UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS-UFG
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS – FCS
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

RAPHAEL MORAES SILVEIRA

NEM TUDO É POSSÍVEL, E MUITA COISA É OBRIGATÓRIA: um estudo da prática do *swing* em Goiânia

GOIÂNIA
2014

RAPHAEL MORAES SILVEIRA

NEM TUDO É POSSÍVEL, E MUITA COISA É OBRIGATÓRIA: um estudo da prática do *swing* em Goiânia

Dissertação de mestrado submetida à banca examinadora como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás - UFG.

Orientador : Drº. Camilo Albuquerque Braz

GOIÂNIA
2014

RAPHAEL MORAES SILVEIRA

NEM TUDO É POSSÍVEL, E MUITA COISA É OBRIGATÓRIA: um estudo da prática do *swing* em Goiânia

Dissertação de mestrado submetida à banca examinadora como parte do requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás – UFG.

Orientador : Drº. Camilo Albuquerque Braz

Data ____/____/_____

BANCA EXAMINADORA

_____

Profº Drº. Camilo Albuquerque Braz -UFG
Orientador

_____

Profª Drª. Maria Filomena Gregori - UNICAMP
1º membro

_____

Profª Drª Telma Camargo da Silva - UFG
2º membro

A minha mãe, com quem tenho aprendido o oficio (ou seria uma sina?) de tornar-se professor.

AGRADECIMENTOS

A Camilo Braz, meu orientador, que ao longo desta convivência se transformou em um amigo. Agradeço as leituras, sempre atenciosas, de absolutamente todas as coisas que enviei, a liberdade das escolhas teóricas e, sobretudo, grande estimulo intelectual para seguir adiante na carreira. A disciplina que cursei com ele, "Gênero e sexualidade", que foi de grande valia para esta dissertação e para minha formação em geral.

Ao CNPQ e CAPES, por ter me proporcionado uma bolsa de estudos, sem a qual provavelmente esta dissertação não teria sido escrita.

Aos membros da banca de qualificação, por terem aceito o convite e pela leitura atenciosa. Obrigado, Prof. Dr. Telma Camargo e Prof. Dr. Eliane Gonçalves, pelas valiosas colocações nesta primeira apresentação da pesquisa, tão importante para a conclusão final da mesma.

A Prof. Dr. Maria Filomena Gregori, que aceitou o convite de fazer parte da minha banca.

A todo corpo docente do PPGAS-UFG, por ter me acolhido. Realmente foi de grande valia para a minha formação este período passado ao lado de vocês. Destaco ainda os Profs. Drs. Alex Ratts, Mônica Pechincha, Maria Luiza, Izabela Tamazo, Telma Camargo e Camilo Braz, pelo estimulante convívio nas disciplinas que cursei; a vocês o meu muito obrigado.

A todos/as que fazem parte do SERTÃO-UFG, por terem me recebido nas fecundas noites de terça feira. Quero dizer que aprendi muito com vocês todos/as, e registro aqui a minha felicidade de ter feito parte do grupo.

A turma de 2012 do PPGAS-UFG, pela amizade, companheirismo e fecundas trocas intelectuais. Nunca vai haver uma turma como vocês! Que as amizades feitas neste período durem muito e, caso a vida leve alguns – ou eu – para outros lugares, que sempre nos encontremos em congressos, simpósios, seminários...

A todos/as aqueles/as que estão presentes nesta dissertação. Sem a compreensão de vocês, este trabalho não teria sido realizado. Em especial ao *Casal Devassa* pela recepção no clube, e pela confiança em mim e neste trabalho. A vocês e a todos/as demais *swingers*, o meu muito obrigado.

Aos/s amigos/as que moram em Cuiabá, minha terra natal. Não vou citar nomes, pois ficaria muito extenso, mas sinto saudades de todos/as. Saibam que mesmo com a distância e ausência, nunca parei de pensar em vocês.

Aos/s amigos/as e demais pessoas que conheci em Goiânia, cidade que me acolheu tão bem. Obrigado!

A Minha família, que creio entender que esta ausência é justificada. Primos, primas, tios, tias, todos/as vocês são especiais, e obrigado por sempre se lembrarem de mim e torcer pelo meu sucesso.

A Thayna, minha companheira. Obrigado por ter ajudado a realizar este trabalho, me acompanhando em campo. E também pelas instigantes conversas diárias, compreensão dos momentos difíceis, seu afeto e, sobretudo, amizade. Enfim, obrigado por expressar diariamente o real significado de companheirismo. Você se tornou meu porto seguro nestes tempos.

E, mais importante, minha mãe. Dorinha, obrigado por sua vontade, sua potência e seu apoio incondicional as minhas escolhas. Pelas valiosas lições que aprendi quando estava perto, e que continuo aprendendo mesmo distante. Mas a distância é somente espacial, já que estamos sempre coadunados em pensamentos e reflexões. Saiba que você foi a minha grande inspiração para estar onde estou. E que toda a sua vida se transforme em poesia, inebriada de *amor fati*.

O sexo em grupo já progrediu muito, desde os esquimós (BARTEL, 1971)

RESUMO

Este trabalho visa analisar a articulação entre consumo e marcas sociais da diferença em um clube de *swing* da cidade de Goiânia. O que é esta prática social chamada *swing*? Que bem é consumido em um clube de *swing*? Durante a dinâmica ritual que acontece no clube, quais são os marcadores sociais hiperbolizados/subvertidos pelo publico? E quais são acionados por estes sujeitos como forma de distinção entre si? Tais perguntas foram respondidas por meio da etnografia, ou seja, a observação participante. Esta minha inserção em campo é problematizada no primeiro capitulo, após um primeiro olhar sobre a prática do *swing.* A etnografia também inclui *flyers* de festas, bem como elementos encontrados no site do clube - temas do segundo capítulo – usados, sobretudo, para pensar como são os discursos que os idealizadores da casa têm a respeito do lugar e da prática. Por último, são trazidos os usos que os sujeitos fazem do clube, as categorias nativas – permeadas por marcas sociais – e suas performances.

PALAVRAS-CHAVE: marcadores sociais da diferença; consumo; performance; sexualidade e ritual

ABSTRACT

This paper aims to examine the relationship between consumption and social tags of the difference in a swing club in Goiânia. What is this social practice called swing? What good is consumed in a swing club? During dynamic ritual that happens in the club , what are the social markers “hiperbolizados”/ subverted by the public ? And which are triggered by these subjects as a way to distinguish between them? These questions were answered through an ethnography , or participant observation . This insertion in my field is problematic in the first chapter , after a first look at swing practice . Ethnography also includes flyers of parties as well as elements found on the club website - themes of the second chapter - used mainly to think they are the speeches that the creators of the house have about the place and practice. Finally , it brought the uses that subjects make the club , the native categories - permeated by social tags - and their performances.

KEYWORDS: social markers of difference ; consumption, performance , sexuality and ritual

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Círculo encantado da sexualidade proposto por Gayle Rubin.....21

Figura 2 - Pirâmide da hierarquia sexual proposta por Gayle Rubin.....22

Figura 3 – Anúncio convocando os casais "modernos" para *o swing*.....27

Figura 4 – *Sites* de relacionamentos direcionados ao *swing*.....28

Figura 5 – Anúncio do *site* Black&White Club.....29

Mapa 1 – Localização do Black&White Club.....31

Croqui 1- Espaços internos da BW.....41

Figuras 6 e 7- cartazes que mostram a total ausência de modelos negros/as 67

Figuras 8 e 9- fotos retiradas de filmes pornográficos. Paradoxalmente, na figura 8, está escrito "republica do swing" em cores da bandeira do Brasil, com todas as pessoas brancas, e mulheres loiras 68

Figuras 10 e 11 - "noite apimentada" e "noite das pervertidas", construindo um ideal de mulher lasciva e ativa sexualmente.....69

Figuras 12 e 13 – na primeira, uma das poucas imagens onde homens não figuram ao lado de mulheres, como na segunda.....70

Figuras 14 e 15- datas comemorativas, em suas versões *swingers.* Na figura 7, dia dos pais, na 8, o carnaval.....71

Figura 16 - Cadeira de dentista, um elemento fetichista presente no clube.....72

Figuras 17 e 18 - Noite cigana e uma festa do cabide.....73

Figuras 19 e 20- Noites onde o primeiro casal que fizer sexo em cima do palco ganha uma garrafa de bebida.....74

Figura 21 – *Show* das Mascaradas.....75

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO..... 12

2 O PRIMEIRO OLHAR, PERFORMANCES E INTERSUBJETIVIDADES EM UM CLUBE DE *SWING* NA CIDADE DE GOIÂNIA..... 18

2.1 Definições para o *swing*..... 20

2.1.1 O *swing* no mundo..... 23

2.1.2 O *swing* no Brasil..... 26

2.1.3 O *swing* e a *internet*..... 28

2.1.4 O *swing* em Goiânia..... 29

2.2 Black&White Club: *swing* ou balada liberal?..... 31

2.3 Performances em campo..... 33

2.4 Uma etnografia para além do ver e ouvir..... 35

2.5 Performances e o *swing* como ritual/jogo..... 44

2.5.1 O Ritual..... 45

2.5.2 O Jogo..... 48

2.5.3 A intersubjetividade em cena..... 50

3 A BLACK&WHITE COMO UM BEM DE CONSUMO..... 54

3.1 O mercado de bens eróticos contemporâneos..... 58

3.2 A Black&White da perspectiva de quem a produz..... 65

3.2.1 O *site* do clube..... 65

3.2.2 A visualidade dos *flyers*..... 66

3.2.3 Regras da casa..... 75

3.3 Preços e apreços, quem são os/as frequentadores/as idealizados pelo clube?..... 78

3.4 Os shows que a casa oferece e seu caráter educativo..... 79

3.4.1 *Go go girls e boys*..... 83

3.5 O estilo de vida materializado: a carteirinha do clube..... **87**

4 A BLACK&WHITE DA PERSPECTIVA DE QUEM A USA..... 89

4.1 Verdadeiros, montados e curiosos: quem são eles?..... **90**
4.2 S*wingers* "verdadeiros"..... 91
4.2.1 Pureza e impureza como signos de distinção dos casais..... 93
4.3 Os casais "montados"..... 94
4.4 Os casais "curiosos"..... 95
4.5 "É a primeira vez de vocês aqui, né?"..... 95
4.6 Mulheres solteiras e casadas..... 97
4.6.1 As mulheres no *swing*, entre prazer e perigo..... 99
4.6.2 E as outras mulheres?..... 102
4.7 Homens solteiros e acompanhados..... 104
4.8 Como peixes fora d'água: os solteiros..... **107**
4.9 *Swing* no armário? 110
4.9.1 O armário dentro de outro armário: homens que fazem sexo com homens..... 111
4.10 Um *swing*, vários discursos..... 113

5 CONCLUSÃO..... 115

REFERÊNCIAS..... **119**

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como perspectiva análises antropológicas sobre o *swing*, prática social que tradicionalmente tem sido chamada de troca de parceiros com fins sexuais realizadas, principalmente, entre casais heterossexuais. O enlace da relação entre a prática do *swing* e a Antropologia baseia-se em vivência etnográfica realizada em um clube Black&White Club, localizado na Grande Goiânia, região que engloba a capital e algumas cidades situadas ao seu redor.

Ainda que outros clubes tenham sido visitados durante o período de pré-campo, a ênfase maior do trabalho de campo foi em um deles. A pesquisa é de caráter qualitativo e descritivo, e o fenômeno do *swing* e sua articulação com o mercado só pode ser pensado dentro dos limites da cidade, inserindo assim este trabalho no campo da antropologia urbana.

No primeira parte do trabalho, intitulado "o primeiro olhar, performances e intersubjetividades em um clube de *swing* na cidade de Goiânia" aborda um pouco das minhas primeiras impressões em campo, bem como algumas problematizações a respeito do trabalho etnográfico. Na primeira parte do texto, apresento uma definição de *swing* que cabe a esta pesquisa, já que o próprio termo engloba várias práticas sexuais e interpretações diversas por parte dos frequentadores do clube. Estas práticas sexuais que o *swing* abarca - sexo em público, com mais de duas pessoas, promíscuo e casual - são lidas a partir da ideia de "estratificação sexual", proposta por Gayle Rubin (2003).

É relevante falar brevemente a respeito do surgimento do *swing* no mundo, bem como sua inserção na *internet* e no Brasil. As informações que dizem respeito ao surgimento da prática não foram conseguidas a partir dos sujeitos com quem conversei, pois esta história ou genealogia não eram seus objetos de interesse. O que importa para eles e elas é somente ir ao clube e praticar aquilo que se convencionou chamar de *swing*. A etnografia realizada por Gilbert Bartell (1971) se mostrou muito interessante para pensar que os primeiros registros – jornalísticos e acadêmicos - da prática são anteriores à década de 1950, nos Estados Unidos.

Partindo disto, chegamos então à Black&White Club, onde realizei a pesquisa. Após a apresentação do objeto e do local de investigação, trago uma problematização da minha inserção em campo, feito sempre com a minha companheira. O campo, portanto, sempre foi por mim visitado acompanhado, o que teve implicações – positivas – para a pesquisa, já que o fato de estar lá enquanto um "casal real" facilitou muito o contato com os nativos/as. Outra problematização é a respeito da minha presença em campo *versus* a metodologia clássica da pesquisa etnográfica, que dá uma grande ênfase naquilo que é visto ou ouvido em detrimento

de outros sentidos. Pondero que, em determinados contextos, somente o ver e ouvir não dá conta de toda complexidade do ritual que se instaura. Mesclado à descrição espacial do clube, trago então como se dá a percepção de tal lugar a partir de nosso tato, olfato, paladar, visão e audição, e proponho que todos estes sentidos sejam inteligíveis na percepção deste objeto de conhecimento, contrapondo assim a perspectiva clássica e sua ênfase apenas no ver e ouvir. Tangente a esta discussão a respeito dos sentidos em campo.

Ao afirmar, então, que os frequentadores do clube estão performando, cabe trazer a discussão a respeito da definição de performance cultural. Esta é uma expressão usada para se diferenciar de performances artísticas, e nasceu com Victor Turner na chamada "virada-pós moderna" da disciplina, já que pode ser considerada um termo interdisciplinar. Tal termo é usado para evidenciar fatos sociais que escapam da classificação e dos paradigmas de "ordem" descritas por Rubens Alves da Silva (2005).

Segundo Richard Schechner (2012, 2011), que se baseia em Turner, a performance é constituída por dois polos: o aspecto ritualístico e o ato de jogar. Para o autor, em uma performance se encontram ambas características; o aspecto ritual é mais duro, fixo, e cheio de regras; enquanto seu outro lado, o jogo, inclui o risco, a frouxidão e o imprevisto. Ilustro tal perspectiva analítica com vivências de campo. Faz sentido pensar o *swing* a partir de tal referencial teórico, pois é comum na fala de meus/minhas interlocutores/as a ideia de "o que ocorre ali, fica ali". Como se aquele lugar propiciasse uma suspensão de antigas regras em prol de outras, novas, que funcionam (somente) naquele espaço e durante aquela temporalidade do clube. O jogo, que segundo Schechner (2012, 2011) é o outro lado de uma performance, também é muito presente. A permissividade, a frouxidão e o risco fazem parte - em contraposição à "dureza" do ritual – deste jogo.

Por fim, trago uma reflexão a respeito da intersubjetividade de algumas cenas presenciadas em campo, explicitamente sexuais. Para isto, começo problematizando como foi tratada a sexualidade do/a antropólogo/a na literatura clássica da disciplina. Primeiramente, durante o trabalho de campo, o/a antropólogo/a era um ser assexuado; posteriormente, a sua sexualidade passa a ser pensada e falada, mas sempre pelo viés do interdito. Proíbe-se, então, qualquer afetividade sexual com os nativos. Contemporaneamente, tal interdito sexual a qualquer custo passa a ser questionado, e o sexo em campo toma outras conotações. Como em Ralph Bolton (1995), que transformou o ato de fazer sexo em campo em uma metodologia de pesquisa e objeto de reflexão teórica. Em nosso caso, não fizemos sexo de acordo com a noção hegemônica de onde começa e termina o sexo. Mas defendo que, a partir de um olhar nativo, estamos sim participando de vários intercursos sexuais.

Neste segundo capítulo, busco lançar um olhar sobre o clube a partir da perspectiva da antropologia do consumo. A ideia é pensar como o clube se articula com uma série de convenções de mercado externas e também internas à prática do *swing*. O consumo como objeto de pesquisa, nas Ciências Sociais, sempre foi relegado a segundo plano, em detrimento dos modos de produção, reconhecidamente um tema clássico no campo. Afastando-me então de abordagens *moralistas*, que tem o consumo como algo ruim, *hedonistas*, que tem no consumo algo que realize o ser humano e *naturalistas*, que tratam o consumo de maneira intrínseca à natureza humana, trago a perspectiva de Douglas e Isherwood (2009), que tenta pensar o tema de maneira antropológica, como um código linguístico que podemos usar para pensar o social.

O consumo passa a ser tomado, assim, como uma das formas de expressão social. Mas, além disto, é construída uma definição de consumo que ajude a pensar a prática para além das discussões em torno da circulação de bens unicamente materiais. O *swing* como um bem de consumo, portanto, não se restringe à materialidade, e sim a uma experiência. Em seguida, trago algumas etnografias que discutam convenções de gênero e sexualidade, que estão de alguma maneira articuladas com o mercado de bens eróticos contemporâneo como aponta Gregori (2010).

Após a discussão teórica, localizo o clube à luz dos conceitos apresentados. Trago, assim, uma separação metodológica entre quem usa/frequenta o clube e quem o idealiza, embora considere que a produção do lugar se dá a partir de ambas as perspectivas. A pergunta que baliza todo este capítulo seria: que bem é vendido pelo estabelecimento? Grande parte dos dados etnográficos foi retirada do *site* do clube, como *flyers* das festas, já que neles se encontram aquilo que os idealizadores entendem por *swing*, ou seja, seus limites de inteligibilidade. As falas dos proprietários e de alguns funcionários, bem como dos artistas que lá se apresentam também embasam as interpretações aqui propostas; a ênfase nas performances dos artistas se mostrou interessante analiticamente, pois possuem um caráter pedagógico e iniciático àqueles que ainda não conhecem a prática.

Os *flyers* do clube são trazidos para pensar a articulação entre marcas de diferenças no processo de interpretação antropológica das experiências nele vividas, bem como uma primeira aproximação entre *swing* e a pornografia considerada *mainstream* como aponta Díaz-Benítez (2008). Imagens que aludem à bissexualidade feminina, em detrimento de poucas imagens contendo somente homens, por exemplo, fazem com que os *flyers* exemplifiquem o que a casa entende por *swing*, ou seja, vão delimitando seus limites. As noites com temáticas fetichistas, bem como as de "sexo ao vivo" – nas quais o primeiro casal que fizer sexo no

palco ganha uma garrafa de bebida – vão criando uma atmosfera de descontrole, ou seja, mostrando um dos lados do discurso que os idealizadores têm da prática. Um lugar de grande permissividade, de descontrole, onde os sujeitos podem vivenciar várias fantasias sexuais. Mas, ao trazer as regras de comportamento da casa, é possível notar que o descontrole do *swing* só pode ser vivido de maneira controlada, constituindo desta forma o que Braz (2012) chamou de "descontrole controlado". Ou seja, o descontrole que o *swing* aparenta ter no primeiro momento só pode ser vivenciado em um ambiente extremamente regrado, controlado, permeado por marcas sociais. O *funk* é um gênero musical predominante na casa, que chega a trazer alguns artistas para se apresentaram ao vivo. Em tais apresentações, são feitas muitas interações entre performers e público, que também acabam por expor e hiperbolizar marcas de diferença. Algumas vezes culminando até mesmo no riso daqueles que assistem a tais interações.

Por fim, analiso a carteirinha que o clube oferece àqueles/as que já são conhecidos por serem frequentadores/as assíduos. Tal objeto também é a materialização de um estilo de vida, e também uma marca de distinção, e foi inicialmente pensada para ser usada em uma noite especifica, voltada somente para aqueles/as que a possuíam. Mas tal estratégia não se mostrou rentável, e tal noite – voltada somente para pessoas com carteirinha – não teve muito público; com isto, é possível interpretar que o público assíduo gosta de novos *swingers* em potencial. O convite e a sedução dos/as não iniciados/as faz parte, assim, do jogo que ocorre no clube. No terceiro capítulo faço uma análise dos usos que os sujeitos fazem do clube. Ou seja, como dentro deste lugar diferentes formas classificação são também formas de distinção Bourdieu (2007). Quem são estes sujeitos que frequentam o clube, e como se relacionam com as convenções em torno do *swing*? Como diversas marcas de diferenças atuam produzindo aquilo que é desejável ou não ali?

Dentre as categorias criadas pelo público, temos os casais "verdadeiros", os "montados" e os "curiosos". Quem são eles? O que é acionado como forma de distinção? Algumas destas categorias êmicas possuem uma aura de impureza, e outras de pureza. Bem como o labirinto do clube, que por vezes é tido como um lugar impuro, onde as regras rituais são transgredidas, devido à alta frequência de sujeitos que as desconhecem, ou fingem desconhecer.

Depois, faço uma descrição a respeito da performance das mulheres "do meio" *swinger*. É possível notar que a distinção, para elas, é corporificada como Bourdieu (2007) aponta; o corpo é um capital, fruto de investimento em tempo e dinheiro. Mas nem todas conseguem ter este capital, ou a performance esperada, fazendo com que tenham tratamentos

diferenciados para elas. A experiência das mulheres no clube é colocada frente a uma discussão, levantada por Carole Vance (1989), a respeito do emponderamento das mulheres diante de sua sexualidade, já que não cabe a esta pesquisa pensar o *swing* como uma prática objetificante das mulheres, muito menos incorrer no erro de pensar que a prática seja eminentemente libertadora. Ao invés disto, o mais rentável analiticamente é pensar que a performance delas está em conformidade com uma convenção do *swing*, que dialoga com e apropria-se de um ideal de mulher advindo, em grande medida, da pornografia *mainstream*.

Já os homens não demonstram tanta preocupação com este capital corporal. A forma de distinção, para eles, é diferente. Outros símbolos, que não o corpo, são acionados como maneira de mostrar uma marcação, sobretudo, de classe. Se a performance esperada das mulheres diz respeito a mostrar grande disponibilidade sexual através de uma performance chamativa, para eles o que é esperado é a discrição e contenção. Dificilmente um homem exibe demais seu corpo, ou chama atenção, sob pena de acusações e chacotas.

Por fim, penso que o *swing* pode ser pensado como uma prática social feita em um armário como ressalta Sedgwick (2007). Mas existe outro armário, dentro do *swing*: trata-se de homens que sentem atração por outros homens. Concluo o capítulo pensando que nem sempre aquilo que os idealizadores do clube oferecem agrada ao público; na verdade, podem até mesmo entrar em conflito com os gostos e anseios destes.

Entre os aspectos metodológicos que posso ressaltar na construção dados um deles é que Não foram realizadas entrevistas gravadas devido a uma impossibilidade, a meu ver, ética. O chamado "termo de consentimento livre e esclarecido", documento advindo do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa) é uma forma do sujeito que colabora com a pesquisa tomar conhecimento de todos os riscos que a participação nela poderiam envolver, mesmo quando inexistente, como neste caso. Mas, ao assinar o documento, é preciso que o sujeito deixe também o número de seu RG e CPF, fato que, para os/as nativos/as, era extremamente ofensivo, afinal, o *swing* é uma manifestação cultural vivida às escondidas. Quando - ainda no primeiro ano da pesquisa - conversava com nativos/as a respeito da possibilidade de uma entrevista formal as respostas eram geralmente positivas; muitos/as se disponibilizaram e se mostraram abertos/as a marcarmos algum dia, fora do ambiente do clube, para conversar e responder perguntas pré-estipuladas por mim. Mas, ao explicar a necessidade da assinatura no documento, bem como o registro de seus números sociais (RG e CPF), eles/as logo mudavam de opinião, mostrando que tal método de coleta de dados seria impossibilitado.

Não cabe aqui – por conta do tempo – fazer uma reflexão profunda a respeito dos conflitos entre uma norma nacional de pesquisas que envolvam seres humanos com a forma

de coletar dados propriamente antropológica. Mas um bom ponto de partida, e também de chegada, é o texto de Cardoso de Oliveira (2004) a respeito da diferença entre pesquisas *com* humanos e pesquisas *em* humanos. As Ciências Sociais, em geral, e a Antropologia, em específico, não realiza pesquisa *em* humanos. Realiza-se pesquisa *com* humanos.

Estando então impossibilitado de realizar entrevistas formais, esta pesquisa acabou tomando rumos que, a meu ver, a deixaram muito mais orgânica. Ative-me às minúcias, aos nuances, aos detalhes e sutilezas da ampla vivência que tive em campo. Embora tenha sido obrigado a abrir mão de uma metodologia de coleta de dados que tinha intenção de realizar, longe de ter atrapalhado, a ausência de longas entrevistas mudaram a forma desta etnografia, não constituindo algo faltoso.

Alguns termos no texto que segue, como frequentadores, público, pessoas e sujeitos são usados, em geral, como sinônimos, no intuito de uma escrita menos repetitiva. Bem como a equivalência de solteiros/as com desacompanhados/as. Ambas as palavras são usadas para se referir àqueles/as que vão ao clube não compondo um casal. Pode ser que alguém vá ao clube solteiro/a seja, do lado de fora, casado/a ou em um relacionamento que o/a mesmo/a acredite ser fixo. Mas, dentro do clube, está, para todos os efeitos do ritual, solteiro/a. Por isto a equivalência com desacompanhado. Todos os nomes foram trocados, para segurança dos sujeitos que contribuíram com a pesquisa e que estão presentes, direta ou indiretamente, no texto que se segue.

2 O PRIMEIRO OLHAR, PERFORMANCES E INTERSUBJETIVIDADES EM UM CLUBE DE *SWING* NA CIDADE DE GOIÂNIA

A palavra *swing* pode parecer estranha a muitos, bem como o conjunto de práticas, sentimentos e sensações que ela carrega. *A priori* o termo *swing* pode levar a percepção de práticas sexuais descompromissadas, cujos sujeitos envolvidos estão dispostos a utilizar seus corpos unicamente para o prazer. Leva ainda ao imaginário de algo distante da realidade, assim, a expressão "nunca fui, mas tenho vontade", aparece frequentemente nas narrativas pessoas não envolvidas com o *swing*. O próprio termo é vivido e significado, muitas vezes, a partir de espaços destinados a tal fim, como é o caso dos "clubes de *swing*".

Atualmente, falar sobre *swing* de maneira desvinculada aos clubes onde ocorrem as práticas torna-se um exercício difícil, pois tais lugares adquiriram grande importância de algumas décadas para cá. Ainda que muitos/as frequentadores/as não façam nenhum intercurso sexual nos clubes de *swing* - preferindo lugares mais reservados como motéis, por exemplo – estes espaços de sociabilidade são usados para conhecer outros sujeitos interessados nas práticas sexuais que o *swing* inclui. O lugar ainda constitui-se como um espaço de diálogo sobre o tema carregado de elementos simbólicos.

A definição que trago aqui sobre o que é *swing* é fruto tanto de buscas em *sites*, observações e conversas feitas com sujeitos em campo como também de pesquisas etnográficas feitas por autores como Von Der Weid (2008) e Bartell (1971). O significado do termo *swing* varia um pouco e as pesquisas levadas a cabo por Gilbert Bartell (1971) e Von Der Weid (2008) deram uma maior ênfase na troca de parceiros sexuais entre casais heterossexuais.

A partir da minha vivência etnográfica, percebi que esta definição merecia ser alargada incluindo, desta forma, outras práticas sexuais como: sexo a três, seja com um homem ou uma mulher a mais, conhecido como *ménage a trois,* ou simplesmente *ménage*; sexo grupal onde dois ou mais casais no mesmo quarto fazendo sexo grupal, chamado por eles de "orgia" ou "suruba", ocorrendo uma troca de parceiros entre eles ou não; o *Gang Bang* também é uma prática recorrente em clubes, sobretudo nas noites de quinta-feira, em que entram homens solteiros. A palavra é utilizada para descrever uma mulher fazendo sexo com três ou mais homens, e é um termo técnico vindo de filmes pornográficos; Casais que não trocam com outros, nem trazem um terceiro sujeito para a relação, mas que vão para serem vistos fazendo sexo, são chamados de exibicionistas.

As práticas descritas – *Ménage*, *Gang Bang*, e a troca de casal propriamente ditas – também podem ser realizadas publicamente. Portanto, a definição de *swing* não é fixa; ela engloba várias outras práticas sexuais que estão muito além da troca de casal e que estão ligadas diretamente aos clubes pesquisados. O espaço do clube se mescla com a ideia de *swing* dos sujeitos que o frequentam. Ser adepto/a de tal prática significa, em alguma medida, ser frequentador/a de um ou mais clubes disponíveis e/ou fazer parte de alguma rede social usada por casais e solteiros/as interessados/as.

As narrativas dos frequentadores dos clubes demonstram o modo como os sujeitos vivenciam suas experiências: "somos *swingers* há dois anos, mas não fazemos troca, gostamos somente de *ménage* com outra mulher". Por outro lado, as práticas demonstram que os sujeitos vivenciam de forma distinta os conceitos, relacionando-os as suas construções e definições do termo. Dessa forma, o conceito existe, mas é alterado segundo os interesses dos sujeitos. Essas percepções surgiram à medida que tive contato com os praticantes nos clubes de *swing.*

Tanto as trocas quanto outras experiências descritas mudam de acordo com a utilização dos espaços do clube. Estas podem ser realizadas em quartos separados, nos lugares de comum acesso ou mesmo diante do público. Vale ressaltar que relações homoeróticas femininas são incentivadas através das falas dos frequentadores, *flyers*, videoclipes exibidos em televisões na parede do clube e demais mecanismos discursivos que permeiam estas casas noturnas, mas o homoerotismo masculino não. De fato, ouvi em campo este termo somente uma vez, quando perguntei a um casal o que era aquilo que estávamos observando - "*é um Gang Bang*", disse a mulher. Diferente do *Gang Bang*- cujo nome é pouco conhecido, embora muito praticado - outros termos, como *ménage* e exibicionismo são amplamente falados pelos/as nativos/as. Esta exibição do ato sexual é outra prática, talvez a mais comum realizada em um clube.

A prática do *swing* feito por casais se difere de um casamento aberto ou mesmo de uma prática "poliamor" como ressalta Von Der Weid (2008). Em linhas gerais, em casamento aberto, uma das partes pode se relacionar sexualmente com outra pessoa, sem que isto represente algo problemático ao casal. Já em uma relação "poliamorista", um indivíduo é livre para amar e se relacionar com quem quiser. Resumindo as diferenças, num casamento aberto se ama apenas uma pessoa, mas pode-se fazer sexo com outras pessoas; numa relação "poliamorista", tanto o sexo quanto o amor não precisam ser praticados com apenas uma pessoa.

Quando um casal se declara *swinger*, fica claro que, de maneira similar a um casamento aberto, se ama apenas uma pessoa, mas o sexo, quando feito com alguém externo ao casal, envolve ambos os cônjuges, seja ele com um terceiro sujeito, ou trocando de parceiros/as simultaneamente com outro casal. A fidelidade de um casal *swinger*, portanto, é representada pelo amor ao cônjuge, estando o sexo excluído deste julgamento, ressalta Von Der Weid (2008).

Em uma relação *swinger*, não é considerada traição quando ocorre a troca de parceiros/as, pois ambos os cônjuges estão fazendo a mesma coisa, além de não estar fazendo isto escondido um do outro; portanto, a fidelidade entre o casal, segundo os/as interlocutores/as, está mantida. A traição para estes casais que se intitulam *swingers* é se relacionar afetivo-sexualmente com outra pessoa sem que o/a cônjuge saiba, e/ou manter uma relação às escondidas.

Nesta etapa do trabalho o objetivo é apresentar como o *swing* vem sendo praticado bem como as principais definições conceituais relacionadas à prática ou as práticas. A problemática das relações sexuais com pessoas "distintas", a culpa e a forma como o termo foi incorporado aos clubes emergem no trabalho antropológico a partir das minhas experiências no clube de *swing* Black&White Club, localizada em Goiânia, Goiás.

2.1 Definições para o *swing*

O termo *swing* funciona como uma espécie de guarda-chuva para estas práticas sexuais, que a partir da leitura de Rubin (2003) poderíamos alocar como *dissidentes*[1], mesmo que o conceito opere dentro da uma heteronormatividade. Em seu ensaio *thinking sex*, Rubin (2003) apresenta uma espécie de gráfico, que ficou conhecido também como círculo encantado da sexualidade, onde as práticas sexuais que estão no centro são tidas como "normais", "naturais" e "boas", enquanto as de fora deste centro são "más", "anormais" e "não naturais".

Mesmo com esta frouxa definição do termo *swing* pinçadas em conversas com interlocutores/as, é inerente ao termo um rompimento com estas sexualidades centrais apresentadas no círculo de Rubin (2003). Sexo casual, em grupo, não procriativo, promíscuo, em público e, por vezes homossexual jogam o *swing* as margens do "bom sexo".

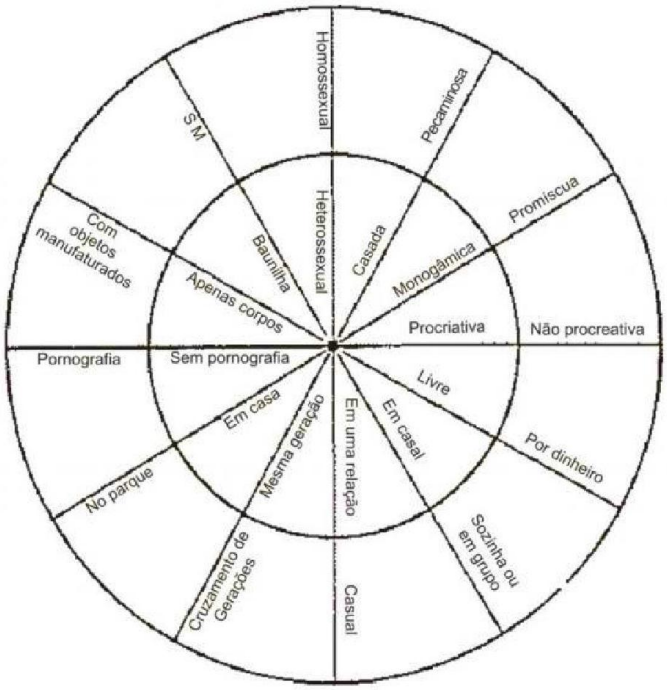
---

[1] Agradeço a professora Drª Eliane Gonçalves e a professora Drª Telma Camargo que durante o exame de qualificação me chamaram atenção para um uso inadequado que a autora faz dos termos.

A autora também nos apresenta outro esquema, onde temos estas sexualidades não de maneiras binárias, mas sim pensadas como uma pirâmide, onde coexistem vários graus de classificação. Esta hierarquização é trazida aqui para pensar, analiticamente, a prática do *swing*.

O circulo abaixo representa o modo com Rubin (2003), constrói a sexualidade a partir de elementos das práticas sexuais permissivas ou não permissivas. No centro, as sexualidades "normais, boas e naturais". No círculo externo, as sexualidades "anormais, más e anti-naturais".

Figura 1 - Círculo encantado da sexualidade proposto por Gayle Rubin



Fonte: RUBIN, 2003.

O círculo representa algo que se fecha e no *swing* tal "fechamento" é perceptível. Existe em torno da prática um segrego, uma espécie de silenciamento da prática, compartilhada apenas por aqueles que dela fazem parte. O *swing* é gestado como um segredo[2] por quem o faz; dificilmente alguém revela a todas as pessoas de seu círculo social que frequentam algum clube ou festas particulares *swingers*. O segredo faz parte desse imaginário sobre o *swing*, complexificando assim sua definição.

[2] O modo como esse segredo é mantido será discutido no capítulo três deste trabalho.

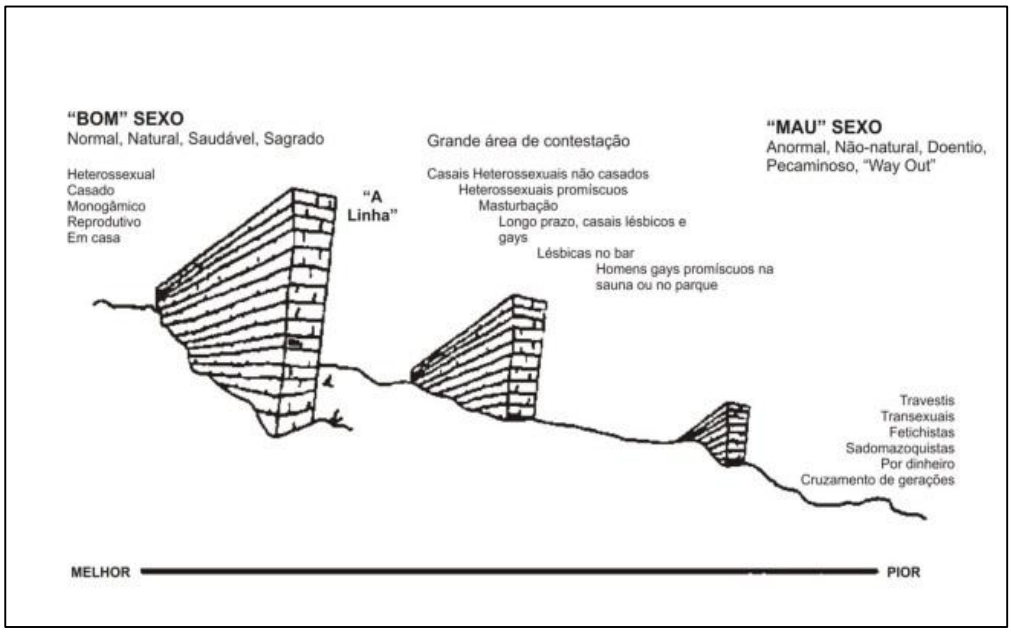
No que tange as sexualidades existe uma pirâmides sobre a qual estão elementos como o “bom sexo” e o “mau sexo”, uma estratificação sexual sobre a qual repousam questões ética e morais. Dessa forma, este é, por si só, um indício de que meus e minhas “nativos/as” estão cientes de que esta prática social não figura no topo da pirâmide do “bom sexo” mostrada por Rubin (2003).

Além deste segredo guardado pelos/as frequentadores/as dos clubes, outro elemento me indica que a ideia de estratificação sexual proposta por Rubin (2003) é ainda atual, mesmo após mais de vinte anos desde a sua publicação: uma certa dose de culpa e purgação nas falas de alguns sujeitos.

Em algumas conversas com casais ressaltavam temas como a opção religiosa dos mesmos, bem como o fato de serem excelentes pais e/ou mãe, “apesar de estarmos aqui, em um clube de *swing*”, como diziam alguns. Não foram raras as conversas onde casais, após a minha apresentação como pesquisador, tentavam me dizer o quão eram bons cidadãos, ou que eram pessoas, como diziam, “normais”.

A normalidade destes sujeitos era evocada constantemente como forma de contornar o estigma em torno da prática. A dissidência do *swing* era a todo tempo dita para mim das mais variadas formas, e por pessoas diferentes. A imagem abaixo representa a pirâmide sobre a qual repousam a concepção de estratificação social de Rubin (2003).

Figura 2 – pirâmide da hierarquia sexual proposta por Gayle Rubin



Fonte: Rubin, 2003

Em torno dos conceitos estão às ações, assim, ao pensar círculos e pirâmides conceituais sobre as quais estão o sexo e as práticas moralmente aceitas estão também elementos como a consensualidade e a aceitação religiosa da maioria. O que se concebe como "bom" ou "mau", "certo" ou "errado" deve ser também parte da subjetividade dos sujeitos que vivenciam experiências que fogem aos padrões normativos. Mesmo sendo praticantes de *swing* os sujeitos não deixam de ser "pais", "mães" ou mesmo de serem "boas pessoas". O ponto dessa discussão são as fronteiras sobre as quais respousam os termos aplicados a prática do *swing,* destacando dela questionamentos como será que as *sexual wars* foram algo restrito aos EUA do governo Regan ou as estamos vivendo, ainda que de maneira velada? Ou estes pânicos sexuais ressurgem a todo tempo, ainda que com outros nomes?

2.1.1 O *swing* no mundo

Como, e quando surgiu tal prática? Certa vez, enquanto conversava com um casal na área externa do Black&White Club, perguntei se sabiam qual a origem do *swing*? A resposta que obtive em muito se assemelha a outras, ressaltando um desinteresse em relação à origem da prática do *swing*

> isto sempre existiu, desde que o mundo é mundo. Desde o tempo dos gregos, tanto que a palavra bacanal surgiu naquela época, não é? E muita gente chama isto hoje em dia de bacanal. É difícil dizer ao certo quando surgiu, mas para mim sempre existiu (frequentador Flávio, do casal Flávio e Rejane).

Com isso, duas coisas ficaram claras: a primeira é que se eu quisesse saber mais a respeito, teria que conseguir informações de outras maneiras - pela *internet*, por exemplo - abdicando assim de uma definição nativa. A segunda coisa é que a maioria dos/as frequentadores/as – se não todos/as - não está muito preocupada com a origem, história ou genealogia do *swing*; eles/elas simplesmente frequentam e condicionam suas performances para as convenções[3] que já estão estabelecidas dentro do espaço do clube, sem se preocupar muito com o que veio anteriormente, ou com o que aquilo representa.

Passado algum tempo da pesquisa, me deparo[4] com aquilo que seria um dos primeiros estudos na área da antropologia a respeito do *swing*: trata-se do livro *Amor em Grupo*, de Gilbert D. Bartell, publicado em inglês no ano de 1971, tendo sua edição em português no mesmo ano. Muitas coisas podem ser retiradas do trabalho de Bartell, começando por sua

[3] Estas convenções serão tensionadas no segundo capítulo.
[4] Foi na leitura da tese de Díaz-Benítez (2008) que encontrei uma menção ao livro de Bartell (1971).

tradução. Originalmente chamado em inglês de *Group Sex*, foi traduzido, a meu ver erroneamente, como *Amor em Grupo*. Esta tradução, e a troca da palavra sexo por amor no título, mostra certo estigma que pesquisas como a empreendida por Bartell tinham naquele período.

Ainda na faculdade, Bartell (1971) é apresentado por um colega a um artigo sobre a "troca de mulheres" em uma revista especializada em publicar fotos de mulheres em estilo *pin-up*. O ano era de 1957, e pelos corredores das faculdades pairavam rumores a respeito de algumas festas como aquelas. Nelas, a prática era chamada de *wife strapping*, ou "troca de mulheres", e era realizada a portas fechadas, nos alojamentos dos estudantes casados.

Nestas festas, cada homem acompanhado de uma mulher colocava uma chave numa pilha, e cabia às mulheres então escolher ao acaso a chave. O dono da chave era com quem a mulher passaria a noite. Mas o autor diz em sua introdução que a existência de tais festas não foram confirmadas por ele. Na verdade, pareceu inicialmente não acreditar muito no artigo da revista, nem na existência deste tipo de encontro. Segundo Bartell (1971, p.13)

> O artigo da revista *MR*. parecia excitante, mas não era para ser levado a sério. Como estudante de antropologia, eu não fazia ideia de que um fenômeno dessa natureza pudesse existir dentro da sociedade americana, e ninguém na faculdade ou entre meus colegas de graduação podia acreditar em sua ocorrência em escala considerável. Daí, esquecemos o assunto e voltamos ao estudo mais compensador da troca de esposas entre os esquimós.

Para Bartell (1971), o assunto ficou esquecido, até dez anos depois – ano de 1967 – surgirem quatro reportagens em um jornal famoso e de grande circulação, sobre os "trocadores de esposas". O repórter inclusive esteve presente aos encontros do grupo, e depois mostrou o material a alguns psiquiatras, que analisaram o caso. A reportagem era de cunho extremamente moralista, descrevendo a prática como bizarra e doentia. É possível notar aqui o quão o discurso biomédico andava colado a estas práticas sexuais dissidentes, e o quanto tinham legitimidade para falar sobre elas. Bartell (1971) não concordou, e resolveu levantar algumas questões a serem resolvidas a partir de um trabalho etnográfico, iniciado no mesmo ano, 1967.

Em sua etnografia, o autor descobre que alguns casais já praticavam o sexo em grupo há vinte anos, ou seja, desde a década de quarenta, embora o termo *swing*, e um crescimento de seus praticantes só venham no início da década de sessenta. A palavra *swing* é tomada emprestada de anúncios e propagandas, que não tinham a ver com a prática.

Swing, ou *swinging* significava naquela época ser descolado, ter um estilo de vida ágil e aventureiro. Algumas propagandas que queriam dar este enfoque para seus produtos, usavam a palavra para se referir àqueles que consumiam o produto. Quem trocava de casal se identificava com os significados da palavra, e começaram a usar para nomeá-la e também se nomear (*swingers*).

Os trabalhos de Bertolo (2006) e Sw (2009) indicam que a configuração contemporânea do *swing* se deu a partir da segunda metade do século XX, com destaque para os Estados Unidos, nos chamados *Keys Clubs*, que era o nome daqueles clubes onde existia o jogo das chaves sobre os quais Bartell ouviu durante a faculdade.

Bertolo (2009, p. 10) traz uma outra origem para o termo, que teria surgido na década de 1970, também nos Estados Unidos, quando "um pastor declarou que havia gente estranha que se balançava (*swinging*) de cama em cama como macacos", sugerindo assim um uso do termo, de maneira pejorativa. *Swing*, em inglês, poderia ser traduzido também como "balanço". Assim como macacos se balançam entre árvores, algumas pessoas também se balançavam, de cama em cama e com outras pessoas. A fala deste pastor, se verdadeira, reflete uma constante aproximação de algumas destas sexualidades que não estão no topo da hierarquia sexual proposta por Rubin (2013) com o domínio do não humano, da animalidade, ou ainda, do abjeto.

Apesar de diferentes versões para a origem do termo e da prática, é interessante retornar à etnografia de Bartell (1971) e ver como era a configuração do *swing* que ele estudou. A começar pelo fato de que não existiam casas noturnas voltadas para o público *swinger*, nem *internet* para os casais e demais interessados se relacionarem. Os contatos eram demorados, e se davam principalmente através de revistas de nus femininos, jornais de baixa circulação e também revistas especializadas em *swing*.

Nestas revistas, o sujeito pagava e tinha direito a um pequeno anúncio, onde era descrita a aparência do casal; homens descreviam sua altura e peso, enquanto mulheres colocavam altura, peso e medidas do busto, cintura e quadris. As conversas entre os casais demoravam, pois a preferência era por cartas, já que desta forma fotos poderiam ser enviadas. Também existiam pequenos clubes, onde os casais se filiavam e tinham encontros entre eles com certa regularidade, geralmente na casa de algum deles.

Foi somente na década de 1980 que o termo veio a ser apropriado como um estilo de vida, ou *lifestile*, como forma de ressignificar o uso que se tinha antes. Ao longo dos anos, este *life stile swinger* cresceu, sobretudo nos Estados Unidos, se difundindo enormemente. Apesar de ainda ser visto como *tabu*, é possível achar muita coisa sobre o assunto em uma

rápida procura pela *internet*. Reportagens televisivas também já exploraram largamente o tema, sobretudo em canais fechados, mas quase sempre ressaltando o caráter exótico e vanguardista da prática.

Matérias nacionais também foram feitas, ainda que timidamente; em sua maioria, se encontram em *sites* e revistas cujo público alvo é majoritariamente feminino. Existem também ao redor do mundo alguns cruzeiros marítimos destinados exclusivamente para o público *swinger*. Neles homens desacompanhados não entram, e casais passam por uma vistoria criteriosa para que não entre ninguém que não seja realmente casado, enquanto mulheres solteiras entram, mas com restrições. Estes cruzeiros chegam a receber até quinhentos casais, e em geral possuem em seus trajetos rotas luxuosas.

Com a difusão da *internet,* e o acesso dos casais a informações sobre lugares e pessoas praticantes formatam-se experiências que fogem a lógica da dualidade do casal, escapando também da hetenormatividade e daquilo que Rubin (2003) ressaltou como "mau sexo". Com a difusão da *internet,* e o acesso dos casais a informações sobre lugares e pessoas praticantes o modo como os grupos para o *swings* se reúnem ganha notoriedade também no Brasil.

2.1.2 O *swing* no Brasil

Mas quando surgiram os primeiros clubes aqui no Brasil? Difícil datar ao certo, mas tudo indica que o *swing* começou a ser praticado no país por volta do começo da década de 1970. Sobre essa "origem" no Brasil, consultei um *site* de um clube de *swing* intitulado "Vênus Club[5]". Localizado na cidade de Curitiba, Paraná a página retrata uma curiosa historia sobre o primeiro anúncio relacionado ao tema que foi vinculado a um jornal de grande circulação nacional – A Folha de São Paulo.

O recorte mostra ao lado de dois anúncios de vendas de rins um anuncio que convida "casais modernos" com "requinte de descrição" para o *"swing"*. Timidamente o *swing* passa a fazer parte do repertório e das práticas dos casais.

Atualmente nas grandes cidades do país é possível encontrar ao menos um clube de *swing*. E cada clube também conta com um *site*, que geralmente contém informações sobre como se portar nele, acerca do que é ou não permitido fazer, além de fornecerem um mural de recados, onde as pessoas também podem se relacionar, trocando *e-mails* e telefones.

---

[5] Disponível em: http://venusclub.com.br/blog Acesso dia 15 de Fevereiro de 2012.

A imagem abaixo retrata o que seria o primeiro anúncio para a prática do *swing*, convidando casais para frequentar um clube.

Figura 3 – Anúncio convocando os casais "modernos" para *o swing*

SACOS P/ LIXO

20 litros — cento 250,00
40 litros — cento 360,00
60 litros — cento 450,00
100 litros — reforçado — cento 900,00
100 litros — promoção — cento 690,00

Desconto de 10% p/ milheiro. Atendemos também o interior. Pedidos p/ fone: 228.6073.

GUARDAS P/ SEGURANÇA

TAPAJOS — resolve o problema de segurança de sua empresa. Chame um representante pelo fone: 815.5111.

DI CAVALCANTI

1 x 0,73. Fone: 255.5287 Dona Raquel.

VENDE-SE UM RIM

Preço 5.000.000,00. Cartas ao cuidado do Balcão de anúncios deste Jornal. Sigla J.S.A.

"SWING" CLUBE

A opção exclusiva para casais modernos. Requinte e discrição. De 16 às 2 hs. Tel. 864.4580.

GAROTA DA CAPA

Pode ser sua acompanhante para qualquer hora ou lugar. É só ligar para 66-4951 ou escolha sua acompanhante de nossos video-filmes. Horário das 9 às 23 h inclusive domingos e feriados.
COVER GIRL — A Garota da Capa Rua Cons.º Brotero, 589 — 1.º andar — cj. 12.

VENDE-SE UM RIM, pela melhor oferta Os interessados deverão se comunicar p/endereços — R. Pedra Bonita, 878 Bairro Barroca — Belo Horizonte MG.

Fonte: Vênus Club, 1981

Na matéria vinculada no *site* do Vênus Club (2012, s/p), é dito que até aquela data (18 de agosto de 1981) os casais não tinham nenhum lugar para realizar suas fantasias

> Se hoje, para quem quer aproveitar o mundo liberal, é tudo muito fácil (...) nos anos 70 e 80, tudo era improvisado, demorado, difícil. A comunicação era feita por cartas e telefones; os encontros em bares, boates ou churrascarias. E a troca de experiências entre os adeptos é praticamente nula. Até este anúncio pioneiro aparecer na Folha de S. Paulo, mais de 10 anos haviam se passado do início da prática do *swing* no país. Importado da Europa e dos Estados Unidos, por casais da classe média alta do sudeste (São Paulo e Rio, principalmente), a troca de casais foi aos poucos conquistando adeptos e, é claro, curiosos (que existem ainda hoje, aliás).

Além dos encontros em bares os casais podiam contar com os cruzeiros, resorts e hotéis destinados ao uso pelo público *swinger* em encontros particulares. Atualmente, existe a agência Casal First Tour[6] que é especializada nestes "cruzeiros liberais" e "resorts liberais", como também são conhecidos estes grandes encontros *swingers*.

[6] Disponível em: http://www.casalfirsttour.com.br/. Acesso dia 15 de Dezembro de 2012.

2.1.3 O *swing* e a *internet*

A *internet* atualmente é um domínio ao quais os casais e demais interessados/as recorrem constantemente para se conhecerem. Se antes, como Bartell (1971) mostra, estes encontros eram por meio de revistas e cartas, hoje a *internet* substituiu este meio de comunicação. Os anúncios, feitos em revistas, demoravam semanas ou meses para serem respondidos; hoje, com estas redes sociais, é possível tem uma conversa em tempo real. O que fica de similar é que, desde o princípio da prática como os nativos a entendem existiu uma relação próxima com o consumo, seja de revistas, clubes ou de *sites* de relacionamento. A imagem abaixo ressalta algumas páginas usadas por usuários para ter acesso as práticas do *swing*.

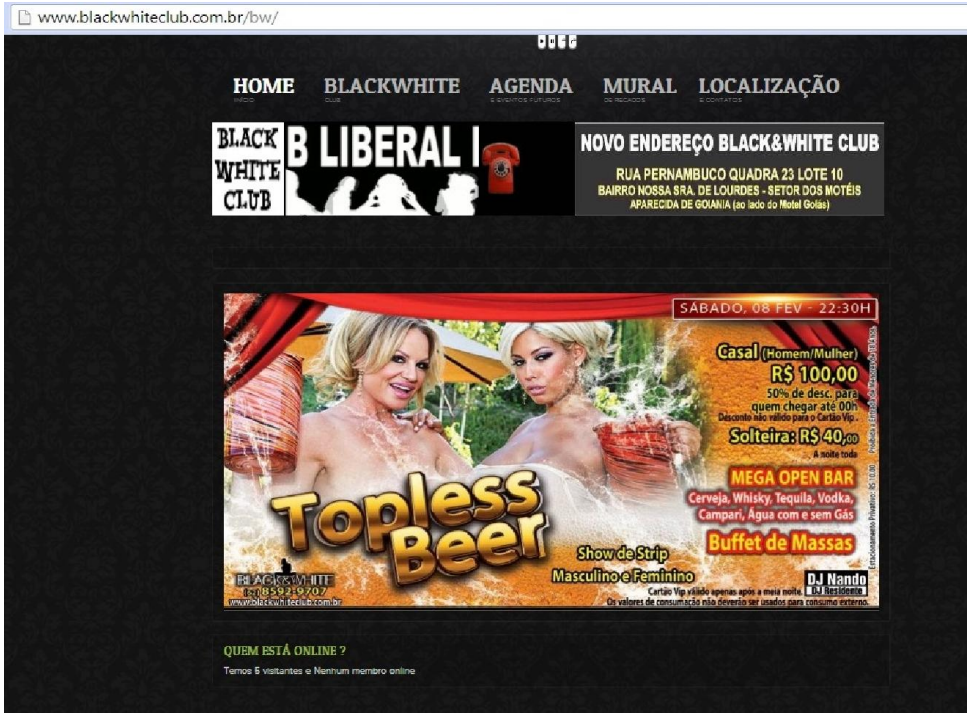
Figura 4 – *site*s de relacionamentos direcionados ao *swing*

Fontes: Brasil Liberal, *Swing* certificado, Facebook, 2012.

Os *sites* dos clubes possuem murais de recados, que são amplamente usados pelos/as interessados/as. Nestes murais, é possível deixar telefone e/ou email para contato, bem como a descrição física do sujeito. Estes murais podem ser a única forma de se inserir, sem algum

custo financeiro, em alguma rede virtual de sociabilidade *swinger*. São comuns neles anúncios de casais e solteiros/as, acompanhados de um email para contato.

Figura 5 – Anúncio do *site* Black&White Club



Fonte: Black&White Club, 2012.

Além dos *sites* dos clubes, existem também vários outros voltados para este público, onde é possível exibir fotos, vídeos e uma descrição do sujeito ou casal, como por exemplo, o Brasil Liberal[7] e *Swing* Real[8]. Este último é o maior, com quase dez mil perfis cadastrados, sendo que somente se pode criar um perfil após ser convidado por alguém que já tenha cadastro, além de pagar uma taxa mensal de uso. Após o cadastro no *swing* real, o sujeito ou o casal adquire então um número de registro, que será amplamente usado como forma de mostrar o quão *swinger* é/são[9].

2.1.4 O *swing* em Goiânia

Quando iniciei esta pesquisa – no ano de 2012 - Goiânia contava com três clubes que funcionavam com uma proposta "liberal" e/ou *swinger*. Apesar de visitar os três, meu objetivo

[7] Disponível em: http://www.brasilliberal.com.br/ Acesso dia 15 de Janeiro de 2012.
[8] Disponível em: http://www.swingreal.com Acesso dia 15 de Janeiro de 2012.
[9] Esta e outras distinções serão debatidas nos capítulos seguintes.

era realizar a pesquisa em apenas um clube, e o critério principal de escolha seria aquele que permitiria realizá-la com menos dificuldade que, de início, pensei serem muitas.

Quanto ao público que frequenta as "baladas liberais", tanto existem aqueles/as que circulam pelas três casas, ainda que em menor escala, quanto os que são clientes fixos de somente uma, dificilmente visitando outra. É possível dizer que existe um *circuito*, segundo Magnani (1996) de lazer *swinger* na área metropolitana de Goiânia, frequenta do por uma grande quantidade de pessoas. Nas definições do Magnani (1996, p.23)

> a noção de circuito, que une estabelecimentos, espaços e equipamentos caracterizados pelo exercício de determinada prática ou oferta de serviço, porém não contíguos na paisagem urbana, sendo reconhecidos em sua totalidade apenas pelos usuários: circuito *gay*, circuito dos cines de arte, circuito esotérico, dos salões de dança e *show*s *black*, circuito do povo-de-santo, dos antiquários, brechós, clubes e outros.

Após alguns meses de trabalho de campo, uma das casas fechou para reforma, ficando assim apenas duas em funcionamento. No segundo ano de pesquisa – 2013 – foi reaberto aquele que estava fechado para reforma, e também inaugurado um quarto clube na cidade. Ao término do trabalho de campo, todos ainda estavam funcionando, totalizando assim quatro clubes no que Magnani (1996) denominou como *circuito* regional, atribuindo para os lugares onde estão localizados os clubes de *swing*.

Um destes clubes, visitado somente no primeiro ano da pesquisa, está localizado em uma *mancha*, definida também por Magnani (1996), de lazer da Grande Goiânia, que possui muitas casas de *shows* eróticos e garotas de programas nas ruas. Também existem bares e boates onde as mulheres oferecem seus serviços dentro deles. Magnani (1996, p.19) define a mancha como sendo

> áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática predominante. Numa mancha de lazer os equipamentos podem ser bares, restaurantes, cinemas, teatros, o café da esquina, etc., os quais, seja por competição ou complementação, concorrem para o mesmo efeito: constituem pontos de referência para a prática de determinadas atividades.

A *mancha* de lazer sexual se localiza em um bairro de aspiração industrial, com grandes galpões e fábricas de pequeno porte, com montes de caixas de papelões e lixos similares pelas calçadas, não existindo residências. De noite, os clubes de prostituição que estão espalhados por aquelas ruas mal iluminadas abrem suas portas, assim como o clube de *swing* que ali se encontra. Outros clubes de *swing* estão espalhados pela cidade, distantes um

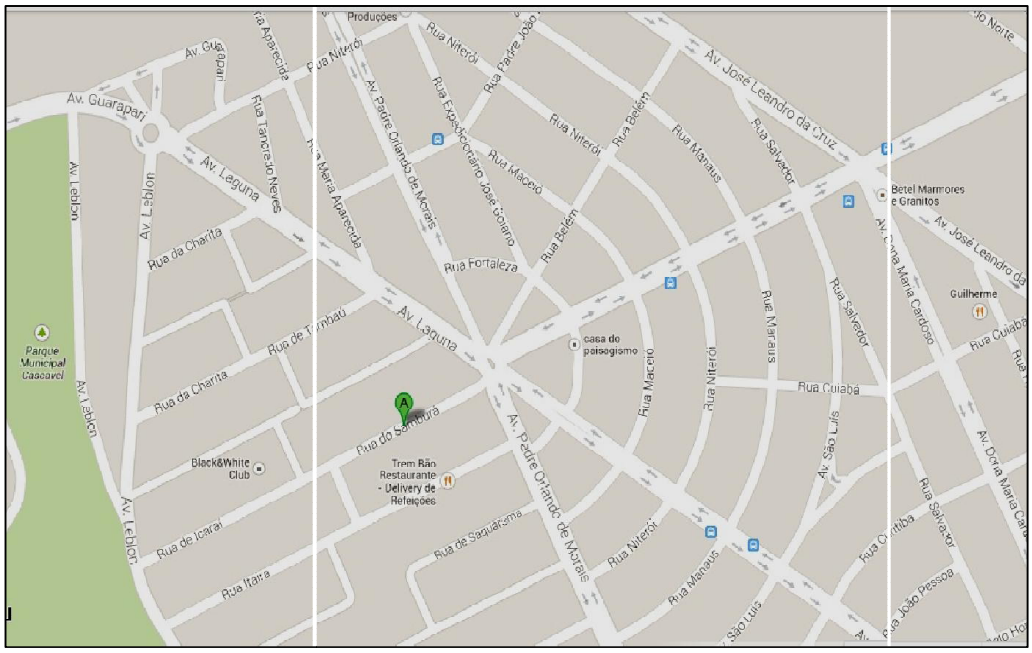
do outro, tendo em comum a todos eles o fato de se encontrarem regiões com poucas casas, e afastadas da região central.

Em minhas pesquisas não encontrei trabalhos relacionados às práticas de *swing* nos clubes que selecionei para pesquisas. Julgo que o tema como um todo seja permeado pela escassez de obras que discutam a questão. O que relaciono neste trabalho, ao tratar dos clubes em Goiânia, é fazer um recorte para que antropologicamente as práticas do *swing* possam ser apreendidas.

2.2 A Black&White Club: *swing* ou liberal?

O clube de *swing* Black&White[10] ou simplesmente BW fica localizado no bairro Nossa Senhora de Lourdes na divisa entre Goiânia e Aparecida de Goiânia, uma das cidades que compõem a região da Grande Goiânia. A região se concentra as margens da BR 135 e funciona como rota de passagem de caminhões. O entorno do clube é composto de regiões recém-loteadas onde ainda existem muitos terrenos vazios. Alguns prédios começam a ser construídos, demonstrando que ali será uma região em processo de verticalização.

Mapa 1 – Localização do Black&White Club



Fonte: Google Maps

[10] Durante o período que as visitas a campo foram realizadas, o clube permaneceu no endereço do mapa. Mas, em 2014, ano que as entradas em campo já estavam encerradas, o clube muda-se de endereço, ainda que para um lugar similar, com poucas casas.

O clube propriamente dito fica em uma chácara discreta e sem placas nem anúncios de sua localização, apenas uma portaria, onde fica um segurança indicando ser ali o clube. Para chegar até ele, é preciso olhar o endereço no *site*[11], e caso se tenha alguma dúvida, ligar no telefone disponibilizado, que pertence ao *Casal Devassa*. Nota-se que a discrição é muito importante, e é possível alguém que não esteja procurando o clube passar em frente do mesmo sem perceber o local.

Escolhi, então, a Black&White Club - também conhecido como BW - como lugar para realizar a pesquisa. Este clube foi aquele onde tive mais liberdade e proximidade com os proprietários, sendo bem tratado e acolhido enquanto pesquisador. Nele, assim como outros que estavam em funcionamento, existe uma clientela fixa que, mesmo conhecendo outros clubes, tinham suas razões para preferirem a BW, e provavelmente a mesma que me motivou a escolhê-la: o fato dos donos serem do meio *swinger* há muitos anos, além de estarem sempre presentes.

Além destas pessoas que frequentam assiduamente, temos também visitantes – ou curiosos - que estão presentes em todas as noites. De todos os/as frequentadores/as com quem conversei dentro da BW, quase todos/as falaram que mesmo conhecendo outros clubes, preferiam ali, devido à atenção e amizade que o *Casal Devassa* proporciona a seus clientes, pois estão presentes em praticamente todas as noites.

Casal Devassa é a forma com que um dos casais proprietários do clube é conhecido no meio. A *Senhora Devassa*, como também é chamada a mulher, é uma pessoa brincalhona, que faz *show*s como "tequileira"[12] em algumas noites e recepciona de maneira calorosa aqueles/as que são novos/as na casa. Os/as nativos/as contam que esta presença carismática e feminina da *Senhora Devassa* traz uma descontração maior àquele ambiente, deixando o clube com um caráter mais intimista.

No início da pesquisa, eram dois casais e um homem que administravam o clube em sociedade. Após algum tempo, os outros sócios saíram, ficando somente o *Casal Devassa*. Apesar de este outro casal sair da sociedade, pude ver que todos os ex-sócios continuavam a frequentar e conversar de maneira amigável com seus os atuais donos, demonstrando assim que este rompimento foi aparentemente tranquilo.

Apesar dos donos e quem frequenta em sua maioria se intitular *swinger*, a BW não usa mais o termo em seu *site* ou *flyers* de festas. Antes sim, era reconhecidamente uma "balada

---

[11] Foi desta forma, acessando o *site* do clube, que tomei conhecimento do mesmo. Black&White Club- Disponível em: http://www.blackwhiteclub.com.br/bw/administracao/club Acesso dia 15 de Janeiro de 2012.

[12] "Tequileira" é uma mulher vestida com roupas mexicanas, que serve tequila na boca e brinca eroticamente tanto com homens quanto com mulheres.

swinger", mas certa vez a *Senhora Devassa* me disse que o termo tinha uma conotação muito pejorativa, e que chamariam aquele clube apenas de "balada liberal", ou "clube liberal". Mesmo com esta mudança, na prática nada mudou, e o público é basicamente o mesmo. Além disto, este público continua a se remeter ao lugar como um clube ou casa de *swing*, além dos proprietários falarem que lá é um espaço para se fazer *swing*. Isto tem a ver com uma construção de um "estilo de vida" em torno da prática. Uma das propostas deste "estilo de vida[13]" é, portanto ter um casamento "liberal".

2.3 Performances em campo

O trabalho de campo é uma árdua tarefa em torno da qual estão levantamentos de dados, entrevistas, visitas e realizar tal tarefa em um clube de *swing* é extremamente complicado. Ao selecionar a BW como meu objeto de pesquisa, foi preciso criar estratégias para que minhas entradas em campo fossem possíveis, visto que, segundo as informações do *site* em dado momento as entradas de homens desacompanhados eram proibidas. Decidi então pela inserção de minha companheira nas minhas incursões em campo, destacando o papel preponderante que ela teve para a realização deste trabalho.

Era preciso, pois problematizar tais demandas do campo, visto que além das entradas outras coisas precisavam ser negociadas para que meu trabalho fosse possível. E, mesmo que entrasse sozinho em tais noites, o resultado obtido seria muito diferente do aqui apresentado, pois homens desacompanhados possuem, em geral, muita dificuldade de interação em tal lugar[14]. Ela também me ajudou a abordar alguns casais para conversar, pois dentro do clube o contato feminino é menos invasivo que o masculino. É comum, no meio *swinger*, a mulher fazer a ponte entre os casais; uma mulher aborda outra mulher, conversam e daí apresentam os cônjuges. Conosco não foi diferente, várias vezes esta convenção foi seguida[15].

No texto que segue, ora usarei singular - sobretudo quando me refiro a reflexões teóricas – quanto plural. O plural, obviamente, diz respeito a nós enquanto casal, o etnógrafo e sua companheira. Penso que o uso do plural é um reconhecimento da presença dela, e também uma opção política de não ocultá-la no trabalho. Já que, em campo, ela esteve junto e ajudou em vários momentos no andamento do trabalho de campo. E, ao escolher o plural, e fazê-la presente no texto, acabo invariavelmente contrapondo alguns etnógrafos clássicos.

---

[13] Este "estilo de vida" será problematizado nos capítulos dois e três.
[14] Isto será explorado no terceiro capítulo.
[15] Não vou me ater mais nesta questão, pois estas convenções em torno da prática serão problematizadas no capítulo três.

Ao ler alguns textos cânones da disciplina, é possível ver um ocultamento destas esposas e mulheres que, em geral, são descobertas somente quando algum neófito/a resolve ler algo a respeito da vida particular destes antropólogos[16]. Mas, contemporaneamente, isto tem mudado, e existem vários casais que, inclusive, escrevem e pesquisam juntos, como por exemplo Sally e Richard Price e Ana Paula da Silva e Thaddeus Blanchette (2005)[17].

O trabalho de Bartell (1971) também foi feito com a companhia de sua esposa, e que também o ajudou a entrar nas festas *swingers* que presenciou. O autor ainda destaca a dificuldade que também teria de pesquisar o assunto sem a presença de sua mulher, apesar da existência de homens solteiros nos encontros. Tendo, inclusive a ajuda da mesma na escrita de seu trabalho.

O período de pré-campo foi durante o primeiro semestre de 2012, ano que esta pesquisa foi iniciada. Durante este período, todos os clubes da cidade foram visitados, ao menos uma vez, a maioria delas em dias de sábado. Após a escolha da BW, optei por não mais visitar outros clubes, e o período do pré-campo estava encerrado. A partir do segundo semestre de 2012, portanto, o campo se limitou a BW, que foi visitada prioritariamente nos dias de sábado, seguido de sexta feira. Algumas idas em dias de quinta-feira também foram feitas, mas prevaleceu os dias que a casa tem mais lotação. Quase trinta visitas foram feitas ao clube até o mês de setembro de 2013, data que encerrei o trabalho de campo.

A metodologia de coleta de dados envolveu muitas conversas informais que foram realizadas com interlocutores/as no espaço do clube, além da vivência do mesmo. Tanto a Black&White quanto outros clubes de *swing* da cidade foram extensamente visitados no primeiro ano da pesquisa. Algumas inserções em outros clubes também foram feitas no segundo ano, mas a prioridade passou a ser a BW.

As conversas que tive com interlocutores/as tiveram suas durações variáveis, desde rápidas até muito longas, nas quais pudemos conversar dos mais variados temas. Nestes contatos, caso meus/minhas interlocutores/as não soubessem da pesquisa, logo dava um jeito de encaixar esta questão na conversa, atraindo a curiosidade de alguns, e desinteresse de outros.

Uma metodologia similar à aplicada por Perlongher (2008) ao pesquisar michês no centro de São Paulo, em meados da década de oitenta. Durante a pesquisa, por várias vezes o

---

[16] Em Lévi-Strauss, por exemplo, descobrimos que seus trabalhos de campo foram ao lado de sua mulher após lermos "tristes trópicos", um texto ensaístico, baseado em seus diários, sem o peso do rigor acadêmico de suas outras obras.

[17] Nos casais citados, ambos são antropólogos, e pesquisam temas muito similares, embora com enfoques diferentes. No meu caso, somente eu estava fazendo a pesquisa, embora, em campo, sempre estivesse ao lado dela.

autor foi tido como um transeunte, ou cliente em potencial dos michês; pois, uma aproximação muito direta como antropólogo, com certeza fecharia seu campo, pois seus nativos se mostravam, a princípio, inseguros. No meu caso, tal estratégia se mostrou rentável; para muitos, éramos habituais do clube, e não intimidávamos ninguém com a nossa presença.

Quando falávamos nossa real intenção para estarmos lá a algum casal que já tinha nos notado em outras noites e resolveu se aproximar iniciando uma conversa, a reação era tranquila. O fato de já ter notado nossa presença em outras noites, como frequentadores do clube, e conversando com outros casais, acabava por trazer uma confiança ao casal que se aproximou.

Não tentei direcionar estas conversas, mas sempre que podia, perguntava alguma coisa a respeito do *swing*. Era muito comum estes sujeitos falarem livremente a respeito de temas que achavam relevantes, independente de perguntas minhas. Alguns casais foram ficando mais íntimos, mesmo sabendo que o motivo de nós estarmos lá era fazer a pesquisa. Para outros, cujo principal interesse de estar em um clube de *swing* não é falar de si, mas sim fazer sexo, estes contatos foram breves. Mas acima de tudo, fomos tratados com educação e cortesia (na maioria das vezes).

Estas conversas informais também se estenderam para os/as funcionários/as da casa, sobretudo para aqueles/as que sempre estavam presentes, em todas as noites. Destaque para o barman *João*, e o segurança *Paulo*, sempre dispostos a conversar. *João* trabalhava de *barman* no primeiro ano da pesquisa até a metade do segundo ano – 2013 – quando resolveu sair. Tanto *João* quanto *Paulo* também ajudaram apresentando alguns casais que são assíduos na casa e que, segundo eles, seriam abertos o suficiente para conversar com um pesquisador.

2.4 Uma etnografia para além do ver e ouvir

> *em outras palavras, são o silêncio, a escuridão, os gestos, o tato e a alteração das emoções que, muito além das palavras, preenchem o ritual de significados (DIAZ-BENÍTEZ, 2007, p. 96).*

A metodologia clássica do fazer etnográfico da maneira escrita por, por exemplo, Malinowski (1978) dá uma ênfase grande – senão única – ao ato de ver e ouvir durante o campo. O/A bom/boa etnógrafo/a é aquele/a que tem a visão e audição atenta para, a partir destes sentidos, transcrever em texto seu ponto de vista sobre os nativos.

Esta ênfase naquilo que se vê ou ouve também se encontra em Cardoso de Oliveira (2006), para quem além destes sentidos, o fazer etnográfico se dá também pela escrita, posterior à experiência vivida, de maneira similar a Malinowski. Nas palavras de Diaz-Benítez, (2007, p. 94)

> Existe também na antropologia *mainstream* e na prática etnográfica uma tendência a valorar o referencial falado. Tem-se ponderado o poder e a importância do que é dito, o significado das palavras dentro de um contexto cultural e a força com que estas têm para transformar sociedades.

Não discordando destes autores, mas sim ampliando esta discussão a respeito dos diversos sentidos do/a etnógrafo/a em campo, levanto um questionamento. Em ambientes onde a fala e a visão não são os únicos sentidos privilegiados pelos nativos, devo me ater a esta premissa clássica? Aqui, me inspiro na discussão levantada por Diaz-Benítez (2007), sobre usar outros sentidos no fazer etnográfico.

Ao observar um *darkroom*[18] de uma boate cujo público era majoritariamente de homens que exerciam práticas homoeróticas, a autora percebeu que apenas este ver e ouvir seriam insuficientes para apreender toda a complexidade do ritual que se desenvolvia. A pergunta da autora é: "como se faz uma etnografia no e do silêncio?" Questiona Diaz-Benítez (2007, p. 95). A experiência vivida por ela inúmeras vezes no *darkroom* é similar à minha experiência no labirinto e, de certo modo, em todo ambiente do clube.

Em um clube de *swing*, o sexo é tanto praticado quanto incentivado, e na BW não haveria de ser diferente. A pista de dança não é o único lugar do clube usufruído pelos/as frequentadores/as, pois existe também uma área ao ar livre neste local, onde eles e elas se sentam nas mesas e conversam de maneira mais calma. Alguns aproveitam o ambiente aberto para fumar, pois lá dentro é proibido.

Quando ocorre algum desentendimento entre um casal, é para este espaço que recorrem para conversar, pois a atmosfera é mais privativa. Além destes dois lugares, existe um terceiro, chamado labirinto, usado para trocas e demais intercursos sexuais. Poucas vezes observei casais exibicionistas fazendo sexo na área da pista de dança, e a maioria dos contatos sexuais neste lugar é breve, pois os sujeitos que estão interagindo entre si logo vão ao lugar próprio para isto.

O labirinto - o local que mais comumente é usado para trocas sexuais – tem este nome devido ao aspecto propositalmente confuso de sua arquitetura e que, aliado à pouca iluminação e às paredes escuras, faz com que as relações que lá ocorrem sejam um pouco

---

[18] *Darkroom* é uma sala totalmente escura, geralmente usada para intercursos sexuais entre homens, encontrada em algumas boates ou clubes voltados para um público gay, em geral, masculino.

diferentes das que se dão do lado de fora, no local da boate. Lá dentro, nas palavras da *Senhora Devassa*, "as coisas funcionam de maneira diferente...". O clube pesquisado, portanto é composto basicamente por estes três lugares: a pista de dança, o labirinto e a área externa, para fumantes, além dos banheiros masculino e feminino como se pode observar no croqui da página 39.

Apenas uma porta separa a pista de dança do labirinto, além de um segurança que a abre e fecha para quem entra ou sai. Apesar disto, ao passar de um lugar ao outro, as regras e comportamentos são bem diferentes. O que faz com que em ambientes tão próximos – a pista de dança, labirinto e área externa – se convencionem regras de comportamentos tão distintas? Mesmo pesquisando aquilo que Peirano (1999) chama de alteridade próxima – pois se trata de um contexto urbano, de pessoas com a mesma nacionalidade que a minha e falantes da mesma língua – estas dicotomias entre os espaços são facilmente notadas.

A vivência que realizei nesta alteridade próxima, anunciada pela autora, pode não ter sido tão próxima assim. Não tive que "exorcizar o nativo" que sou, como a premissa da alteridade próxima anuncia; ao contrário, tive que relativizar aquilo que me é estranho, se não correria o risco de uma análise etnocêntrica. Então, como privilegiar apenas o ver e ouvir em um lugar em que todos os sentidos dos nativos estão de alguma maneira hiperbolizados? Adianto que, de todos estes sentidos, o mais usado por mim continuou sendo a visão e a audição, mas ressalto que não fiquei restrito a eles, pois, estando em campo, estou também suscetível a todos outros elementos sensitivos que, literalmente, invadem o corpo do pesquisador, quer ele queira ou não.

Durante o ritual, o tato, olfato, visão, audição e até mesmo o paladar – por conta das bebidas alcoólicas – têm naquele clube um lugar de destaque. Se esta casa noturna vende algum bem de consumo, ele é, acima de tudo, a fruição[19]. E ela se dá, obviamente, através dos sentidos, que captam todas as experiências que o lugar pode proporcionar.

A começar, por exemplo, pela fruição do paladar, que se dá através das várias bebidas disponíveis. Realçando-a, está a possibilidade de beber à vontade em algumas noites – como aos sábados - que são *open-bar* de tequila, vodka e cerveja. Não buscando a fruição, mas sim uma vivência aproximada, também bebi cerveja, assim como os/as nativos/as. O álcool é uma substância bebida por absolutamente todas as pessoas dali, e comigo não foi diferente. Me inspiro, novamente, em Díaz-Benítez (2007, p.93) que, para entender os códigos rituais de um *dark room*, também se deixou alterar

[19] Esta relação entre mercado, fruição e a sexualidade enquanto bem de consumo será tema do segundo capítulo.

> Então, sentindo a sugestão de Stoller, tentei colocar para funcionar minha percepção por meios sensoriais. Além da visão, tentei me deixar penetrar pelo silêncio como ele fez com o som do godji[20], tentei sentir a escuridão e inclusive tentei me alterar com a cerveja NOVA SCHIN, para ver se desta maneira conseguia compreender o significado do *dark room* através de meu próprio corpo.

A fruição pela audição, a meu ver, se dá de maneira diferente entre a pista de dança, labirinto e área externa. Na pista de dança, a música é um pouco alta, o que não impede as conversas entre os/as frequentadores/as. Esta singularidade do clube é proposital, e foi conversada por mim com um dos antigos proprietários do estabelecimento, que trabalha também como DJ[21]. O som é mais baixo que outras casas noturnas, justamente pelo fato do clube ser um lugar para as pessoas se conhecerem.

Na área externa as conversas são mais privadas e discretas, e o som é mais baixo do que o da pista. Já no labirinto, o som que vem da pista de dança é ainda mais baixo. Neste lugar, o som predominante é de gemidos, tapas[22] e demais falas inerentes a uma relação sexual performática que tal ambiente exige. Os sons característicos deste ambiente inebriam os/as mais curiosos/as, pois estando lá, todos/as podem ouvir e fantasiar muitas coisas, mas identificar de que quarto, ou de que casal vem, não é tão fácil, devido tanto ao ambiente mais escuro, quanto à disposição dos quartos.

O tato é um sentido explorado de maneira diferente em tais lugares. Tocar em outras pessoas do sexo oposto, sobretudo nas nádegas quando a pessoa está de costas é algo que acontece. Tanto homens quanto mulheres tocam e são tocados, porém é notável a maior liberdade entre as mulheres. Apesar de não ser algo bem visto, sobretudo se for um homem tocando indiscretamente uma mulher, não é difícil ver este tipo de aproximação.

Mesmo quando são as mulheres que tocam os homens, isto também é considerado invasão - sobretudo para a esposa do homem tocado - ainda que em menor grau. Mesmo com o clube recebendo até cento e vinte casais em uma noite de sábado, mais as solteiras, este número de frequentadores/as não deixa o lugar apertado, pelo menos não na pista de dança, pois seu salão é amplo. Portanto, tocar outra pessoa, invadir esta zona íntima carrega um significado próprio, e denota algum tipo de intenção sexual.

Os toques entre mulheres também têm este valor sexual, pois podem significar um interesse no acompanhante da mulher tocada, ou uma aproximação bissexual entre ambas. No

---

[20] Aqui a autora faz referência à etnografia de Paul Stoller, intitulada "sond and things: pulsation of power in songhay". Onde o autor parte do som do tambor para repensa o método etnográfico.

[21] Abreviação de *disc joker*, cujo trabalho é comandar, ou tocar, as *pick-ups* de som. É ele quem escolhe a musica, bem como cria uma linha contínua entre elas, sem ficar um espaço de tempo em que não se toque música.

[22] Os tapas, neste contexto, são consensuais e têm uma conotação erótica.

caso dos homens, tais toques não carregam a possibilidade de alguma interação sexual entre ambos. Quando um homem toca o outro e o chama para conversar, logo surge o assunto sobre a possível troca de parceiras, mas não algo entre eles.

Portanto, mesmo estes toques em lugares do corpo que convencionalmente não são tidas como eróticas – ombros, costas e braços - e que servem para iniciar uma conversa, carregam também de algum modo uma intenção sexual. Na área externa, estes toques são mais tímidos, quase não ocorrem, e quando há algum toque, este tem uma conotação de brincadeira, menos sexualizados, portanto, que na pista de dança ou no labirinto.

As regras em torno do tato são afrouxadas no labirinto. Se algum casal está fazendo sexo na frente de outras pessoas, isto dá a liberdade de algum outro casal ou solteira se aproximar e participar do ato. No caso de algum solteiro, esta aproximação é mais complicada, quase impossibilitada, como mostrarei no terceiro capítulo. Mas esta aproximação não se dá através de falas, nem de muitos olhares. Em geral, a mulher faz esta ponte entre casais. O casal interessado se aproxima, e a mulher começa a acariciar a outra que está fazendo sexo; neste ponto, cabe à mulher tocada autorizar a troca. Caso esta seja negada, algum sinal sutil é dado, e a mulher que se aproximou deixa de toca-la e este casal sai de perto.

Às vezes, um leve balançar de cabeça negativamente simboliza que aquele casal não quer trocar, mas somente se exibir. Esta cena foi vista por mim repetidas vezes, onde a mulher representava o casal se aproximando de outro, na intenção de tocar e trocar. Mas muitos outros toques são feitos no labirinto. A sua luz escura facilita e em alguns momentos até autoriza toques indevidos. Homens tocando outras mulheres são mal vistos, diferente delas, cujos toques neste lugar são uma das formas mais comuns de aproximação entre casais que queiram trocar de parceiros. Interessante como os gestos são generificados e carregam diferentes pesos[23].

Também fui tocado, tanto no labirinto quanto fora dele, e das mais variadas formas. Desde toques que visavam uma conversa entre casais, como o feito de homem para homem, nos braços e ombros, até aqueles mais invasivos, nas nádegas que, quando me foi possível notar quem foi, eram de mulheres.

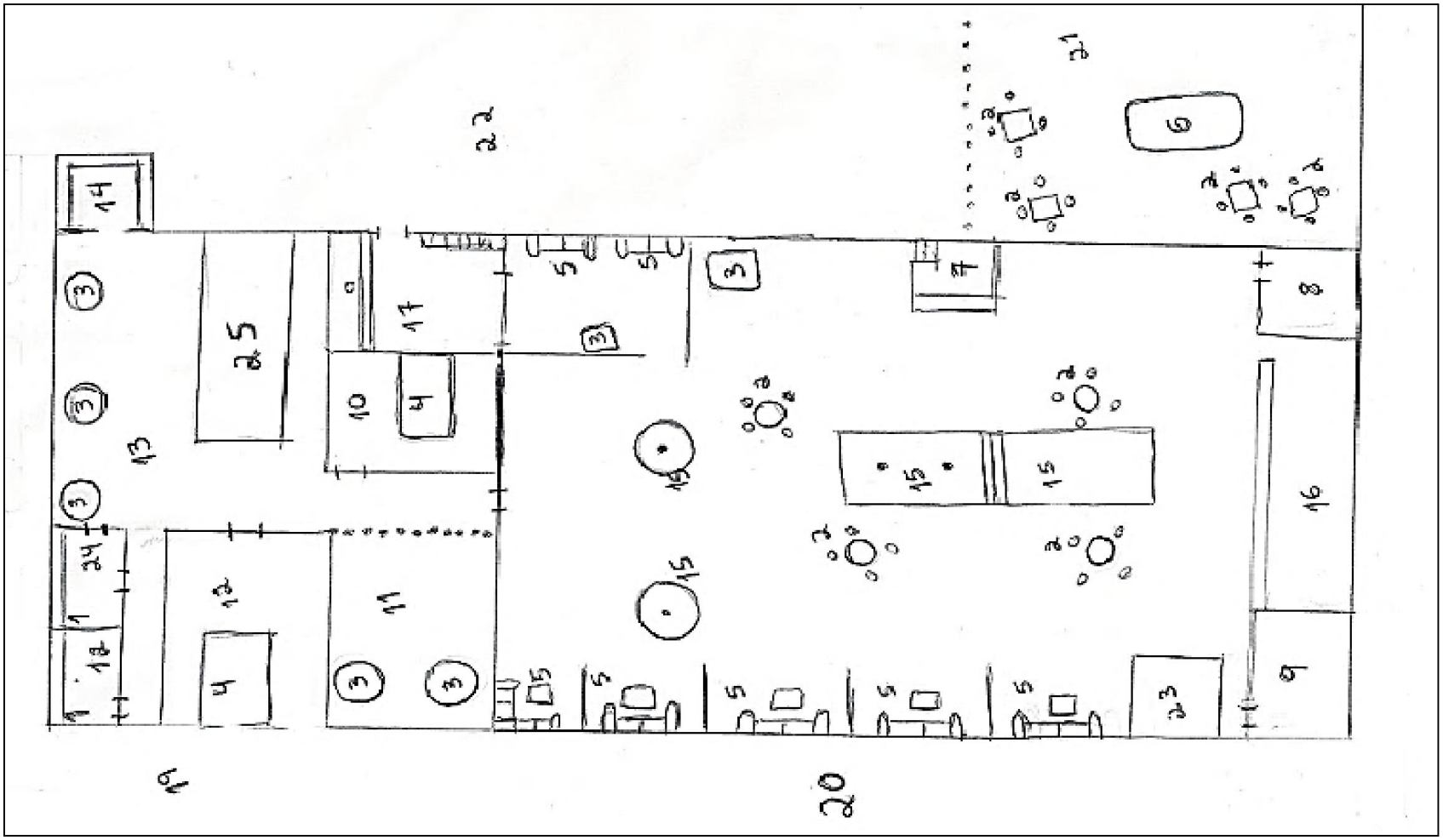
A maioria destes toques não consensuais ocorreram no labirinto, ainda que na pista de dança também ocorressem, ainda que em menor número. Mas, ao longo do tempo, fui vendo um caráter lúdico na maioria deles; são partes do jogo - como mostrarei a seguir – mesmo eu

[23] Esta marcação de gênero e sexualidade através dos gestos, fazendo com que eles tenham "pesos" diferentes foi amplamente discutida por Leandro de Oliveira (2006).

não estando disposto a joga-lo. O “estar lá”, neste caso, pressupõe uma exposição do corpo do etnógrafo a estes toques, que, para os habituais, possuem intenções e significados que nem sempre foram compartilhados por mim.

A visão é um sentido permissivo dentro de ambos os lugares do clube. Os frequentadores e frequentadoras estão a todo tempo sendo estimulados eroticamente a partir deste sentido. Tanto por atrações da própria casa, como dançarinas e dançarinos, quanto por outros/as frequentadores/as - sobretudo as mulheres - que se exibem e dançam eroticamente.

Croqui 2- Espaços internos da BW



LEGENDAS PARA O CROQUI 1

1) Bancos acolchoados.
2) Mesas. As mesas redondas são altas, acima da cintura, assim como os banquinhos em volta dela. Estas mesas redondas ficam em lugares de destaque na pista de dança. As mesas que se encontram no ambiente esterno são quadradas e de uma altura mais comum.
3) Grandes assentos. Podem ser tanto redondos quanto quadrados, e estão tanto no *Labirinto* quanto na pista de dança.
4) Cama de casal.
5) Sofá. Os que estão à esquerda da pista de dança tem a iluminação mais escura, além de ter uma mesinha de apoiar bebidas.
6) Piscina. Durante o campo, não presenciei ninguém entrar nela.
7) Lugar onde fica o DJ. Fica um pouco mais alto que a pista de dança.
8) banheiro masculino.
9) banheiro feminino.
10) Quarto "aquário". A parede que faz divisa com a pista de dança é toda de vidro, assim como a porta deste quarto.
11) Quarto "prisão". O quarto possui grades ao invés de uma parede voltada para o corredor, possibilitando assim a visão do que ocorre dentro dele.
12) Quarto com tranca. Para aqueles que buscam privacidade, estes dois quartos são as únicas opções.
13) salão principal do *labirinto*. Neste ambiente existe uma grande cama coletiva e três assentos almofadados.
14) quarto *Darkroom*. Este quarto é pequeno e muito escuro, por isto este nome. Nele, não existe cama, somente um sofá que contorna todo o quarto, encostado na parede.
15) palcos com *pole dance*. O palco quadrado que fica no centro tem aproximadamente um metro e vinte. Os dois palcos redondos são menores e mais baixos, com mais ou menos 40 centímetros.
16) Bar. Nele, ficam três atendentes servindo as bebidas, além de possuir duas televisões que ficam exibindo videoclipes eróticos.
17) Recepção. Aqui, uma atendente e um segurança. Também existe uma maquina de café, que funciona a partir das três horas da manha. Também existem vários pequenos armários com chaves individuais, onde os frequentadores guardam seus pertences, como chave de carro, carteiras, bolsas e, principalmente, celulares, pois dentro do clube é proibido tirar fotos.
19) *Labirinto*.
20) Pista de dança.
21) Área aberta. Aqui, existem algumas mesas e a piscina. Este lugar é usado pelos fumantes, assim como por quem quer ter uma conversa mais calma, pois o som não é alto.
22) Área do estacionamento.
23) Antiga cabine do DJ.
24) Quarto sem tranca, e que possui pequenos furos em sua parede direita, possibilitando a visão de quem esta no salão do *labirinto*.
25) Grande cama coletiva.

O palco no centro da pista de dança, além dos outros pequenos palcos, cada um com seu mastro de *pole dance*, são objetos privilegiados da visão. *Pole dance* é um cano de metal de aproximadamente cinco centímetros de diâmetro. Este cano é bem preso ao chão e ao teto, pois nele as mulheres sobem para dançar e fazem acrobacias. Esta dança/acrobacia é tanto uma performance quanto um fetiche, tanto masculino quanto feminino.

As danças e os *strip-teases* são realizados tanto por dançarinos contratados – homens, chamados de *go go boys* e mulheres, geralmente chamadas de *stripers*, quase sempre um de cada por noite – quanto pelas frequentadoras. O *strip-tease* nada mais é do que tirar a roupa de maneira performática. Por vezes, a visão dentro da pista de dança é embaçada graças a uma fumaça, característica de casas noturnas. Esta fumaça, aliada ao jogo de luz, traz a este lugar uma visualidade mais festiva que o outro ambiente do clube. Na área externa não existe este jogo de luz, mas sim uma branda luz verde que, aliada ao som baixo, traz uma atmosfera mais tranquila a este ambiente.

Dentro do labirinto, a visão é turvada por conta da pouca iluminação, e a mais de dois metros, fica difícil reconhecer uma pessoa. As paredes pretas ajudam a constituir uma atmosfera densa visualmente, sobretudo para aqueles/as que se aventuram pelas primeiras vezes. Neste ambiente, as relações sexuais são em sua maioria públicas, salvo quando ocorridas em algum dos dois quartos com trancas, usados por aqueles que buscam privacidade. Muitos casais e solteiras vão até este ambiente apenas para ver outros frequentadores fazendo sexo, enquanto outros vão justamente para serem vistos.

Por último, e não menos importante, o olfato. Na pista de dança, este sentido geralmente é inundado pelo efeito da fumaça. Não é fácil notar o cheiro de perfumes, pois como dito antes, como este espaço é amplo, não é preciso ficar tão próximo de outra pessoa, dificultando assim sentir o odor alheio.

Na área externa, o odor mais fácil de sentir é dos cigarros que constantemente são fumados ali. Já no labirinto, pairam dois cheiros característicos. O primeiro é de um forte desinfetante de citronela, que é possível sentir até às três da manhã. Após este horário, o odor característico das muitas relações sexuais ocorridas ali inunda o ambiente, sobretudo nas noites mais movimentadas. Os perfumes alheios se tornam mais fáceis de serem percebidos, graças à proximidade que este ambiente nos força a ter.

Esta digressão através dos cinco sentidos do clube mostra como existem convenções particulares em seus espaços. Em todos os lugares – pista de dança, área externa e labirinto –

é notável que, de certo modo, a casa noturna oferece um cenário propício para que as pessoas vivam algumas de suas fantasias e, sobretudo, performem. Mas afinal, o que seria a esta performance nativa?

2.5 Performances e o *swing* como ritual/jogo

> *performance é uma ilusão da ilusão e, como tal, deve ser considerada mais 'cheia de verdade', mais 'real' que uma experiência comum (RICHARD SCHECHNER, 2012, p. 215)*

Performance, na definição de Richard Schechner (2012, p. 49) é um "comportamento ritualizado condicionado/permeado pelo jogo" Para além desta definição, está o pensamento de um autor que usa o teatro como metáfora para ajudar a decodificar e entender o meio social, assim como Turner (2008). Palco, papéis, atuações, dentre outros termos derivados das artes cênicas servem bem para ilustrar a experiência dos frequentadores da BW.

Em campo, foi possível observar ambas as características do ato de performar. Tanto o aspecto ritualístico quanto o ato de jogar estão presentes nas noites do clube. Farei aqui um exercício metodológico, onde algumas das minhas observações e vivências em campo serão analisadas à luz da teoria da performance desenvolvida por Schechner (2011; 2012). Entendo que os/as frequentadores/as performam outros papéis dentro dos clubes, pois sem a existência de tais estabelecimentos, tais atuações poderiam nem existir.

A ideia de performance traz uma certa fluidez para pensar a experiência destes sujeitos no clube, pois pressupõe o deslocamento de várias convenções sociais, ou mesmo as suas inversões, mostrando que as mesmas não são fixas, mas sim contextuais. Neste contexto etnografado, chamo de performance aquilo que meus e minhas nativos fazem quando já iniciados no ritual; trata-se de gestos e demais atos corporais, como a forma de dançar, a forma de olhar e tocar. Também o que se fala e como se fala, além do flerte, muito específico que ocorre lá.

No labirinto, a performance também inclui a forma como que se faz sexo, além do que é dito e como é dito durante o ato. Compreendo como performance, portanto, o entendimento dos códigos e etiquetas internas ao ritual. Não estou dizendo que outros sujeitos que não são habituais na casa também não performem, mas, para evitar o esvaziamento do termo e concluirmos que tudo é performance, prefiro restringir e me referir somente ao

comportamento daqueles e daquelas já iniciados/as. Este comportamento específico, diga-se de passagem, diz respeito aquilo que é esperado no ritual; é memória posta em ação.

No segundo capítulo, também é chamado de performance o trabalho daqueles que se apresentam na casa, como os *go go boys*, *stripers* e artistas musicais. Entendo que tais apresentações são também ritualizadas, seguem regras muito estabelecidas, mas também estão abertas ao improviso, à subversão das mesmas. Portanto, quem performa é quem entende os códigos rituais, concorda com os termos e de maneira geral os segue (ou não).

2.5.1 O ritual

Primeiramente, nas palavras de Schechner (2012, p. 49), "rituais são memórias em ação, codificadas em ações". Este aspecto da performance pode ser notado sobretudo em *swingers* "verdadeiros", que já foram iniciados e conhecem bem como funciona a dinâmica do ritual, suas regras e convenções. Há uma distinção feita nestes clubes entre quem é ou não é *swinger* verdadeiro, discurso presente nas falas de meus/minhas interlocutores. Tais formas de interpretação também estão presentes nos trabalhos de Von Der Weid (2008) e Blanc (2013).

Para ser considerado um casal verdadeiro, deve-se frequentar os clubes há algum tempo, além de ser reconhecido neste circuito. Estes "verdadeiros" *swingers* não são motivados a trocar de parceiro unicamente pela beleza, pois preferem um casal que tenha a mesma proposta, que partilham da mesma ideia, ou estilo de vida ressalta Von Der Weid (2008).

Vale lembrar que, antes de entrar no meio *swinger*, algum dia eles passaram por aquilo que podemos chamar de rito de passagem que - Schechner (2012, 2011) e Turner (2008) - como todo rito, têm um grande potencial de modificação interior para aqueles que foram submetidos a ele. Não estou dizendo aqui que existe algum rito formal, ao contrário, defendo que para este contexto existe uma ritualização individual, ou a dois, onde cada um ou cada casal elabora seu processo, assim como a modificação interior ocorrida. Esta mudança pós rito de passagem pode oscilar, por exemplo, daquilo que alguns sujeitos classificam como um "vício" na prática do *swing* até a um pedido de divórcio/termino do namoro, pois notei ambas as falas em conversas com interlocutores/as.

A alusão do clube de *swing* como uma droga foi presente em suas falas. A palavra vício apareceu constantemente nas falas deles e delas, e têm a ver com a necessidade de ir sempre, quase todos os finais de semana. O divórcio/término de um namoro também não é raro; encontrei sujeitos – tanto homens quanto mulheres - que conheceram o clube casados/as e terminaram o relacionamento, arrumaram outro/a parceiro/a e retornaram ao clube, frequentando então com o/a novo/a cônjuge.

Já iniciados ou não, ao chegar o final de semana estes sujeitos se despem dos antigos "papéis" para atuarem em outros. Considero que esta seria o começo da ritualística da performance, ou fase pré-liminar, que segundo Schechner (2012, p. 63) antecede o ápice do ritual, a fase liminar. Nesta fase, os/as frequentadores/as se preparam para o que está por vir, imaginando e fantasiando durante o dia o que acontecerá naquela noite. Muitas das mulheres com quem conversei afirmaram que não se vestem[24] ou agem daquela maneira fora do clube, indicando, assim, esta suspensão de regras cotidianas de comportamento em prol de outras, vigentes somente naquele espaço, e durante o ritual.

O ciúme, por exemplo, é um sentimento presente em suas falas, mas fora do clube tanto homens quanto mulheres se declaram muito ciumentos, as vezes até excessivamente; mas uma fala recorrente a muitos é "o que ocorre no clube, fica ali". O ciúme, portanto, fica do lado de fora do clube, reforçando assim que estas "regras" são vigentes somente no clube.

Já no clube, poderíamos falar em fase liminar. Nas palavras de Schechner (2012, p.63), é "um período de tempo em que uma pessoa está 'entranhas e entre' categorias sociais ou identidades pessoais". Vários destes/as frequentadores/as usam pseudônimos ao invés de seus nomes usuais. Alguns casais também usam um nome comum – casal *devassa*, casal *vip*, entre outros – mostrando que esta liminariedade também se da no âmbito da nomeação pessoal. É comum os casais se apresentarem com estes outros nomes, além do número de seu CRS[25], caso houver. No labirinto, o ato sexual é exaltado através de xingamentos, tapas e gemidos altos. Enquanto alguns fazem sexo, em geral se forma um grupo de espectadores/as, constituindo assim uma cena complexa, a qual tratarei mais adiante.

Apesar de não concordar inteiramente com todas as características deste esquema ritualístico proposto pelo autor como, por exemplo, quando ele diz que durante este período liminar os sujeitos estão desprovidos de poder e vulneráveis, concordo que em relação a

---

[24] Estas vestimentas e ações serão discutidas nos capítulos seguintes.

[25] CRS é a abreviatura de "casal real *swinger*"; o *site* ao qual me referi na seção "o *swing* e a internet". Tal *site* conta, no ano desta pesquisa, com quase dez mil casais cadastrados.

categorias sociais, há sim uma mudança. O *Barman João* disse certa vez que, apesar de Brasília ter um clube de *swing*, muitas pessoas de lá – leia-se pessoas importantes com um nome público a zelar – vão até Goiânia para poder frequentar de maneira anônima alguma das "baladas liberais" disponíveis.

Mesmo notando um caráter antiestrutural destas práticas, não estou convencido que esta dimensão ritual dos clubes de *swing* possa trazer a seus frequentadores uma experiência de *communitas*. A teoria do drama social de Turner (2008) foi elaborada para pensar o conflito, ou como as sociedades se transformam a partir de agentes de mudança. O desfecho deste drama se daria através do sentimento de *communitas*, onde é aceso um sentimento de irmandade e consenso nos participantes. Este esquema, que pode ser aplicado tanto a grandes contextos quanto a rituais com poucos participantes, não se aplica aos lugares que observei. O caráter antiestrutural, descrito por Turner como a transgressão de algumas normas hegemônicas, é facilmente verificado nos clubes.

Durante esta liminariedade do ritual, os frequentadores podem ter experiências que fora daquele lugar poderiam ser impensáveis. Apesar de concordar com a dimensão antiestrutural – por conta das várias práticas sexuais dissidentes que podem ocorrer no clube - seria ingenuidade falar de *communitas* num lugar tão carregado de desigualdade de gênero e de outros marcadores sociais como raça, classe e idade[26]. O uso da noção de *communitas*, neste contexto, acabaria por mascarar algumas relações de poder – e desigualdade – explícitas.

Voltando para a questão ritualística, Schechner (2012, p.64) diz que "na conclusão desta fase liminar de um ritual, as ações e objetos carregam e irradiam significações em excesso de seu uso prático ou valor". Um salto alto não é somente um calçado, mas se transforma em um símbolo de feminilidade, poder e fetiche; pude presenciar várias vezes mulheres totalmente nuas – no labirinto ou na pista de dança - mas calçando seus saltos de maneira imponente.

Ou uma camisa masculina que nunca é tirada durante o ato sexual, servindo assim como uma forma de proteção ao pudor masculino em relação ao próprio corpo, ou ainda à exposição de suas nádegas. Salvo alguns poucos homens musculosos que se despem com mais facilidade.

---

[26] Uma análise a respeito dos marcadores sociais que operam no clube será o objeto do terceiro capítulo. Sobretudo marcadores de gênero, pois defendo que a dimensão ritualística de tal lugar, ao hiperbolizar as performances de gênero, também acaba por reforça-las.

Além da distinção entre masculino e feminino[27] que é hiperbolizada no clube, os toques, relações sexuais, danças e demais ações são exemplos desta "significação em excesso" proposta pelo autor para descrever esta liminariedade.

2.5.2 O jogo

O outro lado da performance, para Schechner (2012, p.92), seria o ato de jogar. Enquanto o ritual se encarrega do aspecto sério e das regras, o jogo é permissivo, frouxo. Permite experimentações e "afrouxando precisamente aquelas áreas onde o ritual está pressionado, flexível onde o ritual é rígido". O Jogo pode ser constituído de regras, mas a subversão delas também pode fazer parte.

Segundo Schechner (2012, p. 94), "a etimologia da palavra inglesa "play" (jogo) se estende para além dos terrenos da lei e da religião e inclui alusões ao risco e ao perigo". É notável este ato de jogar na BW, como os sutis flertes e negociações entre casais, assim como na subversão destas regras. Estes jogos são constituídos de regras, mas segui-las ou não é apenas uma opção. Há uma etiqueta consensual nos clube se na BW – além de estar na seção regras da casa de seus *site*s - que diz não ser educado tocar em outra pessoa sem que ela tenha permitido antes. Apesar disto, é comum no labirinto tanto homens quanto mulheres tocarem as partes íntimas de outros/as, e de preferência sem que a pessoa tocada perceba.

No meio de um aglomerado de pessoas assistindo outras fazendo sexo, por exemplo, isto é bem comum, e o risco de ser descoberto é constante e inerente a este jogo. Outro risco presente é o de perder o/a cônjuge para alguém que conheceram no *swing*, como aponta Von Der Weid (2008). Mesmo para casais antigos este medo sempre existe, e esta performance, sempre arriscada.

Mas esta dimensão excitante do jogo que envolve o risco, improvisação e negociação é bem mais explícita entre os casais e frequentadoras menos experientes. Depois de algum tempo de trabalho de campo, fica fácil notar quando é a primeira vez de alguém na casa, da mesma forma que fui notado em minhas primeiras inserções. O medo, a insegurança e ao mesmo tempo a vontade de transgredir as regras morais para se permitir vivenciar as várias possibilidades do clube é visível nas falas, gestos e semblantes dos/as visitantes. Se para os sujeitos antigos este jogo é sempre presente, para os/as recém-chegados/as, esse caráter da performance assume o que Schechner, a partir de Geertz, diz ser o jogo profundo.

[27] Esta distinção será abordada nos capítulos seguintes.

Este jogo profundo se caracteriza pelo alto risco, tanto físico quanto psicológico. Von Der Weid (2008) escreve que quando foi pela primeira vez ao clube fazer sua etnografia, escolheu uma calça comprida ao invés de vestido, pois assim se sentiria fisicamente mais segura. Esta experiência de ir pela primeira vez a um clube de *swing* é fantasiada por meio de muitos riscos – sobretudo para as mulheres - mesmo sendo muitas vezes inexistentes.

Portanto, a performance ocorrida no clube se completa tanto em sua dimensão ritualística e cheia de regras quanto na frouxidão do jogo. Citei aqui alguns exemplos para mostrar ambas as características, mas poderia citar inúmeros outros. Enquanto pesquisador, também ritualizei e, principalmente joguei com meus/minhas interlocutores/as.

Para alguns casais – com os quais não tivemos conversas muito longas - e demais frequentadores/as que nos conheceram ao longo do trabalho de campo, éramos *swingers* tímidos, embora acreditassem na pesquisa. Dançamos algumas vezes e recebemos algumas cantadas enquanto casal. Individualmente também fomos cantados e chamados a fazer *swing*, de forma cortês (ou nem tanto) por alguns nativos/as que fomos conhecendo ao longo do tempo.

Relendo os diários, e percebendo a sutileza dos jogos e dos flertes, vejo que, para estes casais, a pesquisa era uma espécie de "fora", uma maneira de dizer não a eles, embora pensassem que, para outros, a resposta seria diferente. Outros casais - que nos conheceram melhor e com quem mais conversávamos – acreditaram que não éramos *swingers*; Alguns destes ficavam insistindo que fizéssemos *swing* pela primeira vez com eles. Vários foram os convites, bem como também foram inúmeras as maneiras de nos esquivar dos mesmos. Em comum a todos estes convites, havia uma alusão à virgindade, que soava aos meus ouvidos como uma chamada iniciática, um convite do grupo à iniciação.

Tudo isto faz parte do ritual nativo, por mais que eu esteja lá para pesquisar e minha companheira para me acompanhar. As dinâmicas rituais do clube foram de alguma maneira sendo impostas a nós, bem como o jogo que constitui o outro caráter destas performances. Se o ritual me colocou as "saias justas", foi justamente o caráter frouxo do jogo que me deu o "jogo de cintura[28]".

Por exemplo, não excluir logo no início de uma conversa a possibilidade de fazermos *swing*, mesmo que, entre nós, isto já tenha sido conversado e consensualmente negado por ambas as partes. Ou consentir quando algum casal diz que meu real interesse ali no clube é a

[28] Faço referência, aqui, ao livro organizado por Soraia Fleisher e Alinne Bonetti (2007).

troca de casal, sendo a pesquisa somente um álibi. Em campo, negar enfaticamente logo no início de uma conversa a possibilidade de fazer *swing* faria com que elas e eles se afastassem. Portanto, a negação de alguma possibilidade erótica vinda de nossa parte era revelada após algum tempo de conversa, quando algum grau de intimidade havia sido compartilhado.

Mas todos estes jogos de cintura que fazíamos anunciavam que nem sempre é possível ter uma separação muito fixa entre sujeito e objeto na pesquisa. Em minhas primeiras inserções em campo, achei que o ritual nos convidava a participar integralmente. Após frequentar de maneira assídua percebi, então, que já estava invariavelmente participando profundamente.

2.5.3 A intersubjetividade da cena

> *O ponto notável é que estas performances não tem uma vida independente: elas estão ligadas a audiência que às ouve, ao espectador que as assiste. A força da performance está na relação muito específica entre performers e aqueles-para-quem-a-performance-existe.* (*SCHECHNER, 2012, p.215)*

Na literatura clássica, a subjetividade erótica do/a antropólogo/a é praticamente inexistente. Como Don Kullick (1995) mostra, a figura do antropólogo, em seu princípio, é assexuada, ainda que se tenha realizado pesquisas a respeito da sexualidade nativa, como por exemplo, "A Vida Sexual dos Selvagens", de Malinowski (1982). Nesta primeira metade do século XX, a nossa sexualidade enquanto antropólogos/as não era um objeto a ser problematizado, somente a dos nativos. Isto tem a ver com uma ideia de objetividade científica e neutralidade, ainda muito presentes no pensamento antropológico deste período; além destas premissas de objetividade e neutralidade, estas pesquisas também eram pautadas por uma clara distinção entre sujeito e objeto.

O/a antropólogo/a, então, é construído como um "observador objetivo, livre das distrações do desejo, não meramente celibatário, mas assexual[29], afirma Killick (1995, p.76)." Andrew P. Killick generaliza esta premissa de neutralidade e objetividade, metaforizando-a: o antropólogo (em seu sentido mais masculinista do termo) é aquele que, detentor de uma autoridade advinda de um conhecimento ocidental, "penetra" a passiva sociedade nativa, pronta para ser descoberta e estudada.

[29] Tradução minha.

Mas a partir da publicação do "diário no sentido estrito do termo" de Malinowski, esta figura do/a antropólogo/a assexuado passa a ser questionada, e se começa, então, a falar sobre a subjetividade erótica em campo. Mas esta sexualidade em campo é sempre abordada de maneira negativa, como uma contravenção ética, e com um potencial desastroso para a pesquisa, ressalta Kullick (1995, p.10). O/A antropólogo/a, portanto, passa a ser um/a celibatário/a, caso queira realizar uma boa pesquisa. Kullick (1995, p. 04) diz que esta abstinência de encontros sexuais em campo tem a ver com o mito de objetividade trazido acima, além de refletir uma prática sexual modernista e de pudor protestante.

A partir da coletânea organizada por Kullick e Wilsson "Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork" (1995), temos outro ponto de vista a respeito da sexualidade em campo. Ao contrário da perspectiva clássica, onde a sexualidade do/a pesquisador/a é inexistente ou deva ser anulada, a subjetividade erótica de alguns destes autores foi usada como objeto de analise, e até mesmo transformada em metodologia de pesquisa.

Ralph Bolton (1995), por exemplo, assumiu fazer sexo em campo quando pesquisava saunas gays na Bélgica, alegando que se não fosse de tal forma, o contato com os nativos seria muito restrito. Mesmo não concordando com vários pressupostos assumidos por Bolton, é interessante notar como ele tratou sua sexualidade em campo como objeto de reflexão. O autor explica que, antes de qualquer intercurso sexual, tinha colocado para si mesmo duas premissas; a primeira era de nunca fazer sexo que não fosse seguro, e a segunda a de nunca fazê-lo em troca de informação.

Não estou defendendo aqui nenhuma das duas perspectivas – fazer ou não fazer sexo - a respeito da subjetividade erótica do/a pesquisador/a; e concordo com Kullick (1995) que isto é contextual a cada etnografia, e a critério de cada etnógrafo/a. Em relação a nós, aquilo que convencionalmente se chama de sexo – penetrativo e genitalizado – não foi praticado. Mas isto não quer dizer que não fizemos, de alguma forma, sexo.

Como descrito anteriormente, no labirinto do clube pesquisado a maioria dos quartos não tem tranca. Enquanto as pessoas estão fazendo algum tipo de intercurso sexual, seja a dois, a três, a quatro pessoas ou mais, outro grupo se aglomera na porta ou mesmo dentro do quarto para observar a performance. Presenciei poucas vezes algumas e alguns *voyeurs* observarem as relações sexuais para logo depois também se juntarem a elas, pois a maioria

fica somente na porta, que mesmo quando fechada, pode ser aberta por alguns casais pela falta de tranca.

Algumas vezes, a performance daqueles/as que estão sendo observados/as varia conforme a quantidade de sujeitos os observando; para estes sujeitos que gostam de se exibir, a quantidade de pessoas os assistindo é o que dita o quão hiperbolizada será a relação sexual. Quanto mais pessoas assistindo, mais alto costumam ser os gemidos, que são usados para demonstrar o prazer em tal ato. Além dos gemidos, tapas e xingamentos também são usados como forma de distinção, sinais de que tal intercurso está de alguma maneira mais intenso ou melhor que os outros que podem estar acontecendo na cena que se constitui no *labirinto*. Falas masculinas tendem a ser mais tímidas que as das mulheres, que, de maneira geral, se pronunciam mais e mais alto. A fala é, assim como os gestos, generificada.

Notei, a partir desta variabilidade das performances de acordo com a quantidade de pessoas assistindo, que este *voyeurismo* – ato de se excitar ao observar outras pessoas em algum contexto sexual ou não – se dá de maneira intersubjetiva entre quem se exibe e quem observa. *Voyeurismo* deriva do verbo francês *voir*, que, antes de mais nada, significa ver. Mesmo que o significado original do termo não tenha alguma ligação ou contexto sexual, se convencionou, em nossa língua, a tratar este verbo de maneira próxima a um fetiche sexual.

Este exercício antropológico que fazemos é, de certo modo, *voyerista*. Desde a instituição da observação participante como forma de pesquisa antropológica, presente ainda no século XIX com Boas (2006), e instituída poucas décadas depois como metodologia por Malinowski (1978, 1982), o etnógrafo é também um *voyerista* da alteridade.

Mas nem todos/as gostam de se exibir; percebi que muitos casais que se intitulam *swingers* "verdadeiros" frequentam este tipo de clube para achar outros casais que tem a mesma proposta conjugal e conversarem para, talvez, marcarem algo em outro dia e local (como em um motel ou um lugar mais privado).

Na verdade, sobre fazer sexo em público existem diversas opiniões: para alguns é indiferente, para uns é desconfortável, mas fazem mesmo assim, e para outros é inconcebível. Para alguns sujeitos, no entanto, é algo desejado. Para estes sujeitos que gostam de se exibir, um dos principais motivos de frequentar a BW é poder praticar tal fetiche.

O ponto que quero chegar diz respeito ao caráter intersubjetivo de algumas cenas que anunciei acima. Quando disse que a princípio o rito nos convidava, e que posteriormente me dei conta que já estava dentro dele, estava me referindo a esta intersubjetividade. Mesmo

estando claro que não nos envolveríamos em nenhum contexto sexual, percebi que esta premissa condizia somente com a nossa noção de sexo, não com a dos nativos.

Quando observávamos algum casal fazendo sexo em público - e que a forma como este sexo era feito variava conforme a quantidade de pessoas observando - notei que também estávamos, à maneira nativa, participando daquele ato sexual.

Portanto, para problematizar aquele debate sobre fazer ou não sexo em campo, trago este ponto de vista. Se estamos envolvidos com aquela cena, e imersos em tais performances – ainda que como "espectadores" - como não dizer que o nativo nos "leva" para dentro de seu ato sexual? Como falar que, do ponto de vista deles, não estamos também fazendo sexo? Por fim, este fazer ou não sexo, no contexto aqui trazido, envolve ao menos duas perspectivas: a nativa e a nossa.

Após esta discussão sobre a presença do etnógrafo em contextos sexuais, bem como alguns desafios metodológicos decorrentes da mesma, trago agora o segundo capítulo, que trata da BW da perspectiva de quem a produz.

3 BLACK&WHITE COMO UM BEM DE CONSUMO

> *Os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade. (BAUMAN,1999,p.10)*

Este capítulo busca lançar um olhar sobre o clube a partir da perspectiva da antropologia do consumo. O ponto central é pensar como a BW se articula com uma série de convenções de mercado externas a ela, bem como a outras internas ao *swing*, que aqui também serão trazidas. Na primeira metade do capítulo, é gestada a definição de consumo que cabe a esta pesquisa, que me ajuda a pensa-lo para além das discussões em torno da circulação de bens materiais. Em seguida, trago algumas etnografias que discutam convenções de gênero e sexualidade, que estão de alguma maneira articuladas com o mercado.

Na segunda metade, localizo a BW à luz dos conceitos apresentados, trazendo a perspectiva de quem a produz. Boa parte dos dados etnográficos virão do *site* do clube, como *flyers* das festas, e também das falas dos proprietários e de alguns funcionários, bem como de performers que lá se apresentam. Trago, assim, uma separação metodológica entre quem usa/frequenta o clube e quem o idealiza, embora considere que a produção do lugar se dá a partir de ambas as perspectivas. Nesse capítulo, não me aterei tanto à perspectiva de quem usa[30] o clube, mas sim de quem produz este bem de consumo. A pergunta norteadora deste capítulo é a seguinte: Partindo desta perspectiva, que bem é vendido pelo estabelecimento? Então, cabe aqui pensar o clube inserido na chamada cultura de consumo, que, segundo Featherstone (1995), se fundamenta principalmente pela expansão do capitalismo, levando a uma maior oferta de bens e de locais de consumo e lazer.

Sob uma perspectiva diferente Bauman (1997), em "o mal estar da pós-modernidade" faz uma relação entre as possibilidades de consumo contemporâneo, e as consequências de não conseguirmos ascendermos a consumidores plenos. O autor retoma a discussão levantada por Freud em "o mal estar da civilização", sob uma ótica assumidamente pós-moderna. Bauman, a partir de sua leitura de Freud, argumenta que a civilização moderna se constituiu, sobretudo, pela troca de uma parcela – se não boa parte – da antiga liberdade pré-moderna por uma parcela de segurança. Na busca de características que o Ocidente considerava serem

[30] Tema explorado no quarto capítulo.

faculdades constituintes da modernidade, como beleza, pureza e ordem, os homens e mulheres modernos tiveram que optar por renunciar a várias outras. Afinal, tais características não podem se fundamentar sem seu oposto. A noção de belo, só faz sentido se tivermos algo que chamemos de feio; a ordem do Estado-Nação se fundamenta na exclusão de *outros/as* que não interessam a ele; e quanto à moderna busca pela pureza, para se legitimar acaba criando mais elementos impuros.

Como mostra em outro livro Bauman (2008), a modernidade, que seria um tempo de necessidade, foi substituída na chamada pós-modernidade pela ideia de um tempo de possibilidades. Elas seriam advindas, principalmente, da quantidade de bens de consumo à disposição.

Para Bauman (1997, p.10), o preço pago pela modernidade se mostra demasiadamente caro pois

> Você ganha alguma coisa e, em troca, perde alguma outra coisa: a antiga norma mantém-se hoje tão verdadeira quanto o era então. Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: *os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade*. Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais

Ao falar que os sujeitos pós-modernos estão trocando a segurança conquistada na modernidade por um pouco de liberdade, a análise de Bauman (1997) pode parecer, a princípio, concordar com a "hipótese repressiva" descrita por Foucault (1987). Tal hipótese quer dizer que os costumes ocidentais, a partir do século XVII, foram se inclinando a uma tendência cada vez mais repressiva ao sexo e à sexualidade, culminando na Era Vitoriana, no século XIX. Período que, para aqueles que corroboram com tal hipótese, foi o auge da repressão sexual.

A um primeiro olhar, esta liberdade buscada na pós-modernidade pode ser lida como sinônimo da chamada revolução sexual, e consequentemente chegarmos à conclusão de que a era moderna era repressiva, e a pós-moderna é libertadora. Mas penso que a conclusão da leitura de Bauman (1997) não é esta. A liberdade que estes homens e mulheres pós-modernos buscam está ligada em grande parte ao mercado, que tem tido cada vez mais influência nesta troca de segurança por felicidade/liberdade. A liberdade, aqui, pode ser lida ideologicamente

como aquela relativa ao ato consumir, e a busca pela felicidade como a busca por novos bens de consumo.

Assim, concordo com a máxima de Bauman (1997, p.10) de que "os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade", buscada nos mais variados campos, sendo o mercado de bens um deles. Porém, o tom pessimista que o autor tem em relação à sociedade do consumo pede um distanciamento, caso não queira olhar o mercado a partir de uma ótica meramente objetificante. Cabe, então, trazer aqui outra forma de olhar o mercado, para além de um viés unicamente pessimista.

Como apontam Barbosa e Campbell (2012, p.21) o consumo é um processo "social profundamente elusivo e ambíguo". A ambiguidade deriva, sobretudo, da própria etimologia da palavra, pois, vindo do latim *consumere*, significa esgotar, destruir. Já o termo inglês *consummation*, significa somar, adicionar. A ambiguidade do termo também advém da forma com que se entende o tema nas Ciências Sociais, tratando os consumidores por vezes como seres manipulados, por vezes como sujeitos em plena realização de suas potências ao consumir.

Nas Ciências Sociais, o interesse no tema sempre esteve fortemente ligado a uma crítica moral, ao menos durante a primeira metade do século XX. O consumo era algo que se ligava diretamente (e para muitos ainda se liga) a ideias como capitalismo, hedonismo e individualismo, fazendo que seu estudo fosse tratado como algo muito mais supérfluo, e muito menos passível de uma análise crítica, mas não moralista. Em oposição à temática do consumo estava outra, reconhecidamente clássica no campo: os modos de produção. Se constituiu, assim, certo estigma ao tema nas Ciências Sociais, pois estudar o consumo era menos importante, afinal, era só um reflexo de todo um sistema – capitalista – e fruto de uma produção anterior, pois só se consome aquilo que foi produzido.

O modo de produção, então, tendeu a receber maior atenção. A moralidade de tal posição reflete todo um pensamento anterior gestado ainda em Sócrates/Platão, cujos vários textos versam a respeito das necessidades básicas do ser humano, e os males de uma vida luxuosa. Constituiu-se, assim, uma visão que elege o trabalho como algo dignificante do homem, ligado à criação e, portanto, com um potencial emancipador, enquanto o consumo foi relegado à alienação, destruição, ao *consumere* como ressaltando por Barbosa & Campbell (2012) e também por Douglas & Isherwood (2012; 2009).

Tal visão *moralista* é apontada por Douglas e Isherwood (2009) como uma das formas de olhar o consumo nas Ciências Sociais. Para além desta visão *moralista*, temos a *hedonista*, advogada principalmente pelos ideólogos da sociedade do consumo. A publicidade seria o campo que mais utiliza tal perspectiva, e, como apontam os autores, constituiria o *mainstream* do consumo. Para os advogados desta visão, uma das formas do ser humano ascender a sua realização plena é através do consumo. A última visão do tema nas Ciências Sociais é a chamada *naturalista*, que tende a ver o consumo a partir de uma lógica utilitarista, com aspirações biologicistas, que aludem a um princípio universal a toda a humanidade: "A visão *naturalista* tem por base a mistura dos vários significados recobertos pela ideia de consumo, confundindo – deliberadamente, talvez – a dimensão cultural e simbólica com outros significados que a palavra recobre", segundo Douglas e Isherwood (2009, p.13), enfim, para esta visão *naturalista*, consumimos por que é a nossa necessidade enquanto seres humanos.

Se distanciando dessas três visões a respeito do consumo, Douglas e Isherwood (2009) formulam então as bases para uma antropologia destacando essa questão. Entendendo-o, assim, como inteligível somente a partir de sua inserção em um meio cultural e, portanto, tratando-o de maneira contextual e variável. Além disso, o consumo passa a ser tratado por ambos como um conjunto de códigos linguísticos, um meio de comunicação pelo qual a sociedade se expressa, bem como mais uma porta de acesso para entendê-la.

Porém - ainda que a definição de Douglas e Isherwood (2009) seja interessante para pensar o consumo a partir da BW - o livro de ambos chega até uma reflexão a respeito de uma Antropologia do consumo a partir de uma pergunta inicial: "por que as pessoas querem bens?". Ambos os autores fazem boa parte de suas indagações a partir dos bens (materiais) que os sujeitos consomem, acabando por equivaler, de certo modo, bens a algo material. O que estou dizendo é que, para responder à minha pergunta, o termo bens, nesta pesquisa, não é sinônimo de algo material. Para além das bebidas alcoólicas, e o preço pago pela entrada, o consumo que se dá no clube é, acima de tudo imaterial; os sujeitos que nele vão estão consumindo uma experiência e, também, criando categorias, a partir de distinções entre si.

A noção de distinção de Bourdieu (2007) se mostra rentável para pensar as interações que ocorrem no clube, bem como o que este mercado em torno do *swing* está reproduzindo/construindo. Para o autor, a forma com que as classes consomem bens é uma maneira de se expressarem enquanto tais. E, também, além da classe ser expressa nas escolhas daquilo que é ou não consumido, ela é ocultada pela ideia do gosto individual. Nas escolhas

de consumo, vistas por muitos como expressão natural do indivíduo, está, segundo o autor, escondida uma ideologia que mascara a si mesma. Os bens também são, portanto, marcadores de distinção entre classes.

Estes gostos de classe operam de maneira estruturante nos sujeitos, por vezes de maneira sutil. Este *habitus* – termo que Bourdieu (2007) toma emprestado de Mauss – não está somente nas escolhas, mas corporificado. Nas palavras de Featherstone (1995, p. 128) "o corpo é a materialização do gosto de classe: o gosto de classe está 'corporificado'. Cada grupo, classe e fração de classe tem um *habitus* diferente". Com isto, penso que a BW está localizada dentro de uma cultura de consumo, sendo que a análise dos bens vendidos no clube não se restringe somente à materialidade, constituindo um consumo de uma experiência – ainda que, a partir dela, materializem-se discursos e convenções em torno de marcadores sociais de diferença. Tal consumo está diretamente ligado a convenções de gênero e sexualidade e, por isso, é interessante partir de outras pesquisas que façam tal articulação.

3.1 O mercado de bens eróticos contemporâneos

Cabe aqui mapear, a partir de algumas etnografias realizadas em âmbito nacional, como se articulam convenções de gênero e sexualidade em diversos âmbitos do mercado. A ideia de mercado de bens eróticos é trazida a partir de Gregori (2010), cuja etnografia teve como eixo temático a relação entre prazer e perigo, zona fronteiriça que a autora chamou também de *limites da sexualidade*.

Em seu capítulo a respeito das interfaces entre pornografia e feminismo, Gregori (2010) nota que, na contemporaneidade, tem surgido uma nova face de erotismo, chamado por ela de *politicamente correto*, deslocado de uma antiga ideia que ligava-o à transgressão. Diferente da forma pela qual o termo foi encarado desde o século XVI, algumas faces do erotismo contemporâneo passam a se aproximar cada vez mais de uma ideia de cultivo do *self*, ligado à saúde do corpo. Mas esta noção atual do termo foi gestada principalmente na segunda metade do século passado, a partir de várias reflexões vindas principalmente do meio acadêmico que pensaram literaturas como Sade, por exemplo, como transgressoras e, ao mesmo tempo como abertas a reflexões eruditas, de caráter "profundo". Contrária a esta visão do erotismo como erudito/sofisticado estaria à pornografia, que tendeu a ser tratada como uma

degradação e fruto de uma massificação. A pornografia seria a filha pobre do erotismo, sua faceta mercantilizada.

Mas a autora contrapõe tal distinção, e entendemos ambas – pornografia e erotismo – de maneira indistinta. Compartilho com a autora tal visão, e nesta pesquisa o erótico e o pornográfico são entendidos como iguais. Gregori (2010) também aponta que um dos fatores principais para o surgimento da pornografia da forma com que se entende o termo só foi possível a partir do surgimento da imprensa, possibilitando assim sua comercialização em maior escala.

Outro campo que Gregori (2010) usou para pensar a relação entre prazer e perigo foram os *sex shops* em São Francisco e Berkley, nos Estados Unidos, e também em São Paulo. De maneira geral, s*ex shops* são lugares onde são comercializados materiais eróticos como vibradores, fantasias, livros, vídeos, bonecas infláveis e demais objetos variados para fins sexuais, voltados para um público heterossexual em sua maioria. A crítica feita por algumas feministas a este tipo de *sex shop* e seus produtos tem a ver com sua ligação a um modelo hidráulico de desejo, fruto de uma relação corporal de *imput/output*, ou seja, sempre um corpo penetrando (masculino) e outro penetrado (feminino). Mas em Berkley e São Francisco, a autora notou uma crítica a esta padronização do mercado de objetos eróticos e nova configuração de desejo, voltada para o publico gay. No *Good Vibrations*, conhecido *sex shop* em São Francisco, destaca Gregori (2010, p.60-61)

> há uma tentativa clara de diferenciar esse tipo de negócio no interior do mercado sexual. Mais do que visar lucro, pretende-se legitimar escolhas diversificadas de exercício sexual, tentando não alimentar estereótipos ou reforçar práticas que incorram em objetificação. Há, me parece, todo um cuidado em domesticar e neutralizar o sentido de violação que está envolvido no significado corrente de erotismo. No lugar da violação, esse tipo de loja introduz, através do seu aparato de produtos manuais, uma nova concepção que salienta o sentido de ginastica e de fortalecimento do self. Há um esforço claro de integração e não de subversão.

Neste *sex shop*, como Gregori (2010, p.75) diz, o ideal de obsceno e transgressão, construído desde o século XVI, cede lugar à ideia do sexo como técnica corporal ou ginástica para fortalecimento do *self*. Em São Paulo, é notado um processo de transformação similar deste erotismo transgressor em algo politicamente correto. A diferença é o público frequentador destas lojas – grande parte composto por mulheres heterossexuais e acima dos trinta anos. É interessante trazer aqui o quanto este mercado de bens eróticos citado pela

autora não se guia unicamente pelas demandas exigidas pelo público; de certa maneira, também ajuda a criar a demanda, pensamento inspirado em Peter Fry (2002).

Tal ideia se mostra estratégica para fundamentar uma visão a respeito do mercado em torno da prática do *swing* para além de um olhar unidirecional que oscila entre a objetificação dos consumidores pelo mercado, e a mera reprodução por parte dele das demandas que já estariam dadas pelo público. Fry (2002), a partir de sua leitura de Sahlins (2003), busca interpretar a inserção de modelos negros/as na publicidade brasileira, bem como a crescente ascensão de produtos de beleza voltados para este público – entenda-se camadas médias, dispostas a pagar o preço diferenciado por este tipo de bem. Fry (2002, p. 306) afirma

> Não compreendo a entrada de modelos negros e o investimento em produtos de beleza como resposta a alguma "demanda" da "classe média negra", embora, como veremos, seja assim que muitos produtores encaram o processo. Em vez disso, compreendo o processo como constituinte da própria formação desta classe média.

Com um pensamento alinhado ao de Fry (2002), trago a etnografia de Braz (2012) em clubes de sexo para homens *leathers* na cidade de São Paulo. O autor mostra que estes clubes em São Paulo foram trazidos por pessoas que vivenciaram esta "cultura" no exterior – Estados Unidos e Europa. Seus idealizadores não somente traziam referências de fora do país como forma de atender à demanda do público *leather* da cidade, mas também, de certa forma, estavam criando os referentes classificatórios e as categorizações em torno deste público, por meio de uma retórica de distinção. A "cena *leather*", portanto, não surge anteriormente aos clubes, mas de maneira conjunta a eles.

Nestes clubes de sexo para homens, também temos convenções de gênero interessantes para pensar particularidades do mercado em torno do *swing*. Nos clubes *leather*, o que é desejável ou não liga-se intimamente a convenções externas de masculinidade. Um homem que busque despertar desejo em outros frequentadores tem que ser extremamente masculino. Mas esta masculinidade não está ligada somente à sexualidade, pois elementos como raça e classe também estão imiscuídos na construção destes "machos". Constrói-se no clube um ideal de virilidade extrema, uma hiperbolização das convenções de gênero em torno do que é ser homem. O sexo praticado em tal lugar é entre homens hiperbolizados em músculos e gestos, pois trejeitos femininos são sinônimos de indesejabilidade. Festas temáticas são comuns, onde os trajes costumam buscar referências em profissões que possuem

culturalmente uma aura de virilidade; como em algumas noites, onde todos os homens deveriam ir vestidos de jogadores de futebol, por exemplo.

Na etnografia de Perlongher (2008), a respeito da prostituição viril em São Paulo em meados da década de 1980, temos também algo similar ao apontado por Braz (2102). Neste mercado erótico, destacava-se o michê que mais hiperbolizava sua masculinidade através de músculos e atos corporais, enquanto gestos femininos significavam uma perda deste capital, e consequentemente uma menor valorização do seu trabalho. Os michês se gabavam que faziam sexo com homens apenas por dinheiro, mas que gostavam de mulheres. Os homens que os procuravam eram, justamente, aqueles que eles não queriam ser, ou seja, "efeminados", "desajustados", "desviantes".

O latente preconceito nas falas dos michês expõem o que é ou não buscado pelos clientes; os michês, ao hiperbolizarem sua masculinidade estavam também conformando aquilo que os clientes esperam deles. O negócio do michê, portanto, é sua masculinidade. Esta relação entre michê e cliente não se resume apenas na troca de sexo por dinheiro, pois, como aponta o autor, troca-se também marcas hierárquicas de gênero e sexualidade, e também raça e classe. Desta forma inaugurando, segundo Miskolci e Pelusso (2008) em seu prefácio à reedição do livro, uma primeira reflexão antropológica que articule o que hoje compreendemos como marcadores sociais da diferença de modo interseccional.

Continuando com esta ideia da hiperbolização de um gênero a partir da prostituição, me apoio também em Pelúcio (2009). Em sua etnografia realizada em São Paulo, a autora buscou compreender como era a relação das travestis que se prostituem com as políticas de prevenção da AIDS, bem como a relação das mesmas com o espectro da doença, mostrando como o chamado discurso oficial a respeito da prevenção da AIDS circula entre as travestis que "fazem a pista", partindo da perspectiva delas. A autora conclui que, ao mesmo tempo em que os programas do governo de prevenção à doença chegam até elas, acabam por reafirmar pressupostos biomédicos que tem estas sexualidades "marginais" ou "desviantes" como mais propensas à infecção. Desse modo, quando o Estado chega até as travestis, proporcionando o exercício da cidadania e tratando-as de maneira menos marginalizada, existe um paradoxo; ao mesmo tempo que estas políticas sociais ajudam a prevenir a doença, acabam reforçando a ideia de que a AIDS e travestilidade possuem laços estreitos.

Na pesquisa, a autora também mostra como é o processo de construção destes corpos, e a busca por acentuar traços femininos. Segundo Pelúcio (2009, p.97)

> Ser um "homem transformado", quando se vem das classes populares, como a maioria das travestis, significa investir parte significativa de seus recursos no processo de feminilização, ainda que isto implique sacrificar aquilo que se oporia ao luxo, isto é, coisas essenciais como alimentação e moradia. O luxo também aparece na esmerada produção corpórea das travestis, o que inclui as vestimentas, acessórios, perfumes, fazendo-se acompanhar pelo "glamour", materializado numa hiperfeminilidade

As travestis se constroem, portanto, a partir de um referente que exagera atributos femininos; corpos, gestos, falas e até a forma com que se relacionam afetivamente com homens. Quando namoram, por exemplo, buscam "homens de verdade", que não aceitem ser passivos sexualmente com elas, e costumam rejeitar homens que gostem de ser penetrados em relacionamento duradouros. O que elas buscam afetivamente, portanto, são homens diferentes daqueles que costumam fazer os programas, pois é comum elas serem procuradas para fazer sexo penetrativo em homens. Portanto, além da construção do corpo, o ato de buscar "homens de verdade" é uma das formas que elas encontram para construir e manter sua hiperfeminilidade.

Díaz-Benítez (2009) buscou em sua etnografia perceber como são articuladas as redes da indústria pornográfica localizadas em São Paulo, cidade onde grande parte das agências do ramo se situa. A pesquisa teve como objeto as produtoras que fazem filmes que convencionalmente podem ser chamados de hetero, gay e travestis. Para Díaz-Benítez (2009, p. 23).

> A pornografia é encarada como um produto comercial fabricado para ser vendido em resposta à indústria e às demandas dos consumidores. Muito aquém de ideologias transgressoras, ela está organizada segundo fórmulas e parâmetros comercias que se enquadram em um conjunto de signos bastante restrito, respondendo a convenções e estilos que não se destacam, apesar das variações, pela criatividade e visando a maximização do rendimento em prol de vendas maciças. Seus esquemas e imagens repetitivas obedecem a um repertório que transita por fronteiras simbólicas aceitas e estabelecidas e, mesmo exibindo performances sexuais menos comuns, conserva e afirma a estruturação típica das relações de gênero. Nestas representações, também predominam corpos que respondem a gostos e paradigmas hegemônicos de beleza

É preciso ressaltar que esta citação da autora se baseia, em grande parte, da fala de produtores, cinegrafistas e demais envolvidos na produção da pornografia audiovisual. Portanto, penso que tal discurso não vai na contramão da perspectiva de Fry (2002), Braz (2012) e Gregori (2010), onde temos um mercado constituindo de certa forma sua demanda. Nas redes de pornografia pesquisada por Díaz-Benítez (2009) penso haver processo similar,

pois na pesquisa daqueles/as também encontramos os produtores dos bens de consumo advogando que somente atendem uma demanda. Mas o interessante é o fato de, mesmo que digam isto, podermos pensar que estas práticas de mercado – e também de consumo – produzem categorias, classificações e simbologias, como ressaltam Douglas e Isherwood (2009), e que estas atuam na constituição de seus consumidores.

O que estes produtores que Díaz-Benítez (2009) estudou costumam dizer é que os consumidores[31] tendem a rejeitar veementemente um filme que fuja dos padrões já estabelecidos; a autora mostra o tom desanimado de alguns produtores que tentaram fazer filmes mais "artísticos", mas que não tiveram uma boa aceitação no mercado. A repetição e falta de criatividade é reconhecida por quem é do ramo, e dizem ser esta a fórmula buscada por quem consome este tipo de bem.

Nestas produções pornográficas também ocorre uma hiperbolização do gênero, se construindo aquilo que a autora chama de *hipergênero.* A ideia é construída a partir da vivência de Díaz-Benítez (2009, p.168) nos *sets* de filmagens, sobretudo naqueles voltados para o público heterossexual. Nas palavras dela, "a pornografia cria discursos sobre o excesso: excesso de curtição e efervescência. (...) Eu diria que a pornografia produz um hipergênero: masculinidades excessivas e sua contrapartida, feminilidades excessivas". Nesta rede pesquisada por Díaz-Benítez (2009) não está inclusa a chamada pornografia fetichista, sadomasoquista e/ou "bizarra[32]".

Leite Júnior (2006), em sua pesquisa sobre estes ramos da pornografia, buscou a articulação entre o chamado gozo ilegítimo (contrário ao gozo "normal") e o discurso biomédico/religioso a respeito do que é normal/anormal. Segundo o autor, aquilo que se tem por bizarro no Ocidente vem sofrendo alterações sutis desde a Idade Média. O riso, deformidades corporais e demais corpos não hegemônicos, diabo e sexo com fins não reprodutivos foram sendo tratados de maneira entrelaçada com o passar dos séculos. Estes

---

[31] Tem-se, desta forma, um bom campo de pesquisa, a partir de um ramo da pornografia que, segundo quem a produz, é voltado às mulheres. Será que esta pornografia feita para mulheres atende a uma demanda, ou está de certa maneira criando uma? A esse respeito, ver as colocações preliminares de Batista (2013), em sua monografia de conclusão de curso.

[32] Os filmes "bizarros" são aqueles que não se enquadram na categoria fetichista ou sadomasoquista, e incluem penetrações com objetos enormes e não usuais, bem como também podem associar relações sexuais a excrementos como urina, fezes e vômito. Também entra neste gênero pornográfico o sexo com corpos que culturalmente não tendem a ser erotizados: anões, pessoas muito obesas, mulheres grávidas, pessoas muito velhas e demais corpos que não se encaixam no padrão hegemônico de desejabilidade, e consequentemente estão fora da pornografia *mainstream*.

elementos se encontram de maneira articulada tanto em peças de teatros medievais e contos populares, mas também em manuais usados pela Inquisição e tratados de bons costumes.

Chegando até no século XX, tais elementos são apropriados pela indústria pornográfica, caracterizando assim a faceta considerada por muitos como a mais extrema do ramo. Se temos no erotismo e até mesmo na pornografia *mainstream* aquilo que podemos chamar de gozo legítimo – ainda que este seja visto por muitos como mercantilizado e massificado – a pornografia bizarra expressa a face mais extrema desta vertente cinematográfica ou, como aponta Leite Júnior, o gozo ilegítimo.

Acrescento à discussão sobre pornografia versus erotismo trazida anteriormente a reflexão de Leite júnior (2006), que lê tal dicotomia a partir de Bourdieu (2007). Está implícita neste conflito a noção de distinção, onde o erotismo é a face elitizada e legitimada pelas altas camadas como expressão de seu gosto, contrária à pornografia, que é a face popular e massificada, expressão de um gosto pobre. E a pornografia bizarra/extrema? Esta é a abjeta, e expressa tudo aquilo que as altas camadas têm como elementos de impureza, desordem e horror[33]. Desta maneira, o autor desconstrói a diferença entre os termos, e mostra que tal separação é uma questão ideológica, não dada a priori. Tal separação expressa uma distinção como ressalta Bourdieu (2007).

Leite júnior (2006), para tratar deste ramo da pornografia, faz uma reflexão interessante a respeito de Marx: "o criador do 'socialismo científico', ao analisar a mercadoria como fetiche (o poder mágico que mascara relações sociais), não previa o 'fetiche' (objeto capaz de evocar volúpia e sensualidade erótica) como mercadoria retrata Leite Júnior (2006, p. 57)". Esta mercadologização de fetiches sexuais despontou poucos anos depois dos textos de Marx, pois ainda no século XIX a chamada pornografia comercial estava a pleno vapor (junto também com os discursos biomédicos que a deslegitimavam). E, no século XX, se consolidando como uma indústria ressalta Leite Júnior (2006, p.22)

> Esta produção [dos filmes "bizarros"] visa antes de tudo "vender". Concretizando este objetivo ou não, no plano do imaginário uma "troca" é realizada: estes produtos vendem uma imagem, via cultura de massas, a qual a sociedade compra com a moeda do fascínio, do medo, do desprezo ou da piedade. Neste intercâmbio, a estética anuncia a beleza/sensualidade/prazer destas imagens, enquanto a moral e a ciência anunciam a periculosidade/patologia das mesmas.

[33] Tomo aqui a liberdade de acrescentar estes três elementos (pureza, ordem e beleza) apontados por Bauman (1997) à análise de Leite Júnior (2006).

Interessante pensar esta mercadologização de fetiches sexuais – mesmo aqueles tidos como "bizarros" – de maneira articulada com a prática do *swing*. Pois, como mostrarei a seguir, tal prática é recorrente no clube.

3.2 A BW da perspectiva de quem a produz

3.2.1 O *site* do clube

A primeira coisa que se nota, ao entrar no *site*[34] do clube, é uma janela onde é preciso responder à pergunta: "você é maior de idade?" acompanhada de duas opções de escolha, o "sim" na cor verde, e o "não", na cor vermelha. Caso a pergunta seja respondida positivamente, o *site* é liberado e a navegação pode continuar normalmente. Caso a resposta seja negativa, automaticamente a navegação é direcionada para o *site* da Disney. A brincadeira que o *site* faz, redirecionando aqueles que são menores de idade – ou que clicaram erroneamente – demonstra uma ambiguidade, que vai amplamente ser explorada daqui em diante: o discurso que o mercado cria a respeito do *swing* é ao mesmo tempo um jogo, uma diversão, mas também algo sério, cheio de regras e seletivo.

Trago aqui, primeiramente, os *flyers* que o clube produz para anunciar suas festas, que são expostos em seu *site*. Depois, as regras de comportamento da casa, seguidas da dinâmica dos *show*s que são oferecidos ao público. Por último, reflito sobre um elemento relativamente novo que o clube oferece; trata-se de uma carteirinha voltada para o casal que seja frequentador assíduo. Tais pontos são, penso, importantes para pensar a relação entre o *swing* e o consumo, ou que tipo de discursividade está sendo produzido por aqueles/as que idealizam o clube.

Todos estes elementos são trazidos aqui como bens produzidos por quem idealiza o clube, que atualmente é o *Casal Devassa*, que além de donos, também são administradores. Como vimos anteriormente, tal casal é, ao mesmo tempo, *swinger* e proprietário. Como dizem eles, "aqui, a casa é feia por quem entende do assunto".

---

[34] Imagem com a página do *site* está disponível no segundo capitulo deste trabalho.

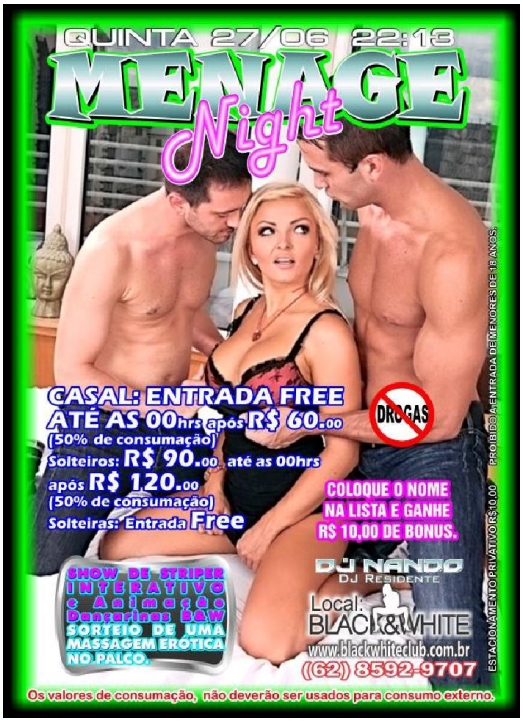
3.2.2 A visualidade dos *flyers*

Ainda na página inicial, são apresentados os *flyers* das próximas festas. O *site* conta com atualizações semanais, pois tais imagens são exibidas sempre quatro de cada vez, referentes às noites em que o clube abre. Na outra semana, novos *flyers* são exibidos. Ao longo da pesquisa fui guardando a imagem de todos estes cartazes; selecionei, então, alguns pontos a serem levantados a partir deles, mas reconhecendo que a reflexão não foi, nem de longe, esgotada, pois vários outros elementos poderiam ser apontados. Então, pontuo aqui o que, a meu ver, foram os elementos mais marcantes.

A começar, por exemplo, pela ausência total de modelos negros/as. Na verdade, é comum notar imagens de mulheres loiras e homens brancos. A raça, portanto, é um elemento não explorado em tais imagens, nem mesmo a partir de uma carga de exotismo, como nos clubes *leather* pesquisados por Braz (2012). Neles, homens negros estampavam os *flyers*, ainda que esporadicamente, mas sempre acompanhados da aproximação entre raça e erótico/exótico. Já na BW, as imagens também expõem um ideal de beleza, mas voltado a um padrão europeu/norte-americano: mulheres com seios grandes, por vezes com silicones facilmente notados, e de cabelos lisos; homens são todos musculosos, e com cabelos curtos. Ambos, homens e mulheres, são sempre brancos, ou bem bronzeados.

Tal padrão de beleza dos modelos se dá, em parte, devido ao fato das imagens serem retiradas do mercado pornográfico norte-americano e europeu. Não somente dos filmes, mas das fotografias que são registradas antes e durante as filmagens, para fins também comerciais. É comum, nos *flyers* da BW, encontrar atores e atrizes pornográficos, fazendo então um primeiro paralelo entre *swing* e a pornografia *mainstream*. Nas imagens a seguir, é possível encontrar casais ainda de roupas, mas com olhares e posturas que insinuam o ato sexual iminente, bem como vários casais fazendo sexo em um mesmo local.

Figuras 6 e 7: cartazes que mostram a total ausência de modelos negros/as



Fonte: BW, 2012.

A palavra erótica aparece de maneira constante em vários *flyers* ("noite erótica", "... é alucinante, é provocante, é erótica, venha ser seduzido"), e são associadas por vezes a imagens de orgias ou *ménages* onde figuram um casal com outro homem ou outra mulher. Se esboça, desta maneira, a associação entre *swing* e a possibilidade de vivenciar experiências que são divulgadas em filmes pornográficos voltados ao público heterossexual.

Tem-se uma ideia de desejabilidade moldada a partir de um padrão transgressor, similar à ideia de erotismo de Bataille (1987). Para o pensador francês, o erotismo está intimamente ligado à transgressão das convenções; o prazer sexual, deriva, portanto, de alguma forma de subversão. O *swing* como um bem de consumo se apropria, portanto, de um ideal de erotismo muito próximo de Bataille (1987); é possível notar esta insinuação da transgressão nas imagens e nos títulos das festas, como por exemplo "orgia", "noite do vale tudo", "noite apimentada", "sexta sem censura" e muitas outras. Mas tal ideia de transgressão deve ser usada com ressalvas, pois a todo o momento o discurso dos idealizadores do clube tenta associa-la a brincadeiras, como veremos a seguir. O discurso que este mercado expõe é que a transgressão pode ser encarada de forma lúdica, e não formalizada; o rigor da prática do *swing* não precisa ser necessariamente dissociado do humor. Assim, vemos constituído um

erotismo politicamente correto como ressaltando por Gregori (2010), que busca dissociar a ideia de risco e perigo de relações como estas.

Outra ressalva que se faz ao uso de Bataille (1987) é a partir da leitura que Gregori (2004) e Braz (2007) fazem do autor, identificando nele uma ideia de erotismo entendido somente dentro de uma matriz heterossexual, binária, onde o corpo penetrado e passivo é o feminino, e aquele ativo e penetrante, o masculino. “Bataille introduz o erotismo dentro da matriz heterossexual, impossibilitando que se pense o erótico fora da heteronormatividade”, ressalta Braz (2007, p.187).

Figuras 8 e 9- fotos retiradas de filmes pornográficos. Paradoxalmente, na figura 8, está escrito “republica do swing” em cores da bandeira do Brasil, com todas as pessoas brancas, e mulheres loiras.

Fonte: BW, 2012.

Bataille (1987) não somente fala de uma penetração genital, como também simbólica, atribuindo a mulher à figura do ser passivo da relação, sendo o homem aquele que a procura para o ato sexual, residindo aqui o maior equívoco de usar seu termo ao pé da letra. Penso que o erotismo nesses termos deve ser problematizado, sobretudo a associação do feminino com a ideia de passividade e receptividade. Ainda que o discurso exposto por este mercado mostre –

e como veremos à frente, reforce - o binarismo homem/mulher, tal oposição não significa necessariamente a associação entre homem/ativo e mulher/passiva. Pois, em alguns cartazes, a mulher é amplamente exibida como sendo "voraz sexualmente"; por vezes, tirando a roupa dos homens e de outras mulheres e insinuando desta forma a bissexualidade entre elas. Se cria uma convenção em torno de uma mulher ativa sexualmente, aberta a fantasias e com uma sexualidade latente.

O incentivo à bissexualidade delas é um tema muito comum, bem como a presença de um homem com duas ou mais mulheres ao redor. A imagem de uma mulher e dois homens, fazendo sexo ou não, também pode ser encontrada. Desta forma, se encontram nos *flyers* as várias fantasias que a palavra *swing* contempla; o *ménage*, a troca de casais e as grandes orgias. A discursividade presente nestes cartazes também tem um caráter pedagógico, pois demonstra que o *swing* praticado na casa não se restringe somente a troca de casais, mas também incluem, como mostrado no primeiro capítulo, outras formas de manifestações sexuais dissidentes como ressalta Rubin (2003). Contrariando, de certa forma, algumas reportagens de caráter jornalístico/informativo que restringem o *swing* somente à troca de casal.

Figuras 10 e 11 - "noite apimentada" e "noite das pervertidas", construindo um ideal de mulher lasciva e ativa sexualmente.

Fonte: BW, 2012.

Os *flyers* que exibem somente corpos de homens existem, mas são raros; na maioria das vezes, eles estão presentes acompanhados de mulheres. Um cartaz que contêm somente homens se mostra muito interessante para pensar as convenções em torno da masculinidade que o clube está expondo. Três homens musculosos, de calça jeans e sem camisa, circulados de notas de dólares, juntos da frase "noite dos fanfarrões". A figura masculina, portanto sendo associada a homens fortes e endinheirados. Interessante notar também que tal festa ocorreu em uma sexta-feira, dia em que é permitida a entrada de homens solteiros.

Além do dinheiro, outras imagens que aludem a uma alta classe social também são expostas nos cartazes, quase sempre associados a figuras de homens. A ideia de desejabilidade que se constrói para eles anda junto com um alto poder aquisitivo, ou seja, um marcador de classe. No fundo destas imagens, é possível ver mansões, champanhes e/ou garrafas de uísque, aproximando assim o *swing* de algo que gire em torno do glamour, da noite, trazendo certa ideia de ostentação financeira; a própria palavra *glamour* aparece com certa constância nos *flyers*.

Figuras 12 e 13 – na primeira, uma das poucas imagens onde homens não figuram ao lado de mulheres, como na segunda

Fonte: BW, 2012

Na primeira parte da imagem, vê-se uma representação essencialmente masculina, uma das poucas imagens onde homens não figuram ao lado de mulheres, como na segunda. Os corpos exibidos, tanto dos homens quanto das mulheres, associados a constante alusão a símbolos que remetam a uma alta condição financeira, vão trazendo alguns sinais para pensar qual o publico alvo que a BW busca atender, e/ou pedagogizar aqueles que almejam se iniciar. Desta forma, os *flyers* estão dizendo o que é ou não permitido na casa, expondo os limites de inteligibilidade tanto das práticas, quanto dos corpos que o *swing* contempla. Noto, da mesma forma que Fry (2002), que estas imagens estão moldando seu público, não somente sendo moldadas por ele.

Algumas datas comemorativas do nosso calendário possuem uma versão *swinger*: Dia dos namorados, carnaval e fim de ano, por exemplo, são tidas como datas especiais, mas também dias como os dos pais e das mães também influenciam a produção de cartazes.

Figuras 14 e 15- datas comemorativas, em suas versões *swingers*. Na figura 7, dia dos pais, na 8, o carnaval**.**

Fonte: BW, 2012

A busca por variações nas festas é grande; a casa sempre busca - a princípio - inovação nos temas. Mas, após um olhar mais apurado, é visto que estas inovações e novidades ainda continuam circunscritas naquilo que é inteligível ao *swing*. Tendo estes limites postos, as

imagens passam a ser repetitivas, bem como as práticas expostas, ainda que – literalmente – vestidas de outras fantasias.

São encontradas também outras festas, com temas mais propriamente fetichistas, reforçando assim a ideia do *swing* como algo transgressivo. Tais fetiches não são explorados somente em algumas noites temáticas, pois existe no clube, a partir de meados do ano de 2013, uma cadeira de dentista[35] dentro de um dos quartos do labirinto. Interessante notar que o aspecto de novidade foi ressaltado por uma imagem, que permaneceu durante algumas semanas na página principal do clube. A constante renovação do ambiente e também as várias festas temáticas que são criadas é um fator de diferenciação da casa frente a outros clubes de *circuito* de lazer *swinger* regional como ressalta Magnani (1996)

Figura 16 - Cadeira de dentista, um elemento fetichista presente no clube

Fonte: BW, 2013.

Das festas temáticas, a mais comum é chamada de "noite do varal", ou "festa do cabide". Nestas noites, é colocada uma espécie de varal em cima do bar, para quem quiser tirar a roupa e a expor lá. Existem vários outros temas, como "noite cigana" e "noite da floresta", por exemplo, onde é incentivada a ida de mulheres trajando roupas que façam alguma alusão às temáticas. Homens não são incentivados a irem fantasiados, reproduzindo uma lógica presente na maioria dos *Sex Shops*, aponta Gregori (2010), que vendem grande

[35] No quarto capítulo mostrarei um pouco da recepção desta cadeira por parte dos/as frequentadores/as, pois a mesma não teve o resultado esperado por quem a idealizou.

parte de suas fantasias para mulheres. Este incentivo às mulheres não se encontra somente nos *flyers*, pois também são sorteados e dados brindes entre aquelas que estão trajadas a caráter. Tais brindes são, sempre, algum produto tipicamente encontrado em *Sex Shops*. Também acompanham os brindes alguma pequena publicidade da loja, geralmente cartões nos quais consta o endereço e telefone da mesma.

Na edição de 2013 do aniversário da casa, por exemplo, o brinde distribuído ainda na entrada foi entregue somente às mulheres. Se tratava, aparentemente, de um chocolate do tipo "bombom"; era a mesma aparência, o mesmo tamanho, mas que não continha nenhuma marca, apenas o cartão de um *Sex Shop* grampeado em uma embalagem genérica. Mas, ao abrir a embalagem, vimos que, na verdade, se tratava de uma calcinha, do tipo fio-dental e transparente embrulhada.

Figuras 17 e 18 - Noite cigana e uma festa do cabide

Fonte: BW, 2013

As imagens pornográficas e, por vezes, fetichistas dos *flyers*, associadas a brindes vindos de *Sex Shops* sorteados e/ou dados em algumas noites insere a BW em um mercado de

bens eróticos como aponta Gregori (2010) mais amplo. Vale lembrar que não é raro encontrar locadoras de filmes pornôs ou *Sex Shops* dentro de alguns clubes de *swing* ao redor do país, ou mesmo no exterior. Ainda que na BW não existam tais lojas propriamente ditas, tal elemento indica que pensar o *swing* atualmente é vincula-lo, de alguma forma, a uma rede que em que consumo e sexualidade estão sendo pensados de maneira conjunta.

Outro tema, que talvez atraia até mais público que a "festa do cabide", é a noite do "amor e sexo", onde é anunciado que o primeiro casal a fazer sexo em cima do palco ganha uma garrafa de bebida, podendo ser de uísque, vodca ou tequila. Tanto a "festa do cabide" quanto a "amor e sexo" ocorre em dias em que solteiros não podem entrar. Diferente de algumas outras temáticas que abordem fetiches como máscaras e outras fantasias, estas noites são as que mais o ato sexual é explicito e incentivado.

Figuras 19 e 20- Noites onde o primeiro casal que fizer sexo em cima do palco ganha uma garrafa de bebida

Fonte: BW, 2013

Neste outro cartaz, é possível ver uma frase que faz uma alusão ao tradicional lema[36] do *swing*, o "tudo é possível e nada é obrigatório". O discurso gira em torno de uma ideia de descontrole e excesso. Mas a pergunta que fica é: será mesmo que nada é obrigatório?

Figura 21 – *Show* das Mascaradas

Fonte: BW, 2013

3.2.3 Regras da casa

Existe outra seção no *site* que merece atenção: trata-se das regras da casa, ou como se portar em um clube de *swing* caso o sujeito nunca tenha visitado algum. Uma seção como esta se mostra presente em todos os *site*s de clubes visitados por mim que, de maneira geral, são similares[37] às expostas no *site* da BW:

> Todas as regras estabelecidas pela casa visam proporcionar aos clientes um ambiente de alto nível onde você possa liberar suas fantasias mais ousadas sem aborrecimentos ou constrangimentos. O fator segurança, discrição e respeito estão em primeiro plano.

[36] É uma frase presente em vários *site*s de clubes do Brasil, bem como em seus respectivos *flyers*. Os sujeitos que frequentam o clube também usam esporadicamente a frase, em tom de brincadeira.

[37] O que trago aqui são os conselhos/regras que façam referência ao *swing*, portanto, ficam de fora outras que também estão presentes nesta seção do *site*, mas que dizem respeito a convenções de casas noturnas de maneira geral, como o fato de ser proibido portar armas, drogas ou a entrada de menores de idade, por exemplo.

- Deve-se adotar postura sóbria e elegante em relação aos demais participantes, "ONDE TUDO É POSSÍVEL, PORÉM NADA É OBRIGATÓRIO", a aceitação do convívio deve ser natural.
- Não será permitida a entrada de profissionais do sexo.
- Não é permitido em nenhuma hipótese o registro de imagem da festa, seja por meio de máquina fotográfica, filmadora ou de qualquer outro método existente ou que venha a ser inventado.
- Caso alguém venha a ser apanhado registrando imagens dos encontros terá o equipamento apreendido até que se tenha certeza de que todas as imagens registradas foram devidamente inutilizadas com a destruição total do filme ou fita.

PRIVACIDADE

- Não é permitido filmagens dentro da casa.
- Não é permitido o uso de celulares ou Nextel.
- Não é permitido o uso de câmeras fotográficas, filmadoras, celulares com câmera e etc.
- Não será permitida nenhuma forma de bagunça ou barulhos desnecessários nas áreas privativas da Boate.
- Solicitamos fazerem silêncio nos ambientes destinados a prática do *swing*, respeitando assim o direito e a privacidade dos presentes.

- Procure não ser insistente com o seu parceiro quando o mesmo disser não, respeite-o, evitando assim qualquer situação incômoda.
- Só é permitida a presença nos reservados íntimos, quando convidados.
- Deve-se respeitar a ocupação das suítes, não sendo permitido bater nas portas.
- Portas fechadas significam privacidade, ou seja, quando um dos nossos ambientes estiver com as portas fechadas, significa que as pessoas que estiverem dentro, não querem ser incomodadas. Se quisessem, deixariam as portas abertas.

- **Respeite para ser respeitado.**

O lema do *swing*[38] - "tudo é possível, porém nada é obrigatório" – exposto pelo *site* se torna, depois de olharmos as regras da casa, enigmático. O ponto ressaltado anteriormente diz respeito justamente à permissividade e entrega aos excessos que o clube oferece como bem de consumo, de maneira aparentemente descontrolada. Porém, as regras entram justamente para organizar este descontrole, (im)por limites.

O fato de tais regras colocarem em primeiro plano o "fator segurança, descrição e respeito" aproxima a prática do *swing* do chamado BDSM erótico aponta Facchini (2007). Temos, nesta prática, regras norteadoras, comumente conhecidas por seus praticantes como o SSC, ou são, seguro e consensual. Para os adeptos, o SSC é uma forma de distinção entre o BDSM erótico – ou saudável – daquele praticado sem que se leve em conta alguma destas três regras, ou BDSM patológico. No âmbito do *swing*, as regras entram também como forma de

[38] Como visto, existem outras versões da frase, mas sua estrutura é a mesma; diz respeito a um descontrole e uma permissividade que extrapolam o cotidiano.

controle, mas também – penso eu - como forma de retirar certo estigma que se tem da prática, amenizando todo o discurso mostrado através dos *flyers*. Pois estes passam uma ideia muito diretamente sexual e sem sutilezas, como em um filme pornográfico, o que nem sempre pode agradar quem almeja praticar o *swing*. Daí, as regras, ao trazerem uma ideia de controle, também trazem certa segurança para aqueles que não foram iniciados. As regras servem para normatizar a prática.

A impossibilidade de registrar imagens da casa mostra que a segurança buscada pelos/as frequentadores/as não se limita apenas à integridade física. O clube é insistente neste ponto e, ao chegarmos, somos obrigados a deixar nossos pertences em um armário - sendo que algumas pessoas preferem guardar seus pertences no carro - e entrar somente com a comanda de bebidas e com a chave deste armário. A impossibilidade do registro de imagem ou som do que ocorre dentro do clube é um dos aspectos das regras da casa que mais ajudam os frequentadores a se sentirem seguros. O descontrole que muitos/as lá dentro aparentam vivenciar só é possível após um controle anterior.

Desenha-se no clube, então, um *descontrole controlado* similar ao apontado por Braz (2012). O autor constrói seu argumento a partir da análise de Featherstone (1995) a respeito dos parques de diversões contemporâneos e das feiras medievais. Pois, nestes ambientes, sobretudo nos parques de diversões, é possível ter experiências extremas, ainda que dentro de um lugar seguro. Por exemplo, um *Bung Jump*, onde é possível ter uma experiência de queda livre, mas segurado por cabos elásticos, que garantem a segurança.

Braz (2012), ainda, ressalta que outro caráter de *descontrole controlado* apontado por Featherstone (1995) é um aparente desligamento destas experiências do mundo "real", como se fosse produzido em tais espaços um momento de fuga da realidade. Então, em lugares como clubes de sexo para homens, ou de *swing* como a BW, são encontradas experiências similares às descritas por Featherstone (1995), mas diretamente voltadas para o sexo. "As experiências sexuais vividas nos clubes de sexo à meia-luz estão não apenas norteadas por marcadores sociais da diferença, mas também pela ideia do controle de seus 'excessos', ressalta Braz (2012)".

Vale ressaltar que, em Braz (2012), estas relações permeadas por marcadores sociais da diferença se dão entre homens. Já na BW, tal articulação se complexifica, a partir do momento em que é permitida a entrada de casais, solteiras e solteiros. Pois temos um tratamento diferenciado para cada um dos sujeitos que vão ao clube. Por exemplo, homens

solteiros são muito mais tolhidos, pois existe outro ponto das regras da casa, somente para eles:

REGRAS E DICAS PARA SOLTEIROS

- Nunca aborde solteiras ou casadas com passadas de mão, apertos, agarração, beliscadas, puxadas de cabelo, tapinhas, etc. Acredite, educação e sutilezas são bem melhores.
- Não seja insistente: Se alguém, principalmente uma mulher disser não, respeite! Assim você evita situações incomodas.
- Caso o solteiro receba um não e insistir com o mesmo casal, o mesmo será convidado a se retirar da boate.
- Levou um não. Não desanime e parta para outra. Quem sabe você recebe um sim.
- Respeite os limites e não tenha pressa! Um casal ou uma solteira, aceitarão uma troca de prazeres quando a vontade for mútua.
- A entrada nos quartos privativos somente é liberada quando o solteiro é convidado por um casal ou uma solteira.

Tem-se uma distinção de gênero e de situação conjugal, antes mesmo da entrada no clube; em noites em que solteiros entram, estes tem uma carga de controle muito maior que solteiras ou casais. A casa busca sempre deixar explícita uma maior proteção às mulheres, em detrimento de uma possível ousadia de alguns homens. Não que isto queira dizer que as mulheres não ousem e extrapolem algumas destas regras, mas quer dizer que para elas isto não é um problema da mesma maneira que para os homens.

Penso que isto expõem nosso contexto social, marcado por desigualdades de gênero, onde os excessos sexuais das mulheres são menos toleradas quando comparada aos homens. A proteção a elas, e um tolhimento maior a eles, soa como uma tentativa de inversão desta convenção, através da construção de um espaço de excesso e efervescência para as mulheres.

3.3 Preços e apreços, quem são os/as frequentadores/as idealizados pelo clube?

Os solteiros, nas noites em que podem entrar, pagam um preço que é, em geral, o dobro de um casal. Por exemplo, os preços comuns de sexta-feira para eles giravam entre cem a cento e cinquenta reais, enquanto um casal paga entre quarenta a sessenta reais. É possível, em algumas noites, casais pagarem somente caso cheguem a partir da meia-noite, pois, se for antes, a entrada é de graça. Vale lembrar que nestas noites em que solteiros entram, quarta-feira (quando o clube abre neste dia), quinta e sexta feira, a bebida não é liberada. Para os solteiros, nem todo o preço pago pela entrada é consumível, fazendo com que, caso este queira beber um pouco mais, tenha que desembolsar uma quantia extra.

O mesmo é válido para os casais. Embora possam transformar em bebida todo o preço pago pela entrada, é preciso lembrar que são dois sujeitos em uma mesma comanda (a mulher e o homem), fazendo com que o preço final da noite seja um pouco – ou muito acima - do pago pela entrada, já que as bebidas possuem um preço alto. Já as solteiras, nestes dias (quarta, quinta e sexta-feira) pagam um preço muito menor, ou mesmo nem pagam a entrada. É comum a entrada delas ser liberada, bem como a casa oferecer doses de bebida ou *drinks* sem cobrança, como nos chamados *Ladies' Clubes* estudados por Arent (2007). Com isto, o clube busca ter um público feminino elevado, pois a alta frequência delas acaba por atrair solteiros e casais.

Em noites de sábado, como visto, é proibida a entrada dos solteiros. Nestes dias, bebidas como vodca e cerveja são sempre liberadas, e o preço da entrada é mais elevado, geralmente cem reais por casal, enquanto mulheres desacompanhadas pagam de trinta e cinco a quarenta e cinco reais. É possível em algumas noites de sábado não ser cobrado nada a mulheres desacompanhadas, mas em geral são noites com alguma temática especial.

O preço mais alto cobrado aos solteiros se dá principalmente pelo fato da casa não buscar uma superlotação de homens em relação ao número de casais e solteiras. Pois, se tal fato ocorresse, acabaria por intimidar os casais e solteiras, que se sentem – como mostrarei à frente – um pouco incomodados com a presença de muitos solteiros. Mas, um questionamento fica: será que o alto preço cobrado aos homens desacompanhados se dá devido à associação entre um alto poder aquisitivo com um suposto refinamento maior e, desta forma, um respeito maior aos conselhos/regras da casa que são específicos para eles? Suponho que sim, expondo desta forma a naturalização do *habitus* de uma classe, como Bourdieu (2007) aponta. Esta suposto – a meu ver - no preço cobrado a eles que um homem de poder aquisitivo maior é naturalmente mais propenso à cordialidade e às boas maneiras, por exemplo.

3.4 Os *shows* que a casa oferece e seu caráter educativo

Todas as noites, é possível notar certa linearidade no que diz respeito às músicas tocadas no clube. Desde o momento em que a porta é aberta ao público, até a meia noite, ouve-se músicas do tipo *dance*, principalmente internacionais, que estão sendo tocadas em rádios ou em outras casas noturnas; são os *hits* da musica *pop* em voga naquele momento.

Tais músicas são predominantes no período em que as pessoas ainda estão se animando, enquanto outras ainda chegam ao clube.

Um pouco antes da uma hora da manhã, quando em geral ninguém mais chega à casa, o *DJ* muda o estilo tocado, predominando a partir dali o *funk*. Tal estilo de música se originou no Rio de Janeiro, a partir de uma mistura de diversos gêneros musicais e elementos culturais, destaca Vianna (1990), com forte marcação de raça e classe. Mas o *funk* estudado por Hermano Vianna expandiu, e muito, desde os anos de 1990 até os dias de hoje. Da criminalização a este movimento cultural que predominava naquela época até a massificação e ampla divulgação da mídia nos dias de hoje, o *funk* cresceu e se diversificou em uma miríade de subgêneros musicais.

Não cabe aqui uma análise das várias vertentes deste estilo musical; o que pretendo é somente mostrar que a música tocada também ajuda a exaltar o caráter *hiperbólico* buscado pelos idealizadores do clube. Muitos/as frequentadores costumam dizer que a festa começa de verdade somente a partir do momento que este estilo começa a tocar, como se o *funk*, e suas letras, autorizasse os/as frequentadores/as a ficarem mais desinibidos.

Em algumas noites especiais, o clube contrata grupos de *funk* para se apresentarem ao vivo, fato que geralmente costuma atrair um público grande. As performances costumam ser interativas, ou seja, o público não somente assiste as apresentações, como também pode ser convidados a participar. Trago um trecho de um diário de campo para ilustrar melhor:

> *Nesta noite estava programado o show com um grupo de funk composto de quatro mulheres que dançam e cantam, vindas de Brasília (...). Em determinado momento, o público ovacionou quando o DJ anunciou que elas iriam começar a apresentação. Após subirem ao palco, quase todo mundo fica ao redor do mesmo, para assistir a performance mais de perto, ou mesmo para ser chamado para participar de alguma brincadeira. As músicas eram tanto covers de grupos famosos quanto de autoria própria do grupo. A performance consistia de uma dança sincronizada enquanto uma delas apenas cantava. Os rebolados, por vezes muito próximos ao público, não inibem os toques daqueles/as que estão em baixo, muito pelo contrário, são incentivados através das falas da cantora. A primeira pessoa chamada a subir no palco é uma mulher, para dançar com elas. Enquanto estava dançando, esta mulher que subiu no palco tenta beijar uma das dançarinas, que a meu ver parece não ter gostado muito, e sutilmente não corresponde ao beijo. Após alguns segundos, a mulher é convidada a descer para que outra pessoa possa subir, desta vez um homem. As dançarinas tiram sua camisa e começam a dançar com as nádegas*

> *voltadas para ele, enquanto a cantora pergunta ao público "quem quer subir?!" várias pessoas ovacionam, respondendo querer. Assim a performance segue, com vários homens e mulheres subindo ao palco e dançando. Às vezes, para cada pessoa que subia ao palco, uma rima era feita a respeito do corpo da mesma. (...) Certa hora, a cantora pediu para que viesse ao palco um homem careca. Quando apareceu um que gostaria de subir, e enquanto este estava se encaminhando ao palco, ela cantou a seguinte rima: "bonde dos carecas, come cú e come xereca", em referencia ao homem que se encaminhava ao palco, fazendo com que várias pessoas rissem. Quase no final do show, ela aponta para uma mulher nova, de no máximo vinte anos, e pede a ela para subir no palco. Após dançar um pouco, a cantora a questiona se está acompanhada de um homem, ou se veio solteira. Ela então fala que esta acompanhada de um homem, e a cantora pergunta se pode fazer uma brincadeira com o casal, sendo respondida positivamente. A mulher aponta para seu namorado, para que este possa subir ao palco, e a cantora tece um comentário, devido ao fato do homem ser muito gordo: "Olha, a melhor trepada que eu já tive foi com um gordinho, viu?" Alguns risos surgem novamente do público após o comentário (Diário de campo em 28/03/2013).*

Os risos durante a apresentação do grupo são interessantes para pensar marcas de diferença, pois foram voltados para dois homens que não estavam – cada um a sua maneira, o homem calvo, demonstrando idade acima dos cinquenta anos, e o outro gordo – de acordo com o padrão de desejabilidade esperado ali. O riso e a brincadeira mais uma vez surge associado a pratica do *swing*, mas desta vez trazendo consigo marcas de indesejabilidade. O riso se dissocia do erotismo, e expõe justamente aquilo que não é desejável. Temos, então, a associação do riso com corpos que fogem, de alguma maneira, ao um padrão de desejabilidade estabelecido, como Leite Júnior (2006) mostra. Mas o riso ocorre com a exposição dos mesmos às brincadeira feitas quando sobem no palco, não quando os mesmos transitam pelo clube, pois é comum homens com tais marcas. O cômico é a exposição frente a todos/as. A brincadeira, portanto, é uma hipérbole de marcas de diferença, e o palco, o lugar que elas são expostas. O riso, literalmente, entra em cena enquanto o erotismo sai.

A beleza das mulheres também foi exaltada – ou hiperbolizada – nos comentários da cantora, mas, diferente daqueles voltados aos homens, não foi exposta alguma marca de indesejabilidade. Na verdade, isto é um ponto comum em todas as apresentações ao vivo em que ocorra alguma interação entre performers e público: aos homens cabe, por vezes, o riso e

a sua associação a alguma marca negativada, enquanto às mulheres somente é destacada a beleza, nunca expondo marcas que, dentro deste contexto, poderiam ser negativadas.

No palco da BW é exposto tanto aquilo que é desejável, quando o que é risível. Mas, também podemos ver que, às vezes, aquela apresentação proposta não dialoga com as intenções que o público tem, ou espera da mesma. O fato de uma frequentadora tentar beijar uma das dançarinas, por exemplo, expõe este conflito. O que o público deseja daqueles que se apresentam nem sempre é aquilo que eles/as podem oferecer em seus *show*s. Por exemplo, certa vez se apresentou na casa um cantor de *funk* e ex ator pornô relativamente famoso, Alexandre Frota. Tal apresentação ocorreu em 2011[39], mas é possível ouvir até hoje comentários tanto parte tanto dos idealizadores do clube quanto de seu público.

Povoando como um tipo de imaginário mítico, a apresentação é lembrada de maneira ambígua. Para os donos, foi uma surpresa o grande número de pessoas que foram à casa naquela noite, tendo uma lotação recorde. Um segurança certa vez me disse que na noite teve até alguns princípios de confusão, devido à quantidade de pessoas que deixaram o lugar apertado. A proprietária me explicou que Frota cobrou caro por seu *show*, e que ela e seu marido esperavam muito mais, pois a performance do mesmo não foi interativa. Frota quase não chamou mulheres para subir no palco, e também não deixava com que nenhuma mulher o tocasse enquanto cantava, afastando-se de mãos mais ousadas vindas de baixo do palco. Mas, ainda assim, reconhece que compensou trazer tal atração, pois a casa teve grande lotação, mesmo com o alto cachê cobrado. Portanto, o problema não foi o preço pago para trazer Frota, mas sim a falta de interatividade do mesmo, pois é algo que os frequentadores/as desejam quando é anunciada alguma atração especial.

A memória que o público tem desta noite oscila entre boa e ruim. Pude conversar com alguns casais que frequentam a casa desde aquele ano, e a animação da noite foi um ponto positivo, bem como a grande lotação. E é justamente pela grande lotação que a noite foi tida por outros/as como ruim. Enquanto para alguns isto é sinônimo de uma festa animada, para outros/as a casa muito lotada não foi uma experiência agradável, pois a mesma perdeu o caráter intimista, pois foram muitas pessoas desconhecidas, apenas por conta do *show*.

[39] Infelizmente não pude presenciar tal apresentação, pois neste ano ainda não tinha começado esta pesquisa.

3.4.1 *Go go girls e boys*

Em praticamente todas as noites, a casa busca oferecer uma apresentação de um *go go boy* e uma *striper*. Os *go go boys* são homens que possuem corpos extremamente musculosos, cabelos curtos e geralmente são depilados na virilha e peitos. Em geral, começam suas performances vestidos com fantasias/uniformes de profissões que evoquem virilidade, como policial ou bombeiro. Conforme vão subindo no palco, vão tirando as peças de roupas, enquanto chamam algumas mulheres ao palco, para brincadeiras com teor erótico. Às vezes, entram em cena com uma garrafa de bebida para servir as mesmas, quase sempre uma tequila; nunca homens são chamados para fazer algum tipo de interação com os *go go boys*. Raramente, ficam totalmente nus, geralmente cobrindo o pênis com a última peça de roupa tirada; as poucas vezes em que estes exibem seus pênis são quando estão eretos. Como tal fato é difícil de ocorrer, eles preferem encerrar a apresentação cobrindo o pênis, e desta forma se dirigindo à portaria, onde se vestem novamente. Conforme as roupas são tiradas, estas são jogadas ao público, ou deixadas no palco, cabendo aos donos, que se posicionam estrategicamente, recolhe-las, para devolver a eles ao final.

Durante a performance, raramente os mastros de *pole dance* que são encontrados no palco são usados, e quando o são, eles não costumam subir, como as mulheres o fazem. Algumas vezes o *show* foi composto de dois performers ao mesmo tempo, mas de maneira geral é somente um por noite. A interação entre estes rapazes e o público feminino costuma ser rápida, e as mulheres ficam pouco tempo em cima do palco, e descem após receberem alguma dose de bebida na boca. A performance deles costumam durar menos tempo que a das *stripers.*

A performance feminina é sempre a última da noite, alguns minutos após o encerramento do *show* do *go go boy*. Em geral, costuma mobilizar mais público, atraindo aqueles/as que estavam do lado externo ou no labirinto. São feitas por mulheres com corpos esculturais, e geralmente cabelos muito longos. Elas também utilizam fantasias e, quando fazem alguma interação com o público, este pode ser composto tanto por mulheres quanto homens. Em tais interações, é possível que ocorra algum beijo, mas em geral apenas bebidas são servidas na boca, e também uma dança sensual. Estas performers utilizam muito o mastro de *pole dance*; quanto mais acrobática for a demonstração feita no mastro, menor a interação com o público.

Quanto mais desenvoltura, agilidade e força demonstrada durante as acrobacias feitas no *pole*, menor a quantidade de pessoas chamadas ao palco. Uma única vez presenciei uma *striper* que não levou ninguém ao palco, mas tendo mostrado extrema desenvoltura no *pole*. Costumam ficar nuas na metade da apresentação, diferente dos *go go boys*, que ao tirarem toda a roupa já se retiram da pista de dança. Depois de tirarem todas as peças de roupas – permanecendo o salto alto – elas dançam e interagem com o público alguns tempo a mais, antes de se retirarem em direção a portaria. As roupas delas também são pegas, de maneira discreta, pelo *casal devassa,* conforme são tiradas.

Em algumas noites, raras, o clube oferece um "*show* de sexo ao vivo", feito por um casal de performers, contratado para fazer sexo no palco. Em um destes dias, uma data comemorativa especial, aniversário do clube, um homem tinha sido contratado para animar a festa. Por vezes, ele falava algumas coisas em um microfone, chamava pessoas ao palco para dançar, sorteava brindes, enfim, cabia a ele a interação entre a casa e o público. Segue um trecho de meu diário que ilustra bem uma destas noites.

> *(...) Sem anunciar nada com o microfone, o animador pega uma das grandes almofadas/sofás que ficam na pista de dança, e a coloca em cima do palco. Era o sinal de que estava quase na hora - por volta de 1 e meia da manhã – do "show de sexo ao vivo" começar. Pouco antes disto, o labirinto já se mostrava com alguma movimentação, ainda que boa parte de curiosos, e poucos casais fazendo sexo. Algum momento depois de colocar a grande almofada/sofá em cima do palco, o animador anuncia que o show de sexo iria começar. Após o anúncio, a garota performer sobe no palco, dançando sensualmente somente com suas peças íntimas, que logo são tiradas de maneira coreografada. Seu corpo esculpido à base de muita academia, cabelos longos e pretos, seios grandes que aparentavam silicone. Ela se abaixa e deixa com que algumas mulheres e homens a toquem, mesmo na virilha. Logo o outro performer sobe ao palco, e repete o mesmo processo: tira suas roupas, e deixa com que as mulheres o toquem, e nenhum homem se aproxima dele. Seu corpo era forte, mas ainda menos musculoso que a maioria dos go go boys que já vi subirem ao palco do clube. Possuía uma grande tatuagem em seu braço, e no rosto, trajava óculos escuros, que foi mantido durante toda a apresentação.*
>
> *O show continua, então, com ambos performers se acariciando, conforme o ritmo da música, que neste momento era algum hit romântico do momento, com batidas eletrônicas. Após estas "preliminares" de toques, o homem coloca a mulher deitada na almofada, abre suas pernas e faz sexo oral nela. Depois disto, é a vez dela fazer o mesmo nele e coloca uma camisinha durante o ato. Após o sexo oral, a mulher se*

deita na almofada e o homem a penetra, fazendo o público ficar vidrado, hipnotizado. Alguns casais falam algumas coisas entre si e riem, outros apenas observam e alguns chegam mais perto, no intuito de tocar os performers. As mulheres se sentem mais na liberdade de tocar a mulher e o homem. Enquanto o animador da plateia fica falando coisas como "olha só que delicia", "quem quer também?" os performers trocam de posições algumas vezes. O Junior, do casal que estávamos conversando, se aproxima de mim e diz: "esta vendo aquele cara ali? É namorado dela." Se referindo à performer. Junior apontava para um homem que estava bem perto do palco, olhando toda a cena. Eu perguntei então como ele sabia que eram namorados, e se este casal era do meio swinger. Ele responde "não, não são swingers, nunca tinha visto eles; mas olha a cara dele, parece não estar gostando, mas ao mesmo tempo sente tesão." Realmente, para um olho "treinado" como o de Junior, é possível identificar certas sutilezas como esta, que eu não pude perceber, ainda que tentasse reparar nos semblantes e atitudes dos todos durante a performance, a reação tanto do público como dos performers. Ainda sim, não acreditei muito, para o (suposto) namorado, e mostrava um leve sorriso a ele. Além disto, foi este homem – suposto namorado – que segurou as roupas dela, quando estas foram tiradas. O ato sexual era – fato que me deixou surpreso – ritmado com a música; os movimentos feitos, a forma com que se trocava de posição, enfim, tudo parecia se encaixar perfeitamente com a batida e ritmo. Imagino que, ou o casal tenha ensaiado, ou conversado muito a respeito disto anteriormente a entrarem em cena.

Em determinado momento da performance, o animador chama mulheres para subir ao palco: "Eu quero duas mulheres e um homem para brincar aqui também! Quem vai ser?!" rapidamente sobem duas mulheres com vestidos muito curtos e um homem de calça e camisa, que logo está recebendo sexo oral da performer; quanto às mulheres, são acariciadas pelo performer uma por vez; enquanto ele beija uma, tocava outra. O performer rapidamente levanta o vestido de uma delas, abaixa sua calcinha e a penetra. O homem que tinha subido ao palco desce depois de receber o sexo oral da performer, pois pela sua pouca ereção, o nervosismo de ser exposto na frente de todos/as foi mais forte que sua excitação. Logo, o animador da plateia põe seu pênis para fora da calça e recebe sexo oral da performer, sem ter falado nada ao microfone. Enquanto isto, o performer que estava fazendo sexo com uma das mulheres interrompe o ato, para começa-lo na segunda mulher que subiu ao palco. A que estava sendo penetrada, então, acaricia e beija a outra. Enquanto isto, o animador do público ainda recebia a felação da mulher contratada para o show. O performer contratado penetrou três mulheres (a performer e a duas que subiram no palco) com a mesma camisinha. Logo ele pára de penetrar a mulher, e começa

> *somente a dançar e acaricia-las, dando a entender que a performance estava chegando ao fim.*
>
> *Enquanto isto, a mulher que foi contratada encerra seu sexo oral no animador do público que, pelo microfone diz "ah, faz mais um pouquinho..." ela, então, aponta para o homem que Junior tinha dito que era seu namorado e diz sutilmente, de uma maneira que somente quem estava perto poderia entender: "pede para ele...". O animador então fala ao microfone "pode mais um pouco?!", e o cara sinaliza com a cabeça que sim. Junior tinha percebido tudo desde o começo, somente pela troca de olhares entre os dois. Logo, a performance se encerra, as mulheres que ainda estavam no palco dançando e se acariciando descem, assim como o casal contratado, que segue em direção à saída do clube. A cena toda durou entre cinco a dez minutos. E, conversando com a proprietária depois do show, foi me dito o que Junior tinha percebido facilmente; o rapaz que pegou as roupas da mulher e observava atentamente a performance era, de fato, seu namorado. Ele sempre a acompanha em seus shows, que nem sempre envolvem sexo. A maioria são strip-teases e apresentações acrobáticas no pole dance, feitas também em outros clubes de swing da região. Pensei em conversar com os performers contratados, mas quando fui procura-los a balconista disse que ambos tinham ido embora, para fazer outra apresentação, em outro lugar.* (Diário de campo, 01/05/2013)

Na cena narrada, é possível perceber como existe uma série de preparações anteriores ao sexo, propriamente dito. A colocação da almofada em cima do palco, a música diferente tocada pelo DJ especialmente para o ato, o sexo ensaiado previamente do casal de *performers*, ritmado com a música. O clube, ao oferecer este tipo de *show* e propor a interação sexual entre o público e os *performers* contratados, busca, mais uma vez, educar os sujeitos que ali estão. É mostrado a todos o que é convencionalmente entendido por *swing*[40].

Interessante pensar o quão Junior e sua esposa já aprenderam estes códigos ensinados pelo clube, pois são frequentadores do *circuito, segundo descreve* Magnani, 1996 *swinger* há, segundo eles, dois anos. A troca de olhares entre a *performer* e seu namorado que estava no palco, assistindo, passou despercebido por muitos, inclusive eu. Ainda que este casal não seja

[40] Questões relacionadas à saúde e ao convencional sexo seguro não foram temas que levantei para esta pesquisa. Mas ainda assim, chama atenção o fato de um homem ter usado a mesma camisinha com três mulheres diferentes, bem como a quantidade de sexo oral feita durante a cena, várias vezes sem a proteção da mesma. Reconheço que a introjeção dos discursos a respeito do sexo seguro no meio *swinger*, bem como a noção de risco dos *swingers* deva ter a devida atenção, que infelizmente não couberam nesta pesquisa. Tal relação, entre *swing* e comportamento sexual de risco, merece com certeza uma pesquisa a parte.

propriamente *swinger*, estavam envolvidos com a prática e compartilham alguns códigos, que foram percebidos pelo olhar já educado de Junior.

É possível traçar um paralelo entre esta pedagogização com a ideia de estilo de vida proposta por Featherstone (1995). Este estilo é materializado, de maneira similar ao *habitus* de Bourdieu (2007), no corpo do sujeito. O estilo de vida não está somente nas escolhas de consumo, mas também é expressa corporalmente em sinais como, por exemplo, uma olhada – ou o reconhecimento de uma - que está dizendo uma mensagem, ainda que de maneira sutil.

O clube oferece a seus frequentadores um estilo de vida *swinger*. Tal estilo foi trazido aqui através das imagens exibidas nos *flyers*, nas regras de comportamento e nos *show*s exibidos, que proporcionam aos sujeitos uma pedagogização, pois em todos estres três pontos encontramos os limites daquilo que é inteligível no *swing*. Não se trata somente de imagens, regras e performances, pois penso que nestes três pontos estão expostos os *limites da sexualidade swinger* aponta Gregori (2010). O estilo de vida proposto, portanto, é aquele que cabe dentro destes limites do aceitável e inteligível. Mas o clube também oferece, materializado em objeto, este estilo de vida. Trata-se de uma carteirinha de frequentador/a.

3.5 O estilo de vida materializado: a carteirinha do clube

Esta carteirinha entrou em vigor na primeira metade de 2013. Trata-se de uma espécie de documento, voltado aos casais que já são reconhecidos pelos proprietários na casa devido à assiduidade, feito para reduzir em vinte reais o preço de entrada. Mas, inicialmente, a ideia não se restringia somente ao desconto; pois, conversando com a proprietária, foi me dito que a intenção era que todas as sextas-feiras fossem destinadas somente aos casais que possuíssem a carteirinha, e também a mulheres solteiras. A ideia era que, desta forma, todos que estivessem ali passaram por um crivo, e eram casais de confiança. Era uma noite de "*swingers* de verdade"[41].

Esta restrição das noites de sexta somente a casais registrados e com carteirinha não deu muito certo, pois a frequência dos mesmos era muito baixa. Curioso pensar que a ideia de aumentar a segurança e conforto daqueles que possuem o tal documento acabou por espantar estes mesmos clientes. A conclusão que cheguei é a de que estes casais que possuem a carteirinha gostam da frequência de outros, ainda não iniciados. O *swing* entendido pelos/as

[41] Este termo êmico será melhor explorado no quarto capítulo.

nativos/as não é somente aquele praticado entre casais – e demais frequentadores/as – antigos, mas também inclui a iniciação de alguém inexperiente, bem como a exibição para os/as mesmos/as. A prática se torna mais coesa a partir do momento em que diferentes frequentadores/as estão presentes. O dia restrito somente a casais com carteirinha acabaria por solapar alguns marcadores sociais da diferença, importantes para a dinâmica ritualística.

A diferença, ainda que entendida aqui dentro dos *limites da sexualidade swinger* apontados por Gregori (2010), é um ponto crucial das interações que lá ocorrem. As interações entre iniciados/as e não iniciados/as é algo importante, o convite e a sedução de um casal ou solteiro/a novo também.

Concluo este capítulo com um texto encontrado no *site*, que também encerra as regras da casa presentes no *site*. Desta maneira, penso que a partir dela o discurso do mercado em torno do *swing* cede lugar ao de quem o usa, tema do quarto capítulo:

> Em todas as noites, o clima sensual que só a BLACK&WHITE pode oferecer a você. Confira com seus próprios olhos.
>
> Na BLACK&WHITE o limite do prazer é VOCÊ que define.

4 A BLACK&WHITE DA PERSPECTIVA DE QUEM A USA

> *O gosto classifica aquele que procede à classificação: os sujeitos sociais distinguem-se pelas distinções que eles operam entre o belo e o feio, o distinto e o vulgar: por seu intermédio, exprime-se ou traduz-se a posição desses sujeitos nas classificações objetiva (BOURDIEU, 2006, p.13)*

Neste capítulo, faço uma reflexão a respeito dos usos que os sujeitos fazem do clube, bem como alguns marcadores sociais presentes nas relações que ali se dão. A partir de meus dados de campo, interessa saber como diferentes marcas produzem sujeitos desejáveis (ou não) neste contexto, bem como suas intersecções.

Vale ressaltar que tomo estas diferenças como historicamente construídas, e entendidas somente quando associadas a um contexto cultural, não como dadas a priori, a-históricas e/ou pré-culturais. Uma análise interseccional se mostra interessante, pois penso que algumas categorias analíticas usuais das ciências sociais, em específico da Antropologia, podem ser mais bem compreendidas academicamente quando tomadas em relação, pelo menos no contexto pesquisado.

Tais marcas podem segregar e (re)produzir diferenças, e no clube isto é presente, onde algumas são mais notáveis, enquanto outras, sutis. Destas diferenças, as mais explícitas são as marcas de gênero e sexualidade, em comparação às outras; portanto, uma atenção maior será dada àquelas. Compreendo as marcas de gênero e sexualidade de maneira entrelaçadas, como Judith Butler (2003) propõe. Não parto da separação entre ambas, como encontrada em, por Gayle Rubin[42] (2003), mas sim correlacionadas.

Mostrar o que é desejável ou não neste contexto é ver o quão elas se interseccionam; a sexualidade aqui, portanto, está diretamente relacionada com gênero. Ainda que a pirâmide de estratificação sexual proposta por Rubin (2003) tenha sido usada para pensar analiticamente o *swing*, como mostrado no primeiro capítulo, penso que utilizar Butler como ferramenta teórica, neste caso, se mostra coerente. Já que, seguindo a linha proposta no segundo capítulo, aquilo que se convencionou culturalmente a se chamar de gênero feminino é, no caso do clube pesquisado, hiperbolizado. E, se este pode ser exagerado, isso só mostra que o mesmo não é fixo, mas sim contextual.

---

[42] A separação que Rubin (2003) faz é, sobretudo, para mostrar a relevância da sexualidade como campo de estudo. Foi um posicionamento político da autora para que as teóricas anti-patriarcado e anti-pornografia não mais escrevessem sobre sexualidade a partir de suas teorias de gênero – binárias e com aspirações biologicistas. Mais a frente, neste capítulo, esta discussão será aprofundada.

Inspiro-me em pesquisas que tenham um enfoque interseccional apontadas por Simões *et al* (2010), Henning (2008) e Braz (2010), bem como em Bourdieu (2007), para dizer como, e o quanto, tais distinções são relevantes quando associadas à ideia de um corpo desejável ou não. Então, algumas perguntas que norteiam as questões deste capítulo seriam: Quais são os usos que os sujeitos fazem do clube e sua relação com as convenções em torno do *swing*? O que é desejável ou não no clube? Como diversas marcas sociais atuam para produzir aquilo que é desejável ou não?

Cabe aqui retomar algumas discussões e dados expostos no primeiro e segundo capítulos. A começar por algumas categorias êmicas a respeito de qual pode ser considerado um ou não casal *swinger* "verdadeiro". Após falar destas categorias, trago com detalhes como e quem são as mulheres e os homens solteiros que frequentam o clube, e como sua aceitação está permeada por marcas de diferenças. Por fim, retomo as discussões levantadas no segundo capítulo para pensar que nem sempre os discursos dos idealizadores do clube dialogam com os gostos e anseios de seus frequentadores.

4.1 Verdadeiros, montados e curiosos: quem são eles?

Como mostrado anteriormente, a conjugalidade é uma marca importante para o público que frequenta o clube. O fato de ser ou não casado é um fator crucial para as interações que ocorrem durante o ritual. Os casais são o público majoritário, e o fato de ser casado ou não, ou melhor, de estar lá enquanto um casal – leia-se heterossexual, homem e mulher – ou solteiro/a baliza a forma pela qual os sujeitos serão tratados no clube. Dentro daqueles que se enquadra como casais, uma primeira distinção é feita pelos/as frequentadores/as mais antigos, que já dominam os códigos rituais, que chamo de iniciados[43], enquanto eles e elas se chamam de "*swing*ers verdadeiros" ou "casais verdadeiros".

Aqueles não-iniciados, costumam ser chamados pelos iniciados de "casais montados" e/ou "casais curiosos". Outra denominação êmica bastante comum é "ser do meio *swinger*", que é um sinônimo de iniciado, e não somente é usado para nomear casais, como também solteiras e solteiros.

[43] Quando esta categoria de análise aparecer no masculino, se refere a um casal, palavra também masculina. Quando for se referir a um homem solteiro, será especificado no texto.

4.2 *swingers* "verdadeiros"

Aqueles que são do "meio *swinger*" já dominam os códigos rituais, são os casais já iniciados na prática, tendo, em sua maioria, um perfil cadastrado no *sexlog* ou *CRS*[44]. Constituindo, então, um *casal de fato*, como chamou Blanc (2013) ao pesquisar um clube de *swing* no Rio de Janeiro. Os *swingers* "verdadeiros" são um elemento-chave do ritual, e principal constituinte do mesmo; são casais compostos por sujeitos que se definem como casados ou namorados, que possuem uma vivência familiar ampla, às vezes com filhos.

A conversa com um casal ilustra bem o que é ser "*swinger* de verdade". Conheci Pedro e Lúcia em uma das noites do clube, pois ela nos tinha chamado para conversar de acordo com as convenções em torno da interação entre casais, que detalharei adiante. Quando me apresentei como antropólogo e disse que estávamos[45] lá pelo fato de eu estar realizando uma pesquisa, o interesse do casal curiosamente aumentou. Ele, 28 anos, embora formado em um curso superior, trabalha em um banco, não exercendo assim o oficio de sua graduação. Ela, 26 anos, no último ano da faculdade e escrevendo sua monografia. Ao se definirem, ele disse:

> Somos *swing*ers verdadeiros, casados há quatro anos. (...) mas fizemos poucas trocas até hoje, costumamos vir para conhecer outros casais, pois somos muito seletivos. Para nós, interessa outro casal parecido, que seja bonito, e que também sejam casados de verdade, ou namorados sérios. Tem que saber conversar, ser um casal bonito e mais ou menos da nossa idade, ou não rola nada. Não ficamos com casais montados de jeito nenhum.

Quando perguntamos quando eles pretendiam voltar ao clube, ela respondeu pelo casal

> não sabemos, pois temos muita coisa para fazer no final de semana, damos muita atenção à família, já que não temos filhos. Final de semana a prioridade são eles, porque você sabe né? Primeiro de tudo vem Deus, segundo a família, e por último as outras coisas...

Elementos que balizam um casamento tradicional foram acionados na fala de Lúcia: a família e a religião. Este modelo de casamento tradicional costuma ser incorporado por aqueles que se declaram "verdadeiros", mas outro detalhe, sutil, também está presente na fala de Pedro e Lúcia. Esta sutileza diz respeito à gestão da vontade, o controle dos ímpetos que,

---

[44] CRS – casal real *swinger* - espécie de rede social voltado para o *público swinger*. Já o *sexlog* é outra rede social, voltada para o sexo e, ainda que comporte em sua maioria cadastro de perfis de casais *swingers*, não se restringe a este público.

[45] A minha companheira estava junto comigo, como em todas as noites em que fui a campo. Para maiores informações desta inserção em campo a dois consultar o primeiro capítulo.

em geral, os distinguem de outros casais não-iniciados. Na fala de Lúcia, isto se mostra com a frequência pela qual fazem *swing*. O casal *swinger* "verdadeiro", na concepção deles, deve saber se conter, saber escolher, e não necessariamente está lá todos os finais de semana, sempre fazendo sexo com pessoas diferentes.

Em certa altura da conversa com o casal, resolvi trocar o copo de cerveja que estava bebendo por um de água. O que me surpreendeu foi a narrativa de Pedro que, notando o fato, viu de maneira positiva o fato de ter abdicado de beber mais álcool naquela noite

> Você também não gosta de beber muito? Eu não gosto de pessoas que bebem muito, sabe? A gente prefere pessoas que saibam o seu limite, pois aqui não é um lugar para beber até cair. Ninguém aqui gosta de pessoas que bebem muito, acabam sendo inconvenientes demais.

Mesmo sabendo que estava realizando a pesquisa, o julgamento que Pedro fez da minha atitude foi o mesmo que faria para outro casal frequentador; o descontrole que o clube aparenta só pode ser experenciado por aqueles que conseguem se controlar. O clube não é lugar para descontrole irrestrito, embora pareça sê-lo. É um lugar de descontrole controlado, como visto no segundo capítulo, a partir do discurso dos idealizadores do lugar. Quando Pedro disse que "ninguém gosta de pessoas que bebem muito", estava se referindo a outros casais similares a eles, ou seja, iniciados, casais "verdadeiros".

Estes casais "verdadeiros" também costumam usar as redes sociais voltadas para o público *swinger*, como forma de encontrar casais para trocar e/ou parceiras/os para um *ménage*. Nos anúncios, é comuns buscarem casais parecidos, para se relacionar. Esta procura de perfis similares também surgiu na fala de Pedro: um casal bonito, da mesma idade, que saiba conversar e que seja da mesma idade.

Em conversas que tive com casais que ainda não conhecia, uma pergunta por vezes surgia: "vocês têm cadastro no *sexlog* ou *CRS*?". Tal pergunta não era mera curiosidade; quem o fazia – em geral a mulher – estava dizendo que, da mesma forma que eles têm registro em um, ou mesmo nos dois *site*s – já se afirmando como iniciados - gostariam de saber com quem estavam falando. E não basta somente dizer que sim, pois a segunda pergunta que costuma vir, logo em seguida é: "E qual o número do CRS de vocês*?*" Ou seja: Além da existência do perfil, o número dele também é questionado.

Fazendo deste registro algo próximo a um CPF ou RG de nosso cotidiano, mas relativo à identidade *swinger*. A pergunta acaba por gerar uma hierarquia entre quem é e

quem não é *swinger*. Pois, caso a resposta do casal questionado seja que não há registro ou perfil em um dos *site*s, certa distinção é feita, e o casal que pergunta assumindo uma postura de experiente, mesmo quando não o é.

4.2.1 Pureza e impureza como signos de distinção dos casais

Muitos outros casais, assim como Pedro e Lúcia, afirmam que não gostam de fazer sexo no *labirinto*[46] do clube, pois preferem conhecer bem outro casal que esteja "a fim" para marcar algo em outro local, como algum motel, e não necessariamente na mesma noite em que se conheceram. O labirinto é o lugar dentro do clube onde acontecem várias práticas sexuais, mas muitos casais disseram que não fazem sexo lá e até mesmo declaram que sentem um pouco de nojo daquele ambiente. Mais isto não quer dizer que eles não o frequentem como *voyeurs*, ou mesmo que não façam sexo lá.

O nojo declarado por alguns *swingers* de "verdade" parece ser muito mais uma retórica de distinção defina nos trabalhos de Bourdieu (2007), simbolizando tal lugar como carregado de uma aura de impureza, como Douglas (1972) descreve.

Mary Douglas (1972) refletiu a respeito de diversos rituais religiosos, bem como a respeito de como os padrões de pureza e impureza são culturalmente formados. A autora diz que elementos socialmente tidos como impuros dentro um ritual são aqueles que o poluem e, mais importante, evoca uma desordem social.

Tradicionalmente, durante uma experiência ritual, vários elementos são alocados como impuros ou puros e representam, sob um olhar mais amplo, aquilo que a própria cultura tem por ordenamento ou desordem. No clube etnografado isto é facilmente verificável. O nojo que alguns frequentadores dizem sentir do labirinto expõem aquilo que esta cultura tem por elemento de poluição. Pela impureza de tal lugar, percebemos então a busca de uma pureza, mas qual? A pureza de ser um casal *swinger* de "verdade".

Mas porque esta impureza paira neste lugar? Que força tem o labirinto para carregar esta aura? Segundo os "verdadeiros", a impureza do labirinto se dá devido ao fato dos outros casais frequentarem demais tal lugar, na maioria das vezes como *voyeurs* e tocando demais outros sujeitos que ali estão: São chamados por eles de "montados" e/ou "curiosos".

---

[46] O croqui da BW encontra-se no capítulo dois deste trabalho.

4.3 Os casais "montados"

Os casais "montados" são uma classificação interna do *swing*, mas externa aos sujeitos que são denominados assim. São casais em que ambos são (da perspectiva daqueles que se consideram *swingers* verdadeiros) solteiros, mas que formam um par – homem e mulher – para poder frequentar as noites exclusivas de casais. Podem ser amigos, familiares e até mesmo garotas de programa acompanhando um homem, não se constituindo, então, um *casal de fato* como aponta Blanc (2013).

Em geral, eles tentam não assumir serem "montados", mas o desconhecimento dos códigos rituais o explicita; um casal iniciado reconhece facilmente aquele que é "montado". Mais seriam estes casais, em si, impuros? Não necessariamente, é preferível ver gradações diferentes, ao invés de apenas a oposição binária entre pureza e impureza.

Se tal casal for composto por um homem e uma garota de programa, aí sim se constitui algo extremamente impuro ao ritual, chegando ao ponto de os responsáveis da casa poderem pedir para que se retirem, fato que nunca presenciei. Na verdade, só ouvi falar de casais montados desta forma; a fama da BW é a de que, de todas as casas da cidade, lá é onde não se vê casais montados com garotas de programa. A BW, portanto, carrega uma aura de pureza *swinger*, quando comparada a outros clubes do *circuito swinger* como aponta Magnani (1996), presente em Goiânia.

Ainda que não frequentem outros clubes, não é difícil este tipo de montagem ser evocado nas falas nativas quando se referem a eles. Um casal composto por um solteiro e uma garota de programa beira a abjeção para o público "do meio", penso que por dois motivos. Primeiro, pois quando vão aos clubes, em geral o fazem em dias de sábado que, tradicionalmente, são dias apenas de casais e solteiras. Portanto, ainda que o homem esteja acompanhado, é um solteiro no final das contas, burlando assim as regras impostas para aquele dia específico. Segundo, tal casal tem um potencial desestabilizador das relações que ali se constituem, pois não ocorre uma troca de fato, como Blanc (2013) também notou, evocando desordem em um sistema já bem estabelecido de trocas.

Muitos "casais montados" que conheci são feitos para saciar uma curiosidade em torno do que ocorre em um clube de *swing*. Amigos e até familiares são acionados por conta da curiosidade do homem ou da mulher, quando o desejo de conhecer o clube não é mútuo. Mas quem recebe a denominação de "casal curioso" não são eles, e sim alguns casais *de fato*, não-

iniciados, mas querendo, de alguma forma, se iniciar. São casados ou namorados, querendo se iniciar no *swing.*

4.4 Os casais "curiosos"

Os casais "curiosos", ainda que carreguem uma aura de impureza, são desejados no ritual, pois são *swingers* "verdadeiros" em potencial. Diferente dos "montados", na maioria das vezes os "curiosos" têm um relacionamento afetivo, constituindo-se como uma família e/ou um *casal de fato* como aponta Blanc (2013), condição importante – ainda que não estritamente necessária – para um casal entrar no *swing*. A impureza destes casais se dá devido ao desconhecimento de algumas convenções em torno de como se portar no clube que, posteriormente a iniciação, passam a ser incorporadas.

Os toques indevidos, por exemplo, são atitudes atribuídas a estes casais, embora feitos muitas vezes por sujeitos já iniciados. No labirinto, um excesso de toques não autorizados é um sinal que indica uma grande frequência de "curiosos" neste lugar, e isso costuma ser falado em tom de acusação por parte dos casais "verdadeiros". Embora, reforçando a ideia, muitos destes toques partam de casais que se consideram como *swingers* "verdadeiros", mas que, pelo jogo da performance, subvertem algumas regras, brincando com a desordem.

Por vezes, os casais "montados" são confundidos com os "curiosos", sobrepondo por vezes as duas categorias. Alguns casais "montados" conseguem passar como curiosos, mas dificilmente como "verdadeiros". Os casais "curiosos" oscilam entre aqueles muito tímidos, extremamente passivos e que dificilmente se movimentam pelo ambiente do clube, até aqueles mais ávidos, sempre circulando tanto pela pista de dança quando pelo labirinto como *voyeurs*. Portanto, a movimentação pelo clube, os gestos, usos do corpo e posturas corporais são, nesse caso, elementos que expõem pureza ou impureza, bem como distinção.

4.5 "É a primeira vez de vocês aqui, né?"

A forma com que os sujeitos se portam pode ser, como visto, uma maneira de estabelecer distinção. Mas os usos do corpo incluem a abordagem a outras pessoas no interior do clube, também sendo um elemento que expõe quem pode ou não se considerar iniciado/a. Uma pergunta, geralmente feita por estes casais "verdadeiros", se trata de um bordão famoso:

"É a sua primeira vez aqui, né?" Tal indagação é, na verdade, uma afirmação, já que geralmente é dirigida aos que visivelmente não são iniciados. Em nossas primeiras idas a campo, foi recorrente tal pergunta ser dirigida a nós; não foram poucos os casais que se aproximaram e nos questionaram dessa forma.

A postura dos casais, ou seja, seus atos corporais podem dizer se são "do meio" ou não. Um casal que esteja indo pelas primeiras vezes e não é "do meio" costuma ser facilmente identificado pela forma de andar e de se portar lá dentro. Ao circularem pelo clube, o fazem de mãos dadas, e rostos por vezes tensos. Também é comum que, quando um dos elementos do casal queira ir ao banheiro, o outro o acompanhe até a porta do mesmo. Tal postura sugere certa insegurança, um desconfiar do que aquele lugar pode trazer e, portanto, um desconhecimento das etiquetas de interações.

Os casais não-iniciados - porém menos tímidos - ao circularem pelo clube e consequentemente se mostrarem visíveis, acabam por atrair atenção de algum casal "verdadeiro", que se aproxima para conhecê-los melhor. Os casais que ficam mais tímidos e retraídos têm um lugar muito próprio, pois costumam ficar sentados nos sofás mal iluminados à esquerda do palco[47]. Devido à iluminação baixa que incide sobre estes sofás, é possível observar o que ocorre na pista de dança - que é mais iluminada – sem se expor. Incrível como esta baixa iluminação proporciona um clima de segurança aos mesmos que, por vezes, passam a noite toda sentados ali, mal se levantando para ir ao banheiro ou pegar bebida.

Os casais experientes reconhecem os sofás como um refúgio daqueles em processo de iniciação, e costumam se aproximar e pedir para se sentarem. Reconhecendo no casal novo elementos como timidez, medo e insegurança, tentam conduzir a conversa de maneira a tranquilizar o casal novo. Não costumam propor uma troca de casais logo de início de conversa, mas sim colocando este tema aos poucos, através de perguntas e convites sutis. Uma postura por demais tímida ou defensiva dos novatos é o sinal para o casal experiente se despedir, e buscarem a interação com outras pessoas. Aliada a este reconhecimento de quando alguém é novo ou não, está à forma de se aproximar, muito particular.

Quando um casal experiente deseja se aproximar de um casal não-iniciado, o movimento é, em geral, feito entre mulheres. A mulher, que nesse caso representa o casal, se aproxima e dirige-se à outra mulher, iniciando um diálogo. Ainda que outros assuntos possam surgir no início da conversa, a frase que costuma balizar a interação é aquela a respeito de ser

[47] Consultar o mapa no primeiro capítulo; estes sofás estão marcados pelo numero "5".

a primeira vez ou não de um dos casais no clube. Depois que as mulheres iniciam a conversa, os maridos/namorados são apresentados e, em geral, ficam em silêncio. Quando se dirigem a alguém, costuma ser ao outro homem, pelo menos nos primeiros momentos de conversa, enquanto todos estão se conhecendo. São elas que mais conversam, enquanto eles costumam mais ouvir e observar.

4.6 Mulheres solteiras e casadas

As mulheres desacompanhadas também podem ser consideradas *swingers* "verdadeiras", e possuem muita liberdade dentro da casa. Algumas delas, por frequentarem muito a casa e já terem feito algum tipo de interação sexual com alguns casais, podem ser consideradas como iniciadas "no meio". Este "ser do meio", fazer parte do grupo e ser reconhecida por vários casais é relativamente mais fácil para elas, diferentemente dos homens solteiros – poucos deles são reconhecidos como tal.

As mulheres desacompanhadas têm sempre sua entrada facilitada[48], pagando um preço mais barato, ou mesmo nem pagando em algumas noites, como quinta ou sexta-feira. Mulheres desacompanhadas, então, são figuras comuns em todas as noites, diferentemente dos homens solteiros, de cujas especificidades falarei adiante. É fácil notar quando elas são consideradas "do meio", pois em geral reproduzem uma performance própria ao clube e ao *swing* de maneira geral.

Uma das partes constituintes da performance é o ritual que, como vimos no primeiro capítulo, tem como característica a hiperbolização de alguns símbolos cotidianos como presente em Schechner (2012, 2011) e Peirano (1999); entende-se aqui o gênero como um destes símbolos que são exagerados no clube e, como visto no capítulo dois, suscitando o que traz Díaz-Benítez (2008) a partir de seu estudo sobre a pornografia, chamando de *hipergênero.* Aquilo que se entende por ser mulher, neste contexto, é uma hiperbolização de vários referentes femininos externos ao ritual, bem como a subversão de outros; é performado tanto por solteiras que são "do meio" quanto por casadas que se consideram *swingers* "verdadeiras". Esta hipérbole daquilo que se entende por ser mulher começa antes mesmo de

[48] Esta facilitação de entrada para as mulheres extrapola a BW, pois trata-se de uma convenção de mercado de casas noturnas voltadas para um público heterossexual. Neste ponto, a BW, bem como toda a rede de clubes de *swing* segue este padrão. Nas baladas usuais, atrair mais mulheres também significa buscar mais homens. Em clubes de *swing*, tal estratégia serve para atrair mais casais, bem como ajudar a convencer os solteiros a pagar o alto preço de entrada nas noites em que são permitas suas entradas.

se chegar ao clube. Este ato de se preparar para o ritual inclui outros, menores, chamados por algumas delas de "produção".

Esta produção se dá através da maquiagem, com ênfase em batons com tons fortes como vermelho, unhas pintadas e até mesmo cílios postiços, em alguns casos. O cabelo é uma marca importante desta produção, pois "tem que estar arrumado" como algumas me disseram; este cabelo "arrumado" quer dizer principalmente estar alisado e, por vezes, descoloridos, com mechas louras. São pouquíssimas mulheres – tanto casadas quanto solteiras – que possuem cabelos cacheados. A produção também inclui a roupa, que em geral comporta vestidos muito curtos, apertados, coloridos e decotados ou do tipo "tomara que caia". Por vezes, algumas trajam um espartilho na parte de cima, e uma saia curta. Algumas também trajam shorts jeans muito curtos e apertados, ainda que os vestidos curtos ou minissaias sejam maioria. Salto muito alto, agulha ou plataforma, também são a regra desta "produção" e algumas mulheres também vestem meias 7/8 em suas pernas. Todas as que têm uma performance como esta me disseram, sem exceção, que não se vestem assim cotidianamente, nem mesmo quando vão a outras casas noturnas; tal produção é específica para um clube de *swing*.

Além destes elementos de feminilidade, a calcinha fio-dental costuma ser unânime e, junto com a virilha depilada, é comumente mostrada por aquelas que já são iniciadas. Tais elementos são exibidos em danças sensuais, que podem ser em cima do palco ou não. Não é raro ver duas mulheres dançando muito próximas e se beijando; por vezes, toques na virilha também são feitos durante esta dança. A música *Funk* costuma embalar a dança, sendo o rebolado o ponto central. Também é comum ver três ou mais mulheres dançando todas juntas, em fila, em uma coreografia que dançam até ficarem bem próximas ao chão.

É muito difícil ver um homem participar destas danças e, quando o fazem, na maioria das vezes, beijam somente as mulheres que os acompanham. Com os vestidos em sua maioria muito curtos, as calcinhas – quando vestidas – costumam ser mostradas sem nenhum constrangimento. Ao contrário, trata-se de um objeto importante durante a dança, amplamente mostrado de maneira erótica. Algumas costumam tirar esta peça de roupa após algumas horas de festa. Ao ficarem sem calcinha - mas ainda com vestido ou saia - não há constrangimento de mostrar a virilha durante as danças, já que os vestidos costumam subir.

Existe também uma gestão do corpo, anterior a esta "produção", pois muitas vezes são mulheres esculpidas em academia, com coxas e nádegas grandes e musculosas, além de

cinturas finas. Silicones também costumam ser facilmente notados, ainda que não exagerados, reforçando o ideal de beleza estereotipicamente adjetivado de brasileira, com sua ênfase nos quadris e no rebolado.

Estas *swingers* de verdade ou seguem este padrão de beleza, ou se esforçam muito para tê-lo. Uma fala de Joana expressa bem isto. Chegamos neste assunto depois que ela disse dizer ter quatro filhos, dois com o primeiro marido e dois com o atual, Vitor. Ambos em torno de trinta anos e *swingers* declaradamente verdadeiros. "*Depois de quatro filhos dá trabalho ficar gostosa né? Tem que malhar pesado, não é fácil....*" Este ser – ou querer ser – "gostosa", aliada à produção específica, demonstra uma compreensão dos códigos simbólicos daquilo que se entendo como mais desejável no clube, bem como um esforço por parte delas para se enquadrar no mesmo.

O culto ao corpo realizado em academias de ginásticas, bem como a busca por cirurgias plásticas demonstram um marcador de classe, que é imiscuído no corpo do sujeito. Este esforço de ficar hegemonicamente bela também demonstra um investimento financeiro para ficar com o corpo desejado, que nem todas possuem. As cirurgias plásticas como práticas de consumo foram estudadas por Edmonds (2002), e a partir de seu trabalho, é possível pensar que este corpo é uma espécie de capital, que recebe investimento, podendo ser exibido. A corporalidade, portanto, localiza o sujeito a partir de um marcador social de classe, já que o que se exibe não é apenas o próprio corpo, mas todo o trabalho e investimento necessário para esculpi-lo.

4.6.1 As mulheres no *swing*, entre prazer e perigo

No clube, uma das características da performance feminina é, como visto, ser hiperfeminina, com base nas convenções propostas por Díaz-Benítez (2008), que são (re)atualizadas em roupas, danças, falas e corporalidades.

Para ilustrar isto, trago um breve trecho de meu diário de campo:

> *Esta foi uma noite anunciada no flyer como sendo de "sexo ao vivo".(...)Desde que chegamos, o DJ anunciou algumas vezes que o primeiro casal que subisse no palco e fizesse sexo ganharia uma garrafa de uísque, mostrando ser este o ponto alto da festa. (...) Na roda de pessoas com quem estávamos conversando, tinham seis casais e quatro solteiras, todos dançando e fazendo algumas brincadeiras ainda tímidas.*

> *(...) Na mesa central, uma garrafa de uísque e alguns energéticos, que estavam na conta de Eduardo, marido da Diana, além de vários copos de cerveja. Em determinado momento, é anunciado que o Go Go boy ia subir ao palco e fazer seu show (...). Alguns minutos depois da apresentação masculina, é a vez da dançarina fazer sua apresentação (...). Após as apresentações dos/as performers, a pista de dança nitidamente esquenta, como se naquelas apresentações estivesse implícito um incentivo a outras pessoas também tirarem a roupa. Na verdade, este incentivo serve unicamente às mulheres que, como sempre, sobem seus vestidos para mostrar suas calcinhas e dançar o funk que estava tocando com uma coreografia muito explicita. Algumas começam a apalpar os seios e nádegas de outras mulheres, além de se insinuarem sexualmente entre si. Logo, várias estão se beijando, enquanto a performance dos homens pouco se altera. Não exaltam muito as suas danças, não tiram suas roupas, não se beijam nem beijam outras mulheres que não seja aquela que os acompanha.(...). Em determinado momento, três das mulheres sobem no palco – duas casadas e uma solteira - e começam a dançar e tirar a roupa, cabendo ao marido que está embaixo segurar as peças que iam sendo tiradas uma a uma; ao final, duas ficam totalmente nuas (Uma das mulheres é casada e a outra solteira) e uma ainda permaneceu de calcinha. A mulher casada que estava totalmente nua recebeu sexo oral da outra mulher – solteira - que também estava nua. Após algum tempo, elas invertem a posição, e quem fazia o sexo oral passou a recebê-lo. Antes de descer do palco, a performance das três é ovacionada por todas as pessoas que estavam na pista de dança, ganhando, assim, a garrafa de uísque anunciada (....) (Caderno de campo - 27/04/13)*

Quando uma mulher se engaja eroticamente com outra, como foi narrado na cena, em nenhum momento sua feminilidade é posta em xeque. Ao contrário, o ser mulher neste clube passa, justamente, pela experimentação sexual, contrariando assim um referente feminino que podemos pensar como sendo externo ao clube e comporia estereótipos de feminilidade a partir do chamado "senso comum". A cena de sexo oral em público por parte das mulheres, além de seus contínuos beijos, serve, justamente, para afirmar a performance deste hipergênero. Esta hiperfeminilidade perpassa o ato de se relacionar eroticamente com outras mulheres, embora muitas não se considerem bissexuais, pois é algo que acontece somente no contexto do clube ou, quando exteriorizado, em reuniões *swingers* realizadas em motéis ou casas particulares.

Num primeiro olhar, podemos refletir a experiência que elas vivem como libertadora, quando pensadas em relação à quantidade de restrições impostas aos homens dentro do clube. Ou, ao invés, pensarmos a mesma experiência como reprodutora de uma "dominação

masculina", afirma Bourdieu (2003) e objetificante. O ponto-chave deste debate, portanto, gira em torno deste emponderamento destas mulheres e de sua sexualidade, tema de ampla contestação.

Ainda que a experiência das mulheres no clube se dê em um contexto cultural específico, ao falar em liberdade sexual das mulheres é importante fazer referência ao debate ocorrido na década 1970, nos Estados Unidos, suscitado principalmente por uma corrente moralista do feminismo, conhecido como "feminismo radical", aponta Gregori (2004). Tal debate veio à tona principalmente entre as feministas que eram contra a pornografia, e suas opositoras, que não viam nela um *lócus* de dominação masculina em si mesma. Uma das principais teóricas do chamado feminismo radical é Catharine Mackinnon, que entendia a dominação e submissão das mulheres como inerentes a boa parte das relações sexuais.

Para Gregori (2004, p. 238)

> O feminismo radical hasteou sua bandeira contra instituições heterossexuais, como a pornografia, tomando-a como um exemplar da violência e do perigo contra as mulheres. Além da pornografia, o movimento definiu outros alvos: o sadomasoquismo, a prostituição, a pedofilia, a promiscuidade sexual.

Na década de 1980, contrapondo o feminismo radical, foi publicado por Carole Vance (1989) o livro *Pleasure and danger*, fruto de uma conferência que reuniu várias feministas que não concordavam com a associação direta entre sexualidade e dominação. Vance (1989, p.08) escreve que a sexualidade, sobretudo feminina, oscila entre dois pólos, o prazer e o perigo: "en la vida de las mujeres la tensión entre el peligro sexual y el placer sexual es muy poderosa". Esta tensão oscila entre a descoberta do corpo, novas formas de vivenciar o erotismo e sentir prazer, mas também entre o perigo da violência sexual, de relações coagidas e da submissão. O livro de Vance (1989), então, contribuiu para alargar o debate então em voga, desvinculando a dominação e submissão como características inerentes ao ato sexual.

Mesmo tendo ocorrido em um contexto diferente, este debate pode servir para problematizar a ideia de ler as experiências das mulheres no clube como reflexo da "dominação masculina[49]" Bourdieu (2003), pois isto acabaria por enfatizar somente um dos lados desta tensão apontada por Vance (1989), o do perigo e da submissão, corroborando assim com um ponto de vista similar ao feminismo radical.

---

[49] O autor não vislumbra uma maneira de escapar desta dominação, universalizando-a; tanto "algozes" como "vítimas" reproduziriam este sistema. Não por acaso, a única feminista que o autor traz em seu texto é Mackinnon, tecendo inclusive, muitos elogios a sua obra, afirma Braz (2012).

Se olharmos as experiências das mulheres de tal maneira, acabaríamos caindo em uma objetificação de seus corpos, como aponta Gregori (2004), retirando das mulheres uma possível agência das experiências relativas à sexualidade, quando tratamos de práticas vividas no âmbito do mercado de bens eróticos. Mas, da mesma forma, também não cabe aqui aceitar de princípio o que as convenções em torno do *swing* imputam às mulheres, indo unicamente por um viés "anti-objetificação", ou "pró-sex". Ao invés de pensar a experiência no clube como iminentemente libertadora, talvez seja mais rentável tencionar esta ambivalência à luz de marcadores sociais de diferença e de seus efeitos, como propõe Gregori (2004).

Portanto, estas *swingers* deslocam vários elementos externos referentes àquilo que se espera de uma mulher, mas acabam por refletir uma lógica interna ao *swing* daquilo que se espera delas, tanto em suas atitudes quando na produção de um corpo hegemonicamente belo. A performance *swinger* inclui elementos anteriores ao ritual, que é o cuidado com o corpo e a "produção" e, já durante a liminariedade, atitudes extremamente sensuais e uma visível disponibilidade sexual. O hipergênero performado por elas pode subverter alguns elementos, mas também está em conformidade com uma convenção proposta por filmes pornográficos voltados para o público hetero afirma Diaz-Benítez (2008), como visto anteriormente nos *flyers*. A performance das mulheres, portanto, busca inspiração em filmes pornográficos, materializando-os no clube. Desta forma, o descontrole controlado ressalta, Braz (2012) está, mais uma vez, presente nas convenções daquilo que é inteligível ao *swing*.

4.6.2 E as outras mulheres?

Mas e aquelas mulheres que não se encaixam no modelo descrito de "produção" e/ou desconhecem os códigos simbólicos daquilo que é desejável? Temos então, três elementos presentes nas mulheres que balizam o quão serão ou não desejadas. O corpo, se é "gostosa" ou não; a "montagem", que demonstra conhecimento da estética do ritual; e a performance, que é tudo isto aliado aos olhares, danças e atitudes que demonstram disponibilidade, lascívia. Cada um destes elementos se articula de maneira diferente em cada uma e, como visto anteriormente, as *swingers* "de verdade" conseguem conjugar os três elementos, em maior ou menor grau entre eles.

Vestidos ou saias abaixo dos joelhos, calças jeans, tênis/sandálias sem salto. Uma mulher que se vista assim denuncia sua inexperiência e desconhecimento da "produção".

Provavelmente, sua performance também será contida e tímida, demonstrando ainda mais que se trata da primeira vez, ou primeiras vezes, no clube. Caso seja uma mulher que siga o padrão hegemônico de beleza mostrado acima, exiba um corpo hegemonicamente belo e estiver solteira, algum casal pode se aproximar, na intenção de se conhecerem e, se estiverem todos de acordo, fazerem um *ménage*. Caso contrário, passará despercebida, recebendo poucos olhares, e provavelmente não conversará com ninguém. Caso estiver acompanhada de um homem, ambos vão ser vistos pelos iniciados como um casal novato, não-iniciado. Caso a mulher[50] seja "gostosa", um casal pode se aproximar, na intenção de inicia-los. Caso contrário, também passarão despercebidos, serão ignorados durante a festa inteira.

Mulheres desacompanhadas muito acima do peso e/ou de idade acima dos cinquenta anos e/ou que não se enquadram no padrão de "gostosa" não costumam ser desejadas por outros/as frequentadores/as. Mesmo que busquem se produzir de acordo com as convenções de desejabilidade e tenham a performance esperada, quando vão ao labirinto permanecem na maioria das vezes, como *voyeurs*. Poucas vezes vi neste lugar solteiras que não se enquadram na beleza hegemônica fazendo algum tipo de intercurso sexual, embora o desejem.

Quando se trata de mulheres acompanhadas de outros homens, fora da beleza hegemônica e não se enquadrando nesse padrão, mas com a "produção" e performance esperada, é possível que ocorra a troca de casais no labirinto. Entretanto, em geral o outro casal é similar em idade ou corporalidade, pois dificilmente ocorre a troca entre casais muito assimétricos fisicamente.

Certa vez no clube estavam seis mulheres novas, no máximo vinte e cinco anos, que visivelmente não tinham se "produzido" da maneira descrita acima. Duas delas de vestidos abaixo dos joelhos, as outras de calça jeans e tênis modelo *all star*. Quase no final da noite, conversamos com elas do lado de fora. Ainda no início da conversa, antes de eu me apresentar como antropólogo, uma delas disse que eram todas lésbicas, e que foram apenas para conhecer o clube, não querendo ficar com nenhum homem. Eram, portanto, três casais de mulheres curiosas com o que acontecia em um clube de *swing*. Perguntei a elas se receberam muitas cantadas dos casais – lembrando que quando isto acontece, parte da mulher – e elas disseram que não, mostrando que os nativos notaram o deslocamento que elas estavam sentindo naquele lugar.

[50] O homem não precisa ter um corpo hegemonicamente belo, como mostrarei a seguir.

Embora hegemonicamente bonitas, a falta da "produção" e desconhecimento da performance as denunciavam. Estas mulheres com quem conversei, portanto, só queriam - nas palavras delas - conhecer o clube. Embora suas performances já dissessem a intenção delas ali, possivelmente não se deram conta disto. Suas danças eram contidas, assim como suas roupas. A calça jeans e os tênis, ao invés de vestido curto e salto alto, as denunciaram como curiosas, e portanto indisponíveis as práticas sexuais que lá ocorrem.

4.7 homens solteiros e acompanhados

Os homens também têm uma produção específica para o ritual, embora não considere a reiteração entre eles de uma hipérbole dos referenciais sociais de masculinidade. Quase sempre estão de calça jeans e camisa social e, nos pés, sapato ou tênis. Os cabelos costumam ser unanimemente curtos. Muito raro algum homem está de boné e, quando o faz, costuma ser alguém abaixo dos trinta anos; não vi nenhum homem que aparenta estar acima desta idade usando este acessório. Eles também não possuem mechas loiras, nem cortes de cabelos que, mesmo curtos, sejam mais extravagantes. As barbas costumam ser sempre bem aparadas. Eu não tenho costume de aparar sempre a barba, mas tomava este cuidado sempre que ia a campo. O fato de todos os homens de lá estarem com a barba sempre feita levou com que eu - no intuito de não ficar deslocado daquele referente de masculinidade e chamasse atenção - sempre a aparasse também, ainda que poucas horas antes de ir ao clube.

As barrigas dos homens são por vezes proeminentes, revelando um cuidado menor que as mulheres em relação ao peso. Muito raro ver algum homem sem camisa na área da pista de dança, e seus corpos são muito menos exibidos que os das mulheres. O capital corporal, para os homens, não é tanto um fator de distinção, e a desejabilidade não está diretamente ligada a ele. São muito comuns casais formados por mulheres visivelmente cuidadas, hegemonicamente bonitas, que exibem todo o investimento em seu capital corporal, ao lado de homens, cujo investimento não foi, nem de longe, igual. Isto reforça, como Goldemberg (2010) apontou, que o mercado em torno do cuidado com o corpo acaba incidindo de uma maneira mais direta nas mulheres.

Existem alguns homens musculosos que investiram muito tempo e dinheiro em seus corpos. Mas esta não parece ser uma preocupação tão grande para eles, quanto o é para elas. Pois o mais comum é que os corpos dos homens sejam contidos e escondidos, opostos

portanto aos das mulheres. Não somente seus corpos, mas eles de maneira geral são discretos e não chamam atenção, pois isto pode ser associado à feminilidade. Para os/as iniciados/as, uma dança mais ousada por parte deles indica que o sujeito ou bebeu demais, ou é novo na casa, ou afeminado.

Em um sábado de grande lotação, um homem novo, em torno de vinte e cinco anos que estava acompanhado de uma mulher resolve subir no palco e dançar no *pole dance*. Era um rapaz alto e um pouco forte, com um braço todo tatuado. Não era tão forte quanto os *go go boys* que se apresentam no clube, pois seu corpo era próximo de um modelo de passarela por conta de sua altura, e proporções do corpo. Os cabelos eram curtos, e possuía um grande boné na cabeça, dando-lhe um ar de jovialidade. Mas a sua dança foi diferente das realizadas pelas mulheres, pois a ênfase era em movimentos vigorosos, diretos, sem rebolado ou movimentos que lembrassem a apresentação delas. Pareciam ser movimentos que precisavam de muita força, a tal ponto que pensei ser mais uma performance em um aparelho de ginástica artística do que propriamente uma dança em um *pole*. Ouvi poucos comentários durante a performance, dos quais a maioria eram de chacota, que associavam o homem à homossexualidade.

O homem subverteu tanto o *pole dance*, espaço iminentemente feminino, quanto um comportamento comum a todos os homens: não se exibir demais. Ao subir no palco sem ter sido convidado por alguma atração da casa, chamou a atenção de todos, fato que é tradicionalmente atribuído as mulheres. Durante o ritual, são elas que se esforçam para ser o centro das atenções, com exceção dos *go go boys* ou de algum homem chamado no palco para participar de alguma brincadeira. Ele, ao tentar chamar a atenção para si, acabou por se efeminar e homossexualizar, naquele contexto.

Os homens não podem dançar demais ou exibir seus corpos em demasia, sob pena de comentários maldosos. Então quais elementos eles acionam como forma de distinção? Entre as mulheres "do meio" temos uma grande exibição de seus corpos e performances. Já a distinção para os homens se dá pela discrição e cordialidade, ou seja, ter uma postura mais contida. Outros elementos, contudo, são costumam ser acionados por eles no intuito de produzir diferenciações; trata-se de dois bens de consumo, o carro e a bebida ingerida no clube.

O frequentador Júnior, marido de Thais, ilustra bem a aura que o carro tem. O casal tem em torno de trinta anos, e estavam presentes em quase todas as noites em que fomos a

campo, e se consideram frequentadores assíduos, e *swingers* de "verdade". Por conta disto, sempre conversávamos com o casal e, certa vez, Júnior disse que viu "*um homem que chegou de bicicleta, todo arrumado. Guardou a bicicleta atrás de umas arvores do estacionamento, e entrou*." O tom de deboche era claro, e na conversa estávamos nós, júnior e sua esposa, e um outro casal, na faixa dos vinte e cinco anos. A jocosidade dos comentários que se seguiram explicitam certo preconceito de classe, bem como uma masculinidade faltosa ao homem da bicicleta: "*E como ele vai querer comer*[51] *alguém de bicicleta?*" Além de ser um homem solteiro sozinho (era uma noite de sexta-feira, segundo Junior), também estava claro que não tinha uma condição econômica que possibilitasse a aquisição de um carro, fazendo com que o sujeito então fosse duplamente indesejado. A falta do carro foi associada indiretamente com a virilidade do homem, também faltosa, já que não iria fazer sexo com ninguém.

No estacionamento do clube é possível notar os mais variados tipos de carros, desde os mais sofisticados até outros bem simples. Ressalto que o estacionamento fica de frente à porta de entrada. E esta entrada as vezes é demorada, pois é preciso que a atendente do caixa emita a comanda no nome do casal ou solteiro/a, formando-se por vezes uma pequena fila na entrada. Colocado isto, temos algo interessante neste lugar: os carros que ficam mais próximos desta entrada são sempre os mais sofisticados, visivelmente mais caros. Conforme a distancia aumenta, os carros mais simples são estacionados. Não há nenhuma regra no clube que explicite isto, nem vagas reservadas. Mas existe uma fronteira simbólica compartilhada entre o público, que faz com que aqueles que possuam um carro simples o estacionem distante da entrada – e consequentemente longe de possíveis olhares – em detrimento das grandes caminhonetes e carros importados, que sempre estão na frente da entrada, aos olhos de todos/as. Isto foi algo notado em todas as noites, o que para mim não aparentou ser banal. O carro, para os homens, é um bem de consumo que é atrelado à virilidade. Relendo meus diários, encontrei um trecho interessante, do início da pesquisa, quando comecei a prestar mais atenção no estacionamento

> *(...)Como de costume tentamos chegar cedo, mas o táxi demorou e chegamos umas 11 e meia. O estacionamento estava quase lotado, com muitos carros e, pela primeira vez, vimos uma fila de pessoas que se formou na portaria; as pessoas, nesta fila do lado de fora, ficam um pouco constrangidas com este estagio "liminar", nem dentro nem fora.(...) Um carro sofisticado estaciona em uma das últimas vagas disponíveis, na frente da entrada, e dele desce um casal. Ao chegarem na fila, falam alto, riem e cumprimentam outro casal, mostrando intimidade. Dá para notar outro casal, ainda que de longe, dentro de um carro bem simples, parado em baixo de uma árvore.*

[51] Comer quer dizer fazer sexo, de maneira penetrativa.

> *Devido à distância, não dava para identificar quem eram eles, apenas os cabelos, que eram compridos em quem estava no banco do passageiro – uma mulher – e curtos em quem estava sentado de motorista – o homem. Este casal não saiu do carro enquanto a fila não acabou. Seria vergonha de sair de um veículo simples na frente daquela grande fila?*

A partir deste elemento, e dos comentários a respeito do homem que foi ao clube de bicicleta, podemos pensar então que um marcador de classe incide diretamente como forma de distinção naquele lugar. Enquanto entre as mulheres as marcas de classe estão imiscuídas nos corpos (silicones, academias, salões de beleza), entre os homens ela se relaciona com a exposição deste bem de consumo.

Além dos carros, a bebida consumida dentro daquele ambiente também é uma forma de distinção entre os homens. Aquele que tenha boa condição financeira costuma pedir algum "combo", geralmente de uísque. Os "combos" são uma espécie de *kit* de bebidas, onde uma garrafa de destilado (pode ser vodka, ou uísque) vem acompanhada por quatro ou seis energéticos, dentro de um balde de alumínio com gelo. Tal combo varia de duzentos e cinquenta a trezentos reais, dependendo da bebida e da quantidade de energéticos. Claro que não são todos que pedem o "combo"; ter um balde em sua mesa faz com que o sujeito construa uma imagem positiva, se distinguindo, assim, de quem não pode pagar. O mesmo Junior, que contou sobre o homem que foi de bicicleta, ilustra esta distinção social a partir da bebida que se consome

> *cerveja é bebida de pobre. Não gosto de beber cerveja, lembra churrasco de família. A primeira coisa que eu faço ao entrar é pedir um combo de uísque, sempre que venho eu peço. Só bebo uísque.*

4.8 Como peixes fora d'água: os solteiros

Ser afoito sexualmente é algo ensinado, em geral, aos homens; atitudes como buscar sexo abertamente e se mostrar sempre em prontidão sexual são socialmente reiteradas desde muito cedo nos meninos, afirma Grossi (2006). Trata-se de elementos constituintes daquilo que entendemos como masculinidade ou da performatividade do gênero masculina, ressalta Butler (2003). Mas, no contexto pesquisado, tal característica é mal vista; os frequentadores chegam até a deixar de ser desejados quando reiteram este comportamento externo, em certo sentido, ao ritual, podendo até serem retirados do clube, caso passem do limite. E o limite, para eles, é olhar. Qualquer interação, qualquer conversa iniciada por eles, mesmo com outro

homem, é mal vista. Basta lembrar das regras da casa apresentadas no capítulo anterior, que configuram desde imposições que valem para todos, até outras, a mais, específicas para os solteiros.

Para os casais "verdadeiros", todo solteiro é, a priori, um homem representante desta masculinidade hegemônica. Eles têm que provar posteriormente que são diferentes, mas somente após uma longa conversa que é iniciada na maioria das vezes em um ambiente virtual, em algum *site* de relacionamento *swinger*. Quando solteiros conversam amplamente com algum casal, é porque já se conhecem anteriormente, e provavelmente marcaram de se encontrar no clube, mas no geral cabe a eles um papel de passividade, onde o casal de maneira criteriosa os escolhe.

Em noites em que podem entrar, estes solteiros costumam ir com mais um ou dois amigos, ou mesmos sozinhos. Geralmente ficar pelos cantos, bebendo e olhando as performances femininas que lhes chamem a atenção. Nunca se aproximam para conversar com casais, sejam estes solteiros iniciados ou não. Quando se aproximam de alguém, em geral é de alguma solteira que, caso saiba das convenções do lugar, dificilmente alonga a conversa, pois sabe que se o solteiro fosse "do meio", esperaria que ela tomasse a iniciativa da conversa, não ele. Portanto, a performance que cabe aos solteiros é a espera, a passividade, ainda que seus olhares digam o contrário. Como lhes é permitido apenas isto, caso não forem chamados, eles olham muito as mulheres, sejam casadas ou solteiras. Olham, dos pés à cabeça, demonstrando interesse; mas os olhares para as mulheres acompanhadas são diferentes, pois em geral evitam que o marido/namorado percebam um olhar muito direto e contínuo. A exceção se dá quando alguma mulher acompanhada sobe no palco para dançar e/ou fazer *strip*, pois a performance em cima do palco de certo modo não apenas autoriza, mas incentiva o olhar de todos/as.

Esta dificuldade dos homens de entrar "no meio" pode ser vista na fala de uma frequentadora. Conversei com Carol quando estava acompanhada de seu marido – ambos aparentando pouco mais de trinta anos - em uma noite bem agitada de sexta-feira, onde entravam solteiros. Nesta noite, tinha um grande número deles, entre doze ou quinze. Carol estava com o marido junto com vários outros casais, em torno de cinco ou seis, e pareciam bem íntimos entre si. Conforme a conversa foi fluindo, me apresentai como antropólogo, gerando curiosidade de seu marido, Pedro, que é formado em História. Certa hora perguntei ao casal a respeito dos solteiros, mas fui respondido somente por ela:

Eu: *E quanto aos solteiros aqui presentes, o que vocês acham?*

Carol: *Você pode reparar, todo mundo aqui* [se referindo aos casais que estavam perto de nós] *tem um pé atrás com solteiro. Eles geralmente são muito afoitos, ninguém gosta de solteiros.*

Eu*: e os casais que curtem um ménage com outro homem?*

Ela: *então, nós gostamos de sair com outro homem. Mais foi difícil achar alguém legal, você conhece o sexlog?*

Eu: *sim...*

Ela: *então, procuramos pelo sexlog e o primeiro* [solteiro] *que agente achou foram nove meses de conversa e não rolou nada. O segundo também foram nove meses e também não rolou. Mas agora a gente tem um namoradinho, foram dez meses de conversa, dez! Você sabe o que é ter um namoradinho?*

Eu: *não, nunca ouvi falar.*

Ela: *Namoradinho é alguém fixo com quem um casal gosta de sair; tipo a gente, tem namoradinho e namoradinha. Isto é interessante para a sua pesquisa, porque a maioria de nós aqui* [apontando para os casais que ela e o marido estavam pertos] *tem um...*

Eu: *nossa, que interessante... Mas e aí, como que é sair com solteira e solteiro?Quais as diferenças?*

Ela: *então, solteira é muito difícil. Você tem que pagar tudo, tem que pagar o jantar, motel, buscar e levar depois em casa... Já homem não, geralmente eles fazem isto. Dão presente, pagam todas as contas. O nosso namoradinho paga tudo, não deixa a gente pagar nada. Falando assim para quem não conhece, até parece que meu marido gosta de homem, mas não! A gente sai a três, mas rola só um ménage comigo mesmo...*

Eu: *e aqui dentro, não rola de conhecer nenhum solteiro?*

Ela: *em noites de sexta-feira é legal para conhecer solteira, mas solteiro não, dificilmente conversamos. Agora solteira é bom para se conhecer aqui, elas vem muito, e gostam de casal. Olha a cara deles* [apontando para alguns solteiros sozinhos encostados na parede da área da pista de dança]*, o jeito que os solteiros ficam, parecem um peixe fora d'água! Ficam a noite inteira assim, só olhando pelos cantos, ninguém conversa com eles...*

Homens desacompanhados costumam ser um elemento que incomoda muitos casais, ainda que vários destes gostem de fazer um *ménage* com outro homem. A fala de Carol ressalta a importância do ambiente virtual para a inclusão destes homens no meio *swinger*. Existe, na performance esperada do público masculino - tanto os casados/acompanhados

quanto os solteiros - um despir-se de alguns referentes sociais de masculinidade, ainda que tentem mantê-lo de alguma forma, como por meio das encaradas diretas nas mulheres.

A agência masculina está imiscuída no ato de olhar, já que, se forem seguir a etiqueta *swinger*, não é de bom tom tomar a iniciativa de uma conversa, nem tocar. Mas também temos um reforço de convenções de gênero em torno da masculinidade que é externa ao *swing*, reafirmadas na exibição dos carros e de bebidas caras. Esta associação entre masculinidade e classe também pode ser vista no discurso dos idealizadores do clube, através de *flyers* que relacionam a figura de homens diretamente com dinheiro, como na festa "noite dos fanfarrões", mostrada no capitulo anterior.

4.9 *Swing* no armário?

Em nossa cultura - onde o casamento é tido por muitos como sagrado, e o sexo algo para ser feito somente a dois, dentro de um quarto - o *swing* acaba sendo relegado, para maioria das pessoas que estão no clube, ao silêncio simbólico de um armário. Apontado por Sedgwick (2007), o armário seria como uma esfera onde a homossexualidade é moralmente repreendida e que, a partir da segunda metade do século XX, passou a ser questionada. Além disto, o termo passou a ser usado também como analogia a elementos culturais que precisam ser vividos de maneira oculta, sob o risco da marginalização ou patologização. O sair do armário é um modo de rompimento desta ocultação moral, mas que é muito difícil uma saída plena. Não se trata de uma oposição binária entre dentro e fora, mas sim a conexão diversas esferas sociais diferentes, onde umas permitem a saída, enquanto em outras existe uma coerção para se entrar novamente.

No *swing* existe um armário vivido por quase todos "do meio". Dificilmente familiares e até mesmo amigos/as próximo sabem que o sujeito frequenta um clube. O tema pode até ser conversado com pessoas fora "do meio", mas em geral isso é feito com aqueles/as que o/a *swinger* julga ser um possível iniciado, geralmente em tom de convite a uma visita ao clube. Ao me apresentar como pesquisador, o tom da conversa acabava mudando, devido à insegurança dos/as mesmos/as de ter sua identidade revelada; fato que mudava após a confirmação que nenhum nome real seria exposto, bem como nenhuma fotografia seria tirada. Alguns casais - no intuito de reforçarem esta proteção - ainda me revelavam que a vida social

deles poderiam estar em risco caso a prática do *swing* fosse publicizada, já que possuem cargos de altos prestígios em empresas, igrejas ou órgãos públicos.

O mercado em torno da prática entende este segredo que o público exige, e apresenta esta preocupação. A discrição do clube é, por incrível que pareça, sua maior propaganda; a fachada de entrada, quase secreta, bem como a proibição da entrada de celulares e câmeras fotográficas assegura que os frequentadores, ao entrar no clube, também estão entrando em uma espécie de armário.

4.9.1 O armário dentro de outro armário: homens que fazem sexo com homens

A homossexualidade dos homens, no ambiente do clube, é um tema interdito, pouco conversado, bem como, segundo os sujeitos, praticado. O uso do termo homossexualidade para estes homens na verdade não se mostra interessante, pois, quando tal relação ocorre, não é entre homens que se identificam como homossexuais. São homens que gostam de sexo com outros homens e, ao mesmo tempo, com mulheres.

Presenciei apenas uma vez, no labirinto, um homem fazendo sexo com outro homem; um deles penetrava uma mulher, enquanto era penetrado pelo outro homem. Tal cena foi feita de portas abertas, gerando um *frisson* no lugar. Todos queriam ver, mas o espaço da porta era pequeno. A circulação dentro do labirinto era grande, já que, ao olhar o ato sexual, as pessoas logo saiam ligeiramente assustadas, e com comentários por vezes indóceis, e por vezes debochados. Assim que alguém saía da porta reclamando do que tinha visto, outra pessoa se posicionava no lugar, para logo sair também, dando lugar a outro/a curioso/a.

Desta forma, muitos/as viram, e consequentemente, comentaram do lado de fora. Bem como em noites posteriores, onde o fato por vezes foi lembrado. Posterior ao ocorrido, não consegui identificar novamente no clube o casal e o homem com quem estava fazendo sexo; provavelmente, não voltaram ali. A cena foi, entre outras coisas, pedagógica; nela, todos os envolvidos – os *voyeurs* e os que estavam na cama – aprenderam discursivamente sobre os limites da sexualidade *swinger*: Homem ali não se relaciona com homem, sob pena de incorrerem em um elemento de extrema impureza ritual, punido com chacotas e até mesmo abjeção.

No ambiente virtual, é possível ver alguns anúncios de casais onde o homem declara gostar de ter relações sexuais com outro homem. Isto é algo que as pessoas “do meio”

disseram com frequência; trata-se de algo cada vez menos raro, ao menos nos *site*s de relacionamento *swinger*, onde é possível manter o anonimato da real identidade do sujeito. Mas no ambiente do clube, estas manifestações são, com exceção da cena narrada, inexistentes. Quando algumas pessoas "do meio" sabem da existência de um homem que gosta de se relacionar com outro homem no espaço do clube, este logo é apontado, de maneira discreta.

O casal Júnior e Thais, descritos acima, certa noite nos mostrou outro casal, que estavam relativamente perto de nós. O casal apontado tinha em torno de cinquenta anos, muito bem cuidados; ambos contavam com um investimento corporal que raramente se encontra em pessoas daquela idade. Mas, dos dois, a mulher pareceu ter uma preocupação com a aparência maior, como de costume no clube. Thais contou, próxima de nós para que o casal não ouvisse, a seguinte informação

> Está vendo aquele casal? Então, o cara gosta de ficar com outro homem! Eu conheci ela aqui no clube, como solteira, parece que estavam divorciados, mas agora voltaram, sei lá. Ele aproveita que ela é bonitona daí um monte de gente chega junto, né? Só que eles não falam que ele gosta de outro homem até chegar ao motel, aí na hora que estão lá ele começa a investir em cima do outro homem. Conheci um casal que saiu com eles, chegaram de ir ao motel, mas ai não rolou nada, saíram bravos. Daí aqui no clube tentam achar algum casal que tope. Parece que ela gosta de ver o marido com outro cara, tem tesão nisto.

Existe, assim, no clube de *swing* um segundo armário, que é o desejo que alguns homens possuem de se relacionar com outros homens. Um armário dentro de outro armário, o segredo mais bem guardado de um homem *swinger* que, embora raro, exista. Em termos antropológicos, é possível talvez interpretar este desejo como algo similar à bruxaria, nos moldes apontados por Evans-Pritchard (2005). Entre os Azande, pesquisados pelo autor, todos podem ser bruxos em potencial, mas ninguém admite sê-lo.

No *swing*, todos os homens podem potencialmente ter desejo por outros homens, ainda que ninguém admita abertamente. E, da mesma forma que entre os Azande são comuns as acusações de bruxaria, embora dificilmente se comprove que alguém seja bruxo, no *swing* não existem acusações de homossexualidade, mas comentários depreciativos, que servem principalmente para desestimular a prática, antes mesmo que ela ocorra.

4.10 Um *swing*, vários discursos

Segundo Preciado (2008, p.36-37)

> Osemos lá hipótesis: las verdadeiras materias primas del proceso productivo actual son la excitación, la erección, la eyaculación, el placer y el sentimiento de autocomplacencia y de control omnipotente. El verdadero motor del capitalismo actual es el control farmacopornográfico de la subjetividad, cuyos productos son la seratonina, la testosterona, los antiácidos, la cortisona, los antibióticos, el estradiol, el alcohol y el tabaco, la morfina, la insulina, la cocaína, el citrato de sidenofil (Viagra) y todo aquel complejo material-virtual que puede ayudar a la producion de estados mentales y psicossomáticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotência y de total control. Aquí, incluso el dinero se vuelve um significante abstrato psicotrópico. El cuerpo adicto y sexual, el sexo y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo postfordista. Si la era dominada por la economía del automóvil se denominó "fordismo", llamaremos "farmacopornismo" a esta nueva economía dominada por la indústria de la píldora, por la lógica masturbatoria y por la cadena de excitación-frustración em la que esta se apoya. La industria farmacopornográfica es el oro blanco y viscoso, el polvo cristalino del capitalismo postfordista.

Por vezes, os discursos que os idealizadores do clube constroem não dialogam com aquilo que os frequentadores anseiam, e aquilo que é exposto pelo mercado como sendo *swing* acaba desagradando aqueles que são "do meio". Por exemplo, as diferentes recepções das imagens exibidas nos *flyers*. Sempre que podia, conversava com os nativos/as sobre os *flyers*, temas das festas e atrações que a casa busca trazer. As opiniões eram as mais diversas possíveis, mas em relação as imagens expostas nos *flyers*, existia um consenso.

Elas não afrontam os homens "do meio" que questionei a respeito; sendo naturalmente incorporadas na concepção de *swing* que os mesmos possuem. Lembrando que estes *flyers* são feitos com imagens retiradas de filmes pornográficos, aproximando desta forma o discurso deste gênero cinematográfico com a prática do *swing*.

Esta associação direta entre pornografia e *swing*, portanto, não constitui algo que os incomoda. Já as mulheres "do meio" se sentem muitas vezes ofendidas com tais imagens. Palavras como "vulgar", "baixa" e "apelativa" foram usadas para definir a imagem dos *flyers*, mostrando que a associação não às agrada.

Outro dado interessante foi a recepção da cadeira de dentista, uma atração que a BW colocou em um de seus quartos, sendo anunciada em um dos *flyers*, conforme mostrado no capítulo dois. Este quarto possuía uma cama anteriormente, que foi retirada para ceder espaço à nova atração. Acima da cadeira de dentista, foi colocada também uma fraca luz vermelha,

que inunda este ambiente com a cor, forte e densa. Mas recepção da nova atração não foi tão boa quanto o esperado, e o quarto fica, em geral, vazio.

Poucos casais permanecem muito tempo ali, se incomodando com o objeto que não se mostrou muito funcional para fazer sexo. Um comentário de uma mulher me chamou atenção, pois associou aquele ambiente a um filme de terror. O elemento fetichista soou, para o publico, próximo ao bizarro como ressalta Leite Júnior (2006) e, retomando a linha exposta no segundo capitulo, isto está fora dos limites da sexualidade *swinger*.

O mercado, como visto anteriormente, além de atender uma demanda existente, atua a produzindo, mas às vezes parece não acertar algumas escolhas. A construção daquilo que é entendido como *swing* é uma via de várias mãos, onde todos/as contribuem para moldar os limites da prática.

Tanto o mercado em torno da prática, que extrapola os clubes e inclui também *site*s e roteiros de viagens especializadas, como os sujeitos que os consomem estão mutuamente atuando na produção daquilo que se entende como *swing*.

Mas esta ação mutua de produção de categorias não se da sem tensões. As vezes, um dos lados extrapola demais, sendo repreendido pelo outro pois os limites de inteligibilidade são construídos em conjunto, entre quem idealiza e quem consome esse/nesse mercado de bens eróticos contemporâneo.

CONCLUSÃO

Nesta etnografia, busquei apresentar uma interpretação antropológica dos dados etnográficos produzidos após a minha vivência em um clube de *swing* na cidade de Goiânia. No primeiro capítulo, foi exposto algumas impressões do tema, tanto em buscas em *site*s quanto em outras pesquisas que trabalharam com *swing*. Seguindo, problematizei a minha entrada em campo, para depois pensar as dinâmicas que ocorrem no clube a luz da teoria da performance.

Por fim, a respeito do debate entre fazer ou não sexo em campo, propus uma terceira alternativa; o que mais importa é como somos materializados pelos/as nativos/as. Por vezes o sexo feito em lugares como este é performático, ou seja, feito para quem assiste. A cena toda está envolvida com aquilo, a cena toda está participando do ato sexual.

No segundo capítulo, refleti sobretudo a respeito dos discursos que os idealizadores produzem a respeito do clube e da prática, mostrando que os mesmos são atrelados a marcas de diferenças. Para isto, fiz uma breve discussão a respeito de como o consumo foi tratado na ciências sociais, para chegar então a uma abordagem propriamente antropológica, e para além de trocas materiais. Depois, trouxe etnografias que dialogassem de alguma forma com convenções de gênero e sexualidade, e que estão articuladas com o chamado mercado de bens eróticos como retrata Gregori (2010). *Flyers* e as performances das atrações que se apresentam na casa, bem como a carteirinha que o clube oferece foram usadas para responder a pergunta: que bem é vendido pelo clube? Cuja a resposta é a experiência de descontrole, ainda que em um ambiente extremamente controlado.

No terceiro capítulo, apresentei o clube da perspectiva de quem frequenta. Se, no segundo capítulo, predominou a perspectiva do mercado, aqui entrou, sobretudo, os sujeitos que fazem uso do clube. Que categorias usam para se nomear? Quando os casais "verdadeiros", "curiosos" e "montados" entram em cena, podemos ver também diversas marcas sociais sendo acionadas para gerar distinções entre eles. Bem como a busca de pureza dos casais "verdadeiros", e suas acusações a outros casais, não iniciados. As solteiras e os solteiros também entram aqui, onde são mostrado o diferente tratamento e performance esperado a cada um deles. Por fim, partindo da vivencia que tive, percebo que o *swing* é uma manifestação cultural vivida em um "armário". E, dentro deste "armário", reside um outro, sobreposto: homens que gostam de se relacionar sexualmente com outros homens.

Seguindo esta conclusão, pretendo alinhavar algumas breves discussões finais, baseando-me na ideia de Beatriz Preciado (2008). Ao frequentar por tanto tempo um clube de *swing* consigo, por vezes, vislumbrar aquilo que a autora chama de regime "farmacopornográfico" de poder. O farmacológico pode ser visto materializado nos corpos das mulheres através das cirurgias plásticas e nos suplementos alimentares (e quem sabe, anabolizantes) consumidos pelos extremamente musculosos *go go boys* e alguns homens frequentadores. Até mesmo no uso de Viagras e outras pílulas para ereção que homens acima dos cinquenta anos são acusados de tomar pelos/as frequentadores/as mais novos, já que conseguem fazer sexo durante horas.

Mas o fármaco-poder caminha, segundo autora, atrelado à pornografia. Basta lembrar o que disse Bartell (1971) sobre o crescimento do *swing* nos Estados Unidos, de maneira conjunta à difusão da pílula anticoncepcional e a popularização cada vez maior da pornografia, tanto em revista (principalmente o fenômeno *pop* da *Playboy*, nunca antes atingido por qualquer outra do gênero), quanto em filmes. A pornografia, portanto, seria o outro expoente deste novo regime de poder; imagens explícitas, onde o corpo é recortado em closes milimétricos, com ênfase nos genitais. O aspecto pornográfico do clube foi bem exposto no capítulo dois e três, e é tanto uma convenção de mercado, que visa passar uma aura de descontrole, quanto faz parte da performance esperada do público, sobretudo das mulheres.

A ideia de "descontrole controlado" parece soar como um paradoxo, mas expõe muito mais um problema antropológico, qual seja, o das culturas não serem tão coerentes como nós pensamos. O ordenamento de uma cultura, sua coesão, tem por base a desordem, para o desespero dos neófitos. O controle de um ambiente que tenta ser descontrolado é um exemplo desta ambiguidade; nega-la, seja para ver um ritual onde impera a ordem e regra ou, pior, um lugar extremamente liberto onde não exista hierarquia ou privações, me parece má fé.

Também ficou aparente a fragilidade da masculinidade, por conta do medo que os homens têm de subverter símbolos culturalmente formados. De maneira similar a Miguel Vale de Almeida (1995), a socialização entre homes é feita com suspeitas de uma masculinidade faltosa. No clube, esta falta de masculinidade é sempre falada em tom acusatório, reforçando assim a fragilidade da mesma. A própria ideia de descontrole que, como visto, é amplamente discursada pelo mercado do *swing*, tem em vista muito mais as mulheres. Já que, para os homens, um excesso de descontrole põe em dúvida a sua masculinidade.

Outro paradoxo, que ficou implícito com esta etnografia, foi a questão da heterossexualidade. Até que ponto podemos falar que o *swing* é heterossexual? Mesmo com muitas mulheres – e alguns homens – se relacionando entre si, até que ponto a categoria é válida? O mínimo que podemos concluir é que o termo deveria ser usado no plural. Não somente pensar em uma heterossexualidade, mas talvez em algumas. Mais válido ainda que deixa-lo no plural, é pensa-lo sob rasura, como Stuart Hall (2009) propõe. Por falta de um termo melhor, e, mais importante, por ser algo constantemente afirmado por meus e minhas nativos/as, a ~~heterossexualidade~~ é posta em rasura.

Por fim, a resposta de uma pergunta, que aparece recorrentemente para estudantes que escolhem pesquisar temas como este: Afinal, nos iniciamos ou não no *swing*? A resposta é, obviamente, sim. Ser iniciado no *swing* não é somente fazer sexo, mas conhecer as regras, frequentar o lugar e ser reconhecido pelo grupo, fator cumprido por nós após quase dois anos de trabalho de campo. Em nenhum momento do texto coloco que a iniciação *swinger* envolve apenas sexo. Foram muitas às vezes em que ouvi de um casal autointitulado "verdadeiro" a constante frequência ao clube, mas a pouquíssima frequência de trocas e ménages. A iniciação, neste caso, é deixar a estranheza de lado e, assim, relativizar o/a nativo/a e, mais importante, a nós mesmos.

REFERÊNCIAS

AREN'T, Marion. *Ritual de inversão dos papéis de gênero num Ladies' club*. VII RAM - UFRGS, Porto Alegre, UFRGS, 2007 - GT 52 - Cuerpos, deseos, placeres y prácticas sexuales "disidentes": Paradigmas teóricos y etnográficos.

BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. O estudo do consumo nas Ciências Sociais contemporâneas. In_ *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BARTELL, Gilbert D. *Amor em Grupo,* um testemunho visual de um cientista sobre o amor grupal, o american way of swinging. Trad. Paulo Martins. Rio de Janeiro: Editora Artenova S.A., 1971.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Porto Alegre: L&PM. 1987.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____ *Vida para o consumo*: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BERTOLO, Sônia Rodrigues. *A relevância da prática do swing na conjugalidade de um casal*: estudo de caso. Mestrado integrado em psicologia - Universidade de Lisboa, Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, 2006.

BLANC, Manuela Vieira. *A sociabilidade e o lazer erótico como forma social nos contextos urbanos das cidades do Rio de Janeiro e Paris*. Tese (Doutorado em Sociologia Política) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2013.

BOAS, Franz. *Franz Boas – Antropologia Cultural*, Trad. E Org. Castro, Celso. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BOLTON, Ralph. Tricks, friends and lovers: erotic encounters in the field. In: Kulick, Don; Willson, Margaret. *Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.

BONETTI, Alinne. FLEISCHER Soraya. (Orgs.). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. 2ª ed. Santa Cruz do Sul: Edunisc e Editora Mulheres, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____ *A distinção* – crítica social do julgamento. Porto Alegre/São Paulo: Zouk/Edusp, 2007.

BRAZ, Camilo. *A meia luz...* Uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos. Doutorado - Instituto De Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

_____. *À meia-luz...* : uma etnografia em clubes de sexo masculinos. Goiânia: Editora UFG, 2012.

_____. Macho *versus* macho: um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens em São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, 2007ª. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/C/Camilo_Albuquerque_de_Braz_51.pdf Acesso dia 13 de Fevereiro de 2012.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero* – feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DÍAZ-BENITEZ, María Elvira. "Dark room aqui: um ritual de escuridão e silêncio". In: *Cadernos de Campo* n.16. São Paulo: USP, 2008.

_____. 2009. *Nas Redes do Sexo: Bastidores e Cenários do Pornô Brasileiro.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DOUGLAS, Mary; Isherwood, Baron. *O Mundo dos Bens*: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

EDMONDS, Alexander. Notas sobre o campo da cirurgia plástica no rio de Janeiro. In: MIRIAN, Goldenberg (org.). *Nu & Vestido* – dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – campinas: IFCH/ Unicamp, 2008. Disponível em: http://www.sertao.ufg.br/uploads/16/original_Facchini_Regina.pdf Acesso dia 10 de Março de 2012.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FRY, Peter. Estética e política: relações entre "raça", publicidade e produção de beleza no Brasil. In: MIRIAN, Goldenberg, (org.). *Nu & Vestido* – dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

GOLDEMBERG, Mirian. Apresentação. . In: MIRIAN, Goldenberg, (org.). *Nu & Vestido* – dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

GREGORI, Maria Filomena. Prazer e Perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e s/m. In_ PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (orgs.), *Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras*, Garamond Universitária, Rio de Janeiro: 2004.

_____. *Prazeres Perigosos* – erotismo, gênero e limites da sexualidade. Tese de Livre-Docência. IFCH. Campinas: UNICAMP, 2010.

GROSSI, Miriam. *Masculinidade*: Uma revisão teórica. Mandrágora (São Bernardo do Campo), v. XII, p. 21-42, 2006.

HALL, Stuart. *Identidade e Diferença*: a perspectiva dos estudos *culturais*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva (org.), Rj: Vozes, 2009.

HENNING, Carlos Eduardo. *As diferenças na diferença*: hierarquia e intersecções de geração, gênero, classe, raça e corporalidade em bares e boates GLS de Florianópolis, SC. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. 2008. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/92044/259300.pdf?sequence=1 Acesso dia 27 de Maio de 2012.

KILLICK, Andrew P. The penetratind intellect: on being White, straight, and male in Korea. In: Kulick, Don; Willson, Margaret. *Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.

KULICK, Don. Introduction. The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work. In: Kulick, Don; Willson, Margaret. *Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.

LEITE JR., Jorge. *Das maravilhas e prodígios sexuais*: a pornografia bizarra como entretenimento. São Paulo: Fapesp-Annablume, 2006.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*, Lisboa/São Paulo, Ed. 70/Martins Fontes, 1981.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Quando o campo é a cidade:* fazendo antropologia na metrópole . In: magnani, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (Orgs.) Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana. EDUSP, São Paulo, 1996

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____ *A vida Sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Prefácio – Aquele não mais obscuro negócio do desejo. In: PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê*: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.

OLIVEIRA, Leandro. *Gestos que pesam*: Performances de gênero e práticas homossexuais em camadas populares. Dissertação - Instituto de Medicina Social, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. UERJ, Rio de Janeiro, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos. In: VICTORA, Ceres, OLIVEN, R., MACIEL, M. E., ORO, Ari (orgs). Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil. Niterói: EDUFF, ABA, 2004. Disponível em: http://www.uff.br/ppga/wp-content/uploads/2013/06/Metodos-de-Trabalho-em-Antropologia_Simoni_2-2013.pdf Acesso dia 14 de Junho de 2012.

PEIRANO, Mariza. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In: *O dito e o feito* – ensaios de antropologia dos rituais. Org.: PEIRANO, Mariza. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

_____. Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada). In *O que ler na Ciência Social Brasileira* (1970-1995) - Antropologia volume 1, São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e desejo*: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da aids. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2009.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonqui.* Madrid, Editora Espasa Calpe, 2008.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *Enigma Variations*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

ROCHA, Everaldo. Apresentação. DOUGLAS, Mary; Isherwood, Baron. *O Mundo dos Bens*: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

RUBIN, Gayle. *Pensando sobre sexo*: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *Cadernos Pagu*, n. 21, 2003. Disponível em: http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/gaylerubin.pdf Acesso dia 18 de Maio de 2012.

SAHLINS, Marshall. Le pensée burgeoise – a sociedade ocidental enquanto cultura. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 166-203.

SCHECHNER, Richard. Performers e Espectadores: Transportados e Transformados. In: *Revista Moringa Artes do Espetáculo*. Vol 2. Nº 01 (2011). Disponível em: http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/moringa/article/viewFile/9993/5473. Acesso dia 24 de Março de 2013.

_____.. "O que é performance?" In: *Performance studies: anintroduccion, second edition*. New York & London: Routledge, 2012.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. "A epistemologia do armário". In: *Cadernos Pagu* (28). Campinas: Unicamp, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf Acesso dia 23 de Março de 2012.

SILVA, Rubens Alvez. Entre "artes" e "ciências": a noção de *performance* e "*drama*" no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n.24, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000200003 Acesso dia 23 de Setembro de 2012.

SILVA, Ana Paula da; BLANCHETTE, Thaddeus. "Nossa senhora da Help": sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana. *Cadernos Pagu*, n.25, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n25/26529.pdf Acesso dia 27 de Fevereiro de 2013.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANÇA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. In: *Cadernos Pagu* (35). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332010000200003&script=sci_arttext Acesso dia 14 de Maio de 2012.

SW-Team. *Swing:* Diário de Bordo. Lisboa: Editora Bertrand, 2009.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Rio de Janeiro: UFF, 2008.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de Si* – uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 1995.

VANCE, Carole. El placer y el peligro: hacia uma política de la sexualidade. In: Vance, Carole (compiladora*)*. In: *Placer y peligro*. Explorando la sexualidade feminina. Madrid: Talasa Ediciones, 1989.

VON DER WEID, Olivia. *Adultério consentido*: gênero, conjugalidade e sexualidade na pratica do swing. Dissertação - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.

_____. *Masculino e feminino na prática do swing*. Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latino-Americana, n. 03, 2009. Disponível em: http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/43 Acesso dia 14 de Maio de 2012.

_____. *Swing, o adultério consentido*. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, N.18, setembro-dezembro, 2010. Disponível em: http://ifetiche.com.br/v1/artigos-academicos/OliviaWeid.pdf Acesso dia 14 de Fevereiro de 2013.

VIANNA, Hermano. *Funk* e cultura popular carioca. In: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990. Disponível em: bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/download/2304/1443 Acesso dia 15 de Maio de 2013.