

As metáforas do desejo e a alegoria etnográfica

Metaphors of desire and the ethnographic allegory

Gleiton Matheus Bonfante¹

Resumo: Este texto contribui para a discussão acerca da relação entre linguagem e escrita etnográfica, provendo exemplos contextualizados por campo etnográfico de como metáforas e figuras de linguagem são vitais para a escrita das culturas e comparecem cientificamente não apenas como suporte alegórico das narrativas, mas também como objetos de estudo e focos de indexicalidade afetiva. As metáforas aqui não são apenas *o conduto da comunicação* (REDDY, 1993 [1979]), mas elucidam aspectos *poéticos e políticos* (CLIFFORD, 2016a [1986]) do texto etnográfico. Aqui, elas são o próprio fenômeno que pulula das performances do corpo e do desejo on-line: o foco de interesse na produção de inteligibilidade sobre grupos sociais. Este artigo fornece uma discussão sobre figuras de linguagem, excitabilidade e escrita etnográfica, sugerindo que a escrita alegórica é uma forma ética de produzir equívocos. Entre os resultados, pode-se ressaltar que metáforas e alegorias organizam o desejo e práticas sexuais em termos subjetivos e políticos.

Palavras-chave: escrita etnográfica; metáforas do desejo; Linguística Aplicada indisciplinar; *bareback*; grupos de WhatsApp.

Abstract: This text contributes to the discussion on language and ethnographic writing, providing examples contextualized by ethnographic field of how metaphors and figures of speech are vital for the writing of cultures and may be scientifically framed not only as an allegorical support for narratives, but also as objects of study and foci of affective indexicality. Metaphors here are not just “the conduit of communication” (Reddy, 1993 [1979]), but elucidate “poetic and political” aspects (Clifford, 2016a [1986]) of the ethnographic text. They are the very phenomenon that swarms from on-line body and desire performances: the focus of interest in the production of intelligibility about social groups. This article provides an account of figures of speech, excitability, and ethnographic writing, suggesting that allegorical writing is an ethical way of producing misunderstandings. Among the results, it can be highlighted that metaphors and allegories organize sexual desire and practices in subjective and political terms.

Keywords: ethnographic writing; metaphors of desire; interdisciplinary Applied Linguistics; *bareback*; WhatsApp groups.

o verbo fabricar, como sabemos, é a raiz do trabalho científico de estabelecimento dos fatos. (LATOUR, 2016)

¹ Professor visitante na Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística, Goiânia, GO, Brasil. Endereço eletrônico: supergleiton@gmail.com.

Introdução

Existe um potencial afetivo evocado pelo encanto combinatório de palavras. Conhecida por *linguagem conotativa*, a produção de associações, imagens e relações indexicais intrépidas através de deslocamentos do sentido *literal* é um interesse linguístico que remonta a textos clássicos como a *Retórica* de Aristóteles (2005), *Instituição oratória* de Quintiliano (2015) e *Do Orador* de Cícero (JESUS, 2021). Até o século XIX, o interesse pelo uso figurado da linguagem esteve principalmente conectado à área da retórica. Talvez por essa razão, Clifford (2016a [1986]) entende a virada etnográfica em direção ao discurso como uma virada retórica. Tal virada epistêmica, marcada pela reflexão sobre linguagem e discurso dentro da prática etnográfica, inaugurou uma preocupação ética pela linguagem e seus efeitos na produção de saber etnográfico, ao reconhecê-lo como textual. A reflexão ética sobre a textualidade etnográfica foi um ponto de aproximação entre os empreendimentos científicos da Linguística Aplicada e uma forma de produzir narrativas sobre o outro menos guiadas pelo ideal positivista de verdade e mais inspiradas pela política da poética.

Na Linguística Aplicada, a etnografia tem sido produtiva como um aporte metodológico, um olhar circunstanciado fundamental para o entendimento do cenário de investigação (GARCEZ; SCHULZ, 2015); como uma forma política e prática de ação social (JUNG et al., 2019); como uma forma de inquirir o contexto e a história de circulação de textos, dimensão essencial do sentido (SILVA, 2014) e como uma ferramenta de luta ética por justiça social (BORBA, 2016). A consideração da textualidade na descrição cultural coloca necessariamente em questão as metáforas e alegorias como parte integrante da narrativa e como dimensão do conhecimento etnográfico. Com razão, os trabalhos etnográficos em Linguística Aplicada são sensíveis à questão metafórica na produção de narrativas sobre práticas languageiras. A etnografia de Lopes *et al.*, por exemplo, sugere que “letramentos podem ser reimaginados como transletramentos” (2017, p. 756). O texto propõe que a metáfora de *transletramento* é relevante para entender a realidade e as práticas de sobrevivência de jovens da periferia e, ao mesmo tempo, desfazer violentas dicotomias estruturantes do conhecimento sobre textos. Para autoras e autores, a metáfora *trans* que emerge de uma observação etnográfica permite “imaginar as trajetórias pela escrita que os sujeitos percorrem em sua mobilidade por diferentes espaços-tempos da cidade.” (LOPES *et al.*, 2017, p. 755). Jung *et al.*, (2019) por outro lado, argumentam que as etnografias da linguagem empreendidas pela LA são *políticas em ação*. Ao propor essa metáfora, as autoras sugerem que a experiência etnográfica atende a demandas sociais, culturais, econômicas, acadêmicas e pessoais, ao passo que ressaltam o caráter político e agentivo da escrita das culturas e acentuam seu dialogismo constitutivo. Martins, por sua vez,

ao discutir as potencialidades etnográfico-filosóficas do perspectivismo ameríndio para a tradução, também se volta para a questão da metáfora, sugerindo a partir de Derridá que ela “é parte de uma forma de vida histórica” (2012, p.144), reconhecida por nós como “potência especial em discursos especiais” (Idem) e como um tipo de “maldição metafísica” (Idem). Ela sugere ser produtivo abrir a palavra ocidental *metáfora* a deformações perspectivistas, pois se configuraria uma prática etnocêntrica pensar a vida do Outro como presidida por metáforas do Ocidente. Em comum, os textos citados animam a proposta de que toda análise linguística depende de uma análise descritiva do cenário sociopolítico e da prática linguística em questão, ao passo que uma análise antropológica-social que não se debruce sobre a vida linguística desconsidera o discurso, vetor principal de sentidos sociais e aporte teórico essencial à crítica queer (BORBA, 2014). Em consonância com esse paradigma que reitera por meio da etnografia a “inelutável necessidade da consideração da práxis sociocultural na interpretação de textos.” (SILVA, 2014, p.74), este artigo contribui para a área de LA ao pensar o papel das metáforas e da escrita alegórica dentro da produção textual de verdades situadas. Para tanto, o texto discute as *metáforas do desejo*: os deslocamentos de sentido e alegorias explicativas mobilizados nas performances e na comunicação de desejos, corpos e práticas sexuais, em grupos de WhatsApp. Aqui penso metáforas e alegorias como dimensão explicativa da descrição cultural, como características inerentes de textos tomados como dados, enfim, como faceta incontornável à prática da etnográfica linguística. As metáforas e alegorias ensaiadas na construção de corporalidades, desejos e práticas sexuais fornecem modelos conceituais que tangenciam a sociedade pela perspectiva de sujeitos desejantes em código-territórios subalternos: os grupos semianônimos de WhatsApp para performances íntimo-espetaculares, onde se conversa, se paquera, se intercambiam performances espetaculares da intimidade, frequentemente a partir de linguagem figurada. A descrição das performances corporais, desejantes e sexuais – *performances íntimo-espetaculares* (BONFANTE, 2016) – ensaiadas em grupos de WhatsApp são a contribuição deste artigo na produção de inteligibilidade sobre estilização, paquera e sexo nas redes sociais. Ressaltando as metáforas e alegorias do desejo que foram deixadas de fora da etnografia linguística que concedeu ao autor o título de doutor, embora fossem centrais ao pré-projeto da tese (BONFANTE, 2020) intitulado *As metáforas do desejo*. Durante a escrita da tese, a linguagem figurada dos grupos permaneceu intocada como questão de pesquisa, pois persegui minha própria alegoria: “A linguagem é a pele do afeto. É nela que mostramos nossas tatuagens, cicatrizes e rugas afetivas” (BONFANTE, 2020, p. 23). A alegoria de que a linguagem é análoga à pele, de que era o suporte performativo do afeto, tinha como propósito teórico e metodológico propor os recursos semióticos como lócus de estopim afetivo, ou como

gatilhos afetivos do discurso (BONFANTE, 2020). No investimento narrativo em minha própria alegoria que relacionava a teoria da performatividade (AUSTIN, 1990[1962]) à da afetividade humana (SPINOZA, 2009[1677]), obliterei algumas alegorias e metáforas concatenadas para construção de uma narrativa coesa, de uma “ficção científica” de uma “fabulação especulativa” (HARAWAY, 2016, p. 10). Este artigo olha justamente para a poética negligenciada das alegorias do desejo, investindo nelas como forma de conhecer as práticas linguístico-sexuais e repertórios sócio-políticos do desejo. Assim, explora, nas figuras de linguagem que tangenciam o desejo sexual *bareback*, três alegorias do desejo: *alegoria (de)leite*, *alegoria reprodutiva* e *metonímias perfeitas*. Porque as metáforas e figuras de linguagem remetem a uma imaginação cultural, repleta de símbolos que nos afetam, elas serão o fio narrativo, o instrumental teórico-analítico para pensar a escrita etnográfica e os próprios fenômenos textuais a serem investigados.

Nesta introdução, contextualizei brevemente etnografia e metáfora no campo da Linguística Aplicada, estipulei as metáforas e alegorias performadas nos grupos de WhatsApp BB como interesse científico e propus a própria linguagem figurada como o fio narrativo. Na próxima seção, contextualizo o campo contrapondo seus aspectos macro e micro. Em seguida, discuto a alegoria como método e teoria na etnografia. Na quarta seção, discuto, a partir de trabalhos tradicionais sobre metáfora, um *cognitivismo estratégico* como enquadramento teórico possível para questões sobre metáforas. Já na quinta seção vamos às análises, que sugerem que as alegorias têm grande potencial afetivo e descritivo, potencialidade para questionar hierarquias silenciosas, explicitar morais rivais e criar redes de sentidos que se distribuem erráticamente pelo tempo e espaço.

Micro e macrocontexto: grupos de WhatsApp e sociedade íntimo-espetacular

Onde eles viam putaria, eu via poesia. Mas a diferença não tava nas palavras, tava nos paladares que as provavam. Tava na fabricação de uma narrativa pretensa de ciência pela minha parte, enquanto da parte deles se narrava experiências de gozo que não se assemelhavam – à primeira vista – com a linguagem. Acredito sim que falamos a mesma língua, mas as práticas linguísticas nossas se olham e se flertam separadas pelo intervalo semântico que marca a relação entre meu desejo teórico e o desejo poético deles. *Caderno de Campo*, Abril de 2017.

Nossos desejos, os meus e os dos sujeitos com quem pesquisei por seis anos on-line, se encontravam no mesmo lugar: na tela dos nossos celulares, nos inúmeros grupos do aplicativo WhatsApp para performar corpos, desejos e práticas sexuais. As performances íntimo-espetaculares nos grupos configuram práticas sexuais por si, já que performances sensuais

intercambiadas on-line “não são meras representações de um sujeito ou de uma prática sexual, mas uma forma de ação prática” (RACE, 2018, p. 5). Praticando suas sexualidades on-line, aqueles números de celulares quase anônimos se envolviam em pelo menos três distintas práticas semiótico-sexuais nos grupos de WhatsApp por meio de metáforas e alegorias: a estilização do seu corpo, a construção semiótica dos desejos e a performance das práticas sexuais. A participação nos grupos vulgarmente chamados de *putaria* se baseava no mesmo envolvimento fático que move os grupos corriqueiros de WhatsApp, onde o que parece estar em jogo é uma manutenção constante de um vínculo de identidade *virtual* – tanto no sentido da tela, quanto no sentido de uma identidade imaginada. Os grupos em silêncio poderiam ser excitáveis por um sem-par de gêneros² textuais que eram gatilhos para o intercâmbio de performances semióticas que constroem a intimidade do corpo como espetacular. O popular intercâmbio de performances íntimo-espetaculares pode fornecer uma contextualização macrossocial para as performances metafóricas de corpos, desejos e práticas sexuais, pela via da sociedade íntimo-espetacular: o nosso paradigma societal contemporâneo. Inspirado pelos autores Preciado (2008), Costa (2004) e Debord (1997), Bonfante (2016) elencou algumas das características inquietantes da contemporaneidade que são descritivas do conceito de *contemporaneidade íntimo-espetacular*:

a) a espetacularização da vida, e principalmente da intimidade; b) o suporte das tecnologias de si; c) a adesão a uma estética pornográfica; d) a invasão da mídia pelo tecnocorpo espetacular; e e) a alteração da percepção cultural do corpo, sendo marcantes as seguintes características: 1) encantamento pela boa forma física, 2) reconvocação do corpo para a construção da subjetividade e das identidades; e 3) a presença da genitália na estilização social do sujeito. (BONFANTE, 2020, p. 13-14)

Essas características societais, impulsionadas pela racionalidade neoliberal, produzem um contexto ideal para a performance íntimo-espetacular de si, as quais não são apenas uma *raison d'être* da contemporaneidade, mas uma forma de ação prática. As performances íntimo-espetaculares nos grupos de WhatsApp fluíam na direção de um repertório social: os *desejos (de)leite*, assim nomeados por serem performances que elogiam o desejo de receber ou

² Entre os gêneros textuais e tipos de interação observados nos grupos estão “(a) performances íntimo-espetaculares de si e de outros: fotos, filmes e descrições detalhadas de partes do corpo, de desejos e atos sexuais; (b) pornografia *mainstream*; (c) relatos e narrativas sexuais; e (d) convites para sexo, para festas privadas e para divulgação de festas de sexo. Os participantes também se engajam em inúmeros diálogos corriqueiros como (e) conversas fáticas comuns a inúmeros grupos como comentários sobre clima, estações de ano, memes, piadas, mensagens religiosas, política, entre outras.” (BONFANTE, 2020, p. 20-21). Para outros gêneros discursivos circulantes nos grupos BB, menos relevantes para este artigo, veja Bonfante, 2020.

introduzir sêmen na boca ou ânus. Essa prática sexual é conhecida como *bareback*, BB, ou *bare*, como referência ao termo em inglês ou em gírias no português: *no pelo, na pele, sem capa*, entre outros deslocamentos metafóricos que discutiremos abaixo. Embora o sexo *bareback* seja definido como a prática do sexo anal sem o uso de preservativos, os sentidos que emergem para o *bareback* das práticas semióticas nos grupos WhatsApp exaltam a troca de fluidos corporais como prazerosa e desejável e até como um traço de identificação social, colocando o foco sexual na troca de fluidos e não na penetração. Como também observou Barrett, “O roteiro estereotípico do sexo *bareback* não culmina no orgasmo, mas é centrado na troca de sêmen” (2017, p. 170).

Desde 2015, acompanhei os grupos de WhatsApp *bareback* como observador participante. Estive presente em mais de 100 grupos observando os recursos semióticos empregados on-line, entre eles a linguagem figurada. As cenas interacionais relevantes eram *printadas* e descontextualizadas para então serem recontextualizadas em artigos e discussões científicas. Os dados foram apagados depois da publicação da tese pois o compromisso ético³ em analisar dados é diferente do de armazená-los, já que não podemos garantir a segurança de dados armazenados em dispositivos privados. No atual paradigma dos termos de consentimento distribuídos pelas plataformas comerciais vendidas como serviço, permitimos o acesso a tudo. Já que o esquecimento tem efeitos políticos, também o assumo como compromisso ético. Meu interesse em participar dos grupos também foi ético: discutir sexo protegido (mesmo sem camisinha⁴) e saúde sexual como direitos humanos absolutos, por meio do conhecimento de práticas linguístico-sexuais e alegorias desejantes performadas on-line. Essa discussão é necessária, tanto como um relatório das demandas reais dos sujeitos que performam *bareback* quanto como reivindicação por ações educativas no campo da saúde sexual.

³ A pesquisa cujos resultados são aqui compartilhados dispõe de inscrição em comitê de ética por se dar em textos de livre circulação sem possibilidade de identificação dos participantes, natureza de dados automaticamente liberados da atenção ética pelos comitês, de acordo com a Resolução brasileira de ética de 2016, da qual serve destacar o artigo V: “pesquisa com bancos de dados, cujas informações são agregadas, sem possibilidade de identificação individual”. Para medidas tomadas para garantir a segurança e anonimato e outros detalhes de procedimento ético-metodológicos, ver Bonfante (2021).

⁴ A partir da comprovação da impossibilidade de transmissão do vírus HIV por sujeitos soropositivos que fazem uso contínuo de antirretrovirais, os mesmos medicamentos passaram a ser dispensados aos sujeitos soronegativos como forma de prevenção. Estudos subsequentes comprovaram a eficácia do uso da PEP (profilaxia pós-exposição) e da PREP (profilaxia pré-exposição) contra novas infecções do vírus HIV. Aquele está disponível em postos de atendimento médico no Brasil para tratar pessoas que entraram em contato com o vírus, até 48h horas após a exposição. Este último é distribuído pelo SUS em algumas cidades do Brasil a sujeitos considerados de risco, para uso contínuo. Para um levantamento bibliográfico sobre vantagens e desvantagens das *novas tecnologias de profilaxia*, ver Ferraz e Paiva (2015).

Significado indômito: alegoria, equívoco e fabulação especulativa

A escrita da cultura: poética e política da etnografia (CLIFFORD; MARCUS, 2016[1986]) é considerado um marco epistêmico na prática etnográfica (COELHO, 2016; LOPES, 2021) que reflete sobre linguagem porque os artigos ali reunidos têm como interesse filosófico refutar o caráter positivista e colonial da descrição cultural, abraçando sua dimensão não-neutra, ficcional e metafórica, inaugurando uma virada alegórica ou “virada atual em direção à retórica” nas palavras de Clifford, (2016a [1986], p.154). Essa virada alegórica permitiu o entendimento da narrativa etnográfica como uma, entre inúmeras possíveis histórias, a qual veicula como marca singular da tradução cultural uma pesada carga moral, cultural e subjetiva do pesquisador. Além do caráter explicativo e pedagógico das alegorias, o interesse pela linguagem metafórica e alegórica⁵ na escrita etnográfica respalda a ideologia de que a tradução cultural não pode ser tangenciada apenas como unívoca descrição científica, uma vez que sua pretensa univocidade é fabricada pelo etnógrafo, um “instigador e editor do texto” (CLIFFORD, 2016a [1986], p.156) e não o tecelão da verdade. Nas palavras de Clifford, “[a] alegoria chama atenção especial para a natureza narrativa das representações culturais, para as histórias embutidas no próprio processo de representação.” (CLIFFORD, 2016a [1986], p.154). Abraçar essa polissemia de histórias e perspectivas na observação cultural é um gesto político que revisa os métodos etnográficos antropológicos com vista a defender que a etnografia é tanto um efeito performativo de um encontro quanto é ela mesma performativa, criativa: no ato de descrever, são acrescentadas “afirmações morais, ideológicas ou cosmológicas” (CLIFFORD, 2016a [1986], p.152), assim como há de fato uma fabricação retórica de coerência e coesão que não preexistem à escrita etnográfica. A recusa da representacionalidade unívoca das culturas é correlata à negação do caráter denotativo da linguagem, já que ficção e realidade como efeitos performativos do texto se distinguem apenas pelo contexto em que se inserem. Segundo White (2014), existe em todo discurso um aspecto ficcional, literário. O historiador afirma que a linguagem figurativa, ou tropológica, é a linguagem *comum* com que apreendemos o mundo e estruturamos nossa compreensão da realidade. Inspirando-me pela ficcionalidade histórica que o autor propõe, penso que as representações etnográficas de práticas discursivas são imagens possíveis que nos permitem ter uma relação significativa com uma realidade também possível. O relato não é em si a cultura manifesta em texto, mas um olhar possível que nos ajuda

⁵ Refiro-me à linguagem metafórica e alegórica como sinônimos, muito embora desde Quintiliano se acredite que uma série coesa de metáforas origine alegorias. Acrescento que a alegoria tem mais duas camadas de sentido neste texto, além da mencionada concatenação de figuras de linguagem. Alegoria também se refere a uma fábula contada a partir de símbolos outros e a uma carga moral e ideológica performada via descrição etnográfica.

estabelecer com esse novo contexto uma relação de inteligibilidade que sirva como forma de orientação política e ética.

A eleição de alegorias como modo de apresentar ideias por meio de histórias ficcionais sugere a *etnografia como um gênero literário* (COELHO, 2016), que investe no rompimento com o “despotismo do significante” (DELEUZE; GUATTARRI, 2020 [1972] p.59) ao rechaçar uma relação de referência supostamente unívoca entre escrita etnográfica e realidade linguístico-cultural descrita. A virada alegórica entende que as alegorias ficcionais podem ser caminhos éticos viáveis para “dotar o texto etnográfico de visibilidade própria. Ao invés de atribuir-lhe uma qualidade transparente, de tomá-lo como uma via de acesso à cultura do outro” (COELHO, 2016, p. 8). Ao contrário de uma experiência da verdade do Outro, a etnografia é uma invenção, uma ficção textual, não uma representação⁶, cujo compromisso não é com a verdade, mas com a mudança política (HARAWAY, 2016; CLIFFORD, 2016a[1986]). Com razão, a partir das leituras de Clifford (2016a [1986]), Latour (2016) e Haraway (2016), fica difícil argumentar que a etnografia não seja uma prática ficcional. Haraway propõe que a escrita não é um simples método e descreve como uma prática de reimaginação do mundo sua metodologia de pesquisa cujo signo seria SF, sigla que em inglês pode se desenvolver em “ficção científica, feminismo especulativo, ciência fantasia, fabulação especulativa, fato de ciência, e, também camas de gato [*string figures*].” (2016, p.10). Esse reimaginar feminista, fabulativo, especulativo e, nem por isso, menos científico me parece essencial para exorcizar das práticas etnográficas sua colonialidade sempre à espreita.

Precisamente porque a linguagem figurada é pensada pelos senhores da linguagem neutra e objetiva como o equívoco da linguagem, é que ela deve funcionar como o estandarte poético e político da etnografia. Aquilo que torna a linguagem turva, incomensurável, opaca, deve ser celebrado como o instrumento da descrição etnográfica, pois tal narrativa são os efeitos performativos de um encontro – frequentemente virtual –, em que há mais em jogo do que uma descrição inofensiva e verdadeira. Consoante Viveiros de Castro, o equívoco não se refere a uma patologia comunicativa entre nativo e etnógrafo. Ao contrário, “o equívoco é uma categoria propriamente transcendental, uma dimensão constitutiva do projeto de tradução cultural” (2018, p. 90). Os escritos do antropólogo, descritos por Martins (2012, p. 136) como “a um tempo etnográficos e filosóficos”, sugerem não apenas que o equívoco é uma condição de possibilidade do discurso etnográfico, mas que deve ser potencializado, dramatizado para expandir o intervalo que se supunha inexistente entre as alegorias nativas e as do etnógrafo. Ele

⁶ A questão não é negar a representação, mas negar seu caráter inócuo, já que toda representação é criativa, performativa.

explica:

O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é **comunicar pela diferença**, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós estávamos dizendo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 91)

Nesse trecho assinalo o *comunicar pela diferença* pois ele seria análogo à comunicação metafórica, que alegoriza a experiência. A metáfora imprime no texto a diferença de perspectivas. Essa diferença é o que funda a relação etnográfica e o hiato semântico entre o eu e eles. O estar em campo é sem dúvida um fenômeno que jamais poderia ser traduzido e interpretado, a não ser se narrado equivocadamente por metáforas e alegorias subjetivas que recontextualizam e atribuem coerência aos textos descontextualizados pelo linguista etnógrafo. Para Clifford, alegoria “denota uma prática, na qual uma ficção narrativa se refere continuamente a outro padrão de ideias ou evento” (2016a[1986], p. 153), uma história que se veste de outra, uma comunicação pela diferença. O medo do equívoco, alegórico ou não, nasce da *metafísica referencial* (FABRICIO, 2016), ideologia colonial pervasiva que produz um entendimento de linguagem inapto aos regimes de verdade discursivo-performativos por propor a linguagem como um mero objeto de referência, um instrumento de acesso ao mundo. Fabricio (2016) sugere que a relação entre referente e referencial é móvel e fundada no equívoco, na inexactidão, na contextualidade, e investe na torção do parafuso referencial como metáfora que propõe a uma atitude antirreferencial no entendimento da linguagem. Penso ser a alegoria uma opção ética para cometer equívocos e desafiar a *metafísica referencial* (FABRICIO, 2016), sugerindo que o equívoco referencial não é erro, ilusão ou mentira, mas a “forma mesma da positividade relacional da diferença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 93), e que o equívoco, a disjunção, a falha são a forma primeira da referência que pretende ao unívoco do sentido. Proponho que essa pretensão de univocidade pode ser desconstruída na escrita etnográfica por alegorias polissêmicas que preencham de alteridade semântica a descrição de práticas languageiras. Pois o equívoco não se opõe à verdade, mas ao unívoco, que é uma “pretensão à existência de um sentido único e transcendente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 93). A linguagem metafórica é o lugar do equívoco, justamente no sentido de que não se opõe à verdade, mas se opõe às totalidades. Essas vozes e outras sugerem o equívoco na prática etnográfica como caminho narrativo para a produção de verdades situadas, conhecimento situado (HARAWAY, 1988) verdades parciais (CLIFFORD, 2016b [1986]).

Uma ilustração do equívoco pode ser conveniente: o trecho do diário de campo que

introduz a segunda seção deste artigo alude à divergência de expectativa sobre as práticas semióticas que performavam corpos, desejos e práticas sexuais. Enquanto eles queriam “gozar com a língua”, eu queria estudar metáforas em campo. Há também equívoco quanto à natureza das alegorias: as minhas teóricas, organizativas, as deles sexuais, práticas. Abraçando o equívoco, o ruído, a polissemia, retorno aos meus dados etnográficos sobre linguagem figurada para pensar a escrita etnográfica e ilustrar como o próprio campo pode ser estruturado por alegorias. Defendo, portanto, que as figuras de linguagem são instrumentos etnográficos para uma transcrição cultural sintonizada com a diferença constitutiva do fazer etnográfico e com as poéticas e políticas antirreferenciais da pesquisa linguística. Sigo apresentando as questões a que pretendo responder neste texto.

Metáforas, *cognitivismo estratégico* e as questões de pesquisa

Apartada de questões etnográficas, as metáforas representam vívida questão filosófica, estilística e gramática. Porque insisto na linguagem figurada como capítulo essencial a qualquer escrita, principalmente à científica e etnográfica, vale flertar com abordagens cognitivistas de metáforas, apesar das contundentes críticas pragmáticas quanto à dicotomia literal/metafórico (MARTINS, 2012; MARTINS, 2010; RAJAGOPALAN, 2010). A perspectiva cognitiva da linguagem permite tratar metáforas como questões epistemológicas ao contrário de casualidades semânticas (MARCUSCHI, 2000), ao passo que afirmam a inescapabilidade da dimensão figurada na produção de qualquer texto. Portanto, assumo aqui um *cognitivismo estratégico* que me permita situar o equívoco e a linguagem figurada no cerne de qualquer fenômeno de sentido. Seguindo Silva, sugiro que a “episteme cognitivista é um regime metapragmático” (2014, p. 73), com grande interesse investigativo pela linguagem figurada. Lakoff e Johnson (1980) sugerem metáforas como suportes explicativos de nossos sistemas conceituais, instrumentos elucidativos e para formulação de modelos teóricos. A linguagem metafórica e alegórica também é analisada pelos efeitos sociopolíticos da influência de teorias científicas sobre nossos enquadres conceituais. Olson (1971) explica que: “[m]étodos científicos e conceitos têm sido frequentemente transferidos e transformados para prover as bases de algumas de nossas mais profundas crenças sociais, estéticas e religiosas.” (OLSON, 1971, p.v). Linguagem figurada também tem sido pensada como sistemas conceituais que dirigem nossas possibilidades comunicativas, favorecendo ou prejudicando a comunicação (REDDY, 1993[1979]). O autor explica como a própria metalinguagem é alegórica e performa a língua inglesa como um condutor de pensamento, metáfora que não faria jus à natureza da linguagem podendo provocar *conflitos de enquadre*, prejudicando a comunicação. Johnson

(1987) explora o papel central da imaginação humana, na produção de significado, na compreensão e racionalização, sugerindo que “metáfora é uma pervasiva, irreduzível e imaginativa estrutura da compreensão humana que influencia o significado e constrange as inferências racionais humanas” (1987, p. xii). Esse constrangimento da racionalidade pela linguagem figurada é o axioma da perspectiva cognitiva que estrategicamente abraço para dotar a linguagem figurada de centralidade na escrita científica. Embora eu não me identifique *in toto* com o pensamento cognitivista, a metapragmática cognitiva fornece três premissas epistêmicas com potencial para combater à metafísica referencial: 1) metáforas são parte essencial da linguagem e produção de sentido; 2) objetivismo é uma manifestação não-sofisticada de linguagem, “altamente técnica e logicamente rigorosa” (JOHNSON, 1987, p. xi) e hierárquica (MARTINS, 2012) e 3) a linguagem metafórica não é o outro da linguagem. Gostaria de adicionar mais duas premissas que guiam este trabalho: 4) deslocamentos metafóricos podem imprimir em textos *equivocos* que constituem os sentidos e limites da tradutibilidade cultural; 5) as metáforas são uma função da linguagem altamente afetiva (AHMED, 2014). Ahmed acredita ser a linguagem figurada ponto privilegiado de afetividade já que “figuras de linguagem são cruciais à emocionalidade dos textos” (2014, p.12). Na alegoria da linguagem-pele que persegui, as metáforas ocupam especial lugar, pois criam relações semânticas que são afetivas não apenas pelas inusitadas relações indexicais que forjam, mas porque investem em uma experiência estética. Embora a afetividade seja pervasiva nos textos, seu caráter *aguçado* não pode ser obliterado de contextos sensuais como os chats íntimo-espetaculares do WhatsApp. Considerando a sensualidade e afetividade do campo, investigo o repertório metafórico de conceitualização dos desejos BB e as alegorias que esse repertório deixa ver, para responder às seguintes questões: *Qual a metalinguagem usada na predicação e referenciação do corpo e de práticas sexuais? Com que figuras de linguagem são construídos os sentidos para práticas e desejos BB? Quais as alegorias do sexo bareback?*

Descrição alegórica

Observando nas performances íntimo-espetaculares suas metáforas, metonímias, prosopopeias, sinestésias, eufemismos e hipérboles, discuto nos movimentos de sentido a criação de alegorias explicativas que nos guiam por repertórios sociais do desejo. Ao discutir as metáforas da estilização de corpos, desejos e práticas, invisto em conexões sócio-históricas para refletir sobre a relação entre linguagem metafórica e nossos repertórios desejantes. Postulo as práticas linguísticas como caminho filosófico para entender práticas sexuais confiando que

“metáfora não é uma mera questão de linguagem⁷” (LAKOFF; JOHNSON, 1980, p.6), mas uma performance de diferença de perspectiva⁸, cara ao saber etnográfico.

Alegoria de(leite)

Os grupos de WhatsApp pareciam dormentes até que um gatilho interacional se disparava: uma performance íntimo-espetacular. Daí seguiam as interações: comentários, avaliações, declarações de excitação, confissão de desejos. Frequentemente me parecia que esses envios descontextualizados eram seu próprio contexto: existir sexualmente pra outros, se fazer visto. (Diário de Campo, 2015).

O excerto 1 ilustra uma dessas performances-estopim, que menciono acima. Elas acordavam o grupo, incitavam interações. Bruno interagiu sempre à noite no grupo BBRJ, convidando parceiros para sexo. Por três semanas, Bruno enviava ao grupo a mesma foto e se colocava à disposição para ter seu ânus preenchido de sêmen, ou *leitado*, como se metaforizava ali.

Excerto 1:

| |
|---|
| 16/12/2015 23:15:34: Bruno: <i>(foto do ânus em primeiro plano)</i> |
| 16/12/2015 23:15:44: Bruno: Minha cuceta quer ficar cheia de leitinho |
| 16/12/2015 23:15:50: Bruno: Alguém afim de me leitar? |
| 16/12/2015 23:16:09: Miguel: Já tem leitada aí? |
| 16/12/2015 23:16:29: Bruno: Cuceta ta sempre alimentada |
| 16/12/2015 23:16:49: Miguel: vai ficar gr[á]vida kkk |
| 16/12/2015 23:16:52: Carlos: Tb quero te inseminar <i>(foto do pênis ereto)</i> |
| 16/12/2015 23:16:57: Miguel: inseminador do futuro kkk <i>[a piada aludia à foto de perfil de Carlos que exibia uma foto do Arnold Schwarzenegger jovem e em pose halterofilista]</i> |

A estilização subjetiva de Bruno foi performada como um convite para sexo *bareback*, no qual o sujeito se veste de seu corpo nu. Uma estratégia semiótica chama a atenção no convite de Bruno: a linguagem metafórica do leite (leitar, leitinho) que invoca a semelhança física e simbólica entre leite e esperma para performar o desejo (de)leite, ressignificando a propriedade seminal de risco. Foquemos nessa alegoria por um instante, antes de seguir com a análise do Excerto 1.

No que concerne à alegoria do leite, há uma concatenação de termos metafóricos como

⁷ Embora os autores se refiram à cognição, meu partidário estratégico do cognitivismo, me permite reformular o extra da metáfora como o equívoco: o intervalo semântico de possibilidade que ela encerra.

⁸ O equívoco como dimensão norteadora da descrição etnográfica se faz pungente na medida em que apresentamos um texto sincero – que acreditamos ser verdade – embora ele seja alegórico. O equívoco provém de uma expectativa de diferença originária entre nativo e pesquisador que pode ser inventada. A expectativa de diferença também pode configurar um equívoco, na medida em que é difícil entender a minha própria participação na fabulação das alegorias que eu apresento, já que elas também me tocam, impregnam meu sistema conceitual a ponto de se fazerem sentir naturais e orientar em certa medida meu próprio desejo sexual.

mamadeira (referindo-se ao pênis), mamar (para se referir ao sexo oral), leite (se refere ao esperma), leitar (verbo que se refere à ejaculação no ânus ou na boca do parceiro), leitada (se refere à emissão de sêmen e ejaculação), leitador (referindo-se à pessoa que leita) e vitaminado (característica do *leite* infectado). Essas metáforas – que Lakoff e Johnson definem como “um conceito em termos de outro” (1980, p. 10) – são mais frequentes que a linguagem denotacional. A metalinguagem alegoriza as práticas sexuais sêmen-centradas remetendo ao campo semântico da infância, inocência e nutrição do leite, apagando os sentidos biomédicos de risco atribuídos ao sêmen e a troca de fluidos. Sibilia (2013), que analisou representações sacras das madonas de leite⁹, propõe que a alegoria do aleitamento indexicalizava para a arte sacra medieval e barroca da América hispânica uma nutrição corpórea e espiritual, sendo comum imagens de virgens que esguichavam leite de seus seios na boca de crianças e pontífices. Essas expressões artísticas medievais e barrocas indexicalizavam a transmissão da santidade, bondade e nutrição espiritual por meio do leite, que então metaforizava nutrição, conforto materno e divino. Sibilia (2013) explica que essas representações foram muito produtivas na Europa medieval em um contexto de fome generalizada e que a simbologia da nutrição do corpo e alma era muito querida pela Igreja Católica. Contudo, tais representações passaram a sofrer grande censura a partir do séc. XVIII, sendo os seios em telas e estátuas cobertos por novas pinturas. Nas palavras da autora, a *modernidade pornificou o seio e o leite*, ora símbolos do conforto materno, do cuidado e da nutrição. Assim como a arte sacra é ressignificada pelo olhar moderno, os *barebackers* promovem deslocamentos simbólicos e morais em torno do sêmen e da fisiologia humana, estabelecendo novo repertório de sentidos para o sêmen, expresso na forma de uma alegoria (de)leite, que também parece ter parentesco genealógico com os preceitos sobre o sêmen dos médicos filósofos dos primeiros séculos pós-Cristo. Como Foucault (2014 [1984]) explica, o sêmen era entendido como uma essência masculina, um produto drenado das forças do corpo que atribuía ao homem seu vigor, sua força física e intelectual. Como preocupação filosófica, o sêmen deveria ser resguardado apenas para a reprodução, sob pena de perda de força e vigor e até de morte. As performances no grupo de WhatsApp parecem reatualizar os sentidos medievais de nutrição corpórea e espiritual para o *leite*, ao passo que zombam do princípio de resguardo do sêmen, performando o excesso, o consumo indiscriminado e a drenagem do *sopro vital* (FOUCAULT, 2014[1984], p.138), para o prazer sexual como uma alegoria da moral e ideologia que subjazem suas práticas sexuais.

Embora Lakoff e Johnson (1980) sugiram que a coerência física influencia a criação de

⁹ Representações religiosas de Maria amamentando ou expirando leite na boca de bebês e de homens santos.

metáforas que se referem a substâncias como o sêmen / leite, penso que aqui a coerência menos aparente e mais relevante seja histórica e ideológica e não física. Em outras palavras, o estopim ontológico da metáfora (de)leite foi antes coerência ideológica do que física, sugerindo que sentido denotativo e conotativo se diferenciam contextualmente. O leite e o sêmen (ambos fluídos corporais) têm uma história sacra e mística – mesmo que esquecida – que pode ideologicamente ser intertextualizada na expressão de desejos de(leite) frequentemente julgados como sujos, suicidas e autodestrutivos. Esse é o caso de *vitaminado*, um dado que tive muito cuidado para divulgar devido a possíveis equívocos criminalizantes. Embora o uso de *vitaminado* para se referir ao sêmen biocontaminado possa soar perturbador, “ninguém quer ficar doente mesmo” (Diário de Campo, 2018), sugeri um dos meus informantes, apontando o equívoco. Esse eufemismo está ligado à rejeição do terrorismo simbólico com que os discursos higienistas retratam o sexo sem camisinha. A performance do desejo pelo leite *vitaminado* não é apenas uma chacota alegórica do risco, mas uma performance intertextual que abraça o discurso de sua abjeção como naturalizado e, portanto, constrói a semiose da desejabilidade no mesmo terreno simbólico em que floresce o discurso que patologiza suas sexualidades e desejos. Essa projeção do prazer sexual sobre o terreno simbólico do sexo viral propõe uma saída discursiva: se não é possível exorcizar os significados negativos do sexo desprotegido, se pode ao menos tentar subverter metaforicamente repertórios sociais em performances textuais, *repetidas até ficarem diferentes*, aludindo ao poeta Manoel de Barros.

Ainda no excerto 1, há mais duas figuras de linguagem que contribuem para a construção dessa e de outras alegorias. Nomeadamente a personificação/prosopopeia e o eufemismo. Eufemismo fica por conta do diminutivo empregado por Bruno na caracterização do sêmen: *leitinho*, assim como todas as metáforas que escondem o sentido denotacional da prática sexual, como *inseminar* para se referir a ejacular no ânus, *grávida* para se referir a um homem cujo ânus foi preenchido por sêmen, fornecendo outros caminhos imaginativos que se distanciam da crueza de conceitos tabu, eufemizando, suavizando práticas sexuais. A prosopopeia é exemplificada pelas performances de personificação da genitália: “cuceta quer ficar cheia de leitinho”, “cuceta está sempre alimentada”, sugerindo que o órgão sexual possui identidade, desejos, gostos, e atribuindo-lhe centralidade volitiva nas performances de si. A personificação que emprega algo “inumano como humano” (LAKOFF; JOHNSON, 1980, p.33) é entendida pelos autores como uma metáfora ontológica, aquela que se relaciona com o sentido de objetos e substâncias. No entanto, defendo que, nesse contexto, personificação é um caminho alegórico para a metonímia perfeita discutida a seguir.

Metonímias feitas como alegoria do sujeito

Excerto 2:

15/12/2015 20:48:50: **Zé Henrique:** (foto de pênis ereto) De cabelo cortado rs
15/12/2015 20:49:18: **Marcelo:** Q delicia
15/12/2015 20:49:25: **Marcelo:** É sua?
15/12/2015 20:49:37: **Zé Henrique:** Sim rs
15/12/2015 20:49:49: **Zé Henrique:** Acabei de aparar rs
15/12/2015 20:50:01: **Marcelo:** Eu quero mamar vc
15/12/2015 20:50:32: **Zé Henrique:** Delicia...fica a vontade 🍆
15/12/2015 20:51:01: **Marcelo:** Muito gostoso seu piru

A interação se inicia com uma performance íntimo-espetacular na qual Zé constrói seu corpo, produzindo uma experiência estética e erótica em seus interlocutores. Sua performance inicia a interação, tornando a tricotomia íntima um espetáculo público. O pênis ereto, após ter aparado os pelos pubianos, é legendado com “De cabelo cortado”. Zé personifica seu pênis como Bruno personificou sua *cuceta* no primeiro excerto. Personificação ou prosopopeia é a figura de linguagem típica das fábulas¹⁰ e, nos grupos de WhatsApp BB, se desdobra em dois efeitos alegóricos: *personificação da genitália* e *metonímia de si*. A literatura citada, em especial Lakoff e Johnson (1980), permite analisar essas prosopopeias como metonímias, assumindo que a referência de seu corpo todo é tomada por parte dele. Penso, a partir de observação etnográfica, que a prosopopeia ocorre simultaneamente à metonímia perfeita e não podemos ignorar essa ambiguidade. Por um lado, constrói-se uma genitália volitiva, agente, desejanste, com nome, adjetivos e peculiaridades. Esta é a personificação da genitália, alegoria que performa uma genitália desejosa, viva, lasciva que tem volição própria, animada no sentido de agente consciente. Multiplica-se o centro performativo da identidade. Por outra via semântica, se substitui a pessoa por essa genitália, como se os órgãos genitais fossem o signo inequívoco de si. Esta é a metonímia perfeita, na qual a genitália fala mais alto que seu próprio sujeito, passa a ser o centro performativo da identidade. Resta ressaltar que a centralidade genital para performar identidades é um efeito alegórico que decorre da prosopopeia, ou animação fabular da genitália. Tanto o pênis (Excerto 2) como o ânus (Excerto 1) personificados passam a ser ícones centrais na performance dos sujeitos do desejo, que se reduzem a sua genitália como estratégia de performance de si on-line, elegendo a metonímia perfeita como alegoria para representação social do sujeito. Além do ânus e pênis, as metonímias perfeitas são performadas pelo sêmen, que eleito como signo de si, reverbera com os discursos helenistas em que o homem é “o animal espermático por excelência” (FOUCAULT, 2014 [1984], p.141).

¹⁰ A fabulação é em si um sentido possível da palavra alegoria. A fabulação é um caminho possível para a escrita etnográfica (HARAWAY, 2016).

Retornemos ao Excerto 2: Marcelo elogia a performance de Zé Henrique que corresponde ao flerte convidando-o para “ficar à vontade” quanto a seu desejo de mamar. Os elogios “delícia”, “gostoso”, não são apenas linguagem típica da paquera, mas sinestésias que contam o corpo da tela como algo a ser provado e experimentado pelos sentidos, como olfato e paladar. Esse tipo de elogio lascivo (*gostoso, delícia*), além de ser uma sinestesia, parece funcionar como um operador metalinguístico para expressar a presença explícita dos corpos no chat: os dedos tecem uma mensagem que conta o que sente o corpo: tesão. As sinestésias parecem ser parte da própria experiência on-line, sobretudo a sexual. Afinal de contas, a presença ali é ficcional, mas o gozo não. Sinestésias ratificam a linguagem metafórica como performativa: prestam-se a gerar emoções e sensações corpóreas como o gosto (*delícia, gostoso, provar*) e o tato.

Finalmente, além das duas alegorias na performance do corpo: a *metonímia perfeita*, que se refere à performance do sujeito como meramente uma de suas partes corporais, nomeadamente, o pênis, o ânus ou o sêmen e a *personificação da genitália* que se refere à atribuição de características humanas e animadas à genitália, chamo a atenção para uma terceira via semântica para estilização metafórica do desejo *bareback*: a alegoria reprodutiva.

A alegoria reprodutiva

A terceira alegoria do desejo será introduzida a partir de três passos. Primeiramente discuto o neologismo *cuceta* (sobreposição de cu e boceta) do Excerto 1. Em seguida, analiso o Excerto 3, descrevendo uma performance fílmica que ensaia um parto. Por fim me atenho às figuras de linguagem nos dois primeiros excertos apresentados. Ficará claro que várias alegorias organizam o campo, os textos e as performances íntimo-espetaculares simultaneamente.

Bruno refere-se a seu ânus a partir do neologismo *cuceta*, derivação da palavra *cu*, adjungida do sufixo diminutivo *-eta*, que metaforiza *boceta*, performando uma justaposição e um borramento categorial entre essas duas partes do corpo. Semanticamente, a *cuceta* é performada como um órgão híbrido que possui tanto características imaginadas¹¹ de cu, quanto de boceta: largidão, prontidão sexual, lubrificação, depilação. A estilização do ânus como órgão sexual feminino anima a alegoria da heterossexualidade, performando o *sexo gay mau* com os símbolos do *sexo bom* (RUBIN, 1984), narrando desejos homo a partir de práticas sexuais para as quais nossa sociedade reserva prestígio: a heterossexualidade, monogamia e a reprodução, preferencialmente imbricados. Se *sexo* é público (BERLANT; WARNER, 2013),

¹¹ Isso vale especialmente para a vagina, já que a performance das características da *cuceta* por parte dos rapazes parece se referir mais a um imaginário masculino sexual da vagina do que à anatomia e fisiologia feminina.

já que signos das práticas sexuais privilegiadas são performados publicamente, podemos ver na alegoria reprodutiva histórias do sexo *mau* vestida em outra roupa; contada pelo repertório do sexo bom. À parte da construção de uma genitália híbrida, a alegoria da reprodução se nutre de outros símbolos sociais de práticas sexuais consideradas boas, como os paradigmas biológicos da fecundação, gestação e parto, introduzidos com a descrição de um filme que circulou pelos grupos.

Excerto 3:

Um homem deitado sobre lençóis claros, em posição ginecológica. Um torso cortado na altura dos mamilos. A câmera baixa mostra o ânus em primeiro plano, o saco escrotal e o pênis semiereto. O vídeo silencioso começa e o ânus é o primeiro a se pronunciar, movimentando-se em espasmos, ele se abre suavemente, como dois lábios se abrem para o beijo. De dentro, reluz algo deixando o corpo. De natureza indeterminável, vem saindo até deixar ver uns olhinhos e nariz. É uma cabeça! O abdômen se contrai, assim como toda pélvis até que os espasmos alcançam o ânus, que se move e vai trazendo para fora o bebê. O abdômen se contrai e a respiração é levemente ofegante. Pra dentro e pra fora, os movimentos do ânus apresentam a boneca ao mundo. Há certa hesitação e certo suspense após a exposição da cabeça. O espectador se pergunta: Tem mais? E tem! Mas a passagem dos bracinhos foi mais desafiadora à parturiente. Com a passagem dos ombros, o corpo do bebê escorrega agilmente para fora do ânus ganhando os lençóis. Os pezinhos passam por último, ainda reticentes. A recém mãe ergue então os quadris para exibir sua cuceta à câmera, virando-se para mostrá-la por outros ângulos. Ele segura as nádegas, alheio a boneca que pariu. O vídeo e o parto acabam em 51 segundos (O Parto in: Diário de Campo, Janeiro de 2017 apud BONFANTE, 2020).

Nos filmes que performavam um parto de boneca, a alegoria da reprodução encontra a mais perfeita metáfora do sistema reprodutivo feminino, na medida em que a *cuceta*, além de características morfológicas, performa características fisiológicas da genitália feminina. A produção da *cuceta* como órgão sexual e reprodutivo tensiona e contorce corpo e língua e performa um desejo sexual de possuir um corpo cujas possibilidades não se limitam pelo sexo. Além do parto, a própria fecundação parece ser uma metáfora querida para performar sexo *bareback*, a partir de termos como *engravidar*, *emprenhar*, *fazer filho em* (realçando o resultado da prática sexual reprodutiva), *consumar* (índice de certa beatitude da relação sexual reprodutiva); *inseminar*, *fecundar* (remetem a um caráter biológico e natural – talvez animalesco – da prática, como *copular*), *parir* (eliminar objetos do ânus), *abortar* (retirar o leite do ânus após a relação sexual). No excerto 1, Miguel sugere que Bruno “vai ficar gr[á]vida”. Vale reconhecer que o feminino pode ter sido direcionado a Bruno, mas creio ter feito referência à *cuceta* de Bruno, animando a personificação da genitália. A *cuceta* “vai ficar gr[á]vida”, caso receba a quantidade de leite que deseja, pois a alegoria do leite não esconde as propriedades fecundantes de sêmen, as quais, por sua vez, alimentam a alegoria reprodutiva. A relação entre sexo reprodutivo e sexo desprotegido é óbvia: a reprodução é o caso em que os métodos contraceptivos são dispensáveis e acredita-se haver maior intimidade e segurança entre os

parceiros. Essa simbologia empregada largamente por metáforas como “Tb quero te inseminar” e “vai ficar grvida” (Excerto1) e “Engravidei ele ontem!” e “Engravidou nada. Abortei quando c foi” (Nota de Diário de Campo, 2017) são performances que vozeiam tanto um desejo de prazer cuja intimidade é ilimitada (DEAN, 2009) quanto um desejo de reconhecimento social como prática sexual legítima e, portanto, digna de cuidado ético. Por outro lado, a alegoria reprodutiva pode ser uma performance um tanto normativa da sexualidade homoafetiva, uma vez que se desloca em direção de uma temporalidade que reitera expectativas heteronormativas de experiência do tempo e espaço. Ao contrário da sugestão de Halberstam de que as subculturas *queer* produzem temporalidades alternativas, permitindo que seus participantes acreditem que seus futuros possam ser imaginados de acordo com as lógicas que ficam fora desses marcadores paradigmáticos da experiência - o nascimento, casamento, a reprodução e morte (HALBERSTAM, 2005, p. 32). À primeira vista, o casamento, a reprodução e o nascimento estão paradigmaticamente presentes nas metáforas reprodutivas, cujo sistema conceitual – ou a metalinguagem – é o próprio sexo heterossexual, do qual a penetração é organizadora. No entanto, um olhar mais próximo revela que os textos sugerem uma mimese debochada dos símbolos da heterossexualidade, fundando numa alegoria debochada do sexo reprodutivo, na qual cada fecundação acaba invariavelmente em um *aborto* ou *deglutição*, iterando e deslocando sentidos sociais e certezas corpóreas por meio de uma paródia equivocada da genitália e da reprodução.

Palavras finais

Investindo na diferença de perspectiva narrada alegoricamente, esta etnografia descreveu os itinerários metafóricos do desejo *bareback* performado em grupos de WhatsApp. As metáforas do desejo puderam iluminar práticas discursivo-sexuais, explicar repertórios simbólicos e do desejo, performar identidade sexual ou de comunidade de prática. As alegorias têm grande potencial afetivo e deixam ver ordens morais outras, em que as noções de risco, obscenidade e desejável operam de forma contextual. As metáforas de desejo *bareback* alegorizam regiões morais outras, com outras lógicas de cuidado de si e, portanto, outras formas de existir. A metaforização do sexo *bareback* por signos de práticas naturais como a reprodução, heterossexualidade e o matrimônio (metáforas reprodutivas); ou prazerosas, inofensivas, infantis (metáforas (de)leite) funciona como uma performance de identificação às avessas com valores e configurações heteronormativas do prazer e da vida, distorcendo seus símbolos e práticas reprodutivos sacros à semântica do desejo (de)leite. Animando, assim, uma chacota decolonial do potencial reprodutivo do sêmen e da própria fecundação como efeito do sexo. O

repertório alegórico de conceitualização dos desejos BB é ambivalente: ora erodindo metaforicamente a base reprodutiva de sua prática sexual, ora se apoiando em seus símbolos do prazer. Por meio das metáforas (de)leite (aquelas que exaltam o sêmen como propriedade vital, nutritiva e com poderes mágicos), das metáforas reprodutivas (aquelas que constroem discursivamente o *bareback* como íntimo, natural e desejado por meio de representações heteronormativas de conjugalidades) e das metonímias perfeitas (performances subjetivas que elegem seus órgãos sexuais como signo social de si), produzi um texto com alegorias explicativas de complexas verdades parciais. A partir da descrição alegórica dessas complexas verdades parciais, pude dar sentido a uma série de metáforas e organizar as performances desejantes nos grupos de WhatsApp BB em torno de alegorias do desejo (alegorias (de)leite, alegorias reprodutivas e metonímias perfeitas), argumentando não apenas por uma linguagem acadêmica mais afetiva e mais política, mas também pela observação de linguagem figurada como um caminho legítimo do fazer etnográfico, do narrar culturas, da *especulação fabulativa* (HARAWAY, 2016). As metáforas e alegorias discutidas fornecem modelos conceituais que tangenciam a sociedade pela perspectiva de sujeitos subalternos, sugerindo que pesquisas em LA interessadas em metáforas e alegorias podem lucrar com a descrição etnográfica. Porque metáforas e outras figuras de linguagem são constitutivas do saber etnográfico, me propus a construir um texto sustentado por metáforas como meio comunicativo e interesse epistemológico realçando a perspectiva de quem narra. Não apenas porque o campo é uma experiência poética, mas porque é marcado pela diferença e pelo equívoco – mesmo que alegóricos.

Referências

AHMED, S. **The cultural politics of emotion**. New York: Routledge, 2014 [2008], 256p.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Tradução: Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962], 136p.

BARRETT, R. **From drag queens to leather men: language, gender, and gay male subcultures**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 251.

BERLANT, L.; WARNER, M. Sex in Public. In: HALL, D.; JAGOSE, A.; BEBELL, A.; POTTER, S. (Orgs.). **The Routledge Queer Studies Reader**. New York: Routledge, 2013. p.165-179.

BONFANTE, G. M. **Erótica dos Signos**: performances íntimo-espetaculares de si. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

BONFANTE, G. M. **A linguagem na pele: afeto como ato de fala perlocucionário**. 2020. 174p. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada Indisciplinar) - Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

BONFANTE G. M. (H)Erética: sobre ereções e ética. **Linguagem em (Dis)curso – LemD**, Tubarão, n. 21 v. 2 pp. 211-230, 2021.

BORBA, R. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**, n. 43, p. 441-474, 2014.

BORBA, R. **O (des)aprendizado de si**: transexualidades, interação e cuidado em saúde. Rio de Janeiro: FioCruz, 2016.

CLIFFORD, J. Sobre a alegoria etnográfica. In: CLIFFORD, J; MARCUS, G. E. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Trad. COELHO, M. C. Rio de Janeiro: Editora da UERJ/ Papéis Selvagens, 2016a [1986]. p. 151-182.

CLIFFORD, J. Verdades parciais In: CLIFFORD, J; MARCUS, G. E. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Trad. COELHO, M. C. Editora da UERJ/ Papéis Selvagens, Rio de Janeiro: 2016b [1986]. p. 31-62.

COELHO, M. C. Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de *Writing culture*. In: CLIFFORD, J; MARCUS, G. E. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Editora da UERJ/ Papéis Selvagens, Rio de Janeiro: 2016 [1986]. p. 7-26.

COSTA, J. F. **O vestígio e a aura**: corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

DEBORD, G. **A Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEAN, T. **Unlimited intimacy**: reflections on the subculture of barebacking. Chicago: University of Chicago Press, 2009, 256p.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O Anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2020 [1972].

FERRAZ, D.; PAIVA, V. Sexo, direitos humanos e AIDS: uma análise das novas tecnologias de prevenção do HIV no contexto brasileiro. **Revista Brasileira de Epidemiologia**. n.18, v. Supl. 1, p. 89-103, Set. 2015.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. São Paulo: Paz & Terra, 2014 [1984], 315p.

GARCEZ, P. M.; SCHULZ, L. Olhares circunstanciados: etnografia da linguagem e pesquisa em Linguística Aplicada no Brasil. **DELTA**. v. 31, n. especial. p. 1-34, ago. 2015.

HALBERSTAM, J. **In a queer time and place: transgender bodies, subcultural lives.** New York: New York University Press, 2005, 244p.

HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-599, Autumn, 1988.

HARAWAY, D. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene.** Durham; Londres: Duke University Press, 2016. 296p.

JESUS, C. R. R. Sobre metáfora e linguagem: a estilística da retórica clássica ciceroniana em perspectiva. **InterteXto**, Uberaba, v. 14, n. Especial, p. 236–252, 2021.

JOHNSON, M. **The body in the mind: the bodily basis of meaning imagination and reasoning.** Chicago: University of Chicago Press, 1987. 233p.

JUNG, N. M.; SILVA, R. C. M.; SANTOS, M. E. P. Etnografia da linguagem como políticas em ação. **Calidoscópio**, v.17, n. 1, p. 145-162, janeiro-abril, 2019.

LAKOFF, G. JOHNSON. M. **Metaphors we live by.** Chicago: Chicago University Press, 1980. 276p.

LATOURE, B. Faturas/Fraturas: da noção de rede a noção de vínculo. In: SEGATA, J. RIFIOTTI, T. (Org.) **Políticas etnográficas no campo da cibercultura.** Brasília: ABA Publicações, 2016. pp 67-90.

LOPES, A. C.; SILVA, D. N.; FACINA, A.; CALAZANS, R.; TAVARES, J. Desregulamentando dicotomias: transletramentos, sobrevivências, nascimentos. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, v. 56, n.3, p. 753-780, set./dez., 2017.

LOPES, A. **Notas de aula**, 2021.

MARCUSCHI, L. A. A propósito da metáfora. **Rev. Est. Ling.**, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 71-89, jan./jun. 2000.

MARTINS, H. F. Tradução e perspectivismo. **Revista Letras**, Curitiba, n. 85, p. 135-149, jan./jun. 2012.

MARTINS, H. F. Wittgenstein, the body, its metaphors. **D.E.L.T.A.**, 26, especial, p: 479-501, 2010.

OLSON, R. (Org.) **Science as metaphor: the historical role of scientific theories in forming Western culture.** Belmont, California: Wadsworth Publishing Company Inc, 1971, 321p.

PRECIADO, B. **Texto Yonqui.** Madrid: Editorial Espasa Calpe S. A., 2008.

QUINTILIANO, M. **Instituição Oratória.** v. 1, Trad: Bruno Fregni Basseto. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

RACE, K. Towards a pragmatics of sexual media networking devices. **Sexualities**, v. 21, n. 8, p.1325-1330, 2018.

RAJAGOPALAN, K. “Corporeality” in metaphor studies: why it is so easy to miss the point. **D.E.L.T.A.**, 26, especial, p. 535-543, 2010.

REDDY, M. The conduit metaphor: a case of frame conflict in our language about language. In: ORTONY, A. (Org.) **Metaphor and thought**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1979]. p. 164-201.

RUBIN, G. S. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: PARKER, R. AGGLETON, P. (Eds). **Culture, Society and Sexuality**. Londres: Routledge, 2006. p. 143-178.

SIBILIA, M. P. O que é obsceno na nudez? Entre a virgem medieval e as silhuetas contemporâneas. Trabalho apresentado no **XXII Encontro anual da Compós**, Salvador, 2013.

SILVA, D. N. O texto entre a entextualização e a etnografia: um programa jornalístico sobre belezas subalternas e suas múltiplas recontextualizações. **Linguagem em (Dis)curso – LemD**, Tubarão, SC, v. 14, n. 1, p. 67-84, jan./abr. 2014.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009 [1677], 238p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu editora/ N-1 edições, 2018, 288p.

WHITE, H. **Tropics of Discourse**: essays in cultural criticism. New York: Johns Hopkins University Press, 1978, 304p.

Sobre o autor

Gleiton Matheus Bonfante (ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6828-508X>)

Bacharel em Linguística pela UNICAMP, mestre (2015) e doutor (2020) em Interdisciplinar Linguística Aplicada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, professor visitante na Universidade Federal de Goiás até dezembro de 2022. Pós-doutorando FAPERJ nota 10, na Universidade Federal Fluminense, a partir de janeiro de 2023.

Recebido em agosto de 2022.

Aprovado em dezembro de 2022.