

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Antropologia**

Yuri Alexandre Estevão Rezende

**FAZENDO REPÚBLICAS, FAZENDO MASCULINIDADES:**  
**gênero, sexualidades e micropolítica das emoções em moradias estudantis**

Belo Horizonte

2022

Yuri Alexandre Estevão Rezende

**FAZENDO REPÚBLICAS, FAZENDO MASCULINIDADES:  
gênero, sexualidades e micropolítica das emoções em moradias estudantis**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Linha de pesquisa: Sistemas Simbólicos, Socialidades e Gênero

Orientador: Dr. Leandro de Oliveira

Belo Horizonte

2022

306 Rezende, Yuri Alexandre Estevão.  
R467f Fazendo repúblicas, fazendo masculinidades [manuscrito]  
2022 : gênero, sexualidades e micropolítica das emoções em  
moradias estudantis / Yuri Alexandre Estevão Rezende. -  
2022.  
133 f.  
Orientador: Leandro de Oliveira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.

1. Antropologia - Teses. 2. Masculinidade – Teses.  
3. Estudantes universitários – Minas Gerais – História –  
Teses. 4. Relações de gênero – Teses. 5. Sexo – Teses.  
I. Oliveira, Leonardo de. II. Universidade Federal de Minas  
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

### ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Yuri Alexandre Estevão Rezende (MATRÍCULA N.º 2020650457)

Aos 16 (dezesesseis) dias do mês de março de 2022 (dois mil e vinte e dois), reuniu-se às 14 hs em ambiente virtual, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Dissertação intitulada: **“Fazendo Repúblicas, Fazendo Masculinidades: gênero, sexualidades e micropolítica das emoções em moradias estudantis”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Sistemas Simbólicos, Socialidades e Gênero. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Leandro de Oliveira – (PPGAn/UFMG) – Orientador; Raphael Bispo dos Santos (Universidade Federal de Juiz de Fora) e Kerley dos Santos Alves (Universidade Federal de Ouro Preto)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Leandro de Oliveira, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Yuri Alexandre Estevão Rezende para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 16 de março de 2022.

Membros da Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Leandro de Oliveira - Orientador

Profa. Dra. Kerley dos Santos Alves

Prof. Dr. Raphael Bispo dos Santos



Documento assinado eletronicamente por **Raphael Bispo dos Santos, Usuário Externo**, em 16/03/2022, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Kerley dos Santos Alves, Usuário Externo**, em 16/03/2022, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leandro de Oliveira, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 16/03/2022, às 16:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site  
[https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?)



[acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](#), informando o código verificador **1308888** e o código CRC **53335B7F**.

---

---

Referência: Processo nº 23072.213786/2022-07

SEI nº 1308888

## AGRADECIMENTOS

Este espaço na dissertação é usualmente protocolar. Mas não sou uma pessoa formal, há muito o que agradecer e dizer.

Como escreveu Valter Hugo Mãe *“Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós”*. Sonho junto dos meus, por isso agradeço infinitamente minha família. Eu não ando só. Meu caminho foi pavimentado por muitas pessoas, minha mãe abdicou de uma vida dela, para dar aos seus filhos aquilo que os genitores não foram capazes de oferecer: amor, cuidado, alimento, dignidade e educação. Minhas irmãs(mães) e meu irmão(pai) precisaram abrir mão dos seus sonhos, foram trabalhar e ajudar minha mãe a criar o então “caçula”. Se alguns deles não concluíram o ensino médio, entrei no ensino superior porque tive o apoio delas e dele. Minha história se cruza com a de muitas(os) brasileiras(os) nos últimos anos, sou fruto da escola pública, cresci na periferia de Mariana (MG), adentrei os espaços até então destinados à elite e à classe média brasileiras via política de cotas socioeconômicas.

A Universidade se abriu para mim como um espaço de possibilidade, dignidade e de esperança. Mas, por vezes, ainda sinto que sou um intruso. Tenho síndrome do impostor e, por isso, sinto que sou incapaz ou estou léguas atrás dos meus pares. Nestes momentos de insegurança, tive amigos fundamentais que me incentivaram a seguir: agradeço a Shaloo, minha melhor amiga, por acreditar em mim, nas inúmeras vezes que eu me sabotava. A Luísa, por sua generosidade e prontidão em ceder seu notebook ao saber que o meu simplesmente “pifou de vez”, não fosse sua bondade, não conseguiria concluir o mestrado, tampouco a dissertação: obrigado! Agradeço imenso ao Thi Camargo, uma amizade improvável em um contexto mais improvável, sem sua ajuda, seus conselhos, a caminhada seria mais difícil e menos divertida. As(os) demais amigas(os) de Ouro Preto e espalhadas(os) por esse mundão, gratidão. Aos colegas do mestrado pandêmico do PPGAn (Mayara, Keila, Priscila, Ítalo e Marco), obrigado pelo apoio e conversas. Forças para seguir em frente!

Aos meus interlocutores devo todos os agradecimentos possíveis, vocês foram generosos e pacientes. Não é fácil em uma pandemia ter tempo e tranquilidade para estabelecer relações, conversas, participar de entrevistas e da pesquisa, sobretudo por meio virtual. Serei eternamente grato a vocês.

Crucial ainda foi a acolhida do meu orientador e sua palavra sempre sincera. Aprendi com o Prof. Leandro a questionar minhas certezas, a estar atento às relações que construía com as pessoas ao longo da pesquisa, a respeitar o meu tempo e o tempo das coisas. Não fui dos melhores orientandos, mas sou imensamente grato por tudo. Outras professoras do PPGAn também marcaram minha trajetória até aqui, são pesquisadoras e educadoras generosas: Profa. Érica e Profa. Sabrina, muito obrigado! O Prof. Ruben foi importante ao apresentar debates antropológicos que contribuíram para o meu devir antropólogo, sou grato. Agradeço à Aninha, essa mulher trabalhadora que atua como secretária-amiga de todos nós do PPGAn.

Concluir um mestrado na pandemia potencializou não apenas meus problemas de insegurança e saúde mental, mas as dificuldades materiais. De repente, tornei arrimo de família, a bolsa de alguma maneira serviu para manter a minha mãe e irmãzinha nos últimos anos, além de possibilitar minha permanência no mestrado e a conclusão desta pesquisa. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e à Universidade Federal de Minas Gerais pela luta por investimento em pesquisa e educação. É trágico o cenário da Pesquisa e Ensino no país, sobretudo, nas humanidades. Pesquisadoras e pesquisadores têm resistido em meio a ataques e cortes de verbas em todas as áreas que sufocam a produção científica no Brasil. A luta nunca termina, seguimos! Sem investimento não há educação, sem educação não há país.

Ao defender a dissertação, na teoria, receberei o título de Mestre em Antropologia, filho de mãe solo, pobre, diarista e batalhadora, concordo com o Emicida: *“jamais volte pra sua quebrada de mão e mente vazia (...) Vai, levanta e anda!”*. Ando e sigo ‘metendo as caras’, a vida se impõe afinal. Passei por inúmeras dificuldades durante este percurso e não me sinto forte, tampouco faço deste um relato romântico. Sou pessimista, mas cheio de esperança: sonho com um Brasil diferente para os meus e aqueles que virão, prometo pavimentar este caminho. Axé!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Agradeço à Instituição.

*(...) No sabe que la hombría  
Nunca la aprendí en los cuarteles  
Mi hombría me la enseñó la noche  
Detrás de un poste  
Esa hombría de la que usted se jacta  
Se la metieron en el regimiento  
Un milico asesino  
De esos que aún están en el poder  
(...) Mi hombría fue la mordaza  
No fue ir al estadio  
Y agarrarme a combos por el Colo Colo  
El fútbol es otra homosexualidad tapada  
Como el box, la política y el vino  
Mi hombría fue morderme las burlas  
Comer rabia para no matar a todo el mundo  
Mi hombría es aceptarme diferente  
Ser cobarde es mucho más duro  
Yo no pongo la otra mejilla  
Pongo el culo compañero  
Y ésta es mi venganza  
Mi hombría espera paciente  
Que los machos se hagan viejos (...)*

Trecho do Manifesto “Hablo por mi diferencia”, de Pedro Lemebel (1986)



## RESUMO

Esta dissertação versa sobre a construção de masculinidades a partir das experiências de jovens universitários que residem ou residiram em repúblicas estudantis masculinas da cidade de Ouro Preto (MG). A etnografia foi produzida por meio de uma seara de contextos/fontes: relações com meus interlocutores, entrevistas, minhas experiências prévias, imagens, documentos, livros, depoimentos, hinos (músicas), além do ambiente virtual como possibilidade de observar interações entre republicanos e outros estudantes da UFOP. As trajetórias e as experiências dos interlocutores sinalizam como as práticas cotidianas constroem masculinidades, ora em torno de um modelo hegemônico, sexista e machista, ora desestabilizando esse arquétipo e enfatizando o contexto heterogêneo dos tipos de masculinidades que são constituídos (e circulam) no cenário republicano. Os relatos e os demais materiais possibilitaram ainda discutir, de modo relacional e contextual, categorias como gênero, raça, classe, heterossexualidade e emoções imbricadas nos processos de construção das masculinidades nas repúblicas. Por fim, destaco, como as relações sociais entre os estudantes no interior das moradias produzem modelos idealizados de masculinidades e, assim, as casas podem também ser vistas como marcadas pelo gênero.

**Palavras-chave:** Masculinidades. Gênero. Sexualidades. Emoções. Repúblicas. Ouro Preto.

## **ABSTRACT**

This thesis deals with the construction of masculinities from the experiences of young university students who live or have lived in fraternities in the city of Ouro Preto (MG). The ethnography was produced through a field of contexts/sources: relationships with my interlocutors, interviews, my previous experiences, images, documents, books, testimonies, hymns (songs), in addition to the virtual environment as a possibility to observe interactions between UFOP students. The trajectories and experiences of the interlocutors indicate how everyday practices build masculinities, sometimes around a hegemonic, sexist and sexist model, sometimes destabilizing this archetype and emphasizing the heterogeneous context of the types of masculinities that are constituted (and circulate) in the fraternities. The reports and other materials also made it possible to discuss, in a relational and contextual way, categories such as gender, race, class, heterosexuality, emotions imbricated in the processes of construction of masculinities in fraternities. Finally, I highlight how the social relations between students inside the student houses produce idealized models of masculinities and, thus, the houses can also be seen as marked by gender.

**Keywords:** Masculinities. Gender. Sexualities. Emotions. Fraternities. Ouro Preto city.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Fachada da República Poleiro dos Anjos em Ouro Preto (MG) .....	29
Figura 2: Fachada da República Castelo dos Nobres em Ouro Preto (MG) .....	29
Figura 3: Quadrinhos de ex-alunos de uma república federal em Ouro Preto (MG) .....	34
Figura 4: Momento da <i>inauguração de quadrinho</i> de uma república feminina .....	37
Figura 5: Plaquinha de um <i>bixo</i> .....	66
Figura 6: Calouras com placas das repúblicas onde <i>batalham</i> .....	66
Figura 7: Quadro de tarefas dos <i>bixos</i> em uma república .....	67
Figura 8: Bandeira de uma república feminina particular de Ouro Preto (MG) .....	107
Figura 9: <i>Comadres</i> de repúblicas de Ouro Preto (MG) nos anos 2000 .....	110

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1 PERSPECTIVAS PARCIAIS: O PESQUISADOR, O CONTEXTO REPUBLICANO E NOTAS INICIAIS SOBRE MASCULINIDADES NAS REPÚBLICAS</b> .....	<b>18</b>
1.1 Uma autorreflexão: construindo um conhecimento localizado e parcial .....	18
1.1.1 Existe etnografia sem campo? Notas sobre experimentações teórica-metodológicas de um pesquisador em contexto pandêmico .....	23
1.2 Apresentando o contexto das repúblicas estudantis de Ouro Preto (MG) .....	28
1.2.1 Quadrinhos: ex-alunos sempre presentes, mesmo que distantes .....	34
1.2.2 Sobre os rocks .....	36
1.2.3 Os apelidos .....	41
1.3 “(...) casa de homem. Homem macho, sim, senhor!!”: o que cantam e rezam os republicanos? .....	43
<b>2 A BATALHA COMO RITUAL QUE EVOCA EMOÇÕES</b> .....	<b>53</b>
2.1 Ritual e emoções: uma breve contextualização de duas categorias antropológicas .....	53
2.2 A batalha: descrevendo o ritual .....	61
2.3 “Eu fui para <i>batalhar</i> ”: discursos emocionais na trajetória de um estudante universitário .....	70
2.3.1 Entre verbalizar ou não a sexualidade: percepções sobre homofobia e as emoções evocadas nestes relatos .....	77
<b>3 RELATOS SOBRE MASCULINIDADES NO CONTEXTO DAS REPÚBLICAS ESTUDANTIS MASCULINAS EM OURO PRETO (MG)</b> .....	<b>82</b>
3.1 “ <i>Héteros top e esquerdomachos</i> ”: a noção de “perfil de morador” no contexto republicano e sua relação com a categoria masculinidades .....	82
3.2 Os rocks como momentos de performar tipos de masculinidades e heterossexualidades .....	98
3.3 Breves notas sobre dimensões de masculinidades em repúblicas estudantis .....	105
3.3.1 Relações matrimoniais entre moradores e moradoras das repúblicas .....	106
3.3.2 Trabalho doméstico e masculinidades nas repúblicas .....	108
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>114</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>120</b>

## INTRODUÇÃO

---

Esta dissertação versa sobre a construção de masculinidades a partir das experiências de jovens universitários que residem ou residiram em repúblicas estudantis masculinas da cidade de Ouro Preto (MG). Tal empreendimento de pesquisa foi produzido por meio de etnografia e entrevistas em profundidade inspiradas na técnica ‘história de vida’. Embora a república estudantil possa remeter apenas à noção de lugar em que estudantes universitários moram e dividem as despesas, este significado ainda é insuficiente para compreender o complexo contexto destes ambientes. Eles se configuram como espaços marcados pelo gênero, sendo construídos e habitados por homens e mulheres que, no cotidiano, estabelecem relações não apenas entre si, mas também junto a outros estudantes que buscam uma vaga nestas repúblicas. Em meio a tais relações, comparecem ainda estilos de masculinidades – construídas nas interações sociais cotidianas e acionadas nos relatos de meus interlocutores sobre suas trajetórias nestas casas.

Em retrospecto, as repúblicas federais de Ouro Preto surgiram da necessidade de moradia dos primeiros estudantes universitários da Escola de Minas e da Escola de Farmácia na década de 1920 (DEQUECH, 1984). Tal fato se iniciou a partir da ocupação de casas abandonadas no centro histórico da cidade, as quais foram posteriormente institucionalizadas pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atualmente, este modelo de residência estudantil conta com 59 casas e totaliza 794 vagas, sendo que, destas, 42 são repúblicas masculinas, 16 femininas e uma mista (UFOP, 2021). Elas são geridas pelos próprios moradores e cada uma possui regimento interno próprio, de maneira que são os próprios residentes os responsáveis pela seleção de estudantes que solicitam acesso, por meio de um ritual denominado *batalha*. Tem-se que a formação destas casas é intrínseca à própria constituição da universidade, porém, a partir do modelo de autogestão adotado desde seu início, hoje elas se constituem como associações à parte da UFOP, apesar do vínculo formal com a instituição de ensino. As casas foram cedidas e institucionalizadas pela Universidade e a isso se deve o nome *repúblicas federais*. Desta forma, embora as despesas com energia, água, *internet* etc., sejam de responsabilidade dos moradores, estes não possuem gastos com aluguel. Nesse modelo, os jovens ainda são responsáveis pela gestão do patrimônio e pela manutenção física das residências. Existem, ainda, as repúblicas particulares<sup>1</sup>, ou seja, sem vínculo com a instituição

---

<sup>1</sup> A diferença entre os tipos de república se deve ao fato de que, nas repúblicas particulares, os moradores são responsáveis pelo aluguel da casa.

de ensino, mas que possuem organização e gestão similares, reproduzindo regras de sociabilidade tanto nas relações entre os moradores quanto na *batalha*.

A partir da categoria sociológica/antropológica ‘casa’, é possível pensar em moradores como integrantes de uma mesma “família”. Trata-se de “uma família mais verdadeira que a consanguínea. Isto porque cada um escolhe seu ‘irmão’. Não há grupo familiar imposto e muitas vezes detestável. E se o escolhido não é o ideal você o substitui” (PINTO, 2014, p. 08). Mas, para fazer parte dessa “família”, conforme explorado acima, é necessário passar por um período de teste (*batalha*) em que as/os demais moradoras/moradores já estabelecidas/estabelecidos definirão se o calouro, chamado por eles neste período de *bixo*, pode ou não se tornar um morador.

Durante o período de *batalha*, que pode variar entre três e sete meses, o *bixo* ocupa na república a base da posição hierárquica (lugar inferior nessa organização). A ordenação entre os moradores inclui os *semi-bixo* (morador recentemente escolhido responsável por delegar algumas funções e controlar o ritual de *batalha*), os *moradores* (sendo que a posição hierárquica entre eles é pautada pela data de sua escolha para entrada na casa) e o *decano* (morador mais antigo, é aquele que se encontra no nível mais alto de comando e a quem as demais pessoas devem respeito e obediência). As regras da *batalha* são instituídas por cada república, mas, em todos os casos, trata-se de um tempo de “teste” para que os outros membros possam deliberar sobre a permanência ou não do calouro a partir de sua trajetória durante o período. Uma série de atividades pode ser designada para os *bixos*: afazeres domésticos (como o cuidado com a casa), trabalhos que exigem esforço físico (na organização de festas), *bater caixa* (encher os *freezers* de cerveja), servir bebidas em momentos festivos, limpar a casa após estes momentos, preparar o café-da-manhã etc.

Estabeleci contato e relação junto a este contexto de repúblicas estudantis a partir de meu ingresso na graduação, quando pude interagir com as/os “estudantes republicanas/os”, já no dia da matrícula. Na ocasião, deparei-me com um corredor cheio de moradoras e moradores de repúblicas federais e particulares que buscavam atrair calouras e calouros para suas casas (eles distribuíram panfletos e convidavam as pessoas para conhecer suas repúblicas). No entanto, quando passei, não fui abordado, embora muitos estudantes próximos tenham sido. Não compreendi a situação naquele momento, mas por meio das relações que estabeleci durante o curso, levantei a hipótese de que alguns fatores poderiam estar implicados nessa situação. Naquele momento, eu aparentava certa feminilidade e estava vestido com roupas que eles poderiam ter lido como femininas. Nesse sentido, a não-abordagem pode ser lida como uma

espécie de pré-seleção não dita ou, dito de outra maneira, não era um candidato a *bixo* por, possivelmente, não performar<sup>2</sup> uma forma de masculinidade esperada. Minha roupa pode, ainda, ter sido associada à homossexualidade, orientação sexual que assumo desde os 16 anos. Assim, apesar de ser elegível a uma vaga (por critérios socioeconômicos), não tive a possibilidade de acessar nem mesmo a *batalha*.

O fato narrado e outros casos semelhantes ocorridos ao longo da minha graduação<sup>3</sup>, foram fundamentais para minha inserção em movimentos de democratização das repúblicas federais, sobretudo, a partir da fala do coordenador (à época) de Gestão de Pessoas e assessor da Reitoria para Assuntos de Repúblicas Federais da UFOP, o Prof. André Lana, que declarou em entrevista ao Portal G1 no dia 31 de março de 2015:

A gente não enxerga [a república] como política para pessoas de baixa renda. A gente vê a república como parte da formação socioafetiva, cidadã do aluno. Isso, talvez, quem precise mais sejam os filhos únicos de pais abastados, que precisam ter esta noção. Por isso que a gente entende que a escolha por afinidade faz parte desse processo educativo. O que a gente tem obrigação é coibir abuso de qualquer tipo (PIMENTEL, 2015, s/paginação).

Tanto a fala do coordenador quanto o relato de um então calouro da instituição, no qual ele abordou a homofobia no contexto das repúblicas,<sup>4</sup> em meio à reverberação de situações semelhantes culminaram no movimento ‘Bixchaço’, que, em março de 2015, realizou dois dias de manifestações, protestos e performances na UFOP. No mesmo ano, integrantes deste movimento levaram à reitoria da Universidade um manifesto em que cobravam o direito à moradia e o combate à LGBTfobia. Após a reunião, apenas um informativo foi publicado pela universidade, no qual afirmavam o compromisso em abrir o diálogo com os setores envolvidos.

---

<sup>2</sup> Nesta dissertação, ao utilizar termos como ‘performar’, ‘performance’ e/ou ‘performatividade’, sigo a chave de leitura proposta por Butler (2013). No capítulo três, apresento a discussão teórica a respeito.

<sup>3</sup> Para casos de homofobia dentro das repúblicas federais, cf. Pimentel (2015a; 2015b) e Tolipan (2017). Há, ainda, casos de machismo, violência física e sexual contra mulheres nestas casas. Cf. Emiliana (2016) e Faria (2014).

<sup>4</sup> “Quando eu passei no curso, recebi vários e-mails de repúblicas me convidando para morar nas casas. Na matrícula, me deram folhetos, me chamaram pra tomar um café. Aí eu visitei oito repúblicas particulares e federais. Quando eu disse que era gay, a coisa mudou. No mesmo dia recebi mensagens de todas dizendo que a vaga já havia sido preenchida, que eu não tinha perfil. Uma até disse que o estatuto da casa não permitia gays” (RIBEIRO *apud* PIMENTEL, 2015, s/paginação). Relato de Cláudio Ribeiro, então calouro de Engenharia Metalúrgica da UFOP, ao Portal G1 de notícias.

Estive presente e engajado tanto no movimento, quanto na construção e entrega do manifesto à reitoria.

Embora não esteja propriamente interessado em analisar nesta dissertação os fatos narrados acima, eles evidenciam minha posicionalidade em relação ao tema/campo. Por conseguinte, esta pesquisa está localizada nos termos do que propõe Haraway (1995), afinal, enquanto ex-aluno da UFOP, estava inserido, ainda que como *outsider*, no contexto das repúblicas. Subjetiva ou objetivamente, fui marcado por experiências de preconceito e resistência nestes espaços (ou testemunhei alguns desses eventos). Ademais, como pesquisador gay interessado nas discussões de gêneros e sexualidades, reconhecer e problematizar o meu lugar no texto (OLIVEIRA, 2017) e adotar a perspectiva parcial é não incidir no erro do “Truque de Deus”. Principalmente porque pesquisadores sobre as sociabilidades juvenis nas repúblicas em Ouro Preto, tais como Malta (2010), Machado (2014a) e Fonseca (2016), não priorizaram em seus trabalhos abordagens acerca dos marcadores sociais da diferença como gênero, sexualidades, raça e classe – embora estejam imbricados no processo de (re)produção dos espaços das repúblicas –, o que compreendo como uma espécie de “cegueira da iluminação”, nas palavras de Donna Haraway (1995).

A dissertação, portanto, se insere no campo dos estudos de gênero e sexualidades, precisamente no arcabouço da ciência antropológica. Cabe brevemente sublinhar que o que conhecemos como “estudos de gênero e sexualidades” surgem, ainda que incipientes e com distintos contornos, no âmbito dos movimentos feministas da década de 1960 em países do norte global, por meio de discussões e teorizações de mulheres intelectuais feministas euro-americanas (PINTO, 2010). Contudo, no contexto antropológico, podemos encontrar em Margaret Mead (1963 [1935]) o primeiro grande esforço de problematização dos ‘papéis sexuais’. Já em 1935, com *Sexo e temperamento*, a antropóloga americana evidenciou como tais papéis são formulados e/ou reforçados pela cultura a partir de uma análise vanguardista. Nos anos de 1970, o conceito de ‘gênero’ passa a emergir nesse cenário enquanto categoria analítica que foi amplamente tensionada por inúmeras chaves de leitura e em distintas áreas das ciências humanas e sociais (cf. OAKLEY, 1972; RUBIN, 2017 [1975]; DAVIS, 1982; BUTLER, 2013 [1990]; CRENSHAW, 1990; HARAWAY, 1995).

Nas últimas décadas, na área de antropologia do gênero e da sexualidade, autoras como Strathern (1988), Vale de Almeida (1995) e Viveros Vigoya (2018), por distintos campos, exploram o conceito de ‘gênero’ e, por conseguinte, as noções de ‘masculino’ e ‘feminino’, como categorias relacionais, contextuais e políticas. A partir disso, é possível trazer as relações



sociais para o centro da análise, onde categorias analíticas como masculinidades não são pensadas de forma isolada, mas junto e a partir das experiências vividas.

Os estudos sobre masculinidades, a partir da década de 80, surgem como uma extensão dos debates que se tornaram frutíferos e congregaram o que hoje delimitamos como estudos de gênero e sexualidades (GIFFIN, 2005). Desse modo, estas análises são situadas: advindas sobretudo do eixo norte (EUA e Europa), o que impõe a elas um viés geopolítico que é, por vezes, universalista. Em outras palavras a constituição por feministas brancas americanas e europeias de uma noção de mulher universal e que era vítima de um sistema estrutural denominado patriarcado, também se insere, nos estudos da masculinidade, entendida inicialmente como efeito de uma dominação masculina generalista, o homem também se tornaria assim um sujeito universal.

Connell (2003), contudo, argumentou como as relações de poder se imbricavam na formulação de um “padrão de práticas” que conformam uma masculinidade, neste caso, hegemônica. Com isto, em um primeiro momento, nos estudos sobre masculinidades, foi destacado o caráter normativo da masculinidade hegemônica, onde se “legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245). Não obstante, deve-se ao feminismo a desnaturalização da concepção de masculinidade como dada e essencializada e, assim, a possibilidade de sua análise como sócio-histórica (OLIVEIRA, 1998). Afinal, da mesma maneira, como as estudiosas feministas negras, latinas e terceiro-mundistas (COLLINS, 2016; LUGONES, 2014; CURIEL, 2009; MAHMOOD, 2006; OYĚWÙMÍ, 2004; dentre outras), partindo de teorizações específicas, dinamitaram a concepção universalista de mulher, elas também fizeram o mesmo com as noções de masculino e feminino que tal leitura conformava.

As críticas ao conceito de masculinidade hegemônica em Connell (2003) – significativamente trabalhado (e questionado) por pesquisadores da área – partiam de vários pontos de discussão, mas considero o seguinte o principal: a ênfase em uma dominação global nas relações de gênero seria generalista. Assim, tal crítica suscitava uma questão: “quem é realmente um homem hegemonicamente masculino?” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 252). Neste contexto, no artigo *Masculinidade hegemônica: repensando o conceito*, Connell e Messerschmidt (2013) revisitam o termo e respondem críticas, em que, de uma maneira geral, defendem a possibilidade de se pensar masculinidades hegemônicas em contextos locais, regionais e globais, e, por consequência, rejeitam a visão inicial de uma opressão de gênero global (na relação de homens e mulheres). Portanto, seria um erro

compreender a masculinidade hegemônica como fixa ou um protótipo trans-histórico dado. De modo que não renunciam ao termo e afirmam não haver uma masculinidade hegemônica dada, essencial, mas que há um processo contínuo de construções de masculinidades padronizadas ou hegemônicas de homem ocidental branco, principalmente, em conflito com outras formas, de ser visto/lido como homem.

Tal abordagem abre caminho para pensarmos nas discursivas distintas de masculinidades vinculadas aos homens de cor, de culturas subalternas, dos colonizados em relação/conflito aos homens brancos europeus, dos homens modernos das classes médias e ricas etc. (KIMMEL, 1998). Não irei seguir propriamente nesta concepção, mas também não irei rejeitá-la, precisamente por compreender, assim como Vale de Almeida (1996), de que o que existe é um modelo de masculinidade hegemônica, onde as relações ocorrem na busca por tal tipo de performatividade que não é vivenciada da mesma forma no cotidiano. Interessa, neste sentido, pensar em masculinidades historicamente situadas, conforme assinala Viveros Vigoya (2018), onde a relação de subordinação de gênero – partindo de uma perspectiva interseccional e pós-colonial – existe e opera dentro do seu contexto. Para a autora, a dominação é, assim, complexa, paradoxal e situada.

Por conseguinte, adotei nesta dissertação uma perspectiva antropológica que compreende a produção de masculinidades em situação relacional e específica, inseridas nas relações de poder, tal como propõem os antropólogos Vale de Almeida (1995) e Viveros Vigoya (2018), citados acima. O que não significa dizer que não exista uma interação com contextos socioculturais mais amplos. Desta feita, neste estudo, não rejeito a concepção de masculinidades hegemônicas, mas tento compreender como elas operam no contexto estudantil das repúblicas.

Desta maneira, em minha pesquisa de mestrado, busquei investigar como são construídas masculinidades no contexto das repúblicas masculinas na cidade de Ouro Preto (MG). Para tal, explorei, por meio das experiências (e trajetórias) de moradores e ex-moradores de repúblicas masculinas (particulares e federais) de Ouro Preto (MG), uma relação entre a construção de masculinidades e a própria constituição dessas repúblicas, enquanto um processo relacional e imbricado. Analisei também como discursos emotivos são acionados nos depoimentos e podem ser uma fonte interessante para a compreensão das relações sociais que constituem as experiências dos meus interlocutores nas repúblicas.

Esta dissertação se divide em três capítulos. No primeiro, traço uma breve discussão da minha localização na pesquisa, além das inspirações teórico-metodológicas que orientaram tal

estudo. A seguir, por meio da noção de contexto de Wagner (2010), sintetizo e contextualizo sobre o campo (as repúblicas estudantis masculinas da cidade de Ouro Preto, estado de Minas Gerais) e faço uma análise de certos elementos que constituem as vivências dentro destas moradias, via obras de Machado (2014a; 2014b), bem como através dos relatos dos meus interlocutores. Por fim, apresento como os hinos e as rezas destas casas, ambos contidos nas referidas obras, podem ser mobilizados para refletir/debater a temática central deste trabalho, ou seja, a construção de masculinidades no cenário republicano.

No segundo capítulo, a partir das experiências dos meus interlocutores, discorro sobre a batalha como uma espécie de ritual que evoca emoções. Neste sentido, realizo uma breve síntese destas duas categorias amplamente discutidas nas produções antropológicas, o ritual e as emoções. Em seguida, por meio das entrevistas junto aos meus interlocutores descrevo o processo de batalha e como ele se caracteriza como um rito de passagem no interior das repúblicas. Analiso ainda, com base na trajetória de Pedro (um dos meus interlocutores) em duas repúblicas estudantis, como o ritual da batalha, em seus relatos acionam, por vezes, emoções e desvelam relações de poder nas repúblicas (uma micropolítica); além de dar pistas do modo como ele se relacionava com sua sexualidade naqueles espaços e com os outros moradores durante o período que viveu nas duas casas.

Por fim, no terceiro capítulo, costuro os relatos dos meus interlocutores que – de modos distintos, mas que se conectam em certo aspecto – acionam categorias como masculinidades e sexualidades e de que forma isto se imbrica numa noção de “perfil de morador” ou são realçados em momentos do cotidiano no interior das repúblicas, ou naqueles eventos específicos, tais como as festas. Debato ainda como as relações matrimoniais entre republicanos revelam um contexto heteronormativo, além de operar para construir laços de amizade e afetivos amorosos entre os moradores das repúblicas envolvidas nos casamentos. Em seguida, enfatizo como a valorização do trabalho doméstico entre os moradores de repúblicas pode exemplificar uma desestabilização do modelo de masculinidade hegemônica socialmente atribuído aos homens, em que atividades do ambiente doméstico são relegadas às mulheres.

## 1 PERSPECTIVAS PARCIAIS: O PESQUISADOR, O CONTEXTO REPUBLICANO E NOTAS INICIAIS SOBRE MASCULINIDADES NAS REPÚBLICAS

---

O que move uma pesquisa? Inicialmente, neste capítulo, busco responder a esta pergunta, que considero importante em toda produção científica. Sinalizo para minha posição no campo, na temática e de onde partem as inquietações para realizar tal empreitada. Ao demarcar a minha localização no trabalho, discuto também as experimentações teórico-metodológicas com as quais trabalhei/dialoguei durante a pesquisa e que, portanto, conformam esta dissertação.

No segundo subtítulo, apresento o campo, partindo da concepção de que alguns elementos tornam as repúblicas em Ouro Preto um tipo de moradia estudantil específica, ainda que obviamente relacional a contextos mais amplos. Tais elementos são abordados via obras *Repúblicas estudantis de Ouro Preto e Mariana: percursos e perspectivas* e *Guia de sobrevivência dos 'bixos' de Ouro Preto, Minas Gerais: uma experiência a partir da cidade das repúblicas estudantis do Brasil*, ambos de Machado (2014a, 2014b), bem como a partir dos relatos dos meus interlocutores. Desta maneira, descrevo a centralidade dos *quadrinhos*, dos *rocks* e dos *apelidos* nas sociabilidades do contexto republicano.

No terceiro subtítulo destaco a importância histórica e atual dos *hinos/rezas* nas repúblicas estudantis e proponho uma análise dos cânticos de algumas moradias como narrativas que imprimem certo modelo de masculinidade. Ao analisar os *hinos/rezas* das repúblicas Consulado, Baviera, Jardim Zoológico, Kome Keto, Caverna, Cosa Nostra, Maracangalha, FG e Arcádia, argumento como tais produções constroem uma narrativa de uma espécie de masculinidade hegemônica, precisamente na forma como as relações entre homens e mulheres são evocadas em tais cantos.

### 1.1 Uma autorreflexão: construindo um conhecimento localizado e parcial

A Antropologia, como toda ciência, possui uma história. Neste sentido, produziu inúmeros “fatos científicos” (LATOUR; WOOLGAR, 1997), revestidos e usados para reiterar práticas e “tendências” do seu tempo, mas posteriormente desvelados como ideologias/noções racistas, ocidentais e, por conseguinte, coloniais, constituídas no seio da própria ciência

antropológica. Não é possível escapar de sua história, mas, sendo uma ciência, a Antropologia não surgiu isolada de um contexto, em uma realidade autocontida. Ela se situou, assim, em um momento de constituição das Ciências Sociais como Ciência, de maneira que também foi imersa na noção filosófica ocidental do que era ou deveria ser o conhecimento científico – onde a concepção positivista oriunda das ciências duras foi fundamental e reverberou no fazer socioantropológico.

Contudo, no decorrer da história, antropólogas e antropólogos romperam paulatinamente – cada qual dentro dos seus limites geopolíticos, temporais e analíticos – com este contexto inicial de produção do conhecimento antropológico. Assim, Lévi-Strauss (1975) fez uma crítica à categorização do outro em termos que demarcam sua distância de uma civilidade/razão em certas ciências, ou melhor, a diferenciação produzida por discursos científicos que deram estatuto de organização racional (racionalidade) apenas para as sociedades tidas como civilizadas. Geertz (1997) destacou a importância de levar em consideração as redes de significados e categorias que os outros constroem de si mesmos e dos seus pares, ou, em outras palavras, a necessidade de ver a cultura pelos ombros dos nativos que a (re)produzem e são por elas constituídos. Clastres (1979) dissecou como a noção de poder/Estado não denota qualquer grau mais evoluído de organização social, tal como Sahlins (1979) aponta que o binômio escassez (dos outros) *versus* abundância (das nossas sociedades) era enviesado. Clifford (1998), teceu fortes críticas à autoridade que os antropólogos assumiram ao se colocarem como intérpretes ou decifradores da vida dos outros em suas produções etnográficas. Wagner (2010) mostrou como a categoria cultura, amplamente colocada como central nos textos antropológicos, é uma invenção da própria produção socioantropológica. Outras e outros pesquisadores questionaram o binarismo cultura x natureza, mostrando como ele é fruto de uma ontologia ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; DESCOLA, 2006; TSING, 2015; dentre outras/os). Viveiros de Castro (2002a) evidenciou como a discussão universal *versus* particular é uma projeção da construção do pensamento ocidental, que pouco se sustenta em outras cosmologias. Strathern (2014) nos ensinou que a separação durkheimiana, indivíduo e sociedade, deveras abordada e replicada na ciência antropológica, produzia implicações políticas, sociais e teórico-metodológicas problemáticas – com isso, a autora nos convida a retomar as relações sociais como primárias no fazer antropológico e etnográfico.

Ainda que um esforço de síntese como esse seja muito arbitrário e reducionista, de diferentes perspectivas, tais antropólogas e antropólogos apontam nas obras citadas para uma crítica à Ciência que se pretende como divina. Cientistas como aqueles que desvelam e decifram

um mundo dos outros, sob o prisma de determinada imparcialidade científica, que não questionam as categorias (re)produzidas e reiteradas no fazer antropológico, que não reconhecem a complexidade dos povos estudados, que sustentam a noção de uma Ciência positivista baseada numa filosofia ocidental que lê o mundo, sempre a partir dos seus próprios termos e dogmas. No entanto, é Donna Haraway (1995) que, de maneira mais profunda e numa crítica direcionada, joga areia nos olhos dos cientistas de Deus: aqueles oniscientes, onipresentes e que assumiram uma tal “neutralidade” em suas produções. Enxergavam tudo, mas de lugar nenhum. Retomarei a autora mais à frente, mas, se a ciência como um empreendimento divino parece superado no fazer antropológico, esta realidade não é completamente partilhada em outras áreas do saber científico. Enquanto oriundo da graduação em Turismo, minha trajetória revela como noções inventadas e estanques, a exemplo a neutralidade do pesquisador/cientista, prosperam em angariar adeptos noutros campos.

Meu contato com a literatura antropológica ocorreu na disciplina “Antropologia Cultural”, ministrada pelo Prof. Crisoston Terto Villas Boas. É neste contexto que fui apresentado às discussões do que se conformou como Antropologia Urbana brasileira, via *Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquias* de Gilberto Velho (1998). Tal obra me abriu para uma seara de trabalhos socioantropológicos brasileiros que, em linhas gerais, debruçaram-se sobre os espaços de sociabilidades daqueles considerados como desviantes nas cidades (GUIMARÃES, 1977; PERLONGHER, 1987; PELÚCIO, 2005; DÍAZ-BENÍTEZ, 2009; BISPO, 2010; FRANÇA, 2012; dentre outras). O que me levou, também, aos estudos de gênero e sexualidades no campo da ciência antropológica.

A partir daí, surgiu minha pesquisa de graduação, a qual foi uma iniciação científica subsidiada pela UFOP. No estudo, por meio de observação participante e entrevistas, analisei a apropriação por pessoas LGBT+ da Rua São José, em Ouro Preto, durante o Carnaval. Mas a temática da pesquisa gerou certo desconforto em alguns docentes do Departamento de Turismo (DETUR) à época. Duas ocasiões ilustram este tipo de incômodo: em uma aula da disciplina Projeto de Pesquisa, após minha apresentação, o docente questiona “então você é um gay que estuda basicamente gays, Yuri?”. Precisei digerir aquela frase, este docente sempre se incomodou com temas que considerava “polêmicos”, caso da minha pesquisa e de uma amiga de curso, mulher negra, que também passou por constrangimento parecido, ao se propor estudar a imagem (re)produzida da “Mulata Exportação” pela então Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (EMBRATUR). Para este professor, nossas pesquisas não continham algo fundamental na construção do conhecimento científico, a “neutralidade” do pesquisador.

Não fazíamos ciência, mas *ativismo/militância*, ou *panfletagem*. Numa segunda ocasião, desta vez com um docente de perspectiva marxista, o incômodo na disciplina Monografia I foi com o tipo de teoria que eu manejava. Ao debater o conceito de resistência por meio da noção foucaultiana, fui avisado que embora ele tivesse concluído o doutorado na França, conhecia pouco “autores pós-modernos” e sugeriu “tomar cuidado com este tipo de literatura”. Por conta destes dois episódios, acabei removendo da minha monografia parte da pesquisa em que abordava interações sexuais entre participantes de outra territorialidade do carnaval de Ouro Preto. Naquele momento, não queria dar mais munição para constrangimentos sutis ou explícitos dentro do Departamento, além do fato de que reações/ataques a pesquisadores e suas pesquisas que tematizam o “estudo do sexo” começavam a proliferar na sociedade brasileira (BARRETO, 2018).

Mas por que trazer à tona estes breves relatos sobre situações que ocorreram no meu curso de graduação? E o que isso implica na pesquisa de mestrado, numa área como antropologia que, tal como expus, parece ter superado uma tendência em apontar que negros, mulheres e LGBTQ+ não fazem pesquisa, mas ativismo/militância? Isso, ao mesmo tempo em que homens brancos heterossexuais continuam poupados dessas acusações – estão sempre produzindo ciências, pois aparentemente não se afetariam com o campo ou manteriam a tal neutralidade intacta.

Por dois motivos: primeiro, não respondi ao meu professor de projeto de pesquisa, mas, obviamente, pesquisei sexualidades em um contexto urbano-festivo, precisamente pois a sexualidade é um marcador presente na minha vida desde os seis anos de idade. A partir do ensino médio, comecei a atuar em movimentos ou grupos de pessoas LGBTQ+, de modo que tais experiências influenciam a minha constituição como acadêmico/pesquisador. Segundo, pesquisei sobre a construção de masculinidades em repúblicas estudantis de Ouro Preto porque, em determinado momento da minha trajetória, percebi que eu era um gay não muito masculino ou afeminado demais para ter acesso a esta residência estudantil. Qual a implicação teórico-metodológica disso?

Assumir uma perspectiva parcial em pesquisa não significa que a experiência ou a posição no que se refere a determinada condição sexual, gênero, raça ou uma identidade política outorga um/uma pesquisadora – lhe confere autoridade ou algo do tipo. Muito pelo contrário. A proposta de Donna Haraway, é mais profunda e complexa, afinal,

há grande valor em definir a possibilidade de ver a partir da periferia e dos abismos. Mas aqui há um sério perigo em se romantizar e/ou apropriar a visão dos menos poderosos ao mesmo tempo que se alega ver desde a sua posição. Ter uma visão de baixo não é algo não problemático ou que se aprenda facilmente; mesmo que “nós” “naturalmente” habitemos o grande terreno subterrâneo dos saberes subjugados. Os posicionamentos dos subjugados não estão isentos de uma re-avaliação crítica, de decodificação, desconstrução e interpretação; isto é, seja do modo semiológico, seja do modo hermenêutico da avaliação crítica. As perspectivas dos subjugados não são posições “inocentes”. Ao contrário, elas são preferidas porque, em princípio, são as que tem menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Elas têm ampla experiência com os modos de negação através da repressão, do esquecimento e de atos de desaparecimento com maneiras de não estar em nenhum lugar ao mesmo tempo que se alega ver tudo. Os subjugados têm uma possibilidade decente de reconhecer o truque de deus e toda a sua brilhante e, portanto, engececedora iluminação. As perspectivas dos subjugados são preferidas porque parecem prometer explicações mais adequadas, firmes, objetivas, transformadoras do mundo. Mas como ver desde baixo é um problema que requer, pelo menos, tanta habilidade com corpos e linguagens, com as mediações da visão, quanto têm as mais “altas” visualizações tecno-científicas (HARAWAY, 1995, p. 23).

Assim, minhas experiências no contexto das repúblicas, ao mesmo tempo que me fornecem uma visão daquele contexto de produção social, não podem ser redimensionadas como verdades unívocas, incontestáveis. O exercício ao qual me propus na pesquisa e que tento imprimir neste trabalho é que, ao acionar minha localização, destaco como ela é transitória e sempre inacabada, o “eu é sempre contraditório”. Trata-se – como propõe Haraway (1995) – de reconhecer que, ao nos posicionarmos, temos de assumir um compromisso ético e político com aqueles que construímos formas de “ver junto”. Com isso, produzir um saber localizado, via etnografia, é estar atento à heterogeneidade e complexidade dos meus interlocutores, ao complexificar as noções de masculinidades que são relatadas por meio das suas experiências e elaborar um conhecimento conjunto, ante um conhecimento sobre os outros. No mesmo sentido em que chamo atenção para como outros pesquisadores que tematizaram as sociabilidades em repúblicas quiseram falar de tudo, mas apagaram as relações de gênero e sexualidades presentes neste contexto.

A obra de Machado (2014a), por exemplo, realiza uma espécie de síntese da constituição histórica das repúblicas federais de Ouro Preto, mas a trajetória dos jovens e os espaços de sociabilidades em que estão inseridos não são problematizados a partir de categorias como gênero, raça, sexualidades e classe. Adiante, a dissertação de Malta (2010), defendida em um programa pós-graduação em Sociologia, propõe-se a analisar as práticas culturais e as socialidades no interior das repúblicas federais de Ouro Preto e sua relação com a organização espacial da cidade, mas também não explora dimensões interseccionais em sua análise. Não se trata de criticar a abordagem que estes autores escolheram, ou de quais assuntos preferiram



tematizar, no entanto, é no mínimo curioso que, ao pautar relações sociais em espaços marcados por gênero, tais termos sequer aparecem citados nesses trabalhos. Ora, acaso em contextos de sociabilidades, gênero, raça e sexualidade não comparecem de nenhuma forma?

Por fim, através de uma perspectiva que é localizada, por isso, parcial – em que meu lugar é evidente, mas não essencializado, pretendo realizar uma análise interessada nas trajetórias de moradoras/es e ex-moradoras/es das repúblicas, na vida cotidiana e nas relações vivenciadas nestes espaços de socialidade. Trata-se de um fazer antropológico que, ante generalizações e/ou interpretações abstratas, busca compreender e considerar a fala de interlocutoras/es acerca de suas próprias experiências, a partir da especificidade etnográfica/antropológica e ancorada no campo da antropologia do gênero e da sexualidade. No subtítulo seguinte, exploro o caminho teórico-metodológico escolhido nesta empreitada.

### ***1.1.1 Existe etnografia sem campo? Notas sobre experimentações teórica-metodológicas de um pesquisador em contexto pandêmico***

A pandemia global de Covid-19 impactou nossas relações sociais em várias dimensões: nossas práticas alimentares, atos sexuais e afetivos, vivências de luto, experiências de dor e sofrimento, nossas formas de cuidado, nossos rituais religiosos, festivos e outros, nossos gestos, emoções, discursos, nossas mobilizações políticas e sociais. Demarcou mudanças profundas na vida cotidiana e acentuou desigualdades/violências: o desmatamento ambiental, o genocídio dos povos indígenas, o racismo, a homotransfobia, as violências de gênero, o desemprego, a fome.

Não obstante, o isolamento social necessário no contexto pandêmico comprometeu os estudos e pesquisas em Ciências Humanas e Sociais (NEDEL OLIVEIRA, 2021). No fazer antropológico, mais especificamente, ficou comprometido o seu modo usual de se fazer pesquisa, ou seja, a etnografia - ou o trabalho de campo na estrita forma malinowskiana (1976 [1922]). Assim, estaria prejudicado aquilo que configura nosso ofício ou, na perspectiva de Geertz (1989), o que fazem os antropólogos. No entanto, como foi amplamente discutido por Stocking (1992), a noção de campo malinowskiana, é antes de tudo, uma criação; um certo mito de origem da ciência moderna, neste caso, da antropologia. James Clifford (1998), também esboçou uma espécie de historiografia da etnografia e da observação participante para demonstrar como a constituição do método contribuiu para prover aos antropólogos o estatuto

de autoridade científica. Para o historiador americano, Malinowski tornou-se o antropólogo que era um apreensor da realidade, portanto, aquele que “esteve lá” e reconstituiu com o aporte de fotos e relatos a sua experiência da presença em campo. Clifford (1998, p. 18) estava interessado em delinear “a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX”. Para tal empreitada, o autor percorre o contexto que demarca a transformação, por meio da instituição da observação participante como método científico, quase como norma para a Antropologia americana e britânica. Assim,

(...) em meados da década de 30 já se pode falar de um consenso internacional em desenvolvimento: as abstrações antropológicas, para serem válidas, deviam estar baseadas, sempre que possível, em descrições culturais intensivas feitas por acadêmicos qualificados. Neste momento, o novo estilo havia se tomado popular, sendo institucionalizado e materializado em práticas textuais específicas (CLIFFORD, 1998, p. 21).

Esse movimento de institucionalização conferiu ao antropólogo *status* de cientista (ou pesquisador de campo), aquele que, através de um método científico, explicaria o outro, a diferença, a cultura. Deste modo, cabe salientar que a metodologia e as técnicas para se construir uma etnografia, como proposta por Malinowski (1976), ainda que apresente contribuições importantes para a antropologia, não devem ser tomadas como verdades incontestáveis ou mitificadas como uma única maneira de se produzir em antropologia – conforme inúmeras outras produções demonstraram ao longo da constituição da disciplina.

A pergunta que fiz neste subtítulo é, portanto, provocativa. Não se trata de não ter um campo, pois ele já foi brevemente apresentado e será contextualizado no próximo subtítulo. Mas de que maneira se dá o acesso a esse campo e como essas outras possibilidades de acessá-lo fogem da observação participante e, em um contexto pandêmico, podem também ser mobilizadas para construir uma etnografia. De modo que renuncio uma forma de fazer antropológico e etnográfico clássica. Por isso, percorro uma seara de fontes para realizar minha etnografia: as relações com meus interlocutores, as entrevistas, imagens, documentos, livros, depoimentos, hinos (músicas), além do ambiente virtual como possibilidade de observar interações entre republicanos e estudantes da UFOP.

Neste sentido, na esteira de Wagner (2010) e Viveiros de Castro (2002), considero que o fazer etnográfico possui certo grau inventivo e ficcional, mas que tanto a imersão em campo (seja ele no seu estrito termo, em outras possibilidades como resenhadas aqui) quanto o segundo momento nos permitem trazer as experiências dos interlocutores para o primeiro plano da

análise, onde elas questionam pressupostos, abstrações e teorias; sendo possível, assim, enfatizar a primazia das relações sociais (STRATHERN, 2014). Pensando nas implicações políticas do fazer antropológico e etnográfico, entendo que esta autora e esses autores destacam justamente a possibilidade de tensionar a teoria por meio da experiência vivida (PEIRANO, 2006). A etnografia que desenvolvo, portanto, não é um método (PEIRANO, 2014a), mas um esforço intelectual em construir “práticas de sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 114) junto às pessoas com as quais estabeleci relações na pesquisa.

Para tanto, realizei entrevistas em profundidade baseadas na metodologia “história de vida”. Conforme argumenta Oliveira (2019, p. 147), esta é uma técnica que “propicia uma alternativa à antinomia clássica que opõe indivíduo e sociedade, pois coloca em evidência modos possíveis de individuação a partir da elaboração de convenções culturais em narrativas sobre situações sociais”. Se tal método foi até certo período mais utilizado em outras áreas das humanidades, há alguns anos seu empreendimento na antropologia tem se mostrado rentável na medida em que, como propõe Kofes (2007), trata-se de uma fonte de informação que não se restringe apenas ao relato individual, mas borra fronteiras e diz respeito, portanto, às socialidades e experiências sociais situadas em contextos de produção coletiva. As ‘histórias de vida’ são consideradas ainda “como evocação (transmitem a dimensão subjetiva e interpretativa do sujeito) (...) [e] como reflexão (contêm uma análise sobre a experiência vivida. Neste sentido, o próprio entrevistado articula reflexão e evocação)” (KOFES, 2007, p. 120).

O contato com meus interlocutores surge, inicialmente, de relações que estabeleci durante minha graduação – precisamente, com três deles. Foram pessoas que, ao longo da minha trajetória, tornaram-se conhecidas, ainda que não tenha firmado um vínculo significativo (de amizade) com dois destes interlocutores, pois apenas um deles é de meu círculo de amizades. Adiante, a partir da técnica bola de neve, que consiste em uma tática onde informantes-chave indicam pessoas de sua rede pessoal para participar da pesquisa (VINUTO, 2014), conheci os últimos três interlocutores. Realizei entrevistas em profundidade entre janeiro e outubro de 2021, por chamada de vídeo na plataforma *Google Meet* e utilizei o meu *smartphone* para gravar os áudios das entrevistas. A seguir, apresento uma breve síntese com informações gerais a respeito dos meus interlocutores, mas cabe destacar que, ao longo desta dissertação, vou atribuir nomes fictícios a eles, bem como irei substituir os nomes das repúblicas acionadas em seus relatos por cores.

**Pedro** tem 26 anos e é natural de Carlos Chagas, Minas Gerais, onde foi criado pela mãe (solo) e residiu até os seus 18 anos de idade. De uma família evangélica (da Igreja Batista),

identifica-se como homem cis, negro, gay. É formado em Arquitetura pela UFOP e morou na cidade de Ouro Preto (MG) entre o primeiro semestre de 2014 e o segundo semestre de 2018, quando se formou. Nesse período, inicialmente, batalhou em duas repúblicas, uma particular (três meses) e outra federal (um mês), respectivamente república **Azul** (particular) e **Verde** (federal). Em seguida, durante três anos, dividiu um apartamento com amigos (três homens héteros). No último ano da graduação, viveu como agregado na república **Amarela** (particular). Atualmente, trabalha como arquiteto em Juiz de Fora, Minas Gerais. Tenho uma amizade com Pedro, construída e solidificada durante nossos percursos na UFOP.

**Mateus** é natural de Porto Velho, Rondônia, e seu núcleo familiar é composto pelo pai, mãe e uma irmã mais velha. Tem 27 anos e residiu em sua cidade natal até os 18 anos, quando se mudou para Pindamonhangaba (SP), cidade em que morou por cerca de um ano. Identificava-se como homem cisgênero, gay, branco, de camadas populares. Está no último período do curso de Farmácia na UFOP e se mudou para Ouro Preto no primeiro período de 2014. Neste período, batalhou durante um mês na república masculina **Marfim** (federal), mas resolveu sair da república antes de terminar a batalha. Em seguida, foi morar em uma república masculina (particular) onde batalhou e se tornou morador. Atualmente mora em Belo Horizonte, pois faz estágio em uma empresa da cidade. Foi Pedro quem me indicou Mateus para participar da pesquisa.

**Alan** nasceu e foi criado na cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, onde vivia com sua mãe, pai e irmã mais nova. É de família de religião espírita, tem 24 anos, se considera um homem cisgênero, heterossexual, pardo. Ingressou na UFOP no segundo período de 2017 para cursar Medicina. Em Ouro Preto, batalhou na república masculina **Dourada** (particular) durante seis meses, foi escolhido e atualmente é morador da casa. Entrei em contato com Alan por indicação de Jorge, pois são amigos.

**Jorge** tem 25 anos, se identifica como homem cisgênero, branco, heterossexual. É natural de Itapecerica, Minas Gerais. Ele e sua irmã mais nova foram criados pela mãe (solo), mas o pai foi presente em sua vida, segundo relato. De família católica de classe média, mudou-se para Belo Horizonte aos 18 anos, para fazer um curso pré-vestibular e, no primeiro semestre de 2016, ingressou na UFOP no curso de Física. Em 2018, transferiu de curso e atualmente faz Educação Física na mesma instituição. Batalhou na república masculina **Cinza** (particular) durante nove meses, foi escolhido e hoje é o decano da casa. Jorge e eu temos uma amiga em comum, por isso, convivemos em alguns momentos durante minha graduação, cultivamos uma relação próxima, mas que não se configura como amizade.

**Kaio** se identifica como homem cisgênero, negro, bissexual, de camadas populares. Tem 18 anos, é natural de Ipatinga, Minas Gerais, onde residiu até 2021. Mudou-se para Ouro Preto no segundo semestre de 2021 para cursar Turismo na UFOP, é bixo e batalha na república masculina **Vinho** (particular). Foi por meio de um estudante indicado de Fernando, que se recusou a participar da pesquisa, que estabeleci contato com este interlocutor.

**Fernando** é natural de Ouro Preto, Minas Gerais. Em 2008, ingressou no curso de Ciência da Computação na UFOP, mas em 2010 transferiu para Comunicação Social na mesma Universidade. Batalhou a partir do primeiro semestre de 2008 na república masculina **Prata** (particular), pelo período de quatro meses, e foi escolhido, tornou-se morador e atualmente é ex-aluno da república. Fernando tem 36 anos e se identifica como homem cisgênero, branco, heterossexual e trabalha como programador em uma empresa de tecnologia. Conheci Fernando durante um rock em 2015 e desde então temos uma relação que considero próxima, ainda que não necessariamente de amizade.

Adiante, cabe salientar que assumo ‘experiência’ como uma categoria analítica, pensando-a nos termos de Scott (1998), ou seja, como fecunda em processos sociais, políticos e históricos; como produzida em uma seara política e discursiva e, por isso, como “algo já interpretado e algo que precisa de interpretação” (SCOTT, 1998, p. 324). Assim, ao narrarem suas experiências, meus interlocutores rememorarão relações sociais cotidianas, reproduzindo e refletindo sobre as sociabilidades das quais fizeram/fazem parte.

Além das entrevistas, utilizei também imagens que fiz durante o mestrado, outras do meu acervo pessoal<sup>5</sup> e, para além, algumas publicadas em matérias de jornais eletrônicos sendo, portanto, de uso público. Aqui as utilizarei de maneira a ilustrar para aqueles distantes dos contextos das repúblicas, cenas e práticas comuns nestes espaços. O uso da fotografia e das imagens não é algo recente no fazer antropológico, a própria etnografia malinowskiana se valia das fotos como uma forma de ancorar a experiência da presença. Há uma série de trabalhos que já avançaram tanto na tática, na teorização, quanto na potência das imagens/fotos na etnografia (cf. ACHUTTI, 1997; NOVAES, 2008; NOVAES, 2012; dentre outros).

Não irei resenhá-las aqui, por dois motivos: primeiro que parte destas fotos não foram capturadas durante a pesquisa, segundo que meu objetivo é mais ilustrativo para o leitor – o que de fato pode representar uma limitação quanto à potencialidade das imagens, mas que é o caminho que considero mais adequado dadas as circunstâncias em que foram feitas (momentos

---

<sup>5</sup> As pessoas que eventualmente aparecem nas fotos concordaram com o uso das suas imagens nesta dissertação.

anteriores a minha pesquisa). Assim, parto de um entendimento que compreende, conforme Barthes (1984, p. 123), que “a fotografia não rememora o passado. O efeito que ela produz em mim não é o de restituir o que é abolido (pelo tempo, pela distância), mas o de atestar que o que vejo de fato existiu”. Em meu trabalho, por consequência, elas são mobilizadas para dar certa noção visual a meus interlocutores sobre os objetos/ou categorias com as quais irei trabalhar ao longo da dissertação.

Em outra ponta, os livros *Repúblicas estudantis de Ouro Preto e Mariana: percursos e perspectivas* e *Guia de sobrevivência dos 'bixos' de Ouro Preto, Minas Gerais: uma experiência a partir da cidade das repúblicas estudantis do Brasil*, ambos lançados em 2014 por Machado, são mobilizados neste trabalho como fonte documental e histórica. A partir de uma perspectiva foucaultiana (2013) compreendo que documentos, obras e livros – tais como os citados acima – não são apenas um amontoado de palavras, mas constituem discursos e são, assim, documentos que revelam relações sociais e de poder em determinado contexto sócio-histórico que foram produzidos nas repúblicas masculinas em Ouro Preto.

## **1.2 Apresentando o contexto das repúblicas estudantis de Ouro Preto (MG)**

Andar pelas ruas e ladeiras de Ouro Preto é se deparar, inevitavelmente, com casas que exibem placas com seus nomes - o que não raras vezes deixa turistas e visitantes intrigados: “é um bar?”, indagou-me uma senhora tempos atrás. As repúblicas se espalham geograficamente na cidade, ainda que predominantemente em bairros do centro histórico (Rosário, Antônio Dias, Centro, Barra, Pillar)<sup>6</sup> e no bairro Bauxita onde está localizado o campus Morro do Cruzeiro (principal campus da UFOP).

---

<sup>6</sup> Há uma certa predominância de repúblicas federais na região central, em relação a repúblicas particulares. Estas últimas, são mais numerosas no bairro Bauxita. Como os antigos prédios da Escola de Minas e Escola de Farmácia foram construídos no Centro Histórico, enquanto o Campus Morro do Cruzeiro foi construído apenas em 1994, isto pode sugerir a localização espacial das repúblicas estudantis pela cidade.



Figura 1: Fachada da República Poleiro dos Anjos, em Ouro Preto (MG)  
Fonte: autor, 2021.



Figura 2: Fachada da República Castelo dos Nobres, em Ouro Preto (MG)  
Fonte: autor, 2021.

Morar em Ouro Preto sendo estudante parece estar ligado, direta ou indiretamente, ao contexto republicano, ou nos termos de Pinto (2014, p. 9), “em Ouro Preto não é importante saber em que ano você se formou, mas em que República você morou”. Isso está situado no seio de um contexto específico de interação social, ou seja, trata-se de uma narrativa que informa sobre experiências no interior das relações entre estudantes universitários, onde a república parece assumir centralidade nas redes de sociabilidades. Assim, saber se uma pessoa é ou não de uma república (e em qual república mora/morou) a situa socialmente na cidade e no contexto estudantil, tanto no meio republicano quanto fora dele.

A noção de contexto, segundo Roy Wagner (2010 [1975]), foi mobilizada de maneira restrita por linguistas modernos e outros intelectuais euro-americanos. Tal abordagem, compreende que o contexto diz respeito a uma espécie de “ambiente” em que os símbolos adquirem sentido, significado etc. O antropólogo americano propõe ampliar a forma como concebemos a ideia de contexto, para além da explicação linguística, de modo que um contexto para Wagner é, sobretudo, uma parte constitutiva da experiência e “também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam

entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (2010, p. 71). Contextos se entrecruzam e se relacionam, podem estar vinculados a um grupo de pessoas e elas circularem em vários contextos, por consequência. Wagner (2010, p. 74) acrescenta que

Esses contextos definem e criam um significado para a existência e a socialidade humanas ao fornecer uma base relacional coletiva, uma base que pode ser atualizada explícita ou implicitamente por meio de uma infinita variedade de expressões possíveis. Eles incluem coisas como linguagem, “ideologia” social, aquilo que é chamado de “cosmologia” e todos os demais conjuntos relacionais que os antropólogos se deliciam em chamar de “sistemas” (...).

Podemos, então, presumir um contexto republicano em que se nota a conformação de um vocabulário próprio (FRANÇA, 2008), a (re)produção de territorialidades e de relações entre estudantes e moradores de Ouro Preto que (re)organizam a cidade (MALTA, 2010), a produção de festas e rituais específicos (FONSECA, 2016; BOMFIM, 2013) e, por fim, como apontam Bahia, Garcia e Bomfim (2017), a constituição de um “sistema republicano”.

Tal sistema, que também pode ser entendido como “tradição republicana”, nos termos de Machado (2014a), é construído e constrói as sociabilidades dentro destas casas. O caminho que pretendo seguir é compreender a casa não em um aspecto material, mesmo que em certo sentido ele seja também uma maneira rentável de abordagem, mas numa compreensão mais nuançada em que as repúblicas são espaços de relações sociais cotidianas que produzem: hierarquias, masculinidades, feminilidades, discursos, símbolos, tradições etc.

Afinal, a importância material da casa é difusa, não é homogênea: se nas federais ela tem certa centralidade (pois são prédios cedidos pelas universidades, de modo que eles permanecem como repúblicas por séculos – vide a república Castelo dos Nobres, com data de fundação de 1919, segundo Machado (2014a); Bomfim (2013)), em repúblicas particulares, a casa em seu aspecto material é pouco significativa. Mas, em ambos os casos, o que parece é que a casa diz respeito mais a um contexto de produção social, em que símbolos circulam e são criados; a casa é um espaço criado por relações sociais e que estão imbricadas nisto. Quando a república muda de lugar/endereço, os *quadrinhos* vão junto, a *plaquinha* dará o nome à nova moradia, as relações e os símbolos não se alteram porque mudaram de casa, eles se (re)atualizam ou se modificam pela interação social dos republicanos. A *hierarquia* não se modifica, a *batalha* não deixa de existir, os *rocks* continuam a acontecer, os *quadrinhos* são inaugurados, as *escolhas* são comemoradas, os *ex-alunos* que chegam todos os anos para o aniversário da república não deixam de vir. Os laços de amizade não são rompidos. Assim, a



república como casa faz sentido em seu termo simbólico e das relações sociais, não necessariamente, por seu sentido material.

Obviamente, todas estas relações sociais e símbolos estão imersas em um espaço geofísico, mas é por isso que a noção de contexto do Roy Wagner (2010) passa a ser fundamental aqui, um contexto diz respeito a uma conexão – uma rede de experiências que se entrecruzam, onde símbolos são criados e circulam. Desta forma, tal como colocado por Norberg-Schultz (2008), entender que a casa é um lugar, primário, de sociabilidades – mais uma vez, não significa rejeitar uma leitura que leva em consideração o caráter material que constitui uma casa e o como isso se relaciona as interações sociais em seu interior. Mas, neste campo específico, não me parece ser esta a linha mais acertada a seguir.

Na literatura antropológica sobre casa, a etnografia de Marcelin (1999), no Recôncavo Baiano, precisamente, nos bairros populares de Cachoeira (BA), traz uma discussão que considero interessante para se pensar o contexto das repúblicas. No seu campo, o antropólogo apreende como a casa codifica uma série de redes de sociabilidades relacionais (que podem ser caracterizadas em termos de família e parentesco). A centralidade delas naquele campo, não se constitui como um elemento desconectado ou singular, neste sentido – mas como uma esfera relacional entre a casa e outras casas, naquilo que denomina de “configurações de casas”. Em suas palavras, a casa

é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade. Ela também não é uma entidade isolada, voltada para si mesma. A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma *configuração* (MARCELIN, 1999, p. 36).

Esta configuração sugere o alargamento do conceito de parentesco ligado exclusivamente ao elo sanguíneo. As formas associativas entre as pessoas em termos de consideração também comparecem e permitem a Marcelin (1999) compreender o parentesco por meio das práticas cotidianas daquele cenário sociocultural, onde a configuração de casas, parece preponderante neste aspecto. Afinal, o “agente começa por construir seu universo a partir dos próximos, quer dizer, daqueles que fazem parte do “nós” (a casa e a configuração de casas)” (MARCELIN, 1999, p. 40). Desse modo, a “constituição do parentesco e da família através das redes de relações concretizadas nas casas e nas configurações de casas justifica-se pelo fato de os próprios agentes a utilizarem...” (MARCELIN, 1999, p. 42).

Na introdução desta dissertação, apresentei o depoimento de Kleber Pinto<sup>7</sup>, fundador e ex-aluno da república Formigueiro, presente no livro de Machado (2014a). O que aquele depoimento revela pode ser aproximado às considerações de Marcelin (1999), na medida em que as repúblicas constituem famílias, ou seja, “o termo família pode ser equivalente ao de casa” (MARCELIN, 1999, p. 42). Não obstante, não se trata de uma república isolada, mas de configurações de repúblicas que alargam os vínculos associativos, o *irmão de batalha* não é apenas aquele que vive na mesma residência do *bixo*, mas os demais *bixos* que estão no processo de *batalha* em outras repúblicas. Há a construção de uma rede de sociabilidades/conexões em torno das casas e, portanto, no contexto estudantil ouropretano.

Cabe sublinhar que os idiomas de parentesco acionados no cenário republicano podem ser interpretados à luz do conceito *relatedness* (conectividades) proposto por Janet Carsten (2000) para alargar e complexificar o campo do parentesco em Antropologia. Ou seja, os vínculos associativos que constroem a família republicana ocorrem por meio da afinidade, da *batalha*, da consideração, da tradição, da afetividade, da *hierarquia* - são constituídos no seio das práticas cotidianas das casas, ou seja, seu significado não é dado por um contexto anterior ou biológico, mas produzido e relacional. Afinal é uma família que se escolhe por afinidade, não é imposta pela consanguinidade (PINTO, 2014a). Não se trata de um sinônimo genérico de um termo consanguíneo, ou melhor, *irmãos de batalha* não são a mesma coisa que irmãos de “sangue”. É importante salientar que no cenário republicano essas conectividades podem gerar inclusive laços conjugais (o que irei trabalhar no capítulo três desta dissertação).

McCallum e Bustamante (2012), na esteira da etnografia de Marcelin (1999), investigam as configurações de casas de um bairro popular em Salvador (BA), a fim de pensar as formas associativas em torno do parentesco, bem como do processo de individuação nestes espaços. Além de reiterar as proposições da obra do autor supracitado, as antropólogas evidenciam como as casas também são locais de relações sociais de constituição de gênero e, por conseguinte, podem ser “generizadas” (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012, p. 230). Ou seja, se repúblicas são femininas ou masculinas, elas são imbuídas de gênero, tão logo estas casas podem ser importantes para se entender/discutir os processos de “generização dos homens” (MCCALLUM; BUSTAMANTE, 2012, p. 243), que neste trabalho proponho delinear como construção de masculinidades. Assim, o que pretendo sinalizar é que, ao falar das repúblicas

---

<sup>7</sup> “As repúblicas sempre se constituíram como uma família mais verdadeira que a consanguínea. Isto porque cada um escolhe seu “irmão”. Não há o grupo familiar imposto e muitas vezes detestável. E se o escolhido não é o ideal você o substitui” (PINTO, 2014a, p. 08)

masculinas estudantis em Ouro Preto enquanto casas, estou interessado nos “múltiplos entrelaçamentos que elas iluminam (entre vidas e relações que são encendidas em meio a casas) e os contextos sociais e políticos, historicamente modelados, em que elas estão situadas” (CARSTEN, 2021[2018], p. 02). Neste sentido, na perspectiva de Carsten (2021[2018]), as casas (no caso específico, as repúblicas) podem desvelar aspectos importantes das vidas das pessoas (os estudantes) de modo relacional.

Ademais, as repúblicas em Ouro Preto incorporaram um modelo próximo das repúblicas estudantis de Coimbra, em Portugal. Machado (2003) destaca que a relação entre os alunos da Escola de Minas e da Universidade de Coimbra, bem como seu contexto estudantil, gerou um intercâmbio sociocultural – o que culminaria na incorporação do modelo de autogestão. Em seu livro, Machado (2014a) ressalta a visita de jovens da universidade portuguesa à cidade de Ouro Preto em 1960, fato que poderia confirmar tal hipótese sobre aproximação entre estes dois contextos. Sayegh (2009), argumenta também que o fato de que historicamente estudantes da elite brasileira se formaram, de maneira significativa, em universidades portuguesas, com destaque a de Coimbra, pode ter influenciado este intercâmbio. Isso se verifica na constituição de elementos comuns entre as repúblicas estudantis da cidade mineira e da portuguesa, tais como os “(...) trotes, festas tradicionais, hierarquia interna de funcionamento e a tradição do ex-aluno, além de outros aspectos como a moradia estudantil em casas consideradas patrimônios culturais” (SAYEGH, 2009, p. 113). Elísio Estanque, sociólogo português, analisou durante sua trajetória acadêmica a conformação do ativismo estudantil português, precisamente dos estudantes da Universidade de Coimbra, com enfoque no interior das repúblicas estudantis. Portanto, podemos notar semelhanças entre as moradias estudantis da cidade mineira e portuguesa ao analisar seus trabalhos, sobretudo naquilo que tange ao modo de gestão das casas – afinal, mesmo que vinculadas à instituição superior, eram autônomas, ou seja, autogeridas pelos moradores (ESTANQUE, 2008) – além dos processos de rituais: rito de passagem (similar à *batalha*) e outras formas de trotes (ESTANQUE, 2017).

Ainda que haja semelhanças que sugerem esse modelo comum de moradia estudantil intercambiado entre Coimbra e Ouro Preto, vale destacar que há uma série de outros elementos que conformam a especificidade das repúblicas estudantis na cidade mineira, seja pelo contexto histórico, sociocultural, regional, dentre outros (MACHADO, 2003; SAYEGH, 2009). Neste cenário, é oportuno contextualizar brevemente algumas categorias e/ou símbolos que serão abordados em outros momentos nesta dissertação e, por conseguinte, devem ser apresentados aos leitores que não estão inseridos no contexto das repúblicas de Ouro Preto. Farei este

exercício com base nos livros de Machado (2014a; 2014b), como fonte documental, além dos relatos dos meus interlocutores durante esta pesquisa.

### *1.2.1 Quadrinhos: ex-alunos sempre presentes, mesmo que distantes*

Descrever o objeto *quadrinho* não engloba o que ele simboliza dentro do contexto das repúblicas, o que posteriormente pretendo fazer neste subtítulo. Mas trata-se de um quadro, geralmente de tamanho 10x15cm, em que uma foto de formatura de um membro de determinada república que formou é colocada, junto à cidade de origem daquele membro, data de formação, seu curso e seu apelido (abaixo da sua imagem). Estes quadros ficam nas salas de estar das repúblicas por ordem de inauguração, ou seja, por data de formação de cada estudante. Mas o que torna o *quadrinho* especial?



Figura 3: Quadrinhos de ex-alunos de uma república federal em Ouro Preto (MG).  
Foto: Joyce Fonseca, 2014.

Há uma questão inicial aqui: o *quadrinho* pode, em um primeiro momento, ser pensado como um objeto que representa a figura de republicano que se formou, logo, não reside mais na casa. No entanto, gostaria de complexificar essa possível constatação preliminar: o *quadrinho* não simplesmente representa, mas ele demarca uma existência, uma pessoa que faz parte da história daquela república.

Neste sentido, é um objeto que tem certa vida. Por exemplo, quando o *ex-aluno* retorna para a república (em qualquer data), os moradores viram seu *quadrinho* de costas para a parede (onde a imagem não aparece). Isto porque o *ex-aluno* está de corpo “inteiro” em casa; não há, portanto, necessidade de deixar visível uma “parte de si” que permanece ainda que sua presença física esteja distante daquele contexto. O *quadrinho*, enquanto objeto, reitera uma presença, uma vida e, por conseguinte, cria um elo (que tende a ser definitivo) entre a pessoa (*ex-aluno*) e a casa (a república). Assim, segundo Carsten (2021 [2018], p. 06) se “abrigamos as casas dentro de nós, tanto quanto as casas nos abrigam”, os *quadrinhos* nas repúblicas estudantis parecem materializar tal premissa.

Há casos, por exemplo, em que os moradores interagem com o *quadrinho* como se ele fosse o próprio *ex-aluno* incorporado: simulam que o *quadrinho* está na mesa bebendo com demais *moradores* comemorando ocasiões; no período natalino os *quadrinhos* ganham gorros de natal; os *quadrinhos* são roubados por repúblicas do gênero oposto para que seja marcado um *social* e assim ele seja resgatado e retorne a sua casa. O *quadrinho*, raras vezes, também pode ser retirado de vez da residência estudantil, o que demarca que o *ex-aluno* foi expulso e não pode mais se classificar como um membro da república em questão. Conforme salienta Fernando, “quando o (nome de uma pessoa que morava na república) agrediu o outro morador, a gente catou ele e tiramos o *quadrinho*... tipo ele não é mais *ex-aluno* lá de casa”.

Outras pessoas – além de *ex-alunos* – também podem ter um *quadrinho*. São pessoas que foram/são importantes naquela determinada república, viveram e criaram vínculos naquele espaço, por um breve período, ou sequer residiram ali, mas cultivaram amizades e participaram das sociabilidades naquele contexto. Ou ainda, vizinhos ou mulheres que trabalhavam como domésticas nas casas, chamadas de *comadres*<sup>8</sup>. Em todos os casos, a escolha daqueles que serão homenageados é feita através de votação unânime dos moradores e requer que o escolhido de fato seja alguém que construiu forte vínculo com a moradia estudantil (MACHADO, 2014a).

Ou seja, o *quadrinho* não é apenas um objeto representativo. Ele interage e age no espaço em que ocupa, por demarcar uma espécie de vida daqueles que ali moravam, possui agência. Um *ex-aluno*, portanto, estará sempre naquela casa, seja de corpo presente (em ocasiões especiais/festivas) ou incorporado no seu *quadrinho*. E se o *quadrinho* é muito

---

<sup>8</sup> Termo que os estudantes utilizam para chamar as empregadas domésticas que trabalham nas residências. Geralmente, são mulheres que possuem vínculo empregatício (carteira assinada), trabalham por meio horário e são responsáveis pela limpeza da casa e, algumas vezes, pelo preparo do almoço. São mais comuns em repúblicas federais, enquanto as *comadres* das repúblicas particulares são diaristas sem vínculo empregatício e que são chamadas em datas específicas para realizar a limpeza da casa.

importante para os republicanos, o momento da sua *inauguração* não é diferente. Sinaliza para um tipo de evento que é fortemente vinculado à ideia da vida republicana, ou à tradição republicana em Ouro Preto: os *rocks*. No caso específico do *quadrinho* “o rock de inauguração do quadrinho”.

### **1.2.2 Sobre os rocks**

Mas o que são *rocks*? No léxico das repúblicas em Ouro Preto, *rock* é sinônimo para festa, ou melhor, representa esta palavra – já que o termo festa é raramente utilizado (FRANÇA, 2008). Aqui, estudantes não costumam falar “vou na festa do curso Turismo”, mas “vou no *rock* do curso de Turismo”. Existem vários tipos de *rocks* e todos eles se relacionam com as interações sociais no seio das repúblicas (FONSECA, 2016). Mesmo os *rocks* que são de curso e, portanto, organizados por estudantes membros de centros acadêmicos (como *calouradas* e outros), são realizados em sua maioria nos espaços das repúblicas.

As repúblicas em si, basicamente, possuem quatro tipos de *rocks*: o *rock* de *quadrinho* e *formatura* (geralmente se inaugura o *quadrinho* com um público mais reduzido, amigos, *moradores* das repúblicas e familiares na sexta-feira à noite, enquanto no sábado à tarde é o *rock* da formatura, em que há público mais expressivo). Neste *rock*, o membro que está formando irá inaugurar seu *quadrinho* naquela casa a partir de uma espécie de ritual da festividade, a *inauguração* é conduzida pelo morador mais antigo da casa, o *decano*. O público da festa é avisado sobre o momento da *inauguração*, onde todos se direcionam para a sala de estar ou outro espaço escolhido - ali se encontra o *quadrinho* coberto por papéis e a seu lado, posicionam-se *morador* (que está se formando), o *decano* e próximos a eles os demais *moradores*. Neste momento, o *decano* dá início ao ritual, apresentando de forma breve o rito que será iniciado e convoca todos os presentes a manter silêncio para escutar os relatos que se seguem.

Nos papéis que cobrem o *quadrinho*, há ilustrações que remetem a histórias sobre a passagem do formando na república, quem as contam são os *moradores*. Em sua ampla maioria, são fatos que assumem tom jocoso e/ou engraçados, mas também afetivo a partir das relações estabelecidas entre os membros da república. Um detalhe importante: em cada caso descrito, a pessoa que contou e o então formando precisam tomar uma bebida escolhida – na maioria das vezes algum destilado, como cachaça etc., de modo que aquele que está se formando fica

embriagado. Em alguns casos, há também a participação neste ritual da família do integrante: os pais e/ou outros familiares. Estes fazem relatos emocionantes sobre a pessoa e sua trajetória. Algumas repúblicas ainda abrem espaço para amigos do jovem em questão darem seus depoimentos, marcados por situações engraçadas e afetivas. Outro ponto: em intervalos entre as histórias e as bebidas, o hino da república é entoado por diversas vezes por seus moradores.



Figura 4: Momento da *inauguração de quadrinho* de uma república feminina.  
Foto: autor, 2018.

Por fim, o *decano* inicia uma entoação ao final do ritual: inaugura! Inaugura! inaugura! Em seguida, retira o último papel e o *quadrinho* é revelado ao público, que entoa: ex-aluno! ex-aluno! ex-aluno! O *rock* pode continuar e se estende, algumas vezes, madrugada adentro. Com bebidas, petiscos e, geralmente, caldos quentes. Os estilos musicais variam de acordo com as repúblicas, mas predominantemente são tocados funk, sertanejo e rock.

As repúblicas em Ouro Preto possuem data de formação/nascimento. Logo, elas também fazem aniversário, datas celebradas anualmente nos famosos *rocks de aniversário* ou *rock de república x*, onde o nome já faz referência ao tipo de festividade. São, geralmente, os maiores *rocks*: seja em número de convidados, tempo de duração, além de atrações e quantidade de bebidas alcoólicas. Nestas ocasiões, *ex-alunos* retornam às casas e muitos deles serão

homenageados no evento. Os *moradores* realizam entregas de *convite* em todas as repúblicas amigas (nas mais próximas, este ato é também celebrado com um *rock* íntimo entre as duas casas). Nos *convites*, temos a arte que se relaciona ao símbolo da casa, com os nomes dos atuais moradores e os ex-alunos que serão homenageados (devido a seus respectivos anos de formados).

Ainda que a data de formação da república seja usualmente o dia em que a festa ocorre, não é com tamanha exatidão. Afinal são escolhidos os finais de semana para os *rocks de aniversário*. Há também duas datas que marcam um final de semana de festas de aniversário para um grupo de repúblicas federais: o 12 de outubro e o 21 de abril. No primeiro, é celebrado o aniversário da Escola de Minas e junto a ele, as festividades de diversas repúblicas federais, sobretudo aquelas localizadas no centro histórico. É, inclusive, uma data de alto índice de turistas na cidade, afinal, são centenas de ex-alunos e amigos das repúblicas que chegam para comemorar os *rocks* nestas casas. O 21 de Abril, em número menor, é marcado pelos aniversários das repúblicas federais localizadas próximo ao campus da UFOP, no bairro Bauxita, em Ouro Preto.

De forma geral, nestas datas, as repúblicas fazem camisetas comemorativas que são vendidas ou distribuídas para os convidados. Há sempre uma banda que se apresenta, as bebidas mais usuais são: cerveja, cachaça, *batidão*<sup>9</sup>. Os *moradores* mantêm uma caixinha (contribuição mensal) que pode ser utilizada para a festividade, mas majoritariamente são os *ex-alunos* que financiam o *rock*, ou pode ocorrer uma combinação destas formas de custear a comemoração.

O *social* trata-se de um *rock* entre duas repúblicas (uma feminina e uma masculina), com data marcada anteriormente que pode ocorrer por dois motivos: por serem repúblicas que mantêm um vínculo de amizade e/ou pois há uma intenção de aproximação afetiva/sexual entre dois de seus membros ou mais. Ambos os motivos podem comparecer e levar à marcação de um *social*. Como disse anteriormente, alguns objetos (*quadrinhos, bandeiras* e as *placas* das casas, etc.) de uma casa podem ser “roubados” por um membro de outra república durante *rocks* ou outras ocasiões e, assim, aquele que furtou pede um resgate que consiste em marcarem um *social* entre as moradias para reaver o objeto. Este ritual não é crucial para se realizar um *social*, mas pode acontecer e é corriqueiro no contexto republicano.

---

<sup>9</sup> Bebida alcoólica produzida nas repúblicas: consiste em uma mistura de vodca (das mais baratas), suco de pacote (de qualquer sabor), água, açúcar e gelo - em alguns casos, o *batidão* pode ser “bolado”, significa que é misturado também algum tipo de remédio, para deixar a bebida mais potente ou alucinógena. Geralmente o conteúdo do *batidão* é colocado em um galão de 20 litros, dentro de uma base de filtro e fica em um lugar acessível a qualquer participante do *rock* que queira consumir a bebida.



Algumas vezes, já ouvi de colegas não-republicanos que se tratava de festas em que as mulheres “davam ‘algo’, enquanto os homens a cerveja”. Penso ser uma visão reducionista e em certo sentido problemática. De fato, o *social* sugere maneiras de interação sexual/afetiva, neste caso a partir de uma orientação heterossexual. Afinal, são *rocks* entre duas casas de gêneros opostos. Mas esse não é o único tipo de sociabilidades que ocorrem nestes *rocks*, como é possível refletir na fala do meu interlocutor: “tinha *social* sim, a galera tem a ideia né, assim *social* é para pegação mesmo, mas eu não ia pegar ninguém ali, então eu aproveitava para conversar, beber, dançar e fazer amizade com as meninas” (Pedro). Ou seja, as interações também são marcadas por construções de vínculo afetivo, de amizades, por assim dizer. Trata-se de momentos em que há um estreitamento de relações de repúblicas, que podem ou não gerar contato físico e sexual entre seus moradores.

Ocorrem no período noturno, nas sextas-feiras, geralmente são realizados nas repúblicas masculinas, mas isso pode mudar a depender do ambiente físico das casas que estão marcando o *social* (se houver um espaço de festas melhor ou maior em uma república feminina, por exemplo). O *rock* se estende pela madrugada, as músicas são escolhidas pelos próprios moradores, não há pessoas externas, ao menos que tenham sido convidadas (o que é raridade), as bebidas são cerveja, cachaça e *batidão*. Tradicionalmente, as repúblicas femininas fazem um tipo de comida para o *social*.

Por último, existe a festa que celebra o final do ritual de *batalha*, o *rock de escolha*. Trata-se de um evento mais restrito e menor, em relação aos demais; ocorre geralmente à noite e o membro que será escolhido não sabe do *rock*, é surpreendido pela festividade que sinaliza a sua *escolha*, portanto sua ascensão à posição de *morador* naquela república. A organização da festa ocorre no dia da sua realização, para tanto é necessário que algum membro da república ou amigo do então *bixo* (pode acontecer, mas é não é comum) o distraia durante todo o dia, o *escolhido* precisa ficar a maior parte do tempo fora da república, para que a organização do *rock* possa seguir.

Os presentes nesses eventos são: os *moradores*, os membros das repúblicas amigas, os *irmãos de batalha*<sup>10</sup> do jovem que será escolhido e os amigos de curso (em menor número, apenas aqueles mais íntimos). Na maioria das vezes, coincide de os *irmãos de batalha* serem também amigos e candidatos a moradores das casas amigas. Antes de iniciar o *rock*, um último

---

<sup>10</sup> Irmão de batalha é o termo usado para se referir ao bixo que iniciou o período de batalha no mesmo semestre dentro da república e nas demais repúblicas (amigas). Por exemplo, no caso de Pedro, o irmão de batalha era o bixo que entrou em 2018 com ele na República Azul, mas os bixos das repúblicas amigas da sua também eram considerados irmãos de batalha, obviamente, se o período do rito fosse o mesmo.

trote é aplicado ao *bixo* que será escolhido: o chamado *vento*. Os *moradores* espalham suas roupas e objetos pessoais por toda casa, às vezes nas varandas e sacadas. Tão logo o *bixo* chega na república, percebe que foi *escolhido*, pois tomou *vento*. Durante o *rock* todos saúdam o *escolhido*, bebem com ele cachaça e o deixam embriagado, muitas vezes, até ele *capotar* (dormir de embriaguez)<sup>11</sup>.

As pessoas presentes também assinam a *plaquinha* do novo morador da casa. Tal festividade é custeada com o dinheiro da *caixinha* da república. As bebidas são cerveja, cachaça e *batidão*. O *rock de escolha* não necessariamente é de apenas um *bixo escolhido*, mas pode ser de dois ou mais *escolhidos* na casa. Isto depende de alguns fatores: como o número de *bixos* que *batalham* na república (não é recomendável que uma casa fique sem *bixo*, por exemplo, se existem dois *bixos* apenas, é mais provável que um deles seja *escolhido* primeiro e sozinho), o período de entrada e *batalha* se equiparam e, obviamente, a deliberação dos *moradores* a respeito da *escolha* (neste caso é seguido a decisão da maioria simples, em casos de empate, cabe ao *decano* o voto de minerva).

Mas por que fazer esta breve descrição? Há uma literatura antropológica brasileira vasta que, em linhas gerais, argumenta como a festa representa certa ruptura com o cotidiano (DAMATTA, 1973; PEREZ, 2011; CAVALCANTI, 2013; dentre outras). Como momento de efemeridade, nessas produções, as festividades possibilitariam uma inversão de normativas ou a flexibilização delas em determinado contexto/estrutura social.

Não me parece ser o que ocorre, não de maneira fidedigna, nos *rocks* republicanos. Ao contrário, estas festividades acentuam/revelam *hierarquias*, formas de performar gênero e sexualidades, relações de afeto, entre outras práticas do cotidiano das repúblicas. A exemplo, há tipos de interação que mantêm nestes *rocks* a ordem hierárquica das casas: em primeiro lugar, quem coordena o ritual de *inauguração* é o *decano*, ele fala pela república; mais importante ainda, em todos esses *rocks*, os responsáveis por servir as bebidas ou cuidar da organização no que tange a atividades de esforço físico são os *bixos*; nas festividades, *ex-alunos* não bebem em copos descartáveis, como os demais convidados, mas bebem em copos de vidro, assim, todos reconhecem que se trata de alguém já formado naquela república ou no contexto republicano.

---

<sup>11</sup> Em 2012, um aluno morreu após engasgar no próprio vômito durante a madrugada, após seu *rock de escolha*. Ver notícia completa em Evangelista (2012) e Pimentel (2015c)

### 1.2.3 Os apelidos

Os *apelidos* merecem também uma contextualização, pois são partes integrantes das vivências nas repúblicas em Ouro Preto. Quando um calouro passa a *batalhar* em uma república, não será mais chamado pelo seu nome de batismo, a partir daquele momento será denominado de *bixo* e, em muitos casos, ele também tem o cabelo raspado (ESTEVÃO-REZENDE; DORES, 2020). Ao longo da *batalha*, o *bixo* pode ou não ganhar um *apelido* – mas é a *escolha* que referenda de vez o *apelido* daquele que então se torna *morador*. Todo o contexto republicano passará a conhecer a pessoa por seu *apelido*, ele se apresenta no cenário estudantil dessa forma, ou nas palavras de Fernando “tipo, todos me conhecem como (apelido), ninguém me chamava pelo meu nome... nem meus colegas de curso”.

Durante minha trajetória, por exemplo, às vezes esquecia ou não sabia o nome de colegas e amigos de curso que moravam em repúblicas. Certa ocasião, ao chamar um amigo em sua casa pelo seu nome de batismo, fui repreendido por outro morador que o nome dele era “seu apelido”. Naquele momento e, posteriormente, percebi que o *apelido* funciona como um mecanismo de integração da pessoa em seu grupo social, tal como aborda Koury (2004) ao discorrer sobre o papel dos apelidos em contexto de jovens em João Pessoa. Ademais, a prática de conferir apelidos a estudantes, segundo Almeida Júnior e Queda (2006), também pode ser observada em outros contextos estudantis brasileiros – precisamente como uma etapa dos trotes universitários.

A escolha destes *apelidos* demarca a hierarquia das casas: um outro *bixo* jamais dará o *apelido* ao seu *irmão de batalha*, são os *moradores* aqueles que *apelidam* os *bixos*. O processo de *apelidar* desvela, ainda, uma relação de jocosidade comum nas relações sociais em repúblicas. Em Antropologia, as relações jocosas foram, sobretudo, vinculadas a contextos de parentesco (MAUSS, 1926; RADCLIFFE-BROWN, 1952). Mas Radcliffe-Brown (1952, p. 90) descreve as relações jocosas e, em certo sentido, aponta para formas hierárquicas que elas podem circunscrever:

What is meant by the term 'joking relationship' is a relation between two persons in which one is by custom permitted, and in some instances required, to tease or make fun of the other, who in turn is required to take no offence. It is important to distinguish two main varieties. In one the relation is symmetrical; each of the two persons teases or makes fun of the other. In the other variety the relation is asymmetrical; A jokes at the expense of B and B accepts the teasing good humouredly but without retaliating; or A teases B as much as he pleases and B in return teases A only a little. There are

many varieties in the form of this relationship in different societies. In some instances the joking or teasing is only verbal, in others it includes horse-play; in some the joking includes elements of obscenity, in others not.

Assim, tais considerações permitem ampliar o escopo de análise inicial que relegou as relações jocosas ao parentesco na produção antropológica. O que pode ser evidenciado em trabalhos como os de Comerford (1998), Gastaldo (2010) e Mugabe (2015), a partir de outros grupos sociais que escapam ao vínculo parental. Neste aspecto, tal conceito explorado por Radcliffe-Brown parece útil também nesta dissertação, na medida em que interpreto a nomeação do *apelido* como um tipo de relação jocosa que é assimétrica: ela se relaciona à formatação hierárquica da casa, aquele que zomba (o que atribui o *apelido* pela zombaria) ocupa sempre uma posição superior ao que é apelidado. Nas repúblicas, se a ordem da jocosidade é invertida (o que na escolha do *apelido* parece não ocorrer, mas pode acontecer em outros momentos) o trote é acionado para colocar o *bixo* em seu devido lugar da gramática hierárquica da casa. Uma amiga, por exemplo, que não gostava do seu *apelido* e o achava “detestável” desabafou comigo em certa ocasião, mas afirmou que não havia o que ser feito, senão aceitar. Podemos pensar, portanto, que as relações jocosas nas repúblicas dizem respeito a uma ordem social que orienta a forma como elas devem, ou pelo menos, deveriam ocorrer.

Os *apelidos* fazem referências, principalmente, às seguintes questões: são formulados a partir de histórias engraçadas, vergonhosas ou constrangedoras do *bixo* durante a *batalha* e a vivência com os *moradores* da república: *Ypê*, *bixo* que chegou embriagada em casa e ia tomar detergente pensando que era uma bebida alcoólica (o *batidão*); *SeuCreisson*, em várias situações, cometia erros de português na concepção das *moradoras* de sua casa; *Alzheimer* sempre se esquecia de tudo que fez após um *rock*. Mas há também *apelidos* que fazem alusão a características físicas e aos marcadores sociais da diferença: *Maket*, recebeu o apelido por ser muito pequena (ou seja, uma miniatura de mulher); *Pocahontas*, suas características foram assimiladas por moradoras como traços indígenas próximos à personagem do filme da Disney de mesmo nome; *Tico e Teco*, *bixos* gêmeos que *batalharam* na mesma república. Em alguns casos, se relacionam a questões que envolvem relações sexuais e afetivas: *Paudiveia*, *bixo* que gostava de ficar com pessoas mais velhas; *Creuza*, nome de uma personagem da novela América (GLOBO, 2000) interpretada por Juliana Paes, tratava-se de uma mulher que passava a imagem de casta e religiosa, enquanto “escondia” a liberdade sexual/afetiva que vivia. Nesse caso, a *escolhida* da república recebeu o *apelido* por ir para os *rocks* durante a semana e aos sábados e no domingo frequentar a missa na Igreja Católica do bairro, o que sugeria certa

ambiguidade comportamental para as *moradoras* da república em questão, tal como a personagem citada.

### 1.3 “(...) casa de homem. Homem macho, sim, senhor!”: o que cantam e rezam os republicanos?

Discursos, para além de textos, são instituídos, assim como os objetos e os sujeitos, a partir de relações de poder, conforme nos elucida Foucault (2013). Portanto, escapam ao campo meramente linguístico e se inserem em nosso cotidiano em contornos que produzem, além de representações, efeitos e acontecimentos. Desta maneira, os *hinos* e as *rezas* caracterizam e são efeitos de uma (re)produção histórica e situada dos espaços das repúblicas: revelam as sociabilidades que os constituíram. As casas de “homens machos, sim, senhor!” são marcadas, então, por gênero, sexualidade e masculinidade.

Os *hinos*, como parte do contexto republicano, são criações ritmadas/musicais que fazem referências às repúblicas, tais como hinos de clubes de futebol. Boa parte destas produções são originais, produzidas no interior das repúblicas pelos seus moradores, mas há também *hinos* criados a partir do ritmo de músicas populares, com nova letra (uma espécie de paródia), e aqueles em que de fato se trata de canções ou poesias conhecidas no cenário brasileiro e são apropriados como *hinos* destas casas. São exemplos destes últimos casos, conforme Bomfim (2013, p. 172) “Vou-me embora pra Pasárgada”, poema de Manuel Bandeira (1924) musicado por Paulo Diniz (1973), *hino* da República Pasárgada; “Doce, doce, amor” (1971), de Jerry Adriani, *hino* da Doce Mistura; “Funcionária da calçada” (1982), de Brenno Silva, *hino* da Quarto Crescente (QC);” dentre outros. Diferentemente dos *hinos*, temos as *rezas*, estas são compostas por frases curtas rimadas que não necessariamente possuem um ritmo musical e são declamados como versos, podem ser composições populares propagadas em rodeios ou outras ocasiões festivas e (re)apropriadas pelas repúblicas. Não obstante, foram marcados ao longo dos anos como elementos que fazem referências às repúblicas (BOMFIM, 2013). A seguir, contudo, vou me ater apenas a *hinos* que são produções originais e a *rezas* que atualmente são características de determinada casa no contexto republicano – por entender que de modo mais explícito eles nos fornecem uma compreensão interessante das sociabilidades nestes espaços, principalmente, naquilo que tange à construção do ideal de homem/masculinidade.

Antes, cabe salientar também que ambos são entoados em momentos festivos: um *morador* “puxa” o *hino/reza*, todos os membros da casa erguem seus copos (com bebida) e juntos cantam o *hino*; os demais participantes do *rock* seguem o rito gestual (mesmo que não conheçam o *hino*, estendem os braços para cima); a intenção dos primeiros é de marcar a presença da república naquele *rock*; enquanto os segundos reconhecem aquela presença e saúdam a casa. Em muitos casos, além de ser uma obrigação saber a letra do *hino* da moradia em que *batalha*, o *bixo* precisa ainda aprender o *hino* de repúblicas amigas daquela em que ele reside. Afinal, segundo meu interlocutor Alan, “...aprendemos os *hinos* na *batalha*. Lá em casa, se errar o *hino* em alguma festa, é obrigado a beber um *lavrado*. Ah! E também a gente aprende o *hino* de repúblicas amigas, tipo pra saudar elas, entende? É que são nossos amigos”. O relato de Alan demonstra, por conseguinte, a centralidade atual dos *hinos* nos espaços das repúblicas, ou seja, mesmo que estes cânticos sejam formulados em contextos históricos anteriores, eles fazem parte das sociabilidades atuais. De maneira que a ritualização do *hino* durante os *rocks* e dentro das casas garante a sua permanência enquanto elemento importante do contexto republicano. Nos termos de Bomfim (2013), os *hinos* e *rezas* junto a outros elementos como brasões, bandeiras, camisas, etc, contribuem na formulação de uma espécie de identidade da república e de seus respectivos *moradores*; gera, por consequência, pertencimento a estas residências estudantis.

Vamos então ao hino que o trecho dá nome a este subtítulo:

Hino da Consulado

Quando me deram o diploma  
E a sessão terminou  
Quando o baile acabou  
Eu, então, tive que ir embora  
Carregando a minha dor  
Hoje eu trago um abraço pra ti, Consulado

**Consulado, casa de homem (bis)**  
**Homem macho, sim, senhor**

Eta, eta, Consulado meu amor (bis)  
Eta, Escolinha, que tanto me machucou  
Eta, Ouro Preto, terra boa, sim, senhor  
Eta, Consulado, que saudades me deixou  
Hoje eu trago um abraço para ti, Consulado

Que me deu Engenheiros bambas (bis)  
Muito bambas, sim, senhor

Eta, eta, Consulado meu amor!!

O hino da República Consulado traz, em sua letra, uma exaltação à própria casa – a partir de uma espécie de ode à saudade da vida naquele espaço. Mas o que o torna relativamente interessante é a maneira com a qual se constrói e demarca aquela residência como uma casa de homem, não apenas um homem comum, mas um “homem macho”. Ser um morador da Consulado, aparentemente, é estar marcado por gênero, porém, em um sentido específico: não basta a categoria usual homem ser evocada, a macheza também é necessária para realçar o caráter másculo dos moradores daquele local, ou seja, a categoria “animalesca” macho<sup>12</sup> é acionada para reiterar uma masculinidade vista como verdadeira/natural. Em muitos contextos, no Brasil, a ideia desta afirmação pode ainda remeter a uma performance de masculinidade vinculada à sexualidade. Na medida em que dizer que, além de homem, é homem macho, ou homem com H maiúsculo, por exemplo, sinaliza uma separação em relação a outros homens, tidos como femininos ou homossexuais. Ou melhor, que em determinados contextos sociais não performam gênero da maneira esperada/desejada. O *hino*, de certo modo, deixa implícito o tipo de *morador* que viveu/vive na Consulado, ou pelo menos aquele *morador* que se constrói no imaginário dos que ali residiam/residem. Este cântico, no entanto, se distingue de outros – poderia afirmar que, da maioria dos *hinos* das repúblicas masculinas – em dois aspectos: primeiro, naquilo que tange à exaltação da bebida alcoólica no ambiente republicano; segundo e mais importante neste trabalho, por não conter em sua letra formas específicas de representação das mulheres, como podemos notar no *hino* da república Baviera, a seguir:

#### Hino da Baviera

Baviera é uma casinha pequenina  
Lá na rua dos paulistas  
**Onde moram os bicudinhos bonitinhos**  
**Taradinhos por turistas.**

Baviera, Baviera!  
Nossa vida em você é primavera!  
(Bis)

#### **Baviera também tem seus dias belos**

---

<sup>12</sup> Lugones (2014) salienta como um dos mecanismos utilizados pela colonialidade para desumanizar pessoas racializadas, sobretudo, mulheres e homens negros foi tratá-los como animais, classificá-los sob termos como macho e fêmea. De modo que homem e mulher (o que se tornaria gênero) eram categorias que pertenciam à branquitude ocidental. Neste sentido, ao animalizar homens e mulheres negras criaram também o imaginário/estereótipo de predador, do instinto sexual perigoso e feroz do homem negro (o macho), enquanto a mulher negra foi sexualizada (a fêmea) como naturalmente insaciável e, portanto, com grande desejo sexual. Outros trabalhos demonstram também como o termo macho, mais precisamente, cabra-macho desvela certo modelo regional (nordestino) de representação e construção de gênero, de uma pretensa masculinidade associada aos homens do nordeste brasileiro (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1999; VASCONCELOS, 2009; TROTTA, 2013).

**Com champanhe e gente bem  
Frequentada pela alta sociedade  
Mas as putinhas vão também!**

Baviera, Baviera!  
Nossa vida em você é primavera!  
(Bis)

O *hino* da República Baviera expressa a maneira pela qual os membros da república se representam (bonitinhos), além de uma breve descrição sobre a casa e sua localização. No entanto, os trechos acima grifados revelam as formas como as mulheres são retratadas, principalmente, dentro de uma distinção que as separa em uma espécie de classe. Assim, constrói-se a oposição entre “gente de bem” e “as putinhas”. A casa, portanto, é frequentada em “dias belos” pela alta sociedade (a gente de bem), mas também por mulheres classificadas como *putinhas* no cântico. O *hino* destaca ainda que seus *moradores* são “taradinhos por turistas”, o que parece desvelar o modo como os homens da Baviera concebem as relações com mulheres a partir de uma concepção sexual, seja ao afirmar o desejo por visitantes mulheres de Ouro Preto e/ou pelo meio estereotipado/machista com que se referem a demais mulheres que frequentam a república.

É interessante observar que a masculinidade hegemônica, nos termos de Connell e Messerschmidt (2013), é marcada pelo sexismo: as mulheres são objetificadas e sexualizadas – ao menos é esse tipo de modelo ideal masculino que se propõe como hegemônico, aquele que subordina e subjuga as mulheres, social bem como sexualmente. Em todos os *hinos* a seguir, nota-se o caráter sexista com que mulheres são descritas, seja por meio das práticas sexuais pretendidas/vividas entre *moradores* e ou pelos estereótipos/palavras usadas para descrevê-las. Caso do *hino* da República Jardim Zoológico:

Hino da República Jardim Zoológico

“Tempu”

**Tempo vai, Tempo vem  
Cerveja e Mulher Pelada...  
Nunca Mataram Ninguém...**

**Tempo vai, Tempo vem  
Quem planta muita mandioca...  
Acaba colhendo neném...**

Tempo vai, Tempo vem  
Vejo uma luz no fim do Túnel...  
Tomara que não seja o Trem...



**Tempo vai, Tempo vem  
Quem pega uma mulhé feia...  
Nunca conta pra ninguém...**

Tempo vai, Tempo vem  
Na sexta eu encho a cara...  
E no sábado eu encho também...

Tempo vai, Tempo vem  
Muita Cachaça aumenta a imaginação...  
Mas “lá embaixo” diminui a pressão...

Tempo vai, Tempo vem  
Todo “Bixo” é burro que nem jumento...  
Por isso precisa de muito “vento”...

Tempo vai, Tempo vem  
O “12” em Ouro Preto...  
Pra todos, faz muito bem...

Tempo vai, Tempo vem  
O tempo não pára...  
E nós também...

Ora, aparentemente, podemos apreender que, de maneira implícita, o cântico insinua que se relacionar com mulheres tidas como feias evoca vergonha. É preciso manter, portanto, em segredo esse tipo de relação, como sugerem os republicanos ao entoarem o hino da Jardim Zoológico. O canto também descreve performances sexuais/afetivas esperadas por parte dos seus *moradores*: é desejável que os homens da casa bebam e mantenham relações sexuais com mulheres, mas são alertados de que tais condutas podem gerar prole. Cabe realçar que tais práticas descritas se conformam como heterossexuais, há uma norma de sexualidade esperada que, ao menos no *hino* da república, é a heterossexualidade. Podemos notar que este padrão se mantém nos demais *hinos*, o que pode indicar certa heteronormatividade explícita nas relações que estes evocam ou descrevem:

Reza da Kome Keto

Porta de botequim,  
casa de rapariga.  
No tempo que eu fumava, bebia e fodia,  
meu dinheiro rendia.  
Hoje não bebo, não fumo, não fodo e meu dinheiro foi-se todo.  
**Periquito mata jandaia, jandaia mata periquito.**  
**O bicho que mata o homem, mora debaixo da saia,**  
**tem uma testa cabeluda e um rabo de arraia,**  
**uma pinguela no meio, onde a madeira trabalha.**  
**Aceita Kome Keto é leite!**

A *reza* da República Kome Keto se utiliza de metáforas para retratar um órgão genital, neste caso, a vagina e, também, a madeira como representação que faz referência ao pênis. Explícita a relação sexual entre um homem e uma mulher, a partir de uma ação sexual em si: a penetração pênis-vagina. Neste sentido, o *hino* serve para demarcar uma prática sexual hétero. O homem da Kome Keto é, assim, aquele que se interessa pelo “bicho que mora debaixo da saia”.

O *hino* da República Caverna parece ir além, pois a descrição sugere uma forma de abuso/violência ao se relacionar com mulheres:

#### Hino da República Caverna

Há muitos anos atrás, num momento feliz da criação...  
 Escolhi um buraco para morar, cravado no meio de um rincão  
**Feliz eu caço no submundo, aquilo que me dá satisfação**  
**Mulher que diz sim, eu levo em meus braços...**  
**...as que dizem não, arrasto pelo chão!**

Caverna, Caverna, é minha casa, o meu lar, minha paixão!  
 Caverna, Caverna, é minha vida cravada nesse rincão!

Há muitos anos atrás, num momento feliz da criação...  
 Eu percebi que tinha Ouro em minha casa, Ouro Preto cravado no coração  
 Feliz eu fico no submundo, bebendo todas nesse mundo de ilusão!

Caverna, Caverna, é minha casa, o meu lar, minha paixão!  
 Caverna, Caverna, é minha vida cravada nesse rincão!

O *hino* faz referência, como podemos notar, a elementos que constituem o próprio nome da República: caverna como um lugar pré-histórico em que moravam os “homens das cavernas”. Este tipo de homem, vale destacar, é forjado a partir de um tipo de construção no imagético social como bruto, rústico e, por vezes, com desejos vorazes, primitivos e primários. Não raras vezes a mídia, seja por meio de desenhos ou filmes, foi crucial para propagar a imagem da mulher sendo puxada pelos cabelos e levada à caverna por tais homens – tal prática seria algo cultural daquele período, o uso da força para fins sexuais. O cântico da república faz uma espécie de metáfora com essa imagem, mas, a partir de um contexto contemporâneo, retoma a conotação sexual e o caráter de uma masculinidade que busca dominar e subjugar as mulheres. O uso da força na relação sexual não é expresso apenas no *hino* da república Caverna, no entanto:

Reza da República Cosa Nostra

Morena, “num” sei se devo,  
 “num” sei se posso,  
 Te levar pra cama e  
 estremecer seus “zóssos”  
 Te fazer um “fi” e dizer que é nosso  
 (BOMFIM, 2013, p. 170)

Mais uma vez, pode-se observar a maneira como a mulher é descrita em uma situação passiva em relação ao homem: aquele portanto que é ativo e dominante. É o homem aquele que pode ser violento no sexo e, inclusive, engravidar a “morena”. Tanto a *reza* da República Cosa Nostra, quanto o *hino* da Caverna reforçam este tipo de performance de gênero: recria a noção de opressor/vítima ou o que domina e aquele que é dominado. Trata-se, podemos compreender, da reiteração de uma relação de poder que se inscreve na vida cotidiana brasileira: o machismo, expresso nestes casos a partir dos cantos aqui analisados. Neste ponto, considero importante retomar a discussão brevemente mencionada na introdução desta dissertação: a noção de um sistema universal de dominação masculina foi ou precisa ser superada, como nos mostraram inúmeros estudos nos campos dos estudos de gênero e sexualidades.

Precisamente por reiterar noções essencialistas de ser homem e mulher, em que se pesem, desconsideram outras variáveis importantes como raça, classe, contexto geopolítico etc., nas discussões/teorizações. É, assim, necessário, conforme Connell e Messerschmidt (2013) argumentaram, dissociar a masculinidade hegemônica de um tipo de realidade cultural dada – na qual a dominação masculina seria presente e extensiva a todas as relações sociais nos mais diversos contextos sócio-históricos, independentemente dos grupos humanos. O que não significa, no entanto, fechar os olhos para os sistemas que têm produzido desigualdades, naquilo que tange ao gênero, por exemplo.

O machismo e sexismo não são categorias apenas “globais” ou meramente “universalizantes”, mas são materializados e atualizados na vida social das mulheres em distintos níveis, em contextos sociais/políticos variados, interseccionados com raça, sexualidade, geração, classe etc. Aliás, gostaria de fazer a mesma provocação de Viveiros de Castro (2002b), a partir de outra discussão do antropólogo: a dicotomia “particular *versus* universal” é fruto da própria cosmologia ocidental e do seu paradigma científico. De modo que prefiro não me ater mais que o necessário nesta discussão, afinal, onde começa o particular e termina o universal? Strathern (1988) sugere pensar o gênero enquanto uma categoria relacional

– isto infere que é preciso compreender o contexto em que as relações sociais produzem ou não diferenciações baseadas no que concebemos como gênero, e quais são seus efeitos naquele contexto e para além dele. O que de nenhuma maneira retoma a ideia de que somos autocontidos, presos em ilhas. O contexto amplo e micro é borrado, a fronteira (se ela existe) é tênue. Dizer que gênero, dominação, entre outras categorias são relacionais e contextuais não é, assim, negar que noções como masculinidade hegemônica circulam no cotidiano e adquirem outros contornos; ou que estes processos de construção de masculinidades são apenas específicos, sem relação a contextos sociais mais amplos.

Neste sentido, masculinidade hegemônica é uma série de práticas socialmente formuladas que desenham um modelo ideal de homem – principalmente de homem branco heterossexual do ocidente –, que no cotidiano é relacional, ou seja, construído a partir das relações entre homens e mulheres; momento em que adquire distintos contornos e podem coexistir com outros modos de masculinidades, a depender de cada contexto. Etnografias como a de Vale de Almeida (1995) e Gutmann (2006), por exemplo, demonstram as nuances e os limites deste tipo de masculinidade, seja em Pardais (Portugal) ou no México. Assim, neste subtítulo, ao apreender como no cenário *republicano*, por meio dos seus *hinos*, as mulheres são sexualizadas, notamos que “masculinidades são configurações da prática que são construídas, reveladas e transformadas ao longo do tempo” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 271). Com isso, não pretendo reiterar a dominação masculina como inerente a todo contexto social/cultural ou sequer questionar a agência das pessoas em seus mais variados aspectos, mas evidenciar a forma como mulheres são descritas nestes *hinos/rezas* e, por conseguinte, a relação que se estabelece com certo modelo de masculinidade hegemônica difundido em países como o Brasil.

Há outros *hinos* em que as mulheres também são retratadas como pessoas a quem os estudantes devem conquistar, vejamos os trechos selecionados a seguir:

#### Hino da Maracangalha

Na boate do Chicão  
Tem muíe e pastelão  
Tem cerveja, tem cachaça  
Tem camofa prá desgraça  
E as mulheres lá de praça

## Hino da República Arcádia

Quem mora na Arcádia  
 bota pra quebrar  
 A moçada bebe  
 para as mulheres encantar

## Hino da República Fundação Gorceix (FG)

Nós somos efigeanos vibradores  
 Orgulhamos da ‘mueizadas’ do Brasil  
 Somos somos coçadores vibradores

Tais *hinos* demonstram mais uma vez a noção heterocentrada de relacionamento afetivo-sexual. Os homens, quando retratados, são sempre aqueles que devem conquistar/encantar as mulheres, ou são desenhados no sentido fraternal e dos vínculos de amizade que se formam nas repúblicas e são exaltados nos *hinos/rezas* aqui abordados. Convém destacar ainda o termo *camofa* evidente no *hino* da república Maracangalha: trata-se de uma categoria comum no léxico republicano que significa “mulheres que se relacionam com muitos parceiros sexuais/afetivos no contexto republicano” (FRANÇA, 2008). Assim, é possível constatar o modo como as mulheres são descritas a partir de categorias que enfatizam o caráter sexual/afetivo em suas vidas, seja como “putinhas” ou “camofas”, em contrapartida o homem não é tachado por meio deste viés conotativo.

Por fim, neste subtítulo, a análise que fiz dos *hinos* foi inspirada no trabalho antropológico de Ondina Fachel Leal (1989). Ao discutir a constituição social do “gaúcho” como um personagem/pessoa importante no cenário sociocultural da região sul do Brasil, além de extenso trabalho de campo, a antropóloga utilizou também poesias e causos regionais/populares que forneciam uma série de referências de como aqueles homens se viam e descreviam a partir destas narrativas. O contexto de produção de tais obras/cânticos diz assim respeito às relações sociais locais e aos elementos criados por meio dela que davam sentido e desenhavam o modelo de masculinidade presente no estereótipo do homem gaúcho dos Pampas. Em suas palavras, “a metáfora em versos aponta para a luta do gaúcho para manter seus valores, sua identidade, sua dignidade” (LEAL, 2019, p. 36) e se conformam como um tipo de narrativa que são “relatos sociais exemplares dos gaúchos a respeito de si mesmos e sua própria cultura” (LEAL, 2019, p. 18). O que busquei fazer aqui é um exercício teórico-metodológico similar, ao discutir como os *hinos/rezas* imprimem a maneira como republicanos descrevem a si próprios e aos outros. Mais precisamente, as mulheres com as quais se relacionam e, por conseguinte, como tais produções podem dar pistas da construção narrativa de um arquétipo de

masculinidade que se relaciona ao que compreendo nos termos de uma masculinidade hegemônica, reelaborada por Connell e Messerschmidt (2013). Mas, se esta etnografia nos permite reiterar a centralidade e atualidade dos *hinos/rezas* no contexto republicano, conforme argumentei anteriormente, o limite desta análise consiste em apreender os efeitos e a recepção dos *hinos/rezas* nas vivências dos estudantes, bem como a agência de mulheres em relação a isto. Afinal, isso demandaria um trabalho de campo, além de entrevistas com os *moradores* das casas dos *hinos* analisados neste subtítulo.

## 2 A BATALHA COMO RITUAL QUE EVOCA EMOÇÕES

---

Neste capítulo, inicialmente, realizo uma breve síntese de como as emoções e rituais, enquanto categorias, foram mobilizadas em Antropologia. Obviamente, trata-se de um resumo, o que é arbitrário, com as vastas produções antropológicas que se assentaram sobre estes temas. Ainda assim, apresento as(os) principais antropólogas(os) que acenderam os debates a respeito das emoções e dos rituais na disciplina e, por conseguinte, proponho tensionar tais obras a partir do meu campo, dos relatos dos meus interlocutores, de maneira contextual.

No segundo subtítulo, por meio dos relatos dos meus interlocutores e das suas experiências no interior das repúblicas em Ouro Preto, descrevo a *batalha* enquanto um ritual. Busco sinalizar para as formas como os calouros tornam-se *bixos*, para as atividades e obrigações que constituem o período, além de realçar como a *batalha* parece operar no sentido de transformar o *bixo* em *morador* ideal de cada república. Uma espécie de ritual de passagem em que *veteranos/moradores* das repúblicas ensinam o *bixo* as práticas basilares destes contextos; “ensinamento” que parece ocorrer pela imposição da *hierarquia* através do uso dos trotes.

Por fim, no terceiro subtítulo analiso a partir da trajetória de Pedro (um dos meus interlocutores) em duas repúblicas estudantis como o ritual da *batalha*, em seus relatos, por vezes, aciona emoções e desvela, ainda, relações de poder nas repúblicas. Além de dar pistas do modo como ele se relacionava com sua sexualidade naqueles espaços e com os outros *moradores* durante o período que viveu nas duas casas.

### 2.1 Ritual e emoções: uma breve contextualização de duas categorias antropológicas

O senso comum em “sociedades ocidentais”, bem como, inicialmente, grupos de cientistas/filósofos, considerava que as emoções pouco diziam sobre as relações humanas, pois tratava-se de uma forma de expressão universal: eram parte da constituição humana, inerentes, parte do biológico/psíquico, essencial, por consequência. Entretanto, a Psicologia – mas também as Ciências Sociais – reposicionou as emoções no campo, ainda que a partir de uma noção essencialista, nesse caso. Embora com o reconhecimento de que o meio cultural e social, em algum nível, interferia nas emoções, manteve um entendimento que se tratava de uma instância psíquica e biológica (universal e essencial). Assim, a ideia dos sentimentos “como

elementos de natureza psicobiológica (cuja marca social residiria apenas na regulação de sua expressão por regras sociais) persiste por várias décadas” (REZENDE; COELHO, 2010, p 14). Por conta dessa perspectiva, durante muito tempo, as emoções eram associadas aos estudos em Psicologia. Porém, como ressaltam Rezende e Coelho (2010), Émile Durkheim e Georg Simmel são alguns dos precursores ao trazerem os sentimentos para o debate nas Ciências Sociais, que estavam, naquela época, se firmando enquanto uma “ciência autônoma”. Esses sociólogos clássicos, de formas distintas, foram importantes no sentido de reconhecer a possibilidade de que haveria sentimentos socialmente construídos e, desse modo, informavam sobre os contextos socioculturais em que eram produzidos.

Os antropólogos, desde a constituição da Antropologia enquanto disciplina, colocaram como paradigma a questão da emoção no fazer antropológico. Em outras palavras, inquietavam-se sobre como as emoções, que eventualmente poderiam sentir nos trabalhos de campo, afetariam as empreitadas e suas obras. Coelho (2019) faz um apanhado dessas inquietações, que percorreram importantes intelectuais da disciplina. Assim, as emoções na produção do conhecimento antropológico foram, sinteticamente, entendidas como intrusas, algo irrelevante para ser transcrito para o texto. Portanto, deveriam ser evitadas, pois “contaminariam” o trabalho (Malinowski, 1997), sentimentos inevitáveis inerentes ao fazer etnográfico, através delas seria possível compreender o “que é fazer antropologia” (DaMatta, 1978), “as emoções como parte integrante do trabalho de campo e possível via de acesso para a compreensão do outro” (COELHO, 2019, p. 276). Não obstante, essas interpretações caminham vinculadas também às transformações de entendimento das emoções nas Ciências Sociais, retomemos então a isso.

A ênfase de Geertz na possibilidade de se interpretar a cultura demarca uma mudança substantiva na maneira de manejar as emoções em Antropologia – principalmente de um viés psíquico/biológico relegado aos sentimentos –, ou seja, o contexto cultural agora emergia como uma chave de leitura para as emoções. Mas tal abordagem não foi única (REZENDE; COELHO, 2010). Conforme sugerem Abu-Lughod e Lutz (2018 [1990]), outras três analíticas despontam em trabalhos de antropólogos e cientistas sociais: o *essencialismo*, o *historicismo*, o *relativismo*. Essas vertentes refletem a constituição da própria teoria antropológica contemporânea, ao passo em que foram formuladas como propostas de chaves de leitura no seio da disciplina para uma série de “questões” em que a Antropologia se ocupava/ocupa, dentre as quais, as emoções.



Em linhas gerais, o *essencialismo*, como discutido acima, parte de uma premissa de compreensão psicológica dos sentimentos e, em Antropologia, assume uma espécie de etnopsicologia na leitura das emoções. Esse enquadramento, contudo, “desvia atenção da vida social e suas implicações possíveis na própria linguagem das emoções. Ela também nos impede de olhar para o papel dos discursos emocionais nas interações sociais.” (ABU-LUGHOD; LUTZ, 2018 [1990], p. 2). Em contrapartida, por meio da concepção das emoções construídas em contextos históricos e culturais, temos um movimento intelectual de historicizar as emoções, como feito por Norbert Elias, por exemplo. Nesse caso, “significa submeter os discursos sobre emoção, subjetividade e self a escrutínio ao longo do tempo, considerando momentos históricos e localidades específicas, e observando se/como eles se modificaram” (ABU-LUGHOD E LUTZ, 2018 [1990], p. 3).

Este estilo de investigação, segundo Rezende e Coelho (2010), partilha de um ponto comum e inicial ao relativismo, na medida em que ambas as vertentes entendem as emoções como socialmente constituídas em determinados contextos socioculturais. Mas o relativismo, diferentemente de promover uma análise temporal das emoções, tal como o historicismo, propõe uma comparação “entre culturas contemporâneas entre si” em relação aos sentimentos. Abu-Lughod e Lutz (2018 [1990]), propõem, destarte, uma nova perspectiva analítica: o *contextualismo*.

O *contextualismo* em Abu-Lughod e Lutz, brota como uma possibilidade de leitura das emoções nas humanidades e na Antropologia, sobretudo, a partir da noção foucaultiana de discurso e das suas proposições sobre as relações de poder. Do filósofo, tomam de empréstimo que discurso é produtor de efeitos, reorganiza a vida social, o discurso (re)produz “coisas”, não apenas traduz. A linguagem assim atua no mundo, não é uma descrição ou se constitui como meio que as pessoas se expressam meramente. Antes de seguir, cabe destacar que Foucault (1987; 2013), como alguns críticos parecem sugerir, não desconsidera a materialidade, ao contrário, a realoca: não há uma negação das materialidades, mas um escrutínio de como elas são produzidas também a partir de discursivas; como discursos operam nessas materialidades, organizam, dessacralizam, bem como são incorporados.

Adiante, Abu-Lughod e Lutz (2018 [1990], p. 1), argumentam que “a abordagem analítica mais produtiva para o estudo cultural comparativo da emoção é examinar os discursos sobre a emoção e os discursos emocionais como práticas no interior de contextos etnográficos variados”. Um exercício cuidadoso em entender as situações sociais específicas que eles estão situados, de modo que,

O foco no discurso possibilita não somente uma intuição sobre o modo como a emoção, tal qual o discurso em que ela participa, é informada por valores e temas culturais, mas também uma intuição sobre como ela atua enquanto operador em campos conflituosos de atividade social, como ela afeta um campo social, e como ela pode servir enquanto um idioma para comunicar não necessariamente sensações, mas assuntos diversos, tal como o conflito social (cf. White, neste volume); papéis de gênero (Lutz, neste volume); ou a natureza da pessoa ideal ou desviante (Fajons, 1985) (ABU-LUGHOD; LUTZ, 2018 [1990], p. 7).

A partir de tal abordagem é que podemos apreender como emoções ainda informam gênero em determinados contextos, afinal, para Lutz, “qualquer discurso sobre emoção é também, pelo menos implicitamente, um discurso sobre gênero” (LUTZ, 1990, p. 69 *apud* COELHO; BISPO, 2019, p. 186). Ou, nas palavras de Coelho e Bispo, “os sentimentos como experiências sociais capazes de jogar luz nas vivências dos gêneros em sociedade e no exercício de suas sexualidades”. Assim, torna-se potencialmente frutífero analisar como discursos emocionais são imersos em relações de poder dentro de contextos específicos e que podem, em alguma medida, informar sobre cenários mais amplos. Afinal, conforme salienta Clark (2018 [1997], p. 03) “prestar atenção aos aspectos micropolíticos das trocas emocionais nos alerta para o fato de que a economia socioemocional está atrelada a intricados arranjos micro hierárquicos. Explorar estes arranjos podem ajudar a elucidar os laços entre processos macrossociais e microssociais”.

Tal como as emoções, a noção de ritual foi amplamente debatida/discutida e mobilizada ao decorrer da conformação e difusão da disciplina. Antropólogos como Gennep (1909), Gluckman (1963), Turner (1974) e Leach (1996), são destaques neste campo, sobretudo, pois avançaram nos estudos antropológicos ao abordar como os rituais diziam respeito a determinado contexto social dos grupos em que eram estabelecidos/vivenciados.

Peirano (2003) credita a Van Gennep certo pioneirismo no sentido de afastar os rituais do vínculo à religião e magia, tal como era tradicional na época principalmente pela influência de Durkheim. Van Gennep (1909) foca, portanto, no estudo do ritual em si, mais precisamente, o antropólogo investiga e se ocupa dos ritos de passagem, tais como: casamentos, gravidez, funerais etc. Nas palavras de Peirano, em Van Gennep os rituais de passagem possuíam um ordenamento geral: “primeiro, havia uma separação das condições sociais prévias; depois, um estágio liminar de transição; e, finalmente, um período de incorporação a uma nova condição ou reagregação à antiga” (PEIRANO, 2003, p. 16). Esta ordem composta por três fases constituíam os ritos de passagem e, portanto, seriam universais.

Hermann Max Gluckman (1911 – 1975), antropólogo sul-africano/britânico, fundador da Escola de Manchester de Antropologia Social e orientador de Turner, também estudou e discutiu práticas rituais e cerimoniais, em específico, dos povos “Bantos do Sudeste, na Zululândia, Suazilândia e Moçambique” (GLUCKMAN, 1963). O antropólogo localiza o conflito na constituição do ritual – mais precisamente do ritual de rebelião – desses povos e assinala, por conseguinte, que se trata de práticas capazes de restabelecer a ordem social. Contudo, tal ordem não é posta em contestação durante o ritual, na medida em que ele compõe essa estrutura: logo, em seus termos, se as posições de poder são ameaçadas ou justapostas durante o ato (papéis sociais são invertidos), não há por parte dos seus atores nenhuma ação que busque questionar as instituições ou a estrutura em que estão situados. Assim, na concepção de Gluckman, a importância do ritual é, sobretudo, a reconstituição do poder do soberano, mediante a prática ritualística, onde, no fim, se restabelece o *status quo*, ou seja, o Rei é novamente acolhido pelo seu povo. É, nesse contexto, a maneira com a qual eles lidam com situações conflitivas e das distribuições de poder.

Adiante, Victor Turner (1920 – 1983) foi um importante antropólogo escocês, concluiu sua formação em Antropologia Social no University College e, em 1955, sob orientação de Max Gluckman, doutorou-se pelo Rhodes-Livingstone Institute (BORGES, 2019). O antropólogo credita sua formação antropológica à inspiração e inquietação com os estudos das obras e da trajetória de Lewis Morgan. É nesse sentido que Turner crítica Morgan pela sua extensa escolha do objeto de investigação: o parentesco, em detrimento da religião (ou dos rituais); o que para o antropólogo era uma opção consciente, na medida em que Morgan entendia as religiões das tribos pré-letradas como instâncias meramente emocionais e imaginativas e, por conseguinte, sem nexo de chave explicativa das sociabilidades estabelecidas na vida cotidiana desses povos (TURNER, 1974; COSTA, 2013).

Em sua trajetória acadêmica, os estudos das práticas rituais foram centrais para Turner, sobretudo porque o antropólogo compreendeu como, por meio deles, poderia traçar discussões sobre a vida cotidiana dos povos em que pesquisou. Destarte, na visão turneriana (1974), o ritual, quando ocorre sem um contexto prévio (dentro de um calendário comum a comunidade), é um processo de inserção que pode surgir como resposta a uma ruptura ou situação de conflito no grupo, ou melhor, as práticas rituais servem para restabelecer determinada harmonia (ordem) dentro da tribo. Nesse sentido, aquele indivíduo/coletivo que se encontra em uma espécie de cisão – pelo conflito/ou situação gerada ou (re)produzida – ao passar pelo ritual se inscreve novamente no seio de sua tribo; o ritual opera para restaurar a vida social.

Em decorrência da análise dos rituais do povo Ndembu, em Zâmbia, na África Central, Turner refinou a noção de liminaridade e, por consequência, formulou o conceito de *communitas* (NOLETO; ALVES, 2015). A condição liminar em Turner é um entrelugar que constitui uma fase do ritual, mais especificamente, para o antropólogo, a prática ritualística ocupa um estado (o rito de passagem), “nem aqui e nem lá, mas no meio” do cotidiano; se instaura assim em um momento liminar de tempo e espaço outros. Os sujeitos liminares se encontram fora da sua instituição “comum” e do ordenamento cultural que estão inseridos, ou melhor, um trânsito de estar/não estar entre os lugares de dentro e fora da sua comunidade. Esse momento de suspensão é marcado por uma aura ambígua e indeterminada (entrelugar) às normativas e às classificações morais/sociais daquele contexto. Tal estágio desencadeia ainda o que Turner concebe como *communitas*:

Assistimos, em tais ritos, a um "momento situado dentro e fora do tempo", dentro e fora da estrutura social profana que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo, quando não mesmo na linguagem) de vínculo social' generalizado que deixou de existir e, contudo, simultaneamente tem de ser fragmentado uma multiplicidade de laços estruturais. São os laços organizados em termos ou de casta, classe ou ordens hierárquicas, ou de oposições segmentares, nas sociedades onde não existe o Estado, tão estimada pelos antropólogos políticos (TURNER, 1974, p. 118).

A *communitas* constituída no período liminar é, nessa concepção, uma condição não-estruturada da comunidade (anti-estrutura), em sua gênese, onde os sujeitos partilham em comunhão de uma ocasião de regimentos flexíveis e não hierarquizados, diferentemente das posições e normativas engendradas na vida cotidiana das tribos (das estruturas que eles configuram, portanto). O que não significa dizer que ela é uma ruptura (desconexa da vida social), afinal, tanto a liminaridade, quanto a *communitas* conformam simbolicamente representações das sociabilidades do cotidiano desses povos. Mas estes momentos (liminaridade e *communitas*) constituem uma antítese perante a organização estrutural das sociedades e, desse modo, apesar de antagônicas, elas constituem uma relação dialética – são, portanto, para Turner, uma relação dialógica em todas as sociedades e constituem a condição humana.

Em Edmund Leach (1910 – 1989), o ritual é também tematizado e analisado, a despeito de o antropólogo britânico ter, ao longo de sua carreira, percorrido por diversos campos em Antropologia. Um incessante crítico de seus pares e com certa dificuldade em se filiar a uma vertente (Escola) antropológica, concebe o mito e o ritual como intrínsecos, ou seja, “mito

implica ritual, ritual implica mito” (LEACH, 1996, p. 75). Nesse ponto, distingue-se de demais antropólogos, que entendem tais categorias como distintas e interdependentes. Tanto os ritos quanto as crenças são ainda “formas de afirmação simbólica sobre a ordem social” (LEACH, 1996, p.77). Em sua monografia sobre os Kachin, no alto da Birmânia, Leach propõe ver o mito e rito no momento da ação – quando estão ocorrendo – pois eles sempre dizem alguma coisa sobre “os indivíduos em contato” e, portanto, sobre a ordem social vigente naquele determinado contexto (PEIRANO, 2014b). Era preciso ainda, para o antropólogo, analisar não apenas os rituais sagrados ou extraordinários, mas aqueles tidos como comuns, posto que estes também informam sobre aspectos sociais da comunidade observada. Leach, estava interessado naquilo que há de simbólico no ritual, no seu significado.

Cabe salientar que as obras antropológicas brevemente resenhadas se assentam, de certa maneira, numa chave de leitura funcional-estruturalista, com exceção de Leach, que tende a questionar a noção de uma dada estabilidade social estrutural nas obras dos seus pares. Por isso pode-se notar como tais antropólogos, de distintas formas, estavam interessados na compreensão de uma explicação dos rituais que o situavam dentro de uma abordagem que focava nas estruturas sociais gerais de um povo. Neste sentido, por vezes, as noções de ritual assumiram uma dimensão generalista nestes estudos – de alguma forma, tais concepções não eram restritas ao contexto estudado, mas poderiam ser também entendidas como normativas que conformavam o rito em contextos socioculturais outros, em que rituais eram presentes. Por exemplo, Turner (1974) estende categorias construídas a partir do seu campo, como liminaridade e *communitas*, para as sociedades ocidentais, precisamente por seu interesse em analisar a ordem social, a estrutura como elemento compartilhado pelos agrupamentos humanos. *Hippies*, pessoas bissexuais, são sujeitos liminares na perspectiva turneriana.

Realçar este aspecto generalista é importante, sobretudo porque ele parece ter influenciado produções antropológicas no Brasil. DaMatta (1997a), por exemplo, ao incorporar as produções de Turner (1974) e Leach (1996) em sua obra sobre o Carnaval, sugeriu estar identificando ou dissecando a gramática sociocultural brasileira. O que o antropólogo parece ter esquecido é que seu exercício metateórico se valeu de uma experiência regional da festa: o carnaval de rua carioca. Como aponta Calheiros (2020), a “consciência pálida” de DaMatta (1997a), rejeita modos outros e diversos do carnaval enquanto rito no país – até mesmo no seu próprio contexto de análise, o Rio de Janeiro. Isto desvela uma característica comum em muitas produções no campo das humanidades no país: decifrar o Brasil a partir do Sudeste. Trata-se de

uma geopolítica do conhecimento produzido em *terra brasilis*; os “intelectuais” gerais de nossa nação parecem compartilhar desse umbiguismo.

Assim, considero que as discussões propostas por Peirano (2003) a respeito dos rituais são mais frutíferas para se pensar no contexto social de produção dos ritos. Conforme argumenta tal antropóloga, no senso comum, há uma certa percepção de ritual que parece predominar historicamente, até mesmo no cenário atual. Esta concepção nega a relevância dos rituais enquanto aspectos importantes em nossas vidas; esse tipo de visão restringe os rituais ao passado, como eventos arcaicos, místicos, irrelevantes à vida moderna/contemporânea. Nesse sentido, trata-se de uma noção dicotômica da vida, em que haveria duas formas de vivermos e pensarmos justapostas, de um lado uma racional e lógica, em outra ponta, uma mítica e não-racional. Sabemos, na história das ciências humanas e sociais, como cada grupo humano foi “classificado” a partir dessa concepção “preconceituosa” (PEIRANO, 2003, p. 09). A antropóloga contesta tal visão e defende como a antropologia é uma disciplina que, em suas palavras, pode promover (e de fato promoveu) uma cisão com esse preceito e permitir uma compreensão dos rituais “mais nuançada, mais densa e menos sociocêntrica de fenômenos contemporâneos” (PEIRANO, 2003, p. 07).

A partir da perspectiva operativa de ritual, formulado por Stanley Tambiah (1985), Peirano (2003) sinaliza para pontos e orientações básicas que devem, ou pelos deveriam, orientar os estudos antropológicos sobre os rituais. O primeiro ponto levantado pela antropóloga é sobre a necessidade de se evitar definições rígidas e absolutas e compreensões antecipadas dos rituais; a sua compreensão é etnográfica, ou seja, tem de ser percebida a partir do trabalho de campo e, sobretudo, da apreensão daquilo que o grupo observado aponta como excepcional, importante, único etc. A autora está advertindo, portanto, sobre a importância de se ouvir e levar em consideração o que dizem nossos interlocutores.

Para Peirano (2003), a natureza de um evento, se ele é definido como esportivo, religioso, formal, festivo etc., não é a questão principal a ser discutida. Mas é necessário analisar, em especial, as formas específicas que o constituem como ritual, por exemplo, a mescla de ações e palavras, a convencionalidade, a redundância etc. Peirano também enfatiza como é fundamental contestar preceitos que vinculam os rituais como práticas não-rationais. Assim, entender os rituais dentro do seu contexto de produção, como eventos especiais que dizem respeito “a representações e valores de uma sociedade” (PEIRANO, 2003, p. 08). Por fim, argumenta como o ritual pode incorporar um conjunto de ações e palavras. Nesse sentido

a fala é também um agir no mundo. Os rituais comunicam e informam pelas falas, gestos, vestimentas, acessórios, ou nesse conjunto.

Não se trata de rejeitar as noções desenvolvidas nos trabalhos anteriormente resenhados neste subtítulo. Não é isso o que Peirano sinaliza, tampouco é esta a minha concepção ao realizar um trabalho antropológico como este; não pretendo retomar esta discussão, pois considero que já o fiz no capítulo anterior ao debater a dicotomia “particular *versus* universal”. Meu intuito, portanto, nas discussões que se seguem é tensionar certas análises das obras clássicas a partir dos relatos dos meus interlocutores. Com isto, não proponho explicar uma totalidade de relações ou transformar minha análise em uma verdade unívoca, como fizeram outros antropólogos no decorrer da disciplina. Assim, destacar uma forma *contextualista* tanto das emoções quanto dos rituais foi o caminho que considere mais adequado em seguir nesta dissertação. Mas vale destacar que, de certo modo, estas escolhas teórico-metodológicas são sempre arbitrárias, no sentido de que posso deixar passar uma outra chave de análise/leitura que poderia ser mais interessante e instigante.

## **2.2 A batalha: descrevendo o ritual**

Em muitas universidades do Brasil, o termo *calouro* designa aquele que está no seu primeiro ano de ingresso do curso/universidade, mas, nestes contextos, calouros, por vezes, podem ser chamados de *bixos* ou outros termos que são sinônimos. Nesses casos, *bixos/calouros* são referenciais de um período temporal, ou seja, aquela pessoa que está no primeiro semestre do seu curso. Mas em Ouro Preto os termos coexistem e designam conceitos distintos. Um calouro pode ser também *bixo*, mas não necessariamente todo calouro é um *bixo*. Da mesma maneira, *bixos* podem não estar mais no período inicial do curso, tão logo serem qualificados como calouros. Eu, por exemplo, fui, durante meu primeiro ano, classificado como calouro de Turismo da UFOP, no entanto, não era um *bixo* de Turismo da UFOP. Pedro, meu interlocutor, foi calouro de arquitetura e *bixo* da república Azul, mas, ao deixar de ser calouro (após um semestre de curso) voltou a ser *bixo* da república verde, tendo passado ainda um período não sendo mais calouro de arquitetura, tampouco *bixo*. Falamos, portanto, de uma categoria que destaca um membro/personagem do contexto republicano que existe a partir de um ritual no interior das repúblicas, ou seja, o *bixo* é aquele que *batalha* em uma casa. Mas, como um calouro se torna *bixo* em Ouro Preto?

É tarefa dos *moradores* encontrarem calouros para se tornarem *bixos* em suas casas. Isso ocorre de várias maneiras, até mesmo de relações que extrapolam a cidade. Uma amiga, por exemplo, conheceu em um consultório médico em Santo André uma moradora da república com quem ela viria a morar em Ouro Preto. Foi por meio desse contato casual que ela decidiu morar na referida moradia estudantil. Tal qual minha amiga, Jorge (interlocutor) veio para Ouro Preto e foi morar em uma república por ter um amigo que era morador da casa.

**Passei em física e vim. Antes não queria vir pra Ouro Preto por causa da fama que tinha, mas como tinha o (apelido do amigo) aqui, eu resolvi que ia tentar. (...)** Foi fama popular que via da televisão, que a galera morria de beber aqui, falava que era muita droga... tudo... assim, claro que não chega a ser muita mentira assim, mas não é isso tudo também, né. Mas eu tinha medo era por causa das batalhas de república também, que parecia ser muito pesada, muito humilhante e de fato eram... **pela cultura que era, daí conhecendo o (apelido do amigo), ele me explicou que lá na república Cinza, que não tinha essa batalha dessa forma, aí eu vim...**

Percebe-se, na fala de Jorge, como sua relação anterior de amizade foi importante na tomada de decisão, tanto para vir morar na cidade de Ouro Preto, “apesar da sua fama” – esta vinculada ao contexto republicano –, como para decidir morar e *batalhar* em uma república. O receio com as formas humilhantes de *batalha*, que ele considerou como um “fato” em outras repúblicas, foi eclipsado por meio de uma relação de confiança. Mesmo que ele tenha percebido ao chegar na casa que tinha *batalha*, “mas era mais de boa”.

Outra forma de conquistar calouros, a mais usual delas, é na fila de matrícula. Na ocasião, no campus da UFOP em Ouro Preto, ocorrem pelo menos dois dias de matrícula dos cursos da universidade, tal evento acontece a partir de um mutirão dos técnicos administrativos lotados na Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), em um local específico para todos os cursos. Trata-se de um momento interessante para os estudantes encontrarem os ingressantes, na medida em que todos precisam passar por esse processo/ir ao local de realização da matrícula. Dois dos meus interlocutores relataram ser essa a situação em que tiveram contato com os republicanos e as repúblicas. Vejamos inicialmente o relato de Pedro a respeito de sua experiência:

Então, quando eu fui fazer a minha matrícula eu fui sozinho. Aí onde tava sendo feito a matrícula, na época era ali no Ginásio, sabe? No Cedufop. Daí o pessoal das repúblicas estava como sempre lá na fila de matrícula entregando panfletinho, divulgando as repúblicas e convidando os calouros para irem conhecer as casas e batalharem, e tal. Nesse dia, duas pessoas me abordaram, dois meninos, um da República Rosa e outro da República Laranja. Aí depois da matrícula, em seguida, eu



descei com eles para conhecer as repúblicas... descei primeiro para conhecer a república Rosa, lá no centro histórico, no Antônio Dias, fica lá mesmo né? [Entrevistador: isso no Antônio Dias]. O menino de lá tava de carro e daí ele me levou e tal, descemos para conhecer a república, esse rapaz em si, desde o campus até lá foi muito receptivo e agradável, mas quando eu cheguei lá, com os outros moradores, eu já percebi um clima mais diferente, sei lá, de aparentar um certo estereótipo de macheza e a visita me trataram meio assim.

Foram coisas bem sutis, eu não consigo lembrar exatamente as palavras, eu lembro do contexto, sabe? De... esse rapaz que me levou em si não, ele tava me tratando super bem, acho que sabe quando a república está na merda, em crise? Que eles (moradores que ficam na fila de matrícula) catam qualquer um pra ir pra lá? Então eu acho que esse era o contexto deles. Então esse rapaz que desceu comigo para me apresentar a casa foi super solícito, super agradável, os outros que já não foram tão simpáticos, foram mais fechados e me trataram de maneira exibindo macheza, sabe? Mas eles até me pressionaram para fechar com eles na hora, mas assim, por conta disso, eu fiquei meio cismado de fechar... tipo, da casa em si eu até gostei, sabe? Aquela coisa de morar no centro histórico, num casario antigo, isso me agradava, adorei. Mas o clima em si da casa, dos moradores, não me agradou tanto, então eu queria ver uma possibilidade né? Então eu voltei para Bauxita (campus) e um outro rapaz me abordou e me chamou para ir conhecer a república Laranja, não sei se ela fica ali ainda, mas na época ficava no morro do Gambá, daí nós descemos a pé. E fui conhecer a casa... ali eu adorei os meninos, eles me trataram super bem, foram muito receptivos, tanto que eu pensei assim: ah, gostei daqui, acho que vou fechar aqui. Não fechei na hora, preciso só conversar lá em casa, para definir, mas assim, dou uma resposta para vocês ainda essa semana. E aí, essas foram as duas que eu conheci pessoalmente. Daí eu pensei assim, bom, essas foram as duas que eu vi e como eu falei, gostei mais da república Laranja que da primeira. Então eu pensei: acho que não vou nem procurar mais, porque eles têm a vaga, eu gostei da casa, gostei da galera, o valor seria tranquilo para minha mãe... vou resolver minha vida e voltar para Carlos Chagas. Aí eu voltei, conversei em casa, mãe falou: não, beleza, o valor tá bom, você gostou da casa, então pode fechar. Isso foi um dia depois, né? Ai eu entrei no Facebook, mandei mensagem no perfil da república e do morador que eu tinha combinado, confirmando que eu iria fechar e daí eu mandei essa resposta, mas eles nunca me responderam. Eu já me formei e essa resposta nunca veio (risos).

Não e assim, eu lembro que na época eles estavam desesperados por bichos, tinham mais vagas na casa, mesmo assim eles não me responderam. Na hora eu achei tudo muito estranho, né? O que tá acontecendo? Por que será? Depois que eu já estava morando em Ouro Preto, que eu comecei a ter amigos, eu soube que o pessoal de lá era meio complicado, que tinham umas situações de homofobia na casa, eles tinham fama de homofóbicos etc. Aí eu pensei: ainda bem que eu não fui, né?! Mas assim, no momento mesmo, eu fiquei sem entender... a gente sempre tende a pensar que é isso na verdade, mas eu acho que eu deixei para lá, foquei no meu problema: que era procurar um lugar para morar e deixei de pensar nisso, não quis mais pensar sobre. Então eu suspeitei, mas deixei para lá... depois, como eu te falei, que eu fiquei sabendo que foi um livramento! Que foi melhor para mim... por conta desse péssimo histórico deles.

Pedro descreve suas experiências iniciais com os republicanos e é interessante como seu relato evidencia uma percepção em relação ao outro. Mais especificamente, na primeira república, meu interlocutor não se sentiu à vontade por conta de notar uma “macheza” nos *moradores* da casa – o que podemos conceber como uma espécie de masculinidade. Essa percepção de uma certa masculinidade nos moradores faz com que Pedro fique desconfortável,

não se sinta pertencente àquele grupo. Aqui, penso que Pedro não fala apenas do outro, portanto, mas também de si: na medida em que existe uma masculinidade que ele repele (que de alguma maneira o incomoda), podemos apreender que não se trata da mesma masculinidade que ele entende performar, o que parece ser o contrário da sua experiência no segundo encontro. Na ocasião, meu interlocutor considerou os *moradores* simpáticos e isso criou uma expectativa a respeito daqueles jovens por parte de Pedro. Tal expectativa foi quebrada em momento posterior, quando, já inserido no contexto republicano, ele credita aos *moradores* da segunda moradia a alcunha de “complicados” e possivelmente homofóbicos, motivo pelo qual ele não obteve acesso àquele espaço.

Estas percepções iniciais são importantes na medida em que elas podem sugerir um primeiro processo relacional entre *moradores* e seus prováveis *bixos*. Há algo interessante aqui: quem escolhe a república para *batalhar* é o calouro, talvez este seja um dos poucos momentos anteriores ao ritual em que a *hierarquia* é modificada – o *morador* que busca um provável *bixo*, precisa atrair de muitas formas o calouro para sua casa. Mas a decisão do *bixo* de *batalhar* pode não ser suficiente se no relacionamento inicial entre esses atores comparecerem outros fatores, tais como a percepção dos *moradores* sobre aquele candidato, ou, em outra ponta, a percepção do *bixo* em relação aos membros da casa. Assim, a forma como republicanos recebem os calouros em suas casas parece ser preponderante para que o vínculo se torne hierárquico e a *batalha* se inicie de fato. Nos relatos de Jorge e Alan, é possível notar algumas pistas disto:

Quando... no dia né, o (nome do amigo) foi encontrar comigo lá na UFOP, eu fiz a matrícula e depois fui lá pra casa, aí fui eu e minha mãe, o (apelido de um morador) tava lá estudando, tava em final de período. Tava em uma época que tava fazendo greve, que eu comecei o 16.1 em abril... 1 de abril, cheguei em Ouro Preto dois dias antes pra mudança. Mas nesse dia da fila, tava o (apelido do morador), a gente fez café, ele conversou com a minha mãe... minha mãe gostou do (apelido do morador), achou que ele era o responsável. É aquele negócio é... você ganha *bixo* é pela mãe... pela mãe do *bixo*, isso a gente aprendeu também. Mas assim, eu gostei do pessoal, gostei da casa, eu fiquei... Eu queria morar com gente conhecida e tal, sabia que não tinha *batalha*, a casa assim, a princípio era casa pequena, mas tava tudo certo. Foi isso, gostei de primeira (Jorge).

É que, bom... isso a gente faz toda fila de matrícula, muito *bixo* tipo não é resolvido igual eu acho que eu tava, né? Eu vou morar com o (nome do amigo) e ponto, eu quero morar com o meu amigo, eu quero me virar, eu quero aprender a fazer as minhas coisas, fazer comida lavar minha roupa, eu quero viver isso. Tem muito calouro que muda pra cá que, pô, ele não tem nem ‘cabelo no saco direito’... ele simplesmente tá mudando de fase, não sabe o que tá acontecendo e a mãe que toma muita decisão, a mãe que vai pagar, que vai mandar dinheiro... principalmente... eu via isso antes quando eu cuidei da caixinha, eu não recebia dinheiro da conta do *bixo*, era o pai que mandava dinheiro pra mim, eu tinha que mandar a caixinha pro pai então, por isso que a gente acaba... que quem vai tomar a decisão é a mãe, é pela mãe. Então a gente puxa um saco .. conta umas mentirinhas para conquistar a mãe (Jorge).

Então eu fui em umas quatro repúblicas nos dias que fiquei pra matrícula, saca? Aí aquela coisa, nas duas primeiras eu gostei de uma, mas aí a estrutura da casa não achei tão boa e os meninos que estavam lá foram até legais, fizeram café, conversaram e tals, mas senti meio forção, entende? Ai fui na terceira né... eu fiquei lá com eles umas 6 horas, né... É, aí foi doido que assim os caras falaram que não tinha *batalha*, que não era pesada. Daí os *bixos* chegaram da aula tudo de cabeça raspada, enquanto eu tava lá o *semi-bixo* ia lá e dava ordem das coisas pra fazer, só que despistado, entendeu? Mas eu percebi, daí por mais legais que eles foram, eu não quis batalhar lá. No último dia... é... foi que fui na minha república, aí tipo, gostei dos meninos a gente era meio parecido, porque, assim, eu tinha banda em BH e os meninos tinham banda aqui e eles também foram legais, lá a *batalha* parecia ser de boa mesmo e realmente era, então já saí querendo morar lá e acabei vindo mesmo (**Alan**).

Nesse primeiro contato em que estudantes estabelecem entre eles (calouros e republicanos), bem como com familiares do calouro, é preciso causar uma boa impressão inicial. Por isso os *moradores* se esforçam, de certa maneira, nas interações com os calouros e seus entes naquele momento. Jorge mostra como em sua casa eles operam no sentido de conquistar a mãe do calouro, pois, em sua concepção, ela seria a principal responsável pela escolha da casa em que seu filho irá morar. Nesse caso, mostram-se responsáveis e contam “mentirinhas” para ganhar a confiança e simpatia do familiar, no caso a mãe. Alan evidencia, a partir da sua experiência, o modo como foi recebido nas repúblicas enquanto calouro: se durante a apresentação das casas os *moradores* atenuavam as regras e hierarquias estabelecidas naquele espaço, Alan notava que aquilo que percebia ao decorrer da visita seria divergente ao que os *moradores* diziam a respeito da *batalha*. Por fim, sua escolha levou em consideração a afinidade imediata construída na última república, além do fato de não perceber o hiato entre o que era dito e as ações/atitudes dos *moradores* em relação à *batalha* naquela moradia.

Após escolher as repúblicas, os calouros passam então a serem chamados de *bixos*. Em alguns casos, os cabelos são raspados (dos homens) e eles também podem usar plaquinhas (homens e mulheres) que os classificam no contexto universitário como *bixos* de determinada moradia, conforme observa-se nas imagens:



Figura 5: Plaquinha de um *bixo*.  
Foto: Thaís Pimentel, 2015.



Figura 6: Calouras com placas das repúblicas onde *batalham*.  
Foto: Joyce Fonseca, 2014.

Na primeira semana na república, o calouro inicia a *batalha*. Neste período, ele passa pela “semana do *bixo rei*”. Tal ocasião serve, segundo Fernando, “para entrosar o *bixo* com a casa, Ouro Preto e os *moradores*, e pra ele se adaptar a tudo isso, né”. Durante a semana, o *bixo* não tem nenhuma obrigação ou atividade, ele também não precisa receber ordens de nenhum membro da república – está aquém da ordem hierárquica, portanto. Geralmente, é “levado a *rocks* e em repúblicas amigas para conhecer a galera, socializar, essas coisas...” (Fernando). Este momento do ritual pode sinalizar um estágio liminar, nos termos de Turner (1974), o *bixo rei* está em um período espaço/temporal de possibilidade de não corresponder a uma ordem social (no caso a *hierarquia* da república).

Mas, ao término da primeira semana, iniciam-se as atividades e obrigações da *batalha*. Agora o *bixo* passará por um período de teste, em que regras e atribuições são esperadas e ele precisa alcançar as expectativas dos *moradores* acerca do ideal de *morador* desejado em cada casa. Dentre as principais atividades, estão, segundo relatos de meus interlocutores, “serviços domésticos, cuidado da casa, manutenção da casa” (Alan); “servir nos *rocks*” (Jorge); “tem que ir em todos os *rocks* que a república for convidada... é obrigado a ir” (Kaio); “beber cachaça quando um morador mandava, mas tipo podia ser junto com ele, entendeu?” (Mateus); “lá em casa, precisa saber o nome e a ordem de formação de todos os *ex-alunos*, também precisa saber o *hino* da república e os *hinos* de repúblicas amigas também” (Fernando); “lá na república

Verde, por ser federal, eles faziam a gente recolher assinaturas nas outras repúblicas... é... pra poder ser escolhido pediam um número de assinaturas do pessoal” (Pedro). Estas atividades, sobretudo aquelas relacionadas ao cuidado da casa, são organizadas semanalmente pelo *semi-bixo*, que, de acordo com Mateus, trata-se do “... morador que foi *escolhido* mais recente na república, ele é tipo o tutor do *bixo*, entende?... ele que fiscaliza a *batalha*, essas coisas todas mesmo é por conta dele, entendeu?”. Em muitas repúblicas, o *semi-bixo* descreve em quadros as tarefas semanais dos *bixos* da sua casa, conforme imagem abaixo:

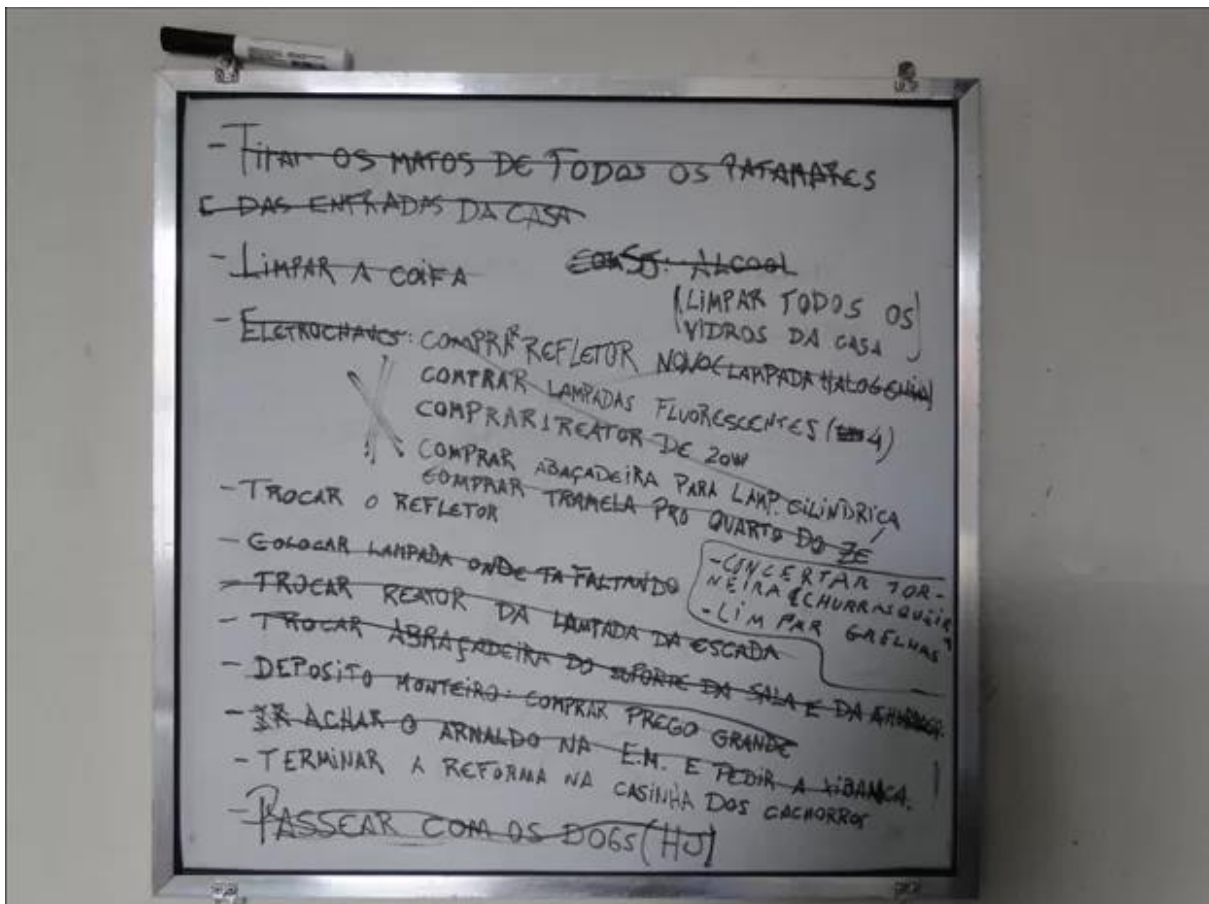


Figura 7: Quadro de tarefas dos *bixos* em uma república.  
Foto: Thaís Pimentel, 2015.

Meus interlocutores, de modos distintos, descreveram a *batalha* como um período de teste, um momento em que o *bixo* é testado para ver se de fato pode ascender ao nível de *morador*. Se ele, portanto, merece se tornar um *Nobre* (nome dado ao morador da Castelo dos Nobres), *Pirata* (moradores da Nau Sem Rumo), *Texano* (moradores da república Território Xavante) etc. Neste prisma, considero possível mobilizar a noção de ritual de passagem (GENNEP, 1909) para compreender – em certo sentido – a *batalha*, afinal, parece se tratar

fundamentalmente de um rito que consiste na mudança do *status* social naquele grupo. No entanto, se Van Gennep tende a conceber o *status* dentro de uma estrutura social mais rígida, considero que o termo “lugar social” de Clark (2018 [1997]), pode ser mais adequado nesta dissertação, pois permite uma compreensão dos processos ativos de hierarquização, ou seja, eles não são estanques ou acabados, mas disputados e reiterados nas relações sociais. Ainda assim, a noção da mudança/movimentação presente no rito de passagem em Van Gennep não precisa ser totalmente dispensada, na medida em que o *bixo* após o ritual (se bem-sucedido) será *escolhido* e se tornará *morador*. Então será (re)inserido no grupo, agora com outro lugar social, e fará parte da *hierarquia* daquele contexto.

Considero que esse ritual de passagem parece também servir para ensinar a se tornar um republicano, na concepção dos estudantes destas casas. Afinal, durante a graduação, em certa ocasião, fui até a república de uma colega de turma para produzirmos juntos um ensaio de uma disciplina do curso. Ao chegar na república federal, observei uma jovem cortando o gramado da área externa com uma micro-tesoura (usualmente utilizada para cortar as unhas), aquilo obviamente me intrigou, não fazia sentido cortar o gramado com aquele tipo de ferramenta. Não era nada produtivo na minha percepção. Quando minha colega finalmente me recebeu, logo perguntei o motivo de a garota usar uma tesoura pequena para aquele tipo de serviço. Então notei um certo aspecto da *batalha* que utiliza o trote para aparentemente “ensinar” uma lição/prática ou atividade considerada importante ao *bixo*. A explicação da minha colega foi que a então *bixo* da casa havia esquecido de aparar o gramado no dia em que fora solicitada. Por não cumprir uma tarefa na data correta, ela teria que realizar o serviço agora com uma tesoura pequena, o que tornaria o ato mais difícil e demorado. Porém, segundo a *semi-bixo* serviria para aprender a ser uma “bixo bom”, além de uma futura *moradora* atenta à disciplina da república.

Em outro momento, presenciei, no restaurante universitário, um *bixo* (estava de cabeça raspada) carregando uma panela de pressão. Perguntei à pessoa que me acompanhava (que também morava em uma república) o porquê daquela situação, e ouvi que provavelmente o jovem havia esquecido de lavar a louça na data anterior, de modo que deveria carregar a panela pela universidade durante o dia para não se esquecer mais das suas atividades. Desse modo, aprenderia que precisava cumprir com as obrigações de *bixo* da casa em que *batalhava*.

A dimensão do aprendizado, mediante a experiência em uma república, na *batalha*, parece estar enraizada inclusive no trecho da fala do então coordenador de Gestão de Pessoas e assessor da Reitoria para Assuntos de Repúblicas Federais da UFOP, apresentada na introdução

deste trabalho. Afinal, segundo André Lana, a experiência nas repúblicas em Ouro Preto serve, sobretudo, para ensinar aos filhos de famílias abastadas a convivência social e as responsabilidades compartilhadas com demais colegas de convívio. Meu interlocutor, Jorge, realça a ideia de que a batalha serve para ensinar o *bixo*, ao menos em sua república:

Então, a gente mantém a *batalha* aqui em casa, o *bixo* chega cru demais, sacou? Tem que ensinar as coisas, não sabem de nada... aí tipo assim, a gente coloca pra arear panela... (Risos), arear mesmo, sabe? Nem precisa, porque tá limpo quase sempre, mas pra aprender a lavar (risos). Nem minha mãe faz isso, mas eles fazem... tem que fazer né (risos)... é... e no mais são outras regras mesmo, que é tirar o lixo por exemplo. E a gente observa, né? Tem o negócio de servir no *rock* também. A gente brinca com o *bixo* né? Não é escroto assim não... a gente não faz de sacanagem não, mas tipo, tem tirar o lixo, servir no *rock*, socializar, a gente cobra muito socializar, conversar com todo mundo, principalmente da casa, que teve um menino que morou com a gente que praticamente não conversava. Era meio desconfortável você ficar com uma pessoa que parece que é muda, mas a gente cobra basicamente isso, era isso mesmo. Socializar e realizar as tarefas domésticas da casa.

A contradição de Jorge parece estar no fato de que, para ele, a decisão de ir morar em sua república levava em consideração que em outras casas a *batalha* era humilhante/pesada, conforme destacado anteriormente neste subtítulo. Agora, enquanto *morador*, exigências como “arear panelas” que estão limpas não parecem se configurar em algo humilhante ou degradante. Meu interlocutor, de alguma maneira, ressignificou a ideia de *batalha* para o entendimento de que o ritual serve para ensinar o *bixo* a ser um *morador*. Também é interessante notar como o relato de Jorge parece evidenciar uma micropolítica, no sentido que o ato de arear uma panela limpa evidencia certo processo de hierarquização – o que sugere como práticas deste tipo operam para (re)estabelecer lugares sociais de superioridade/inferioridade na vida cotidiana dos republicanos. Afinal, segundo Clark (2018 [1997], p. 07) a micropolítica é uma “conduta orientada para obter, manter e eventualmente conceder poder interpessoal através de atividades como reivindicar lugares, negociar e disputar posições”. Ademais, meu interlocutor destaca ainda a importância de cultivar relações sociais com os demais *moradores* da casa, isso parece ser essencial durante a *batalha*: a construção de um vínculo social entre os membros da república.

Nos termos de Leach (1996), os rituais podem também servir para transmitir práticas e noções que circulam e são importantes para determinado grupo; rituais são bons para viver (PEIRANO, 2003). Poderíamos contorcer essa noção inicial para apreender o modo como republicanos entendem o rito de passagem como uma ferramenta que ensina/constrói o *morador* ideal da sua república. Logo, se é preciso ensinar o *bixo*, o que meus interlocutores mostram é

que quando os *bixos* não aprendem inicialmente, é preciso utilizar a imposição da *hierarquia* (uma espécie de demonstração de um micropoder) e mobilizar o trote como uma ferramenta que irá então ensinar de fato o *bixo* a cumprir suas atividades e, assim, tornar-se um arquétipo de *morador* idealizado. O rito serve para transmitir práticas e ensinamentos que seriam basilares dentro do contexto republicano, além de servir ainda para informar e comunicar sobre aquele cenário social ao *bixo*. Há um limite nesta análise que proponho: os relatos de meus interlocutores não me permitem apreender se as relações são tão verticais (hierarquizadas) quanto parecem na *batalha*. Apesar de não conceber que uma determinada ordem social opera de modo linear, sem frestas, rupturas, agências e complexidades de relações que desviam do padrão, sem uma experiência de campo ou relatos que demonstram estas arestas que existem nas *hierarquias* das repúblicas, não considero que seja possível realizar uma discussão mais profunda deste aspecto nesta dissertação.

Nesse sentido, o que tento apontar no próximo subtítulo é como a *batalha*, no relato de meu interlocutor Pedro, produziu queixas e sentimentos negativos em uma república, mas sua experiência em outra casa (também na *batalha*) aciona emoções tidas como positivas. Ou seja, de alguma maneira podemos contrastar as experiências de *batalha* dentro das repúblicas.

### **2.3 “Eu fui para *batalhar*”: discursos emocionais na trajetória de um estudante universitário**

Neste subtítulo, a partir da perspectiva *contextualista*, pretendo situar a trajetória de meu interlocutor Pedro em duas repúblicas em Ouro Preto. Mais especificamente, pretendo discutir como as emoções suscitadas em sua narrativa desvelam também a forma como ele lidava com os outros estudantes naquele contexto e com sua sexualidade, de modo que, ao falar da sua vida, ele fala sobretudo de relações, de momentos de interação.

Uma série de atividades podem ser designadas para os *bixos* na *batalha*: atividades domésticas (com o cuidado da casa); trabalhos braçais ou de esforço físico na organização das festas, tais *bater caixa* (encher os freezers de cerveja), servir bebidas nas festas e limpar a casa após esses eventos; preparar o café; além, é claro, de socializar com o contexto republicano de modo geral. A intensidade ou a existência dessas atividades dependem de caso a caso (de cada casa). No relato de Pedro, por exemplo, a diferença de tratamento na *batalha* é demarcada pela



república particular *versus* república federal. Na república Azul (particular), na qual *batalhou* por três meses desde que chegou em Ouro Preto, o estudante descreve a seguinte experiência:

Tem aquela frase clichê né? “A *batalha* aqui é a convivência”. Essa é frase clichê que todos falam: “aqui não tem *batalha*, aqui é convivência, mas claro que tem *batalha* sim!”. Mas a *batalha* na república Azul era mais sobre as atividades da casa mesmo, não raspava a cabeça, também não me chamavam sempre de *bixo*, inclusive, logo na *batalha* já me deram um *apelido*... então assim, até eu ter o *apelido*, eles me chamavam mais pelo meu nome mesmo. Daí quando veio meu *apelido*, o *apelido* era mais por algo engraçado, que constrangia a pessoa, mas não era nada ofensivo... não foi nada agressivo no nosso contexto. Enfim, mas a *batalha* lá era a convivência mesmo, mais no sentido de estar presente nos momentos, trocar ideia com todos, confraternizar, socializar, participar dos eventos sociais entre as repúblicas, além de cuidar da casa, tinha as tarefas de casa. Mas lá na república Azul era bem diluído as tarefas, não só os *bixos* eram responsáveis, mas todos faziam alguma coisa... como eu vou te falar mais à frente na comparação com a vivência da federal, essa parte de tarefas foi bem diferente, porque, nas particulares, costumam ser bem divididas as tarefas da casa, todos costumam ajudar, pelo menos as quais eu tive algum contato. Na federal não, na federal só os *bixos* fazem as tarefas de casa. Mas na particular foi bem tranquilo isso, porque eu também gostava de fazer, eu quando eu estava em casa fazendo as tarefas, era minha forma de socializar com eles. Porque tipo: ah eu tô limpando a cozinha aqui, mas tem gente lá sentada tomando café, então foi a maneira como eu encontrei de me aproximar, entendeu? Fazer coisas na casa, porque era o que eu sabia fazer, fazia bem e justificava eu estar sempre em casa, estar fazendo uma coisinha e estar com eles também.

Pedro narra uma experiência interessante na república Azul: as regras ou atividades da *batalha*, na sua concepção, eram basicamente de convivência. A palavra convivência parece ser utilizada, no entanto, para descrever uma necessidade (ou mais especificamente uma obrigação que era esperada e valorizada naquele contexto) de interação com os *moradores* e outros republicanos, no cotidiano e em outros eventos, por exemplo. Segundo Pedro, realizar as atividades da casa contribuía nesse sentido e não eram cansativas ou um problema, na medida em que ele “gostava” de fazê-las e eram divididas entre os demais membros da residência. Enquanto na república Verde outra vivência de *batalha* é descrita:

Lá eu era tratado como *bixo*, era só *bixo*, todo mundo que batalhava era *bixo*, lá eu não era chamado pelo nome. Se eles quisessem se referir a mim especificamente, era o *bixo* da arquitetura. Você perde até o direito ao seu nome ali... o *bixo* era da arquitetura, não era o Pedro... então enquanto você não ganha *apelido*, você perde sua identidade, não tem direito ao nome... é isso aí! (...) A *batalha* era mais pesada. Na *batalha* lá toda e qualquer tarefa de casa é responsabilidade de *bixo*, qualquer coisa que aconteça na casa, é responsabilidade do *bixo*: tirar lixo, fazer café, manter a casa limpa, cuidar do cachorro, do quintal, do gramado etc. Por exemplo, se a lâmpada do quarto de um morador queimar, é o *bixo* que tem que ir comprar a lâmpada e trocar. Qualquer situação assim. Eu achava péssimo, porque eu sempre tive insônia, tenho dificuldade até hoje para dormir, faço tratamento... e a regra de manhã você tem que estar na mesa do café, você tem que passar o café e você tem que estar sentado na

mesa do café. Isso para mim era terrível porque eu conseguia pegar no sono lá pelas três, quatro horas da manhã, para estar de pé às seis horas por conta do café. Essa era a primeira coisa que pegava para mim... fazer o café e permanecer lá enquanto os moradores tomavam. Você tinha que estar lá e, assim, na parte da manhã, tinha todo dia a *comadre* que fazia a limpeza da casa e cuidava do resto do café, então ela poderia passar, mas não, tinha que ser a gente. Não tinha necessidade de estarmos lá, mas era a obrigação e se não tivéssemos, éramos punidos. Primeiro que eles iam no seu quarto te levantar com gritaria, depois você levava um *tento* (que é uma advertência) ou se repetisse você poderia tomar uma cachaça às seis da manhã. E assim, eu sei que tinha um determinado somatório dessas advertências que gerava expulsão. Na particular, o acúmulo, por exemplo, fazia com que você tivesse que lavar toda louça da cozinha, ou limpar banheiro, algo assim.

Nesse caso, a experiência de *batalha* de um mês na república Verde para Pedro foi muito “pesada”. Seu descontentamento gira em torno das obrigações dos *bixos*, que eram excessivas e exclusivas deles, “sem sentido”, além do fato de ser tratado apenas como *bixo*, o que parece incomodá-lo bastante. Esses dois contrastes das situações vividas pelo interlocutor suscitam em seus relatos dois sentimentos. Antes de apresentá-los, no entanto, há mais duas dimensões que contextualizam os discursos emocionais acionados e diferenciam a *batalha* nessas casas: a maneira como a hierarquia era experienciada e as festas como uma forma de socialização, mas que também eram distintas em sua organização e nas responsabilidades dos *bixos* nesses dois contextos.

Bom essa socialização com outras repúblicas é fundamental na *batalha* lá (república Azul), porque eles têm tipo uma liga de quatro repúblicas masculinas particulares que são os mais amigos deles, eles até fazem uma festa anual juntos, então obrigatoriamente você tem que conviver com essas três repúblicas e seus *moradores* né? Então lá o vínculo principal e obrigatório é com essas. Até porque são as primeiras que você vai conviver, entre essas quatro, quatro assim incluindo a que eu estava, a república Azul e mais três então, essa é a liga. E aí as nossas tarefas também quando tinham esses encontros e festas entre repúblicas, era o de socializar e servir bebida, os *bixos* dessas casas que serviam os moradores e convidados. Porque a ideia do *bixo* ficar servindo é justamente para ele socializar, não é só para ter um empregado que te serve bebida, como eles falam. É pra ele conversar com outras pessoas, conhecer outras pessoas, trocar ideias e fortalecer esse vínculo entre as repúblicas.

Então lá (república Verde) a *hierarquia* se impunha, você era lembrado disso o tempo inteiro... na república Azul a *hierarquia* era mais exposta em momentos muito específicos, nas reuniões, em alguns momentos, entrega de *convite* etc. Mas na federal o *bixo* é lembrado que ele é *bixo* o tempo inteiro, você sentou na mesa do café ele é lembrado que ele é *bixo*, ele sentou na mesa do almoço é lembrado que ele é *bixo*, ele acordou é lembrado que é *bixo*, voltou da faculdade é lembrado que é *bixo*... é um saco!! Meio que você perde a sua voz, você fica pisando em ovos, porque qualquer coisa que você fala é motivo de punição... e assim, a punição ali é cachaça todo momento, sabe? E... por mais que eu goste de beber, eu não queria beber assim e nem o dia inteiro. Todo dia, eu tenho responsabilidades, mudei de cidade para estudar! E nossa, qualquer coisinha que desagradasse a eles, era: lá, o *bixo* tá crescendo para cima de mim! Primeiro que te lembra que é uma *hierarquia*, que se pisar na bola, você

tá fora da república ou então eles te dão uma cachaça para tomar, a qualquer momento do dia, como punição.

(...) elas (as festas) ocorriam lá na república Verde com menos frequência que na república Azul, mas elas eram mais problemáticas para mim, porque elas duravam mais tempo e eram sempre em horários péssimos. Por exemplo, na república Azul, se eles fizessem algo durante a semana, começava umas quatro da tarde e acabava às dez da noite, no final que semana podia se estender. Mas já na república Verde não, era madrugada inteira, independentemente de ser dia de semana ou não... só isso era ruim para mim, porque os demais *bixos* não se importavam em perder o semestre, ir mal nas disciplinas, para viver a república, afinal tínhamos que ser os últimos a ir dormir nas festas e os primeiros a acordar para o café. Só que eu tava ali pra estudar também, então eu detestava. Pra mim era problemático, porque às vezes tinha um *rock* terça a madrugada inteira, para eu ficar servindo bebida, quarta eu tinha prova pra fazer ou um trabalho para entregar. E eu queria fazer minhas tarefas de curso, eu queria tirar nota boa, sempre fui competitivo nesse sentido acadêmico e isso me prejudicava.

Antes de seguir, cabe destacar que a categoria *hierarquia* é acionada espontaneamente por meu interlocutor e diz respeito, no contexto republicano, à organização (lugares sociais) no interior das repúblicas, conforme sinalizei em outros momentos. Adiante, as narrativas de Pedro em suas vivências nestas duas casas são contrastivas, sobretudo pela maneira como ele lida com as regras impostas em ambas as batalhas, com aquilo que ele entende como excesso e, não necessariamente, com as normas em si. O problema, portanto, não é servir bebida, mas ter a obrigação de servir a bebida até determinado horário, ou que isso interfira nas suas atividades acadêmicas. Ser *bixo* de uma república, não parece ser uma questão, mas ser lembrado e tratado (chamado) como *bixo* é; afinal, trata-se de uma demonstração de *hierarquia*. Morar em lugares que estabelecem uma *hierarquia* entre seus moradores não seria o ponto, mas a forma como a *hierarquia* é imposta e colocada no convívio diário entres esses membros é algo que incomoda o interlocutor.

Nesse sentido, Pedro resume sua trajetória nessas duas casas de pontos de vistas distintos: “foi bom enquanto eu morei lá, eu gostava dos meninos e da república” (sobre a república Azul) e “foi o pior mês da minha vida em Ouro Preto” (sobre a república Verde). Há dois discursos emocionais que surgem nos relatos do interlocutor e que podem ser entendidos dentro dessas interações que constituem as *batalhas*, desvelam, portanto, uma micropolítica nas duas casas em que ele viveu. Na república Azul, alega que se sentia feliz “porque era acolhido e gostava dos moradores” e na república Verde se sentia humilhado, pela forma como era tratado durante a *batalha*. A dimensão da humilhação se vincula à situação e interação social entre os *bixos* e os *moradores*:

Mas assim, o pior mês da minha vida em Ouro Preto foi lá, **eu me sentia um nada, humilhado, um lixo...** eu ficava enrolando na faculdade, para não ter que ir pra lá, ir pra casa, no caso. Procurando coisas na faculdade para fazer. Matar *batalha* na república Roxa (casa de suas amigas), até na república Azul eu ia pra não ter que ir pra casa e fazer as coisas, enfim, ter que ficar naquela situação. De tão ruim que já estava o clima, de tão desagradável. E assim, lá eu nunca tive a chance de falar que eu estava me sentindo mal, porque as coisas não eram negociadas, não tinha, era a regra e pronto, não tinha chance de me abrir e falar que não estava gostando daquilo etc. **Eu sentia que era assim, eles pensavam assim: quando eu batalhei foi tão ruim quanto, então eu também vou dificultar para você. Eles, digo não só lá, mas o que notava nas outras federais do campus, que é isso: ah, como minha batalha foi muito humilhante, mas eu aguentei tudo para virar morador, os bixos têm que passar pelo mesmo. Então eles replicaram, parecia um ciclo.**

Primeiro, o interlocutor aciona um discurso emocional: sentir-se “humilhado, um lixo e um nada”. Em seguida, sugere uma relação constitutiva da *batalha* como uma técnica de humilhação, como parte imbricada neste “teste”, ao menos no contexto a que ele estava próximo: as repúblicas federais do campus universitário. A humilhação opera com uma espécie de interação contínua entre *morador* e *bixo*, entre *ex-bixo* que se torna *morador* e, portanto, precisa fazer o seu *bixo* passar pela mesma experiência. Nesse sistema (ou ciclo, como relata meu interlocutor) a *hierarquia* é crucial, a humilhação é endereçada ao *bixo*; há uma ordem estabelecida que deve ser seguida. Autores como Katz (2013), Miller (1993), Coelho e Rezende (2013) e Diaz-Benitez (2019), partindo de discussões e de etnografias específicas, obviamente, mas em linhas gerais, partilham do argumento central que é pensar a humilhação como uma emoção (ou discurso emocional) marcada por relações hierárquicas que dizem respeito a contextos micro e macropolíticos variados e relacionais – o que, em partes, também pode ser projetado no caso da *batalha* nas repúblicas.

Katz (2013), por exemplo, discute como em eventos específicos a humilhação pode gerar raiva e ódio: o que desencadeia eventos violentos que trabalham para reestruturar determinada ordem social, para retomar a identidade do humilhado. Como ocorre quando um pai tem sua autoridade desrespeitada pelo filho ou em casos de infidelidade, nos quais o traído tem sua honra “manchada”, fatos vistos como humilhantes, que ocasiona práticas de violência para refazer a estrutura da hierarquia, “quebrada” pela humilhação. No entanto, essa perspectiva não faz tanto sentido nesse caso, primeiro porque a humilhação enquanto sentimento é acionada pelo sujeito entendido como inferior no sistema republicano, segundo pois o que Pedro me relata é que a humilhação é vivenciada sem que haja um efeito reverso inicialmente, é apenas após experienciar a humilhação, quando se torna *morador* (portanto, superior) que se é permitido humilhar o *bixo* (alguém inferior).

Na gramática das relações nas repúblicas, a humilhação não desestrutura as hierarquias, mas as reafirma e as estrutura. Não obstante, Diaz-Benitez (2019) evidencia como a humilhação pode se constituir como uma forma de interação social – ainda que ela esteja trabalhando com situações específicas entre homens e mulheres, sua perspectiva pode ser tensionada aqui. De modo a considerar esse *morador* como constituído também por processos e atos humilhantes que caracterizam a *batalha*, ou seja, a humilhação “faz” um *morador* de uma república federal – se tomarmos como exemplo o relato de Pedro. Essa humilhação precisa ser reiterada e direcionada para corpos que pretendem ser membros daquela casa. A *batalha* poderia ser pensada, assim, como um ritual de humilhação, nos termos de Miller (1993, p. 164): um rito de iniciação em que a humilhação se configura como um teste, em um espaço demarcado hierarquicamente, na medida em que consiste no rebaixamento de uma pessoa por membros superiores e que, no fim, permitem sua inserção (no caso do *bixo*) como um membro (*morador*) do grupo (da república).

Nesse ritual a agência seria habitar as regras da casa, habitar essas situações e eventos humilhantes, tomando de empréstimo uma noção de agência em Mahmood (2006). Uma agência que não acaba após o ritual, mas se inicia, afinal, são espaços demarcados por um sistema de hierarquias: regras são estabelecidas para todos os *moradores* e orientam as relações sociais nesses lugares. Pedro, porém, mesmo que tenha escolhido participar desse processo (ou seja, *batalhar* na república Verde), ao se sentir humilhado pela experiência ritual, parece tentar transgredi-la, de modo que tenta fugir ou *catar*<sup>13</sup> a *batalha* sempre que pode, ficando longe fisicamente da república. Entretanto, isso gera sua expulsão da casa, que detalharei no próximo subtítulo com mais precisão. Voltemos agora a outro discurso emocional que o interlocutor expressa ao caracterizar seu período de *batalha* na República Azul:

Aí eu cheguei lá no sábado à noite, os meninos me receberam muito bem, eles foram super legais comigo, foram bem receptivos. Gostei deles logo de cara (...) a *batalha* lá era a convivência, não era pesada igual na federal, não tinha tanta escrotidão daí eu gostava, de conviver, de *batalhar*, das festas, enfim... e por isso eu gostava da casa, de estar ali com eles, **eu me sentia bem, eu estava feliz.** (...) a gente criou uma relação de amizade, somos todos muito diferentes, mas a gente se gosta, se respeita, troca uma ideia muito boa, tem ótimas conversas, sabe?

---

<sup>13</sup> Catar, no contexto republicano significa: sair, deixar de fazer, matar. Exemplos: “vou catar a aula hoje” (matar a aula hoje); “vou catar a disciplina” (não irei mais cursar determinada disciplina), “vou catar a república” (vou sair da república). No sentido usado por Pedro, remete a ideia de matar a batalha, assim como matar aula (deixar de fazer as suas obrigações no ritual).

Na Antropologia das Emoções, há um dado interessante, pois, aparentemente, os sentimentos “negativos” são muito mais teorizados: vergonha, medo, humilhação, desprezo, nojo etc. Mas e a felicidade? No campo das Ciências Sociais, a felicidade é um sentimento tido como um imperativo das sociedades modernas ocidentais (COELHO; REZENDE, 2010; FREIRE FILHO, 2010). Nessa perspectiva, dois caminhos têm sido mais percorridos em termos de produção acadêmica: a mídia como (re)produtora de discursos emocionais da felicidade (FREIRE FILHO, 2017) e a imposição capitalista neoliberal da felicidade a um custo: o consumo (BINKLEY, 2010). Mas essa seria a única maneira de abordar a felicidade como uma emoção? Felicidade, tal como outras emoções, podem ser constituídas em contextos de produção específicos da vida cotidiana e revelarem formas de convívio (interações sociais) que não necessariamente estejam alicerçadas em um aspecto apenas macroeconômico, portanto.

Sentir-se feliz e bem, no relato de Pedro, justifica-se pela relação que conseguiu estabelecer com os moradores da república Azul, além de, claro, como era a *batalha* naquela casa. Aqui, a emoção novamente opera num sentido relacional, ela é fruto de uma relação – nesse caso de amizade e acolhimento, o que faz com que o interlocutor se sinta feliz, ainda que no período de *batalha*. O próprio ritual de iniciação em si é caracterizado de outra forma pelo interlocutor, em contraposição à república Verde. Uma dimensão pode ser pensada a partir deste caso: a amizade como uma relação, mas também como um sentimento que, portanto, promove trocas afetivas emocionais (REZENDE, 2002), em nosso caso, a felicidade. Nesse sentido, “a amizade pode ser vista como um contexto relacional específico, no qual são acionados expectativas e valores muitas vezes distintos de outras relações, ela está ao mesmo tempo articulada a várias outras dinâmicas sociais” (REZENDE, 2002, p. 85). Para Pedro, o sentimento de amizade e felicidade são relacionais e “suavizam” o rito da *batalha* na república Azul. Na medida em que, mesmo que para ele fosse um ritual menos intenso, ainda assim, se constituía como um rito de iniciação em que *hierarquias* e atividades eram demarcadas.

Os desfechos das duas *batalhas* de Pedro foram os mesmos: em sua primeira casa (a república Azul), ele foi vetado após três meses como *bixo*; em sua segunda experiência (república Verde), ele foi vetado em um mês de *batalha*. Nessa última casa, o *veto*<sup>14</sup> é como

---

<sup>14</sup> Há duas maneiras dos moradores de uma república encerrarem o ritual da batalha: a primeira, é a mais esperada, consiste na *escolha* em votação (dos moradores da repúblicas onde a maioria simples da casa decide a partir da trajetória do *bixo*, se ele se tornará ou não *morador*). Essa reunião é realizada em segredo e a *escolha* do *bixo* é uma surpresa, que é marcada por um *vento* (espalhar todas suas roupas e pertences pela casa) e seguida de uma festa, onde o *bixo* descobre que se tornou um *morador*. A segunda é o *veto* que, basicamente, é o ato de decisão em que, por maioria simples, os moradores deliberam por não permitir que o *bixo* *batalhe* mais naquela casa e, por conseguinte, se torne *morador*. Em uma reunião, o *bixo* é informado do *veto* e das justificativas daquela decisão. Obviamente, uma terceira via, é a própria decisão do *bixo* em sair da república.

um efeito pela transgressão do período da *batalha*, ou seja, se o *bixo* começa a fugir de suas responsabilidades ele será *vetado*. No caso de Pedro, “fugindo” do ritual ao permanecer mais tempo na faculdade ou na casa de amigas, *catando a batalha*, portanto. Nesse sentido, quando o interlocutor é *vetado* da república Verde, ele não se surpreende com a decisão, relata concordar e aceitar a justificativa. Em suas palavras, “quando eles me *vetaram*, eu concordei com as justificativas e não foi surpresa, porque eu não estava dando tudo de mim para estar ali mesmo, eu já não estava feliz” e completa dizendo que se sentiu “aliviado”. Esse sentimento evocado pode ser entendido por meio da maneira como ele concebia sua experiência naquele lugar: uma experiência humilhante.

No entanto, na república Azul, a situação – conforme relatos de Pedro – era outra. Em muitas passagens aqui apresentadas, ele demonstra como conseguiu se adaptar à *batalha* e que se sentia bem e feliz na casa, de modo que, ao ser *vetado*, o interlocutor alega: “eu me senti super mal, porque eu tava enturmado com os meninos, a gente tinha uma excelente relação, fui pego de surpresa também porque não tinha uma gota de motivo pra me *vetarem*”. A emoção evocada por Pedro diante do *veto* (“eu me senti super mal”) tem ligação com a quebra de expectativa em relação ao convívio que ele tinha com os demais *moradores* ou na amizade que havia sido criada entre eles. A justificativa dos moradores da república Azul para *vetá-lo*, segundo Pedro, foi “que eu não fiz o perfil da casa, que eu não me encaixei, uma coisa assim” e prossegue explicando sua reação, ou melhor, sua não-reação no momento: “na hora eu nem questioneei, porque eu entendi o motivo, mas não questioneei... e o motivo claro que não foi verbalizado realmente o que era, né? O motivo era por eu ser gay e tudo mais. Foi dessa forma que eu entendi”. Outra dimensão emerge disso e que trata do modo como Pedro lidava com sua sexualidade e com os eventos que se relacionavam ao fato de ser gay no contexto republicano. No subtítulo a seguir analisarei essa questão.

### ***2.3.1 Entre verbalizar ou não a sexualidade: percepções sobre homofobia e as emoções evocadas nestes relatos***

Intencionalmente, no subtítulo anterior, não apresentei um fato importante durante as duas trajetórias de *batalha* de Pedro: na república Azul, ele não verbalizava sua sexualidade para os moradores, mesmo assumido para sua família e amigos de sua cidade natal. Tampouco era questionado sobre isso pelos membros da casa, conforme revela. Enquanto na república

Verde, onde Pedro decide morar e *batalhar*, justamente por pensar que sua sexualidade não seria “um problema”, ele verbaliza para a *decana* assim que visita a casa e, posteriormente, em seu relato, reitera que ser gay não era algo caracterizado por ele como “problemático” naquela república. Tai fato é interessante porque as experiências da *batalha* parecem assumir, como discutimos, um papel central na leitura que o próprio interlocutor faz dos dois espaços de sociabilidade em que viveu e, por consequência, a forma como se sentia nessas casas. Apesar de não verbalizar sua sexualidade na república Azul, ele se sentia feliz e bem, inclusive, criou vínculos de amizade com os moradores; a despeito da república Verde, onde se sentia humilhado, embora assumido naquela residência estudantil. É preciso compreender, nesse sentido, um pouco mais da relação de Pedro com os moradores da república Azul, naquilo que tange a sua sexualidade:

(...) eu já fui para Ouro Preto assumido para minha casa e meus amigos (cidade natal), tinha consciência que era gay, me aceitava, mas lá na república Azul eu não verbalizava com ninguém da casa. (...) Não, não eles não questionavam, porque tipo, eles sabiam da minha sexualidade, pelo estereótipo, pelos meus trejeitos e tudo mais, mas eu nunca falei nada abertamente para eles, mas eles sabiam. (...) A princípio eu acho que eu não queria falar justamente para não correr risco, né? Primeiro de agressão, de violência homofóbica, nunca se sabe, infelizmente acontece em todo lugar. Segundo porque eu tinha medo né? Eu falo isso, tô numa casa só com homens, não sei como é a cabeça dessa turma, porque enquanto você não diz nada tá tudo bem, né? Mas tem gente que depois que você verbaliza o preconceito começa a aparecer... aquelas coisas: ah, mas não posso trocar de roupa na sua frente, não podemos dormir no mesmo quarto, etc. Eu tinha medo desse tipo de coisa e daí quando eu verbalizasse por conta disso eu tivesse que procurar um outro lugar para morar. De uma mudança de comportamento deles mesmo, disso que eu tinha medo, por isso que eu não falava.

É perceptível o entendimento de Pedro sobre o risco de falar a respeito, de verbalizar sua sexualidade naquele contexto. Ou seja, ainda que ele afirme que – por seus trejeitos – os *moradores* da república Azul “sabiam” que ele é gay, o ato de verbalizar poderia provocar uma mudança de comportamento ou colocá-lo em risco. O medo é acionado como um mecanismo que o impede de verbalizar ou de se assumir para seus companheiros. Não é suficiente, nesse caso, uma discussão a partir da enunciação da sexualidade em contextos públicos e privados, sobretudo porque a república não parece estar no âmbito do público – onde a enunciação da sexualidade é por vezes reprimida (SOUZA, 1993). Assim, no discurso aqui analisado, o caminho mais interessante a seguir é pensar que, na experiência de Pedro, o medo consiste em um sentimento capaz de trabalhar, dentro de uma micropolítica, para promover o silêncio do interlocutor. “A emoção medo é uma construção social significativa” (KOURY, 2005) marcada por hierarquias e relações de poder (ZAPATA E ROMERO, 2019) e, portanto, podem informar



também sobre vida de pessoas com sexualidades dissidentes: medo de ser expulsa(o/e) de casa, medo da exposição social, medo de ser assassinada(o/e), medo de contrair HIV, medo de estupro corretivo, medo de perder o emprego etc. Ademais, outro episódio parece ser similar a isso, pois, apesar de entender que foi *vetado* na república Azul por ser gay e sentir-se mal nessa situação, no momento do *veto*, Pedro opta por não demonstrar o que diz realmente sentir, como fica evidente em suas palavras: “não quis ter embate, eu pensei: não, beleza, até porque não vai ser aqui, vai ser em outro lugar, eu vou achar um lugar que eu vou me encaixar, isso foi o que eu pensei, né? Não falei isso. Só disse que tudo bem, que estava tranquilo (...), mas eu me senti super mal...”. Em ambos os casos, há uma espécie de trabalho emocional (HOCHSCHILD, 2013) sendo realizado, mas, antes de prosseguir nessa perspectiva de análise, voltemos a outras situações relatadas por Pedro, que também podem ser entendidas de tal maneira:

Então, dentro da casa (república Azul) teve uma situação, em um *social* que teve... foi um conflito que eu tive com meu *irmão de batalha*. Que ele fez uma... eu não lembro exatamente a palavra, lembro só o contexto, mas ele fez uma piada homofóbica, uma brincadeira homofóbica comigo e foi bem naquela transição de música, quando dá um silêncio, então todos escutaram e eu fiquei bem constrangido, com vergonha! Todo mundo parou e ficou olhando para minha cara, então foi muito constrangedor! E aí eu também não tive reação, não quis ter um embate com ele ali naquela hora, fiquei com vergonha, mas fingi que nada tinha acontecido, mas depois... poucos minutos depois eu vi uma movimentação de alguns moradores pra me defender, ir falar com ele que aquele tipo de brincadeira não era legal, etc. Teve essa movimentação, sabe? Aí nessa hora eu me senti mais aliviado e consegui ficar mais à vontade ali. (...), mas entre eu e ele não teve nenhuma conversa sobre isso, ele não me pediu desculpas...

(...) eu também lembro que uma vez estava num *rock*, eu era *bixo* da república Azul ainda, fui servir um cara e ele falou assim quando eu sai: “não gosto que viado me serve”! Eu escutei, mas não falei nada, me senti mal, com vergonha, tipo que coisa babaca, nada ver..., mas não falei nada e continuei normal. Passou, mas é claro que a gente lembra, mas essa foi a última vez que algo aconteceu comigo, isso no meu primeiro semestre.

Esses dois eventos acionam discursos emocionais presentes no relato do interlocutor: ele se sente mal, com vergonha e constrangido. Vergonha e constrangimento parecem ser sentimentos vividos perante as situações que ele relata como homofóbicas, podem ser entendidos, nesse caso, como complementares. Mas não é apenas a ação homofóbica que evoca a vergonha, mas o fato dela ser realizada na presença de outras pessoas, a situação se torna, portanto, embaraçosa para Pedro diante do contexto em que ocorre. Trata-se de uma sequência: o ato homofóbico é feito em público e consiste em uma exposição do interlocutor, que além do fato de deixá-lo “mal”, gera constrangimento (vergonha). Gostaria de me ater inicialmente à ação em si. Goffman (2012), em sua análise sobre as relações de poder na vida cotidiana,

denomina algumas práticas, dentre as quais ofensas deliberadas, como condutas de “rituais da interação”. Sugiro alargar esse sentido para pensar a ofensa ou a prática homofóbica entendida como um ritual de interação que, intrínseco às relações de poder, pode provocar o rebaixamento do outro por meio do constrangimento; são endereçadas, portanto, a pessoas hierarquicamente numa posição inferior em determinado contexto e tendem a reafirmar essa suposta inferioridade. Ainda que – no primeiro evento relatado por Pedro – sua relação com seu *irmão de batalha* não seja de inferioridade, afinal os dois são *bixos* (ocupam o mesmo lugar naquela *hierarquia*), aqui pode comparecer aquilo que Oliveira (2011) chama de superioridade moral da heterossexualidade: o *bixo* que ofende, por ser heterossexual, assume uma posição de superioridade frente ao interlocutor (que é lido como homossexual) e, assim, há o endereçamento da ofensa/prática. Enquanto, no segundo caso, tanto a *hierarquia* do ambiente republicano, quanto a noção de superioridade moral da heterossexualidade, podem ser acionadas para contextualizar o evento.

Não obstante, a maneira como Pedro afirma lidar com os eventos também são interessantes, sobretudo porque indicam que o interlocutor realiza trabalho emocional nesses dois casos. Se os atos geram sentimentos de vergonha, constrangimento ou incômodo (sentir-se mal) enunciados no discurso do interlocutor, eles não provocam reações, ou essas emoções sequer são expressas na cena e aos demais envolvidos – Pedro, nesse contexto, parece gerir essas emoções e mobiliza o silêncio, de modo a evitar o conflito ou o embate. A gestão emocional, se pensada nos termos de Hochschild (2013), conforme proponho, sugere que, em determinadas situações, indivíduos podem fazer uma supressão de suas emoções, de modo a tentar conter um sentimento que é sentido, mas entende como indesejado naquele momento. Esse tipo de trabalho emocional é consciente e se refere “ao ato de tentar mudar, em grau ou qualidade, uma emoção ou sentimento” (HOCHSCHILD, 2013, p. 184) e, por se tratar de uma ação (uma tentativa), a importância está mais centrada no “esforço” do que necessariamente se esse exercício foi ou não “bem-sucedido”. Nessa perspectiva, quando Pedro, apesar de estar envergonhado, afirma “(...), mas fingi que nada tinha acontecido”, o interlocutor realiza um tipo de trabalho emocional. Da mesma maneira, quando é chamado de “viado” em uma festa, Pedro escuta, sente-se mal, constrangido, mas, ainda assim, não reage e diz que após o fato “não falei nada e continuei normal”. Novamente, trata-se de um gerenciamento emocional.

Na leitura de Pedro, transformar ou tentar trabalhar emoções de medo, vergonha e constrangimento em silêncio é sempre com o intuito de evitar um conflito ou um embate. O silêncio opera enquanto uma tática de não dar atenção ou visibilidade àqueles eventos, seja

quando *vetado* na república, quando decide não verbalizar sua sexualidade, ou em situações em que relata ter sido vítima de atos/ofensas homofóbicas. Talvez porque dar atenção a tais situações também poderia colocá-lo em um lugar de exposição no contexto republicano e seus atores sociais, sobretudo no que diz respeito a sua orientação sexual, a qual Pedro não verbaliza. O que se pode inferir, por fim, é que as emoções suscitadas pelo interlocutor são relacionais ao modo como ele lida com sua sexualidade e, por conseguinte, como ele lida com os demais membros do grupo estudantil em que está inserido.

### 3 RELATOS SOBRE MASCULINIDADES NO CONTEXTO DAS REPÚBLICAS ESTUDANTIS MASCULINAS EM OURO PRETO (MG)

---

Neste capítulo, por meio dos relatos de meus interlocutores, de minhas experiências anteriores, das observações em redes sociais em que republicanos também interagem e por meio de imagens, discuto dimensões que podem informar sobre masculinidades em repúblicas estudantis masculinas de Ouro Preto. Inicialmente, no primeiro subtítulo, exploro como a noção de perfil de morador circula no contexto republicano e busco discutir, assim, como podemos pensar nas masculinidades que estes perfis realçam e incorporam, em relação imbricada a gênero, raça, classe, sexualidades, padrões de beleza.

O segundo subtítulo é dividido em dois subtópicos: no primeiro, sintetizo como as relações matrimoniais comparecem e são corriqueiras no contexto republicano. Elas são capazes de produzir outros laços afetivos amorosos, mas também de amizades entre as repúblicas. Contudo, desvelam um contexto heteronormativo e centralizado nas relações de gênero tradicionais: entre repúblicas masculinas e femininas. Em seguida, debato como o trabalho doméstico no interior das repúblicas pode ser um exemplo de construção de uma prática de masculinidade distinta das usuais, na medida em que os serviços domésticos podem ser compartilhados com outras mulheres (as *comadres*), mas também apenas entre os moradores das repúblicas. De modo a desestabilizar as noções de masculinidades em que o trabalho doméstico não se configura como uma prática que constrói o “ser homem”, já que tais serviços são histórica e socialmente atribuídos às mulheres e, ainda, às mulheres negras, pensando no contexto sócio-histórico brasileiro.

#### 3.1 “*Héteros top e esquerdomachos*”: a noção de “perfil de morador” no contexto republicano e sua relação com a categoria masculinidades

Em muitos momentos, ao longo da graduação, notei que algumas repúblicas pareciam produzir determinado perfil de morador – que podia ser estético e/ou até mesmo comportamental – entre seus membros. Estes perfis eram, sobretudo, alimentados por rumores (ou em termo mais usual entre os estudantes uma “fama”) no meio republicano e, por vezes, realçados pela própria república. Por exemplo, havia aquelas repúblicas consideradas mais “escrotas” no contexto: seja pelo tratamento dado aos *bixos* durante a *batalha* (nesse caso, as

federais eram sempre tachadas como as mais “escrotas”), pelo uso excessivo de substâncias químicas entre seus membros, pela forma como os moradores lidavam com as mulheres (casas consideradas machistas, em que casos de violência moral, física e sexual eram denunciadas no ambiente universitário) e ainda repúblicas classificadas como homofóbicas no ambiente estudantil da cidade. Nesses casos, especificamente, em que se pairava sobre a república (e seus *moradores*) características consideradas negativas, sempre havia uma defesa da casa pelos seus próprios membros. Mas em outros sentidos, tais como a casa “era de boa em relação a gays e mulheres” (Jorge), o ritual da *batalha* era mais leve (tipificação geralmente usada para se referir às repúblicas particulares) etc., os republicanos destacavam tais características no cenário universitário. Cabe sublinhar, também, que este perfil, apesar de se relacionar aos membros de determinada república, estendia-se à própria casa, ou melhor, as pessoas costumam dizer “república x é escrota”, “república y é tranquila”, “república z é quebradeira” (o que significa que moradores fazem festas frequentemente e usam drogas ilícitas cotidianamente). Desse modo, o coletivo, a própria república, se mesclava ao perfil individual dos seus moradores, sendo assim, o perfil diz respeito aos membros e à moradia.

Há uma série de espaços no ambiente virtual em que os estudantes da UFOP se relacionam, são grupos ou páginas nas redes sociais como *Facebook*, *Instagram* e *WhatsApp*. No dia 26 de julho de 2021, acompanhei, no grupo do meu curso de graduação no *WhatsApp*, uma conversa (a qual transcrevo a seguir de maneira fidedigna) que enfatiza como a noção de perfil circula no contexto republicano em Ouro Preto:

**Calouro:** Boa noite, gente! eu perguntei no grupo geral e vou perguntar aqui tbmm. Eu sei que o tempo muda, as coisas e melhoram e tal. Mas queria saber de vcs, opinião pessoal... vcs consideram alguma república ruim em OP? Alguma q os integrantes são preconceituosos ou algo assim? Podem responder no pv (privado) tbmm. Vcs vão me ajudar demaaaais!

**Veterano 1 (Responde ao calouro):** Várias repúblicas.

**Veterano 2 (Responde ao calouro):** as repúblicas são espelho do resto do mundo portanto podemos achar tanto muitos preconceitos quanto muita desconstrução e tentativa de evolução e melhoria nessa questão dos preconceitos, tem vários perfis de repúblicas.

**Veterana 3 (Responde ao calouro):** Olha, eu concordo com o veterano 2, viu? Mas minha opinião aqui própria de quem ficou um tempo: sim, várias reps são preconceituosas e escrotas. Principalmente pq eu não sou de hierarquia, esses trem...

**Veterana 4 (Responde ao calouro):** É isto que o veterano 2 disse. Há repúblicas e repúblicas, você precisa achar a que tem mais a ver com você e com um perfil que você vai se adequar mesmo.

**Calouro:** Sei que é questão de evolução, gente... obrigado pelas dicas.

A conversa ressalta a maneira com que a noção de perfil se enlaça às repúblicas estudantis em Ouro Preto, além de demonstrar como os estudantes partilham desta noção e a forma heterogênea como compreendem estes perfis. A ideia de que “há repúblicas e repúblicas” sugere os diversos perfis de casas que podem constituir o contexto republicano; assim como a afirmação de que “várias reps são preconceituosas e escrotas” expõe o modo que a fama (o perfil) se vincula à moradia estudantil, mas diz respeito também a seus moradores – uma casa que é adjetivada de preconceituosa é sinônimo de que seus membros são vistos como preconceituosos por alguma pessoa. Interessante ainda o fato de que a variedade de perfis (de repúblicas) permitiria ao calouro buscar aquele que ele mais se identifica e se enquadra. O relato parece indicar que os perfis das casas podem, por conseguinte, influenciar no processo de decisão do calouro sobre o local onde irá morar/batalhar. A ideia de perfil nas repúblicas é inclusive mobilizada pelos próprios moradores para escolha na batalha, conforme sugere Pedro no relato – abordado no capítulo dois – a respeito de ter sido vetado na república Azul sob a justificativa de não ter o “perfil” da casa.

O perfil estético dos moradores das moradias estudantis também comparecia no imaginário republicano. Havia repúblicas, sobretudo femininas, em que se projetava a ideia de que eram casas de mulheres esteticamente vistas como “bonitas” pelo contexto republicano. Tais repúblicas que obtinham essa “fama”, por consequência, seriam mais procuradas para o *social* por parte das repúblicas masculinas. Nas palavras de Alan: “quando a gente tentava marcar *rock* com casa de muié bonita, era osso... era difícil encontrar sexta-feira livre pra elas, era engraçado até (risos). A gente ligava, só que elas eram muito requisitadas, sacou? (risos).”

Vou ilustrar de maneira mais evidente: uma colega de curso era moradora de uma república particular que tinha a tal fama de “só ter mulher bonita”, maneira que a própria utilizava para se referir a sua casa, usualmente em tom de orgulho. Muitas vezes, ela deixava escapar a relevância que era dada nas escolhas das moradoras considerando o perfil estético delas, de modo que até mesmo na fila de matrícula, calouras consideradas pelas moradoras como belas, seriam sempre abordadas e convidadas para conhecer a referida moradia. Outra situação intrigante relatada era a suposta rivalidade que a casa dela possuía com outra república feminina, numa espécie de disputa, às vezes implícita noutras explícitas, para definir qual das duas moradias teriam as mulheres mais bonitas no contexto republicano em Ouro Preto. Em conversa com Fernando, ele exemplifica a dificuldade em marcar social com a república da minha colega em questão, por conta do perfil estético de suas moradoras:

Bom, cara... tem aquelas repúblicas que digamos são mais difíceis de marcar *social*, bota fé? As meninas são mais gatas... é isso. Tipo aquela república Marrom (república da minha colega)... ou aquela a república Lilás.. são... as que eu lembro que a gente tinha mais contato na época mesmo. Com elas tinha toda uma burocracia (risos), burocracia pra marcar o *rock*! Tipo, dizem que elas tinham até lista de espera (risos)... é... a galera zoa isso, né? Mas uma vez, cara, liguei lá na Marrom, a (apelido da moradora) disse que só tinha vaga na sexta pra *social* dois meses pra frente daquele, sacou? Porra! Dois meses? Que isso né! (risos). E vou te falar, as minas dessas repúblicas, elas não fazem *social* com qualquer república masculina não, bota fé? Tipo, elas escolhem as mais tradicionais, as federais, que tem os cara boa pinta também... como era o caso lá de casa, sem zuera (risos). Mas mesmo assim não era todo mês que rolava não, cara (risos). As muié eram bem seletivas, mas podiam ser mesmo, era tudo muié gata demais!

Fernando indica como moradias estudantis femininas em que se orbitava a fama de que as moradoras eram esteticamente bonitas, mobilizavam esse perfil para priorizar e construir relações sociais/afetivas com outros republicanos (homens) de mesmo perfil estético, além daqueles reconhecidos no contexto estudantil pela tradição de suas casas (principalmente as masculinas federais). Assim, este aspecto não era exclusivo das repúblicas femininas, nas repúblicas masculinas a noção de beleza estética também circulava. Não raras vezes, ouvi de amigas que república y “tinha homem bonito demais”, “só cara gato e gostoso”, ou até mesmo que “eles se acham demais, só por serem bonitos”. Notem o que Pedro destaca em sua fala a respeito do perfil dos moradores da república Azul: “tinha um padrão mesmo. Uns boys padrão mesmo, mais bonitos, cuidavam do corpo também, brancos, héteros, essas coisas (risos)”. Retomarei mais à frente a questão racial evocada na fala do meu interlocutor. Mas Pedro aciona categorias muito interessantes para reforçar a diferença de perfil (não apenas estético) entre as duas repúblicas onde morou:

Assim, são perfis completamente diferentes também (risos). Aah, como posso te explicar? Simplesmente acho que na república Azul eles são tipo... hétero top (risos), uma república com o perfil do hétero top e a outra (república Amarela) eles são mais tipo esquerdomacho (risos)... acho que esse é melhor exemplo que eu posso te dar! (risos)... um Villa Mix e o outro é Lollapalooza, num sei, acho que são essas as definições que eu posso te dar!

Pedro faz uma distinção entre as duas repúblicas e mobiliza categorias que desvelam uma relação com o contexto mais amplo do país. *Hétero top* é um termo que tem percorrido e circulado – sobretudo os ambientes virtuais – para designar um certo modelo de masculinidade que também se relaciona com determinada noção de heterossexualidade (MEDEIROS; SANTOS, 2018). São usualmente considerados *hétero top* aqueles homens que partilham de

uma série de práticas (que vão desde o comportamento, a maneira de tratar as mulheres, até às vestimentas etc.). Seriam pessoas mais preocupadas com o biotipo corporal e estético, interessados em atividades físicas e outras práticas para alcançar hipertrofia muscular, possuiriam um léxico comum (o uso de gírias e termos específicos), também frequentariam espaços de sociabilidades mais demarcados por classe (classe média/classe média alta) e estilos musicais (como o sertanejo), valorizariam certo padrão ou estilo de vida idealizado (classe ou posição social) e tal estereótipo, em alguns casos, ainda é associado a homens com ações sexistas/machistas nos relacionamentos com mulheres. Nas palavras de Diógenes (20, s/p), “desfilam suas camisas de “gola polo” junto de garrafinhas verdes para se sentirem superiores e donos de tudo, inclusive das mulheres”. O termo Villa Mix faz referência a um festival de música sertaneja, trata-se de mais uma associação utilizada por meu interlocutor para realçar o estereótipo de *hétero top* que ele projeta sobre os moradores da república Azul.

Em contrapartida, ao acionar o termo *esquerdomacho*, meu interlocutor o constitui como uma oposição ao *hétero top*. Não obstante, trata-se também de um modelo de masculinidade/heterossexualidade que circula no cenário atual brasileiro e internacional. Mais precisamente, neste caso, em contextos mais próximos ao ativismo político/ideológico de esquerda, assim como em ambientes de interação virtual, tais como as redes sociais. Em países anglófonos, a categoria é “uma junção de *bro* (contração de *brother*, com pegada cafajeste) e socialista (*socialist*)” (URBIM, 2016, s/p). A partir de uma etnografia no círculo universitário da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), os autores Nelvo e Silva (2019), identificam a mobilização do termo *esquerdomacho* por feministas locais, que os definem como “homens filiados à esquerda política, mas que ainda assim produziam atitudes “tipicamente machistas” nos espaços universitários, como o silenciamento das mulheres. Desse ponto eles parecem não ser tão diferentes assim dos “machistas da engenharia” (NELVO; SILVA, 2019, p. 653-654).

*Esquerdomachos* seriam, portanto, homens que partilham de um posicionamento político à esquerda, estariam inseridos em contextos de ativismo e militância nas universidades e em outros locais, mas nas relações interpessoais (sobretudo com as mulheres) continuariam reproduzindo práticas/atos machistas e sexistas. De certa maneira também possuiriam um perfil estético comum (um estereótipo): magros, brancos, de barba, camisas de movimentos sociais ou floridas. Alguns usariam ainda vestimentas consideradas femininas, como saias e outras, para destacar sua desconstrução frente às normativas de gênero na sociedade brasileira.



Essas duas categorias evocadas por Pedro, nesse sentido, relacionam-se a tipos distintos de performance de masculinidades, que se são divergentes nos estilos comportamentais, no vestuário e, por vezes, em questões políticas sociais, mas são aproximadas na maneira sexista de lidar com as mulheres. Em ambos os casos, Pedro sinaliza para a construção de estereótipos que ele compreende como sendo os perfis das repúblicas onde morou. Jorge também evoca categorias que dizem respeito a um contexto sociopolítico brasileiro:

Tipo, a gente é homem, né? Cê conhece a gente aqui de casa, Yuri... então cê sabe que não somos escrotos, a gente é de boa e tranquilos, somos progressistas e tals. Mas claro que uns papo era mais conversa, nas conversa que a gente tinha... zueira que a gente tinha assim, quem comia mais, quem tinha o pau maior, quem durava mais tempo, tinha esse tipo de papo. Que é tipo assim normal, né, entre homens é normal, mas nada demais também. Já na república Branca, cê fraga o que tô falando, em grande parte é coxinha de direita e bolsominion... sei lá, todos os problemas possíveis, por isso também ficam pagando de machão, essas coisas que tipo assim é uma besteira, bota fé?

Aqui, Jorge faz referência a noção de um perfil de morador em que o posicionamento político/ideológico parece ser crucial. Se, em sua república, a maioria dos moradores são “de boa e tranquilos” isso se relaciona ao fato de serem progressistas, ao contrário da república Branca, onde os membros são “escrotos” por serem de direita ou apoiadores do atual Presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro. Isso poderia, inclusive, explicar como eles ficam “pagando de machão”, logo, é interessante a correlação que Jorge constrói entre a percepção de que a posição política que ele credita aos moradores da república Branca estão interligadas com determinado modelo de masculinidade “escrota” que, em sua ótica, eles performavam.

Os últimos anos, sobretudo a partir de 2016, foram um dos períodos mais conturbados da história sociopolítica contemporânea brasileira (ALZAMORA; BICALHO, 2016; PENTEADO; LERNER, 2018). Conforme apontam Brugnago e Chaia (2015), em 2014 – a partir das eleições presidenciais e a mobilização de uma nova onda de direita nas mídias sociais – nota-se a conjuntura de acirramento de uma divisão entre as brasileiras e brasileiros. Os espaços virtuais despontam como uma arena importante desta cisão. Discussões em redes sociais, por vezes, caracterizaram-se em destacar dualidades, tais como: coxinhas *versus* mortadelas, esquerdistas *versus* direitistas, gente de bem *versus* “imorais” de toda ordem. Os termos realçados por meu interlocutor podem ser inseridos neste contexto sociopolítico, de modo que ele aciona as categorias “coxinha” e “bolsominion” como significantes de uma

determinada posição política em seu relato – que diz respeito ainda a uma percepção de comportamentos dos outros, no caso, dos moradores da república vizinha a sua.

Paternotte e Kuhar (2018) ressaltam como a extrema-direita, a nível internacional, tem se apropriado das discussões de gênero e sexualidades e, em torno destas pautas, operado e desenvolvido uma série de pânicos morais, bem próximos daqueles abordados por Rubin (1984) no contexto estadunidense dos anos 1970/1980. Uma pretensa “feminização” dos homens tem sido um destes pânicos acionados por lideranças políticas e civis conservadoras (de extrema direita/direita) pelo mundo. A narrativa mobilizada por tais atores sociais é que a masculinidade estaria em “perigo”, seria necessário um empenho, portanto, para resgatar os valores que constituem as noções de gênero binária, ou seja, o que para eles definem o que é ser homem e mulher na sociedade. Obviamente, trata-se de um modelo que possui relação estrita com o ideário cristão a respeito dos papéis de gênero. Bolsonaro, esporadicamente, tem exaltado em seus discursos e narrativas uma retomada da “masculinidade viril” – como um modelo que estaria em vias de extinção (MOREIRA, 2021).

Trata-se de uma agenda comum da extrema direita, mas que apresenta suas especificidades nos países em que são estabelecidas/produzidas – logo, estamos tratando de um fluxo de interações globais e locais, ou melhor, transnacionais (PATERNOTTE; KUHAR, 2018). Assim, Paternotte e Kuhar argumentam que os membros das campanhas anti-gênero e direitos LGBTQ+ usualmente comungam de uma cartilha aproximada na Europa, mas que são observadas em outras regiões, tais como: a classificação dos estudos de gênero e sexualidades como “ideologia de gênero”, constituindo um risco à família nuclear humana, ou à própria concepção de “sexo”; a ligação desses grupos/movimentos a “perspectivas” e preceitos religiosos fundamentalistas; o discurso biológico e natural como alicerce à discriminação de pessoas LGBTQ+; a narrativa do pressuposto elo de origem entre pessoas/movimentos LGBTQ+ e o que denominam de “ideologia de gênero” ao marxismo/comunismo; a associação a ideologias nacionalistas e “tradicionais” etc.

Enquanto movimento de estratégia política, os grupos de extrema direita anti-gênero e direitos LGBTQ+ têm obtido sucesso, principalmente por meio da ascensão de políticos alinhados a suas agendas, que adentraram os Estados nacionais nos últimos anos. São exemplos a administração Trump (2016/2020) nos Estados Unidos, a Hungria no governo de Viktor Orban (2010 – atual), Andrzej Duda (2015 - atual) na Polônia e, ainda, o Brasil na gestão Bolsonaro (2018 – atual).

Obviamente, que o relato de Jorge é uma projeção que ele faz sobre o outro. Mas isto pode nos dar pistas para as discussões apresentadas acima ou para compreender, como afirma Viveros Vigoya (2018), que analisar masculinidades de modo contextual, implica pensar que estes modelos de masculinidades se conectam a contextos socioculturais mais amplos e, por conseguinte, podem ser relacionados à colonização, ao nacionalismo, ao capitalismo e neoliberalismo, dentre outros. De algum modo, o relato de meu interlocutor pode ser pensado a partir deste contexto, na medida em que ele aciona a posição política/ideológica (que estão situados dentro de um debate a nível internacional e nacional) para dar sentido ou explicação entre a diferença de si e os moradores de sua casa, em relação a seus vizinhos também republicanos.

Não significa concluir, evidentemente, que posições políticas definem de maneira direta a forma como as pessoas performam tipos específicos de masculinidades e feminilidades. Contudo, ainda assim, é preciso sublinhar que etnografias de antropólogas como Pinheiro-Machado e Scalco (2018, p. 09) relacionam a adesão de jovens ao bolsonarismo pela “sensação de desestabilização da masculinidade hegemônica”, que eles evocam como um fato real e alarmante na sociedade brasileira; Bolsonaro representaria, assim, um resgate desta masculinidade. Kalil (2018, p. 14) também ressalta a circulação da noção de “masculinidade viril” entre os eleitores bolsonaristas e de extrema direita no Brasil.

Um aspecto importante ainda no relato de Jorge é a forma com que ele fala de si e dos moradores de sua república, ao destacar a diferença entre a casa estudantil vizinha. Da mesma forma, evoca uma categoria política “progressista”, mas sublinha comportamentos que seriam comuns na sua percepção em relação a todos os homens: falar de sexo com mulheres, produzir uma espécie de competição entre eles em torno do desempenho sexual etc. Em sua etnografia, Vale de Almeida (1995) percebeu como conversas em torno de relações sexuais, do que chama de “predação sexual”, das classificações das mulheres em termos sexistas eram costumeiras nos homens em Pardais e desvelavam um aspecto de estilo de masculinidade que circulava naquele contexto sociocultural. Ao normalizar certos assuntos que os moradores da república abordavam na intimidade no interior da casa, Jorge parece recorrer à noção de que isso seria algo trivial entre homens, o que de algum modo, pode se aproximar do trabalho etnográfico de Vale de Almeida (1995).

Antes de seguir, há uma convergência nas falas de Pedro e Jorge que convém pontuar: de certa maneira, a projeção desses estereótipos sobre os outros, recai em uma espécie de acusação. Mais especificamente, em formas de rotulação que são estabelecidas também em

afinidade a minha posição enquanto pesquisador e na relação que advém das entrevistas. Meus interlocutores acionam categorias que eles previamente compreendem que circulam também em meu repertório social. Neste quesito, da minha parte, de fato não tensionei tais relatos quando estas categorias foram acionadas, talvez por utilizá-las e mobilizá-las com frequência no cotidiano. Ainda que não tenha sinalizado para elas na entrevista, ou seja, elas foram expostas espontaneamente por Pedro e Jorge sem a minha interferência ou provocação a respeito. Com tal observação, não estou sugerindo que meus interlocutores disseram o que eu queria ouvir, mas que as relações que cultivamos através das entrevistas podem ter afetado os modos que eles se expressavam e descreviam suas opiniões.

Ao caracterizar tais projeções enquanto uma espécie de acusação, estou indo ao encontro, dentro dos contornos analíticos possíveis, com a etnografia de Evans-Pritchard (1978), sobre os Azande. Na referida obra, o antropólogo inglês esmiuça como a bruxaria é parte constitutiva das relações entre os Azande, congregando elementos da gramática moral desse povo. Naquele contexto social, não raras vezes, pessoas eram acusadas por outras de bruxaria. Para Evans-Pritchard, as acusações encobriam relações conflituosas ou de desavenças entre as partes, ou seja, o acusado era alguém com quem o acusador possuía alguma desarmonia. O bruxo era, muitas vezes o primo, a vizinha, a cunhada, outro membro próximo com quem a então vítima da bruxaria nutria uma interação hostil – em tramas sociais que envolviam ciúmes, inveja etc. Obviamente, neste trabalho, trata-se de temáticas muito diferentes daquelas abordadas por Evans-Pritchard. No entanto, dentro dos limites, a ideia de uma acusação como algo que desvela uma relação anterior ou subjacente de conflito/desavença com o outro, pode ser tensionada para pensar nas projeções que Pedro e Jorge fazem sobre os republicanos com os quais têm/tiveram contato. Pedro, como vimos, sentiu-se magoado ao não ser escolhido como morador da república Azul. Enquanto Jorge demonstra não nutrir apreço ou simpatia pelos moradores da república vizinha a sua.

Adiante, outro ponto que, por vezes, compareceu na noção de perfil de uma república foi a categoria classe social. Uma amiga de curso sempre gostava de pontuar como em tal república feminina moravam apenas garotas “ricas, só patricinhas”. Há também uma república federal masculina, da qual conheci alguns moradores, que institui uma regra: os membros não podem utilizar certas vestimentas para ir à UFOP, como chinelo, bermuda e camiseta, enquanto o vestuário orientado é calça, camisas ou camisetas e tênis. Considero tal imposição uma forma de promover distinção social que pode se relacionar com o debate sobre classes no contexto republicano. Adiante, a própria fala do antigo coordenador de gestão de pessoas da UFOP

André Lana – na introdução desta dissertação – sinaliza, dentre outros pontos, para esta perspectiva/premissa. Mateus, similarmente, aciona este aspecto tangencial à classe em seu relato:

(...) foi muito doido, menino... a gente chegou lá e tinha um Kia na garagem, um outro carro que nem sei o nome. Tipo, achei que era de algum convidado né? Daí quando a gente chegou e o pessoal foi se apresentar, nossa... é... assim, só tinha playboy, entende? Era visível que os caras ali tinham grana, era visível... Eu fiquei um pouco chocado, tinha chopp no rock, véi... só comida boa. Fiquei de cara, mas com tempo fui percebendo que tem repúblicas assim... acho um pouco foda, porque é federal né? Mas não são todas, claro... é minoria, mas tem.

Antes de seguir na análise, é preciso destacar um fator que pode contribuir para a formação de um perfil de república naquilo que tange a classe social. Ouro Preto é uma cidade universitária e turística, e, nas regiões centrais (centro histórico), o valor do aluguel de imóveis é relativamente alto em relação às cidades do entorno. Igualmente, no bairro em que se localiza o campus da UFOP, o preço do aluguel também pode ser considerado excessivo. Por exemplo, havia uma única república particular na rua Direita (a principal rua da cidade e que faz parte do coração do centro histórico), em que as moradoras pagavam um aluguel de nove mil reais, em uma casa de quatro quartos; eram dez mulheres no total, cada uma delas, pagava apenas no valor do imóvel 900 reais, isso sem contar os demais gastos com luz, água, internet, produtos básicos etc. Ou seja, calouras com uma renda familiar baixa e/ou de camadas populares provavelmente não conseguiriam se manter em uma república como essa. Há também repúblicas próximas ao campus com uma estrutura melhor (as casas são mais espaçosas, com quintal, piscina etc.) e isso torna o preço da *caixinha*<sup>15</sup> inviável para alguns calouros. Cabe salientar, no entanto, que estes casos se referem a repúblicas particulares, na medida em que as repúblicas federais, além de bem localizadas e amplas, não possuem custos de aluguel – afinal, as casas pertencem à universidade.

O relato de Mateus se situa em uma das suas primeiras experiências em outras repúblicas, mais precisamente, em uma república federal masculina com a qual a casa em que *batalhou* tinha um vínculo de amizade. Tratava-se de um *rock* onde meu interlocutor revela surpresa em relação ao perfil dos *moradores* naquilo que tange à classe social destes, ou, pelo menos, a sua percepção a respeito do poder financeiro/aquisitivo dos membros da república em

---

<sup>15</sup> No léxico republicano em Ouro Preto, significa o valor pago pelo morador, que congrega as despesas e gastos gerais da casa, mais o aluguel do imóvel, dividido entre os moradores.

questão. Em 2020, o Ministério Público Federal moveu uma Ação Civil Pública contra UFOP, requerendo que a universidade fosse obrigada, em até 72 horas, a “adotar o critério exclusivo de avaliação socioeconômica para preencher todas as vagas das 59 repúblicas federais” (LOUREIRO, s/p). O documento, assinado pelo procurador Gustavo Henrique Oliveira, da comarca de Viçosa (MG), traz um trecho, ou melhor, uma denúncia sob sigilo que, de certo modo, vai ao encontro daquilo que Mateus aventou em seu relato:

Entre os moradores das repúblicas federais, que não precisam pagar aluguel, há inúmeros estudantes possuidores de carros importados, que têm renda familiar superior à média brasileira e que não precisariam, por carência, de assistência estudantil tão relevante como a exclusão da taxa de aluguel (OLIVEIRA *apud* MAZZOCO, 2020, s/p).

Neste sentido, no caso das repúblicas federais, é interessante notar como algumas casas ganharam a fama de serem “repúblicas de *playboys*” (Mateus). Notamos, assim, como masculinidades de certo modo também são marcadas por classe (VALE DE ALMEIDA, 1995; CECCHETTO, 2004; VIVEROS VIGOYA, 2018), afinal, o termo *playboy* não assinala apenas um marcador de classe, mas precisamente um certo tipo de homem de classe social média/alta. Segundo Da Silva (2018), de origem na língua inglesa, mas com circulação a nível nacional, a categoria *playboy*, na Inglaterra seiscentista, fazia referência a jovens atores de teatro, porém, a partir do século XIX “a expressão ganha sentido de diversão, designando normalmente um estilo de vida boêmio, sobretudo fazendo referência a atletas e músicos – geralmente jovens ricos que passam seu tempo se divertindo e que têm relacionamentos sexuais casuais” (DA SILVA, 2018, p. 219). No cenário nacional, conforme Voks (2017), a consolidação da revista *Playboy Magazine*, na década de 1980, popularizou o termo e contribuiu para difundir a noção de uma masculinidade hegemônica, o ideal de um “novo homem”, o “homem *playboy*”. É possível, assim, compreender a categoria acionada por Mateus nestes termos, ou seja, meu interlocutor evoca um estereótipo para tentar dar sentido a sua percepção em relação aos moradores da república que visitou, precisamente relacionada à questão de classe social, mas que também pode informar sobre masculinidades.

No Brasil, é importante salientar que abordar a discussão de classe social, por vezes, implica ainda debater raça, de maneira, que retomando a concepção de perfil nas repúblicas estudantis, outra dimensão emerge a partir dos relatos de dois interlocutores. Pedro e Kaio sugerem como a questão racial pode interseccionar a noção de perfil nestes espaços. Conforme

assinalei anteriormente, Pedro, homem gay e negro, salienta como os moradores da república Azul eram homens brancos, por isso, vistos por ele como homens “padrão”. Kaio, homem bissexual e negro, relata sua percepção sobre o contexto racial das repúblicas com as quais teve contato nos últimos meses:

Eu já fui, conheci umas cinco repúblicas amigas, femininas e masculinas... O que percebi é que são a maioria pessoas brancas. Muita mulher branca, homem branco... assim, eu acho que hoje em dia, eu tenho muito tipo... ai a palavra me fugiu... ai eu tenho muito... aquilo de chegar no local e perceber se tem muito negro ou não, como que chama, me ajuda? [Entrevistador: consciência racial?]. Isso! Consciência racial! Então assim, não sou preto de pele escura, mas eu sou preto, continuo sendo preto. Eu tenho o meu lugar, eu sei o meu lugar. Então assim, quando eu chego num lugar, eu fico me questionando e observando, cadê os negros daqui? Cadê a representatividade? Então, assim, depois até comentei com (morador da república), tipo assim: veio cadê os pretos daqui? Então tipo assim, não tem! Não tem, véi, muita gente preta! Não vi nessas repúblicas um cara de cabelo *blackpower*, alguma mina de cabelo crespo, entendeu? Eu vi sim que tem muito branco, é... isso sim! Daí fiquei meio incomodado, né? Tipo num espaço universitário vi só pessoas brancas, é foda...

O relato de Kaio é frutífero para pensar inúmeras temáticas e discussões caras às questões raciais. Vou-me ater, no entanto, a sua percepção como homem “preto” sobre as repúblicas que conheceu até então. Antes, convém apontar que a experiência relatada por Kaio se situa no contexto inicial de contato com o cenário republicano em Ouro Preto, pois meu interlocutor é *bixo* em uma república particular masculina e, nos últimos meses, tem sido apresentado pelos moradores às repúblicas amigas. Vamos então a sua fala: Kaio, ao notar o contexto branco em que está inserido, incomoda-se. Sua percepção naquilo que tange ao aspecto racial dos perfis de estudantes que conheceu parece basilar neste sentido. Ele inclusive questiona um morador da casa a respeito da presença de pessoas negras naqueles espaços, pois cabe salientar ainda que ele é o único na república a se declarar como pessoa negra.

Em seguida, em nossa conversa, Kaio sinaliza também que, nas repúblicas que visitou, era notório que a maioria das pessoas ali eram “filhinhos de papai”, pois ele diz: “olha, tipo, ainda não sei como isso de bolsa na UFOP funciona, então, tipo, não sei se isso interfere de ter menos pessoas negras ou quase nenhuma, como eu vi... porque, como posso dizer? Vi claramente que o pessoal ali era filhinho de papai, sabe?” Por este ângulo, o relato de Kaio demonstra como ele relaciona classe e raça e, por consequência, isso poderia explicar por que teriam mais pessoas brancas do que negras nas casas estudantis que frequentou. O que meu interlocutor está inferindo é que, de certa maneira, no contexto brasileiro, as “avenidas” de classe e raça se cruzam (AKOTIRENE, 2018).

Eu, como homem gay e branco, durante minha trajetória e contato com republicanos, também percebi como estes locais são marcados pela branquitude. Era notório o contraste, por exemplo, entre os dois tipos de moradias estudantis da universidade: enquanto nas repúblicas federais (com o modelo de autogestão) pareciam espaços mais brancos, nos apartamentos e alojamentos (onde o critério de seleção era socioeconômico e realizado pela UFOP) havia uma diversidade visível naquilo que tange à raça dos moradores, portanto notava pessoas pretas/pardas circulando/morando nesses lugares. Vale esclarecer que frequentava/frequento os alojamentos da UFOP, pois uma amiga mora em uma daquelas residências. Durante nossas conversas diárias pelo aplicativo *WhatsApp*, resolvi partilhar com ela a minha percepção sobre o assunto. Mulher negra de camadas populares do interior de Minas, com 26 anos, aluna de um dos cursos de Engenharia da universidade, respondeu-me por áudio e deu permissão para transcrição do seu relato nesta dissertação:

Amigo, concordo plenamente, né, com você sobre a diversidade aqui nos alojamentos. O que eu posso te dar de exemplo, eu batalhei em república federal, você sabe, e lá tinha capacidade para 18 pessoas e tinham apenas 11 moradoras, 16 com as bixos, né? Mas tavam passando pelo processo de batalha e dessas 11 pessoas lá apenas uma era negra, o resto era tudo branca e tinha uma nipônica, oriental assim. E vindo para o alojamento, além também da questão do... só fazer uma pontuação, além também da questão da sexualidade, né? Na época, na casa que eu batalhei, é... pelo menos assim... abertamente não tinha ninguém que se falava que era homossexual né? Que era lésbica, enfim. E quando eu vim morar no alojamento, essa diversidade é muito maior. Ali no campus (faz referências às repúblicas federais do campus) os moradores são a maioria brancos, pouquíssimos pardos, pouquíssimos... quase nenhum. E nenhum preto retinto, nenhum que vejo. E aqui nos alojamentos eu vi uma diversidade maior. Não só na questão de cor, mas também sexualidade, né... Eu vim morar numa casa que de início tinha uma menina branca e uma negra, aí veio eu, depois veio outra menina negra, depois outra, outra. Depois eu troquei de apartamento e para o apartamento que eu fui tinham duas pessoas brancas, uma pessoa preta retinta e uma sapatona que é a (nome de uma colega em comum)... é... no meu andar, sempre teve bastante diversidade racial, é... nos outros blocos também. Então, acho que a diversidade aqui, assim, pelo menos a olho nu, é maior, eu não sei em números... E se a gente for pra *vila* (moradia estudantil com o mesmo sistema socioeconômico), onde há maior número de vagas, essa diversidade também fica maior.

Minha amiga, a partir de suas experiências tanto na república quanto no alojamento, traz, de maneira detalhada, as diferenças no tocante à questão racial – bem como à sexualidade – existente nesses dois ambientes estudantis em Ouro Preto. Seu relato vai de encontro ao de Kaio, particularmente ao ressaltar como as repúblicas são espaços marcados pela branquitude e, em sua concepção, pela heterossexualidade, em contraposição, neste caso, as outras moradias estudantis da UFOP, onde o cenário seria visivelmente mais diverso, seja no que se refere a raça e/ou sexualidade.



Não é novidade que, inicialmente, o projeto de ensino superior ou a educação formal foram destinados à elite, logo, às pessoas brancas endinheiradas neste país. Nas palavras de Ribeiro (1993, p. 16) “este tipo de educação em muito se adequava ao momento e sobreviveu todo o período colonial, imperial e republicano, sem sofrer modificações estruturais em suas bases”. Não obstante, este ranço histórico perdura entre 1930 e 1964, ou seja, o desenvolvimento dos projetos educacionais continuaria servindo às elites e classes dominantes brasileiras durante o período (KANG, 2017). Não se pode perder isto de vista, porque os efeitos dessas políticas reverberam ao longo de anos no Brasil, o que institucionalizou as universidades brasileiras como espaços onde também operava o racismo institucional, ao passo em que, conforme Almeida (2018, p. 26) “as instituições são a materialização das determinações formais na vida social” e, assim, “atuam na formulação de regras e imposição de padrões sociais que atribuem privilégios a um determinado grupo racial, no caso, os brancos” (ALMEIDA, 2018, p. 30). Neste sentido, as instituições de ensino superior possuem uma relação intrínseca com a branquitude no cenário nacional, ou, nos termos de Almeida (2018, p. 101), “a universidade não é apenas um local de formação técnica e científica para o trabalho, mas um espaço de privilégio e destaque social – um lugar que, no imaginário social produzido pelo racismo, foi feito para pessoas brancas”.

Os movimentos sociais negros historicamente apontaram para esta realidade no cenário educacional brasileiro e lutaram pela educação enquanto um direito social de todos (CAVALCANTI; SIQUEIRA; SILVA, 2020). No que diz respeito às cotas raciais, diversos atores sociais – da sociedade civil, lideranças políticas e movimentos negros – ampliaram e acirraram os debates em torno da proposta a partir dos anos 2000 no país, de tal maneira que, em 2004, a Universidade de Brasília (UNB) se tornaria a primeira universidade brasileira a adotar um sistema de cotas raciais no processo seletivo (vestibular) de ingresso à instituição (MAIO; SANTOS, 2005). Foi seguida pela Universidade Federal do Paraná em 2004, Universidade Estadual de Londrina em 2005, e, em 2007, a Universidade Federal de Santa Catarina também adotou as cotas raciais em seu vestibular (CAVALCANTI; SIQUEIRA; SILVA, 2020). Contudo,

(...) a democratização do acesso ainda não havia sido assumida como uma política de Estado, o que iniciou com Projeto de Lei Federal no ano de 2004 e que só teve seu desfecho em agosto de 2012 quando o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu por unanimidade que as ações afirmativas são constitucionais e políticas essenciais para a redução de desigualdades e discriminações existentes no País, culminando com a sanção da Lei Federal 12.711, de 29 de agosto de 2012 (BRASIL, 2012) a qual orienta que todas as instituições federais de ensino superior e instituições federais de ensino

técnico de nível médio do país adotem políticas de ações afirmativas (CAVALCANTI; SIQUEIRA; SILVA, 2020, p. 05-06).

Assim, sobretudo a partir de 2012, a política de cotas raciais enquanto lei de Estado aplicada às universidades públicas brasileiras mudou de maneira significativa a realidade no cenário universitário do país, seja no aspecto racial, bem como no de classe. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2019, pretos e pardos eram cerca de 50,3% do quadro de estudantes das instituições públicas de ensino superior brasileiras. Seguindo tal tendência, “o número de estudantes autodeclarados negros (pretos e pardos) na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) subiu de 9% em 2007 para 49,3% em 2019” (AQUINO, 2019, s/p).

Portanto, o que intriga é que, apesar das mudanças significativas no perfil dos estudantes na UFOP, as falas de meus entrevistados e minha experiência nas repúblicas parecem desvelar outro cenário. Ao falar de masculinidades em repúblicas, por conseguinte, estou de certa maneira falando de uma masculinidade que é vinculada à branquitude. A própria noção de masculinidade hegemônica empregada algumas vezes neste trabalho deixa implícito o contexto majoritariamente branco nas casas estudantis ouropretanas. Afinal, conforme argumenta Kimmel (1998), homens de cor não possuem poder/mecanismos suficientes – em sociedades colonizadas – para performar as tais “configurações de práticas” que conformam um modelo hegemônico de masculinidade. Lugones (2014) e Viveros Vigoya (2018) abordaram de modos distintos como homens negros e racializados na América Latina foram bestializados e considerados não ou quase-humanos, portanto, homens brancos seriam aqueles que gozavam de uma humanidade plena – estavam no topo de sociedades colonizadas organizadas a partir da raça/gênero.

Não significa dizer que homens negros não reproduzem práticas/ações sexistas e machistas, por exemplo. Mas que suas masculinidades são cortadas por raça, logo, não ocupam o mesmo lugar de homens brancos. Afinal, como destaca Kimmel (1998, p. 105), é preciso compreender que “nas relações dos homens com outros homens, desigualdades baseadas em raça, etnicidade, sexualidade, idade etc.” devem ser levadas em consideração. Assim, masculinidades hegemônicas e subordinadas seriam produzidas a partir das relações de poder (desiguais), mas simultaneamente e, acrescentaria ainda, de maneira contextual, o que, para Vale de Almeida (1995), por meio da empiria ou da etnografia, levaria-nos a conceber que apenas uma minoria seria capaz de reproduzir uma masculinidade hegemônica *per se*.

Com estas discussões, o intuito não é de afirmar que não existem pessoas negras nos espaços das repúblicas estudantis em Ouro Preto. Obviamente, há moradores e moradoras autodeclarados pretos e pardos em repúblicas. Contudo, os relatos de meus interlocutores realçam que são uma minoria – em contraste com a realidade atual do quadro discente da universidade, o que permite sugerir que há um contexto racial marcante nestas casas, que pode ser relacionado ao cenário sócio-histórico do racismo institucional nas universidades brasileiras. Ora, não preciso relativizar, frequentei repúblicas em que há mais de 50 quadrinhos de ex-alunos em suas paredes, podia contar nos dedos as pessoas racializadas naquelas imagens, quando conseguia notar alguma, inclusive. De modo que, ao abordar masculinidades, entrecruzar com as desigualdades de raça no Brasil é fundamental (PINHO, 2014), foi o que busquei realizar a partir de meu campo: as repúblicas estudantis masculinas de Ouro Preto.

Adiante, o que parece ocorrer, em alguns casos, é que o morador ideal precisa se enquadrar em certo perfil almejado do grupo; aquele que os moradores projetam sobre si mesmos, bem como é projetado pelo contexto republicano de modo mais geral. Claro que tais definições não são rígidas e imutáveis, por exemplo, uma república que, quando entrei na universidade, possuía apenas um membro gay, convivendo com sete homens que se consideravam heterossexuais, atualmente possui apenas homens gays como moradores. Ainda assim, trata-se de uma república particular recentemente criada, de modo que não era sobrecarregada de uma tradição de anos que se estendia para o contexto atual, caso das repúblicas mais antigas, sejam elas federais (principalmente) e as particulares consideradas “tradicionalistas”. Nesses casos, considero que o peso de determinada “tradição republicana” (MACHADO, 2014a) afeta formas mais abruptas de mudanças e transformações no interior destas moradias, sejam em rituais como a batalha, ou no sentido do perfil de morador que debato neste subtítulo. Inclusive, foi mais ou menos esse tipo de justificativa que o reitor, ex-aluno de uma república federal, deu-me na ocasião da entrega do manifesto à reitoria da UFOP, em 2015. Para ele, as mudanças da postura homofóbica de repúblicas estudantis seriam graduais e mais lentas e, como metáfora, achou por bem me contar a experiência da sua república, mais ou menos assim: “nós (a república) até data XX, éramos uma casa apenas de alunos dos cursos de Engenharia, hoje, somos uma casa que recebe alunos de todos os cursos”. Ou seja, a urgência de alunos LGBT+ por moradia precisaria esperar o tempo de mudança das tradições das repúblicas federais de Ouro Preto. Afinal as transformações seriam lentas, mas ocorreriam.

Portanto, ao tratar da circulação do ideal de perfil nas repúblicas, a partir dos relatos de meus interlocutores, além das minhas experiências, foi possível discutir o imbricamento desta

noção a categorias como gênero (masculinidade), raça, classe, posicionamentos políticos, sexualidade, padrões de beleza, dentre outros. Por fim, meu intuito neste subtítulo não foi homogeneizar um tipo de perfil de morador das repúblicas em Ouro Preto, pois desenhar um estilo de morador que representaria todos os republicanos seria impossível. Estamos falando de mais de 300 repúblicas entre femininas e masculinas, particulares e federais. Além disso, como os próprios republicanos sugeriram na conversa com o calouro de Turismo que apresentei no início deste texto, considero que estes perfis são heterogêneos, ou seja, diversos. Ao trazer para o primeiro plano de análise estereótipos como *hétero top* e *esquerdomacho*, quis sinalizar para tipos específicos de masculinidades que podem ser pensados a partir de contextos mais amplos do cenário nacional, mas são evidenciados nos relatos dos meus interlocutores e circulam também no contexto estudantil ouropretano. Não obstante, nas repúblicas, deve haver uma variedade de perfis que se vinculam a masculinidades, além de outras categorias, que esta análise não conseguiu abordar. Ou até mesmo casas em que a noção de perfil não se sustenta ou atua de forma relevante.

### **3.2 Os rocks como momentos de performar tipos de masculinidades e heterossexualidades**

Em seu doutorado, Vale de Almeida (1995) realizou pesquisa de campo, entre 1990 e 1991, na aldeia de Pardais, no Alentejo, em Portugal. Naquele contexto, objetivou apreender a construção da masculinidade dos homens da aldeia. O antropólogo português estava interessado, portanto, em se debruçar sobre categorias como heterossexualidade e masculinidade, visto que os estudos de gênero e sexualidades até então se centravam, sobretudo, em estudos sobre as mulheres e sobre os homossexuais. Seu empenho parte de estranhar também a identidade masculina e apreendê-la em campo, ou, em suas palavras, compreender a “masculinidade dos homens”. Para tal, Vale de Almeida se muda para aldeia de Pardais e, ao longo desse período, integra-se à vida cotidiana local, estabelecendo contato com os homens da região.

No capítulo “Sangue, Suor e Sêmen”, inicialmente, Vale de Almeida (1995) relata sua inserção em campo, naquilo que denomina como “mundo masculino da aldeia”. Ela se dá em contexto festivo (em um baile na Casa do Povo, espécie de salão comunitário em Pardais), onde estabelece contato com Leonel, homem de 28 anos, trabalhador das pedreiras da região, com quem cria uma relação de amizade. Através desta interação, o antropólogo conhece também

outros homens que se tornaram interlocutores centrais para seu trabalho de campo. O baile é, ainda, um ambiente em que Vale de Almeida estreita laços com outros interlocutores; é, portanto, um lugar onde ele se insere na rede de sociabilidades dos homens do contexto local. É nesse cenário que o pesquisador descreve o que poderíamos entender como uma série de práticas que demarcam gênero (masculinidade) no contexto festivo: o falar sobre as mulheres (sempre numa perspectiva sexual), a jocosidade entre homens, o consumo de bebida alcoólica, além da briga/violência entre os homens. O baile pode ser lido como uma espécie de ritual em que ações/práticas sociais são mais ou menos compartilhadas entre os homens e dizem respeito à identidade masculina local performada na festa (ritual).

Vale de Almeida considera que o sistema de gênero orienta a vida na aldeia de Pardais, pois a divisão de gênero organiza as relações sociais naquela região. Categorias simbólicas – portanto de sociabilidades – como rua, casa, trabalho, escola, operam na construção e delimitação da masculinidade e também da feminilidade em Pardais. Por exemplo, a rua parece assumir uma centralidade como um espaço marcador de masculinidade. A escola, ou seja, as práticas pedagógicas, estabelece papéis de gênero na infância, o trabalho é acionado nos discursos dos seus interlocutores, bem como a sexualidade predatória, como categorias que reiteram a masculinidade. As festas são, de maneira geral, espaços mais compartilhados entre homens e mulheres, no entanto, também demarcam fronteiras: enquanto as mulheres parecem organizar as festividades, sobretudo religiosas, nos bailes e eventos partilhados, há momentos específicos da sociabilidade comum (entre todos, homens e mulheres) e aqueles apenas dos homens.

O antropólogo ressalta, no entanto, que a construção da masculinidade não é totalmente homogênea, é preciso levar em consideração nesse sentido aspectos tais como geração, mobilidade, classe social, estados civis, dentre outras para sua apreensão no contexto da aldeia de Pardais. Aponta também como, aparentemente, a masculinidade precisa ser construída e reafirmada ao longo da vida, enquanto a feminilidade parece ser constituída como natural e mais fixa. Por fim, em seu livro, o que Vale de Almeida tenta sugerir é que a noção de masculinidade hegemônica opera enquanto um modelo e, como em todo modelo, ela é mais ou menos produzida na vida cotidiana. Assim, no final das contas, ganharia outros contornos que escapam a esse modelo ideal de identidade masculina.

Em dois sentidos, a obra de Vale de Almeida (1995) foi e pode ser aproximada de minha etnografia: o primeiro, sobre a qual já discorri em momentos anteriores desta dissertação, refere-se ao caráter contextual e relacional de um modelo de masculinidade hegemônico que,

neste sentido, não é totalmente apreendido na vida cotidiana. O segundo se refere exatamente à discussão deste subtítulo: as festas, aqui chamadas de *rocks*, ao menos a partir de minhas experiências prévias e dos relatos de meus interlocutores, também são momentos de performances de masculinidades e de heterossexualidades.

Nesta dissertação, ao usar a categoria performatividade em relação a gênero/masculinidades, opero no sentido proposto por Butler (2013). Para esta filósofa, gênero é uma fabricação que se dá por meio de atuações performativas, estas congregam atos, gestos, práticas que são “fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2013, p. 235). Assim, gênero performado na vida cotidiana não possui um “*status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade”, de modo que, neste sentido, Butler (2013) realça o caráter ficcional do gênero e, por conseguinte, de masculinidades e feminilidades. As sexualidades formuladas por práticas discursivas no seio das relações de poder e reiteradas a partir das interações sociais são, portanto, também performadas por atores sociais. O que nos leva a pensar que performar masculinidades e heterossexualidades é um ato sempre inacabado, mutável e flexível que se reproduz em *continuum* nas relações entre as pessoas e as coisas. Nas palavras de Butler,

O fato da realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2013, p. 244)

Performar masculinidade implica, neste sentido, recorrer a uma série de atos e práticas que desenham a própria noção de masculinidade, mostrando seu aspecto relacional e socialmente adquirido, ou seja, sem qualquer característica prévia cultural e/ou biologicamente dadas. Assim, é preciso conceber tais performances como heterogêneas, maleáveis e contextuais.

Não obstante, compreendo que, nos *rocks* das repúblicas estudantis, os republicanos podem acionar tipos de masculinidades/heterossexualidades performadas e realçadas nestes eventos festivos. Vejamos a descrição de Mateus, onde este aspeto parece estar sublinhado:

Beleza, aí eu fui parar (*batalhar*) primeiro na república Marfim, que é ali no campus. Aí eu acho que fiquei três semanas lá, que é... tipo, eu achei meio pesado de início

porque, de primeira, na verdade, eu achei eles super legal, fiquei assim “nossa, muitas festas! “ .. **assim que eu cheguei a gente foi pra uma ação social no lar são Vicente de Paulo, e quando a gente voltou, tava tendo rock da camisa, e... tipo assim foi legal e tals e tipo assim, legal até. Só que nesse dia eu já vi muito cara sendo inconveniente, meio hetero escroto, sabe? Com as meninas e assim meio pagando de macho demais.** Só que dentro da casa eu não me senti mal, não sentia aquilo até então, tipo da parte dos meninos, não tavam tipo forçando que são homens e héteros, essas coisas... aliás, tinha um ou outro que nem olhava na minha cara direito, agora tinha uns que eram bem de boa, trocava ideia, conversava, sabe ... tipo assim ... mais receptivo. **Mas aí teve um dia que teve um outro rock que era ressaca de carnaval, se não me engano, que tinha sobrado um monte de caixa de cerveja... sei lá, de carnaval isso foi em agosto, olha o tempo que eles falaram que era do carnaval que tava lá, aí eles botaram pra gelar e fizeram um rock... beleza, aí de início é... não tinha muita mulher ainda, aí eles fizeram a gente... os *bixos*, se vestirem de mulher até que as mulheres chegassem... tipo a gente teve que ir nas repúblicas femininas (do campus) pedir as roupas também, aí foi aquela zoação né? Tivemos que vestir e tipo assim, eles ficavam rindo, dando tapa na bunda gente, zoação tipo assim... ah, lembro também que um dos *bixos* teve que subir na cadeira e dançar pra eles... daí quando as meninas chegaram a gente tirou as roupas e ficamos lá servindo até 06 horas da manhã. Tipo eu fiz isso né, vesti de mulher e tals, mas eu achei bem tipo assim, sei lá, achei bem bizarro, uma coisa meio ahh, não tem mulher, os cara... os *bixo*... é como se fosse um trote, sabe? Sei lá, achei meio esquisito, não sei explicar direito o que senti, mas achei meio estranho. Aí foi passando os dias, teve outro *rock*, que foi uma outra república que eu fiquei a madrugada inteira segurando cerveja, a galera inteira fechada na rodinha deles, não consegui abertura, né? Pra diálogos e tal, também eles ficavam só por conta de falar das meninas, de pegar elas e papos assim e eu fiquei a noite inteira servindo eles...**

O relato de Mateus se situa na experiência de *batalha* em uma república federal, ainda nas primeiras semanas da sua chegada em Ouro Preto para *batalhar* na referida casa. Os *rocks* descritos por meu interlocutor são festas frequentadas principalmente por *moradores* e *bixos* das repúblicas femininas e masculinas federais do campus da UFOP. Em um primeiro momento, no contato com os republicanos de modo geral, Mateus destaca sua percepção a respeito da maneira como os homens naquele contexto agiam em relação às mulheres (por um viés em que o desejo sexual parecia estar heterocentrado, na medida em que era direcionado às mulheres), bem como a forma como eles performavam um tipo de masculinidade que se traduz em suas palavras como “inconvenientes”, “hetero escroto”, “macho demais” – categorias que congregam tanto concepção de masculinidade, quanto de heterossexualidade.

No segundo *rock*, há uma cena mais detalhada/precisa e que ressalta como no contexto das repúblicas os *rocks* também informam sobre relações de gênero. Sem mulheres, ao menos na experiência naquela república, não há *rock*; as festas seriam, desta maneira, espaços para a construção de interações afetivas/sexuais que tinham como requisito fundamental a presença de homens e mulheres. Afinal, tal como abordei anteriormente no primeiro capítulo, o *social* é um *rock* que acentua o binarismo de gênero no interior das repúblicas. Ainda que, conforme

destacou Pedro, não seja em todos os casos que o *social* tem como objetivo o interesse sexual/afetivo entre os envolvidos, o encontro festivo é realizado entre repúblicas masculinas e femininas. Retomamos então a cena que Mateus descreve: se não havia mulheres, era preciso acionar a hierarquia a partir do trote para fazer com que os *bixos* se “vestissem” como mulheres. Há duas questões aqui: primeiro podemos recorrer à ideia de humilhação que o trote pode evocar, o intuito dos *moradores* era realçar a ordem *hierárquica* e envergonhar os *bixos* perante os *moradores* e as repúblicas femininas do campus. Mas um segundo ponto pode se relacionar ao significado em si do trote proposto: ora, por que fazer com que os *bixos* se vestissem de mulheres? Não tenho uma resposta exata.

No entanto, sugiro como uma via possível para esta questão lançar o olhar para a micropolítica no contexto desta república estudantil. Em síntese, masculinidades e heterossexualidades são formuladas a partir de relações de poder (por vezes desiguais), não de maneira tão vertical, mas horizontal nas interações sociais da vida cotidiana. A casa, a família, as instituições são lugares que estas relações se situam e, por consequência, fabricam modelos de ser homem e ser hétero. Naquele espaço, marcado por uma relação *hierárquica* desigual, quem poderia substituir o papel destinado às mulheres na visão dos *moradores* da casa? Ainda que estejamos falando de uma república em que havia apenas homens, os *bixos* estavam em posição inferior no contexto, portanto, as suas performances de masculinidades poderiam ser subordinadas aos demais *moradores* por meio de uma micropolítica presente na residência estudantil. Afinal, o modo como os republicanos tratavam os *bixos* vestidos de mulher de maneira abusiva (tocando seus corpos, os obrigando a dançarem e se exibirem) reiterava uma performance de masculinidade e heterossexualidade sexista/machista. Mesmo porque práticas machistas e sexistas não ocorrem no vácuo, elas se pavimentam e se atualizam por meio das relações de poder em contextos locais, regionais e globais.

Pedro, na república Azul, também destaca, dentre outras questões, algo evidente na fala de Mateus: nas relações cotidianas nas repúblicas, os republicanos não performavam de modo tão acentuado masculinidades/heterossexualidades.

**E, assim, uma questão de mais virilidade e masculinidade quando envolvia o social, que tinha mulheres, nesse sentido. De provar masculinidade, sabe? De mostrar virilidade! Tipo, pego todas, passo o rodo, isso entre eles, né? Tinha isso sim, isso realmente tinha. Mas no dia a dia em si, eu não percebia não, a gente no cotidiano, tomando café etc., não tinha essas coisas. Era normal... então não era todos os momentos. Acho que nas festas acontecia isso até porque eles tinham uma fama (tipo uma fama histórica) entre o contexto republicano ali da Bauxita, entre as particulares em si, que eram os pegadores. E era engraçado, porque eu**



era o oposto, eles até brincavam assim, insinuavam que quando eu bebia eu dançava muito com as meninas, tipo assim, que eu era o estereotipado, sabe? Igual o Gil do BBB (risos). Eles não falavam dessa forma, estou exemplificando só porque sei que era isso que pensavam e queriam sugerir, mas nunca num tom de repreensão mesmo. Mais como zueira. Mas não era um problema para mim não... [Entrevistador: Você acha que para eles não era um problema nas festas você não ser um “pegador”?]. Olha, eu acho que não, pelo menos nunca me falaram nada. Acho inclusive que até gostavam, porque sobrava mais mulheres para eles (risos). Aqueles, falando como se mulher fosse um produto, uma mercadoria, né? Mas essa era a visão deles, infelizmente. Beleza, é só uma pessoa que tá aqui... assim, para eles era mais conveniente, porque, por exemplo, na minha primeira semana que eu estava lá, eu fiz um rock da minha sala lá, minha turma foi majoritariamente de mulheres, então só tinha eu e mais três meninos e éramos 42 pessoas... então encheu de mulher lá para eles, eles amaram! Amaram! Então não foi um problema, entende? Era como se eu fosse um ímã de mulheres, sabe? Para atrair mais mulheres... pensando dessa forma como se, só da parte sexual e dessa masculinidade, de da macheza, sabe? Pensando nesse ponto, era conveniente para eles.

O *rock*, como um evento que demarca performances de masculinidade e heterossexualidade, é projetado na fala de Pedro. Interessante como ele sugere ainda a relação de um perfil ou fama, com o fato de os *moradores* da república Azul performarem virilidade e serem predadores sexuais nos *rocks* – de modo que eles precisavam sustentar esta fama no contexto republicano. A performatividade da masculinidade dos membros da casa Azul – na percepção de meu interlocutor – está intrinsecamente ligada a uma espécie de predação sexual heterocentrada, na medida em que eles eram os “pegadores” e “passavam o rodo” nas mulheres *moradoras* das repúblicas com as quais tinham contato/vínculo.

Há, ainda, um aspecto importante no relato de Pedro, qual seja: no contexto da república, ele sentia que era usado pelos moradores para atrair mulheres para os *rocks* da casa. Por conta disso, relaciona também que os membros da república Azul não se importavam que ele não performasse uma masculinidade/heterossexualidade aproximada da deles. Comparece neste sentido novamente a concepção do *rock* como um evento que está diretamente marcado pela heteronormatividade ou por relações binárias de gênero. A sociabilidade nesses momentos é orientada pela relação entre homens e mulheres. O fato de Pedro ser do curso de Arquitetura e gay sinalizaria a possibilidade de trazer à casa mais mulheres para os *rocks*, o que seria considerado valoroso no contexto social em questão. Afinal, os *moradores* poderiam, assim, performar a predação sexual, associada a uma pretensa virilidade de homens. Manteriam, com isso, o perfil ou a fama da república em circulação no cenário republicano, ou, em outras palavras, ao performar masculinidade viris e heterossexuais conservariam a fama de “pegadores” diante de seus pares homens *moradores* das repúblicas vizinhas.

No relato de Pedro, é perceptível ainda outra temática que parece estar imbuída nesta discussão: o machismo/sexismo. Na concepção de meu interlocutor os moradores da república Azul enxergam as mulheres como mercadorias. É preciso frisar que estamos destacando uma projeção que Pedro faz sobre seus companheiros de casa, ele não explora com mais detalhes de que forma chegou a esta conclusão, mesmo que a noção esteja associada ao fato de que os membros da república Azul buscavam “atrair mulheres” para aquele espaço. Nos *rocks*, portanto, as mulheres seriam objetificadas na percepção de meu interlocutor, pois os estudantes da moradia em questão estariam interessados apenas sexualmente nelas, em seus corpos. O objetivo desses *rocks* seria a predação sexual ou a interação sexual direcionada às mulheres. O que não significa dizer que seja de fato essa a visão – tão homogênea – que os moradores produzem sobre a presença das mulheres naquela moradia estudantil, tampouco é possível estender essa projeção como compartilhada por todos que ali circulam, em todos os contextos, para além dos *rocks* e nas sociabilidades cotidianas. Muito menos expandir esta concepção para todas as repúblicas masculinas em Ouro Preto.

Afinal, em outro momento de nossa conversa, Pedro enfatiza como suas experiências nos *rocks* (incluindo o *social*) na república Amarela foram distintos daqueles vividos e relatados na república Azul:

Eram bem tranquilos mesmo! Eles eram muito mais abertos... porque se a gente for comparar assim, entre a república Azul e a república Amarela, eu diria que os meninos da Amarela não tinham isso de expor virilidade, os *rocks* lá eram muito mais para gente do que pra mostrar uma coisa para o outro, era mais pra gente interagir, ter a nossa troca, era pra isso! O objetivo não era se relacionar com outras meninas, por exemplo nos *rocks*, não tinha essa expectativa, quando rolava era mais sem essa expectativa, eu acho.

Na República Amarela, segundo a experiência de Pedro, os *rocks* não eram momentos de performar uma masculinidade e sexualidade “viril” e predatória. Neste caso, os *rocks* serviam para sociabilidades de maneira geral, seja entre os *moradores* da república, seja com as *moradoras* convidadas para o social. Assinalei, no subtópico referente aos *rocks*, no capítulo 1, como homogeneizar estas festividades em repúblicas por um único viés era reducionista, de modo que o relato de meu interlocutor sinaliza exatamente para as formas heterogêneas que o social pode assumir, a depender, neste sentido, das repúblicas onde são realizados. Ainda que a constituição do *social* como um evento entre casas de gêneros opostos persista, as sociabilidades não podem ser pensadas apenas para fins sexuais/afetivos, mas também de

vínculos relacionais mais amplos, como a construção de laços de amizade. Afinal, conforme Pedro declara, o objetivo do *social* na república Amarela “não era se relacionar com outras meninas”, mas para interação entre os convidados.

Deste modo, o que quis discutir neste subtítulo é como os *rocks* podem ser pensados como momentos que acionam performances de masculinidade/heterossexualidade nos participantes homens, evidenciando, por vezes, que estes estilos não são tão realçados no cotidiano, como ocorrem nos *rocks/social*. Quis destacar, com isso, certa possibilidade de aproximar o sentido da festa em Pardais com meu campo, naquilo que tange às demarcações de masculinidade durante as duas formas de festividades. Assim, mostrei ainda o contraste – se, por um lado, há relatos que sugerem um modelo de masculinidade heterocentrada e predatória sendo performada pelos *moradores* das repúblicas, por outro lado, isto não se configura como uma regra geral. Convém salientar que, ao debater como as formas de interação sexual/afetiva em algumas repúblicas (durante o *rock*) podem ser verticais e machistas/sexistas, não pretendi dizer que é sempre assim que elas acontecem. Isso, inclusive, implicaria desconsiderar a complexidade que envolve relações sexuais afetivas, bem como a capacidade de agência das mulheres em seus múltiplos contextos sociais, o que seria reduzir a relação em termos de agressor/vítima.

Da mesma forma, isso não significa negar que práticas abusivas, sexistas/machistas permeiam as relações sociais durante os *rocks* e nos cotidianos nas repúblicas e estão vinculadas às performances de masculinidade/heterossexualidade hegemônica e/ou viril. Assim, a partir dos relatos de meus interlocutores, tentei contrapor as situações/cenas descritas, mostrar como são heterogêneas e complexas.

### **3.3 Breves notas sobre dimensões de masculinidades em repúblicas estudantis**

Neste subtítulo, apresento dois elementos que, de formas distintas, permitem-nos pensar masculinidades e ainda sexualidades no contexto das repúblicas estudantis em Ouro Preto. Inicialmente, descrevo as relações matrimoniais como uma dimensão comum e costumeira no interior dessas residências estudantis, desvelando um contexto heterossexual explícito nessas uniões, e como elas criam vínculos entre *moradores* e *moradoras* desses espaços. Em seguida, mostro como o trabalho doméstico como um imperativo das repúblicas masculinas pode borrar

o aspecto da masculinidade nas casas, já que historicamente este tipo de atividade tem sido associado às mulheres.

### 3.3.1 *Relações matrimoniais entre moradores e moradoras das repúblicas*

Quando falamos em repúblicas estudantis, *a priori*, casamento não é uma das primeiras questões a serem elencadas em nosso imaginário, ou melhor, as relações matrimoniais não seriam diretamente associadas a estes contextos. Neste subtópico, no entanto, busco discutir como o matrimônio de *ex-alunos* e *ex-alunas* são comuns e corriqueiros no cenário republicano em Ouro Preto e, por conseguinte, a partir destes laços cria-se uma relação de amizade entre as casas dos noivos/cônjuges. Além de sinalizar como a relação de namoro – que pode alcançar o *status* matrimonial – se inicia ainda no ambiente republicano, enquanto os(as) jovens são moradores(as) e estudantes da UFOP. Alan afirma a esse respeito:

A república Bege e a república Dourada (sua casa) são muito amigas porque saíram muitos relacionamentos de pessoas das duas repúblicas, entendeu? Então, por exemplo, nosso *ex-aluno* mais recente (apelido) é noivo de uma *ex-aluna* que é de lá, nosso primeiro *ex-aluno* (apelido) é casado com uma *ex-aluna* também de lá. Fora os casais que já se relacionaram, mas não deu em namoro e casamentos, essas coisas. Então, daí, a gente convivia e ainda convive muito, porque querendo ou não isso uniu a gente, nos *rocks* de aniversário, por exemplo, tipo, é até engraçado que são os casais né... e já tem até filho que é da república Bege com a república Dourada (risos), do casal que falei que é o primeiro *ex-aluno* aqui e a *ex-aluna* da Bege.

Nota-se, assim, que os casamentos celebrados entre *moradores* de repúblicas estreitam os laços entre as duas casas do casal. Tornam-se repúblicas amigas, o que sugere que as interações sociais entre as duas moradias se intensificam: geralmente realizam mais o *social* juntos, também fazem almoços compartilhados aos domingos, os moradores de uma das residências são homenageados na outra, o que pode gerar ainda novos laços românticos afetivos entre as casas, como informa Alan: “ah, e minha namorada é da república Bege também (risos)”.

O namoro iniciado no contexto republicano é, por vezes, solidificado por meio da união/casamento. Quando ocorrem esses eventos, as duas repúblicas são convidadas e há sempre uma foto oficial de todos juntos: os noivos, os *moradores* das casas e suas respectivas

bandeiras<sup>16</sup>. Isso, podemos supor, simboliza uma união que se estende do casal até as repúblicas envolvidas. Em redes sociais como o *Instagram*, acompanhei muitas postagens desse tipo de ocasião, sempre muito celebradas no cenário republicano – que, dada a questão de direitos de imagem/privacidade, não posso reproduzir aqui, mas tento ilustrar abaixo a partir da figura o que são as bandeiras das repúblicas:



Figura 8: Bandeira de uma república feminina particular de Ouro Preto (MG).  
Foto: autor, 2018.

Imprescindível sublinhar que se trata de relações matrimoniais heteroafetivas – na medida em que são homens e mulheres heterossexuais que se casam, pelo menos até onde minhas experiências prévias e os relatos dos meus interlocutores sugerem. Os laços entre as repúblicas são, neste sentido, também demarcados pelo gênero: república feminina e masculina. Questionei Fernando se ele conhecia algum arranjo diferente do usual, em que homens ou

<sup>16</sup> Toda república estudantil em Ouro Preto possui uma bandeira que representa a casa. Geralmente, como se nota na imagem deste subtítulo, a bandeira é composta pela identidade visual (logo e/ou brasão), o nome da cidade de Ouro Preto e a data de fundação da república. As bandeiras ficam geralmente pregadas nas salas das casas, mas são retiradas das repúblicas em ocasiões especiais, como nas cerimônias de colação de grau, em que os moradores recebem o diploma abraçados as bandeiras das suas casas, ou em situações festivas, como rocks de formatura e casamentos.

mulheres de repúblicas distintas teriam se casado, ou seja, algum tipo de união civil homo/lesbo afetiva.

Cara, namorar eu já sei de casos, mais de mulher... de homem é meio encoberto né? Claro que existe, mas fica mais as escuras... cê mesmo lembra de (citou dois nomes de rapazes que namoraram no período em que eu cursava Turismo)... o caso deles foi foda, tipo, quando saiu foi uma bomba, cê tá ligado, sei que cê tá. Todo mundo ficou sabendo, o cara foi expulso, enfim... não vem ao caso, mas por isso que acho que fica mais encoberto, é... essas coisas. Agora... já.. é... tipo, de meninas tem várias que já namoraram que eu sei, só não rola da mesma república, né? Então, assim, agora casamento mesmo, nunca ouvi falar, viu? Tipo acho que não tem mesmo! É... bom se tem ninguém fala, até porque, como falei, nunca ouvi falar...

A parte inicial do relato de Fernando aborda uma situação que circulou entre o contexto republicano no período em que eu cursava Turismo na UFOP. Dois jovens homens de repúblicas federais se relacionavam há algum tempo, em segredo, pois eles eram vistos por suas respectivas casas como amigos. Em 2016, um deles resolveu assumir a sexualidade, o que acabou também expondo o romance do casal – a história circulou de forma rápida no meio estudantil. Um deles foi convidado a “se retirar” de sua república, pois teria “quebrado” a confiança com os moradores da casa. Enfim, o que Fernando sugere em seu relato é como as interações amorosas/sexuais em repúblicas não são homogêneas e marcadamente heterocentradas, mas, em contraposição, as relações matrimoniais seriam demarcadas pela heterossexualidade. Como uma pessoa que circulou pelo contexto republicano, considero que, de fato, não há um caso, pelo menos notadamente conhecido, de matrimônio entre casais gays/lésbicos e/ou de gêneros e sexualidades desviantes entre *moradores* de repúblicas estudantis em Ouro Preto.

### ***3.3.2 Trabalho doméstico e masculinidades nas repúblicas***

Ao falar de masculinidade, muito pouco se fala a respeito do trabalho doméstico. Ou melhor, na verdade a associação comum é que homens não se ocupariam deste tipo de trabalho (FREITAS, 2017). Inúmeras produções no campo das humanidades discutiram os papéis sociais de homens e mulheres em relação ao trabalho e, por consequência, ao espaço doméstico. A própria noção de divisão sexual do trabalho, de Marx e Engels (1977), é um exemplo desta

discussão mais geral sobre o que mais tarde viria a se caracterizar como gênero e trabalho<sup>17</sup>. Outras obras abordaram ainda como a rua (o público) seria um espaço marcadamente masculino, enquanto a casa (o privado) o lugar do feminino na sociedade brasileira (DAMATTA, 1997b), o que afetaria o trabalho doméstico, portanto. Mas também importa a divisão racial do trabalho nos termos de Lélia Gonzalez (1979), o que nos convoca a pensar as mulheres e homens negros no contexto do trabalho no Brasil.

Não obstante, em sua etnografia em Pardais, Vale de Almeida (1995) observou que a casa instituída como um espaço, inicialmente, feminino é também um dos primeiros lugares em que ocorre a construção da masculinidade. É, assim, um local em que homens, eventualmente, podem estabelecer determinado papel central. As mulheres se ocupariam do trabalho doméstico, em Pardais, o que não infere dizer que os homens não teriam uma atribuição dentro de suas casas. Notadamente, se pensarmos nos termos de uma masculinidade hegemônica, o trabalho doméstico não seria relacionado como uma das “configurações de práticas” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) que constituem e orientam esse arquétipo de homem. No entanto, em meu campo, ou melhor, nas repúblicas, há uma aproximação mais distinta daquelas usuais que tendem a opor masculinidade *versus* trabalho doméstico.

Todos meus interlocutores ressaltaram as divisões de tarefas domésticas entre eles e, por conseguinte, como a manutenção da casa e o cuidado era algo inclusive preponderante para a escolha dos *bixos*. Abordei isso no capítulo 2. Mas cabe salientar que, em muitas repúblicas, os *moradores* compartilham as atividades domésticas com mulheres, as chamadas *comadres*. No livro de Machado (2014b), encontrei uma imagem interessante:

---

<sup>17</sup> Cabe sublinhar que a teoria marxista, ao formular a divisão sexual do trabalho, consequentemente, naturalizou a heterossexualidade (WITTIG, 1993), ou seja, segundo Rich (1990) tal abordagem não foi capaz de desnaturalizar a heterossexualidade compulsória, pelo contrário, a essencializava.



Figura 9: *Comadres* de repúblicas de Ouro Preto (MG) nos anos 2000.  
Foto: Otávio Luiz Machado, 2014b.

A imagem nos revela algo que notei ao conhecer algumas *comadres* de repúblicas estudantis em Ouro Preto: são, em sua maioria, mulheres racializadas, negras. Poderíamos pensar, a partir de Lélia Gonzalez (1984), como racismo e sexismo se imbricam no Brasil na formulação sócio-histórica de papéis sociais ligados às mulheres negras brasileiras: um destes arquétipos é, segundo a antropóloga, a empregada doméstica. Entretanto, Machado (2014b, p. 11) informa a seus leitores que as *comadres* não são empregadas domésticas das repúblicas, mas “verdadeiras mães dos estudantes”. O uso de um termo comum ao parentesco que pode ser pensado pela via da conectividade (CARSTEN, 2000), na realidade, também sinaliza para nossas relações raciais, do mito de uma democracia racial de sotaque freyreano<sup>18</sup>. Não obstante, certa vez, uma amiga me disse que em determinada república masculina federal, a *comadre* atual era filha da *comadre* antiga, já falecida. Elas seriam, portanto, da família republicana – inclusive, a finada funcionária teria um quadrinho como homenageada na moradia estudantil.

<sup>18</sup> Afinal, para Lélia Gonzalez, a mãe-preta “não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe” (GONZALEZ, 1984, p. 235). A mãe-preta era aquela responsável em dar a rasteira na branquitude, na medida em que, através do cuidado do filho do branco, ou seja, transmitia os valores e fecundava a cultura brasileira; ensinava o “pretuguês”.



Perguntei a Fernando se conhecia esta história, afinal, a residência estudantil em questão é próxima à república Prata, ele disse: “é sim, a república é (nome), a *comadre* de lá é filha da que morreu mesmo, mas tipo, até onde eu sei, ela tinha virado *comadre* quando a mãe dela aposentou, fraga?”

Alex Ratts (2003) argumenta como o vínculo de mulheres negras com as residências, a casa, tem laços intrínsecos ao período colonial. Para o autor, esta construção colonialista, ainda no contexto atual brasileiro, parece persistir, afinal, “(...) mulheres negras urbanas em seu trânsito entre espaços privados e públicos são remetidas reiteradamente à figura da empregada doméstica” (RATTS, 2003, p. 15). No mesmo sentido, Beatriz Nascimento (2006 [1976]) infere como a escravidão incutiu na mulher negra brasileira a noção de “produtiva”, “boa” neste aspecto para a lida, seja dentro das casas, nas colheitas/trabalhadoras rurais ou em inúmeras outras atividades laborais no país. Esta “herança escravocrata” no capitalismo contemporâneo, segundo Nascimento (2006 [1976], p. 04), fez com que “seu papel como trabalhadora, grosso modo, não mudasse muito”. Nesse sentido, estas mulheres continuam assumindo postos em trabalhos domésticos no interior das casas da branquitude brasileira.

Hirata (2014) também é pontual ao argumentar como gênero, raça e classe são categorias imbricadas e, por consequência, precisam ser entendidas dessa forma nas relações de trabalho na contemporaneidade. A socióloga adverte ainda que, no contexto atual brasileiro e em países globalizados, a precarização trabalhista está vinculada essencialmente ao projeto neoliberal em curso. Hirata (2000; 2001) aponta, então, como são as mulheres pretas/pardas as mais impactadas diretamente pelas condições precárias de trabalho/emprego no Brasil, as mais exploradas pelo capitalismo global.

Adiante, para seguir em nossa análise, é preciso distinguir as repúblicas que possuem *comadres* como empregadas domésticas assalariadas (com jornada de trabalho semanal), daquelas repúblicas em que as *comadres* são diaristas contratadas eventualmente (semanalmente, quinzenalmente etc.). No primeiro caso, há uma relação de divisão do trabalho doméstico na república: as *comadres* são as responsáveis pela limpeza e pela cozinha, ou seja, elas limpam a casa e fazem, geralmente, o almoço dos moradores durante a semana, enquanto os *bixos* são responsáveis pela manutenção da casa, em serviços de cuidado e restauração da estrutura do imóvel ou por passear com os cachorros. Essa organização, sobretudo se ponderamos pelo contexto racial já abordado, demarca uma ordem que informa sobre gênero e raça nas atribuições domésticas. As mulheres (*comadres*) em sua maioria mulheres pretas e pardas, fazem o serviço doméstico da limpeza e da cozinha, enquanto aos homens competem

aqueles serviços que – no cenário brasileiro – são considerados tarefas masculinas. Alan enfatiza um incômodo em não saber realizar pequenas manutenções, o que ele considera uma característica de masculinidade:

Então, além das outras obrigações da *batalha*, a gente tinha também coisas de pequenos serviços de reparo... que era, por exemplo, é torneira estragou, vai consertar é... ou se não, trocar tal coisa, ou o filtro estragou, vai correr atrás. Era muito sob demanda mesmo... tipo assim, é... a gente tava em três, três *irmãos de batalha*, então é... quem sabia fazer muito essas coisas era (nome do *bixo*), ele sabia fazer mais e outro sabia um pouco, já eu não sabia fazer nada, não sabia nem direito bater um martelo se precisasse, sabe? Eu não era então uma pessoa que sabia fazer essas coisas. É... e até que eu me sentia mal com isso, é que essa parte muitas das vezes de reparos, essas coisas, era muito mais admirada que a parte de socializar, que era o que eu era bom, entende? Então daí eu percebia isso e ficava até junto do (nome do *bixo*) pra aprender a fazer as coisas já que eu era *bixo* também, pra eu aprender mesmo. Porque eu não sabia fazer nada disso que se espera que homem saiba fazer dentro de casa, eu sabia era tipo cozinhar, mas não sabia trocar uma torneira, não sabia enroscar alguma coisa, então eu tive que aprender mesmo pra ser escolhido porque era muito valorizado aqui em casa, eu via isso.

Nota-se, no relato de Alan, que, em sua república, o *bixo* que possuía habilidades nos serviços de manutenção da casa era valorizado pelos *moradores*. Ele atribui isso a uma questão de masculinidade, sentia-se “mal” em não conseguir fazer as tarefas domésticas que eram esperadas de um homem, em seus termos. O fato de Alan se sentir incomodado com isso se vincula não apenas ao contexto da república em si, pois meu interlocutor, no início de nossa conversa, associou o fato de ser “distante” relacional/afetivamente do seu pai – ainda que o genitor morasse com ele dentro de casa – com as suas dificuldades em aprender coisas vistas como masculinas: jogar futebol ou até mesmo realizar os reparos em casa. Ele salienta como isso o afetou na sua *batalha* em Ouro Preto: “a distância com meu pai me influenciou muito, até pensando quando eu já estava na república, de que... é... a vivência masculina de quando eu era menor eu não tive tanta, do meu pai chegar e falar “ah, vem me ajudar a consertar a pia”, ou de jogar bola comigo, essas coisas...”. Meu interlocutor aciona a ideia de que certos atributos considerados masculinos são passados na relação de pai/filho, sua “falta” dentro da sua própria concepção de masculinidade é consequência do relacionamento (distanciado) com seu genitor e isso reverberou até mesmo na sua *batalha* na república Dourada.

Adiante, a questão muda, quando voltamos ao segundo exemplo, quando eventualmente são contratadas diaristas para a faxina das casas, ou seja, as *comadres*, neste caso, não possuem vínculo empregatício. Aqui, neste cenário, temos – ao menos a partir dos relatos dos meus interlocutores – uma cisão com a associação do trabalho doméstico (limpeza e cozinha) com a

feminilidade e a questão racial. Ou melhor, os homens moradores da república realizam e dividem as tarefas com a limpeza da casa, não apenas da manutenção e restauração de sua estrutura. Todo o trabalho é supervalorizado, espera-se que o *bixo* aprenda, de maneira geral, a cuidar da sua república, um dos requisitos fundamentais para se tornar *morador*, neste contexto.

Convém atentar que, ainda que seja o *bixo* aquele que irá realizar as funções mais pesadas, a experiência de Pedro na república Azul nos mostra como os *moradores* também estão inseridos nas divisões de tarefas domésticas em algumas repúblicas. Mesmo em moradias (as federais) que os *bixos* são os únicos a realizarem as atividades, quando uma casa não tem um número suficiente de *bixos* na *batalha*, tampouco *comadres* em período integral, são os moradores que assumem as funções domésticas entre si. Tal fato permite demonstrar como a masculinidade hegemônica não opera de forma exata – o que pontuei em muitas passagens desta dissertação, mas que este exemplo talvez ilustre melhor. Ao menos pela via do trabalho doméstico, poderíamos compreender que as masculinidades no interior das repúblicas são mais heterogêneas e relacionais, que o modelo usual de masculinidade.

Por fim, é imprescindível reconhecer que este subtópico tem um limite: uma análise mais criteriosa e profunda do papel das *comadres* nas repúblicas em Ouro Preto demandaria uma dissertação e/ou tese exclusivas com este objetivo. Considero que uma empreitada neste sentido traria discussões profícuas para o debate em torno de gênero, raça e trabalho. Nesta dissertação, contudo, apenas sinalizei para tal questão ao abordar o trabalho doméstico que é partilhado nas repúblicas – mas que pode sugerir uma divisão em termos de gênero e raça – entre tais mulheres e seus *moradores* e, por consequência, informa também sobre masculinidades no interior dessas moradias estudantis.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Como fazer uma pesquisa científica em contexto pandêmico? Esta foi minha mais profunda inquietação/angústia tão logo a pandemia se alastrou pelo Brasil, ainda em março de 2020, no início do meu primeiro ano de mestrado em Antropologia. Foram apenas duas semanas de aulas, a situação sanitária brasileira demandou que, naquele período, as atividades acadêmicas fossem paralisadas a nível nacional. O retorno acadêmico, pelo ambiente virtual, se estendeu pelos anos de 2020 e 2021, até o momento em que finalizo esta dissertação, em fevereiro de 2022. Continuo um tanto angustiada e sem uma resposta exata para minha inquietação. O que fiz – ao longo da minha trajetória – foi buscar saídas, experimentar e me deslocar através das possibilidades que o conhecimento antropológico tão vasto tem mostrado como viáveis neste contexto de precariedade pandêmica.

As relações virtuais se estenderam de fato para um continuum *online/offline* como muitas antropólogas(os) já haviam sinalizado em pesquisas anteriores sobre as sociabilidades em espaços da virtualidade. Assim, foi preciso nos adequarmos a realidade que se impôs sobre nós. A dissertação aqui finalizada é, portanto, um produto deste cenário de instabilidades/mudanças nos modos usuais de realizar pesquisas científicas em todas as áreas das Ciências e de outras formas de se fazer antropologia, diante da pandemia de Covid-19.

Entrego também uma pesquisa em formato de dissertação que é localizada e situada. Minha empreitada ao tematizar construções de masculinidade em repúblicas estudantis partiu, como mencionei, das minhas experiências durante a graduação em Turismo na UFOP – ora de aproximação, noutra de distanciamento com o contexto estudantil republicano de Ouro Preto. Conforme abordei, para apreender a construção de masculinidades nestes espaços sociais, foi necessário tatear outras formas de se produzir em Antropologia, para além da observação participante, no sentido estrito de uma experiência da presença. De modo que estabeleci contatos com homens que moraram/moram nas repúblicas masculinas na cidade e, por meio desta relação, realizei entrevistas em profundidade baseadas na técnica de ‘histórias de vida’ durante o ano de 2021. As discussões abordadas neste trabalho, no entanto, são desencadeadas do entrelaçamento dos relatos dos meus interlocutores, com minhas experiências prévias, fontes documentais (livros e matérias jornalísticas), minhas relações interpessoais e de amizade com outras pessoas do contexto universitário de Ouro Preto, imagens publicadas em veículos de mídia e capturadas durante a pesquisa ou em momentos anteriores, além da minha observação das redes sociais em que republicanos se relacionavam.

Ao construir esta etnografia apresentada aqui, partindo dessa seara de contextos/fontes, tentei delinear como masculinidades são categorias centrais para se compreender as relações sociais nas repúblicas estudantis masculinas em Ouro Preto, bem como a própria constituição dessas moradias neste sentido. Estas casas são marcadas pelo gênero e, por conseguinte, informam sobre masculinidade e modos de performar sexualidades, como a heterossexualidade. Elementos importantes no contexto das repúblicas estudantis em níveis distintos desvelam tal premissa: sejam os *hinos/rezas*, os *quadrinhos*, os *rocks*, os *apelidos*.

Os *quadrinhos* são objetos que guardam uma presença (do ex-aluno) no interior das repúblicas, são objetos que adquirem certa vida nas relações com os *moradores*, que não se cessa. O *ex-aluno* estará sempre presente na república enquanto seu *quadrinho* estiver na sala. Os *rocks* são marcados pelas interações entre os gêneros: repúblicas femininas e masculinas, caso dos *sociais*. Estes constituem eventos festivos que realçam hierarquias, performances de masculinidades, relações sexuais/afetivas, dentre outros aspectos. Os *apelidos* dizem respeito à jocosidade nas sociabilidades entre moradores, mas são atribuídos levando em consideração, por vezes, marcadores sociais da diferença – no contexto republicano, os *apelidos* substituem o nome de batismo e relacionam o estudante a sua casa estudantil.

Nos *hinos/rezas*, percebemos a constituição narrativa de um modelo de homem que se incorpora a uma noção de masculinidade hegemônica esperada, além de dizer respeito também à imagem do morador republicano, em que o desejo sexual seria sempre direcionado às mulheres. Foi possível ainda notar a maneira como mulheres são retratadas e descritas nestas produções: majoritariamente por uma perspectiva sexista/machista, reduzindo-as ao sentido sexual. No entanto, as análises dos *hinos* nos invocam a pensar os limites da própria análise, afinal, mesmo que os cânticos façam parte do cotidiano das repúblicas, a agência das pessoas em relação a eles poderia dar mais pistas de como são operados/mobilizados naquele contexto.

As experiências de meus interlocutores desvelam a *batalha* como um ritual de passagem, em que o objetivo central é a mudança de lugar na hierarquia do contexto republicano, ou seja, passar de *bixo* a se tornar *morador*. Uma série de atividades e obrigações são impostas aos *bixos* durante este período, suas variações e intensidades, conforme meus interlocutores diferem de casa para casa – mesmo que seja possível dizer que em repúblicas federais a *batalha* é mais “pesada”, em detrimento de repúblicas particulares, onde o ritual não seria tão árduo. Nesse ritual, comparece a imposição da hierarquia (uma espécie de micropoder) em que trotes são acionados pelos *moradores* a fim de ensinar o *bixo* a ser um *morador* da república. Estas práticas são, por vezes, humilhantes. Como o relato de Pedro evidencia, o rito

de passagem pode se constituir como um ritual de humilhação, mas isto não é homogêneo. De modo que as duas experiências de *batalha* do meu interlocutor evocam emoções distintas: felicidade, humilhação, amizade, silêncio. As emoções, como apontei, podem ser consideradas uma chave de leitura para compreender ainda a forma como Pedro lida com sua sexualidade naquele contexto em que eventos homofóbicos são relatados.

Na *batalha*, assim, a ideia seria inclusive a de construir um perfil de *morador*, idealizado pelos *moradores*. A noção de perfil que circula no contexto republicano adquire contornos que, por vezes, estão vinculados à dimensão da masculinidade. No relato de meu interlocutor, categorias como ‘hétero top’ e ‘esquerdomacho’ são acionadas para dar sentido e significado a sua percepção do perfil dos moradores das repúblicas nas quais morou. Da mesma forma, Jorge projeta sobre si e seus pares um perfil de masculinidade que não seria “escrota” em termos sexuais/afetivos, nos modos de lidar com gays e mulheres, enquanto seus vizinhos também republicanos são categorizados como “coxinhas” e “bolsominions”. Logo, homens que performariam algumas práticas que caracterizariam uma masculinidade hegemônica e viril, o que me permitiu discutir como tais projeções são conectadas ao contexto sociopolítico brasileiro de modo mais amplo.

O perfil, ou os perfis, nas repúblicas estudantis se relacionam até mesmo a questões como raça, classe social, sexualidades, padrões de beleza. Como abordei, a partir dos relatos dos meus interlocutores, o contexto republicano, não obstante, parece estar marcado pela branquitude: pessoas brancas seriam a maioria dos moradores dessas residências, ainda que a UFOP atualmente tenha boa parte de seus alunos autodeclarados pretos e pardos. Isto também pode explicar o perfil econômico que é projetado em algumas moradias, por meio da experiência do meu interlocutor Mateus, de forma a entrecruzar raça e classe no interior das repúblicas de estudantes.

Minhas experiências prévias e uma conversa acompanhada em um grupo de interação *online* mostram, porém, como estes perfis são heterogêneos e mutáveis. O que não impede a discussão proposta: conceber aspectos das masculinidades em repúblicas por meio dos perfis projetados pelos interlocutores e, por conseguinte, pensar como masculinidades estão relacionadas a raça, classe social, sexualidade, padrões de beleza etc.

Ademais, a apreensão dos *rocks* nesses espaços permite, de certa maneira, repensar algumas produções antropológicas em que a festa se constituiria como momento de efemeridade, e demarcaria uma espécie de suspensão do cotidiano por meio da subversão de práticas e normas socioculturais. Nas repúblicas, pelo contrário, os *rocks* realçam aspectos

cotidianos. Discuto assim como tipos de masculinidades e heterossexualidades são mais marcados nesses eventos festivos, a partir dos relatos de Pedro e Mateus. A performatividade de masculinidades/heterossexualidades, no entanto, não é homogênea, podem tanto ser vinculadas à virilidade e à predação sexual, quanto propriamente à construção afetiva entre homens, em torno da amizade entre eles e/ou desse tipo de laço com as repúblicas femininas. Em ambos os casos, contudo, o *social (rock)* demarca as interações binárias de gênero, na medida em que ocorrem entre moradias estudantis femininas e masculinas.

Outras dimensões das experiências em repúblicas sobressaem nas falas dos meus interlocutores e sinalizam para a performance de masculinidades e heterossexualidades. O trabalho doméstico no interior das repúblicas estudantis parece desestabilizar uma performatividade de masculinidade mais tradicional, quando este tipo de atividade estaria atribuído às mulheres. O que os relatos evidenciam é que as tarefas domésticas são valorizadas e incentivadas, sobretudo, durante a batalha, mas não se cessa após o ritual. Outro aspecto, contudo, é que em algumas casas os afazeres são divididos em termos de gênero: entre os *moradores/bixos* e as *comadres*, nessa relação pode comparecer também raça. Dito de outro modo, nessas moradias, os homens ficariam responsáveis por serviços de manutenção estrutural da casa, enquanto as mulheres (majoritariamente mulheres pretas e pardas) seriam encarregadas do trabalho doméstico (limpeza, cozinha etc.). Esta relação pode denunciar nosso contexto sócio-histórico, no qual mulheres negras e racializadas são associadas ao trabalho doméstico.

As relações matrimoniais entre repúblicas estudantis ressaltam a heterossexualidade como naturalizada nestes espaços de sociabilidades. A partir dos casamentos, surgem laços de amizade entre as casas, tais relacionamentos podem desencadear relações afetivas amorosas, uma espécie de ciclo, onde as interações se dão entre homens e mulheres heterossexuais. Vínculos sociais se fortalecem através de uma união heteroafetiva, trata-se de uma dinâmica que pode inferir como estes contextos sociais são heteronormativos.

Ao longo da dissertação, dialoguei com produções antropológicas e das humanidades que contribuem de alguma maneira para tensionar as relações sociais nas repúblicas, sobretudo naquilo que tange a construção de masculinidades nesses espaços. A noção de masculinidade hegemônica de Connell (2003), atualizada e (re)pensada em etnografias como as de Vale de Almeida (1995) e Mara Viveros Vigoya (2018) serviram para dar pistas de como articular a categoria em meu campo. De modo que concordo com tais pesquisadores quando propõem uma análise etnográfica das masculinidades, ou seja, sua apreensão em campo de modo contextual, considerando o caráter histórico, político e social situado que as constitui. Sinalizei, destarte,

como nas repúblicas estudantis em Ouro Preto as configurações de práticas que conformam masculinidades não são homogêneas. Se temos de um lado performances de masculinidades que podem ser em alguma medida associadas ao signo do hegemônico, da virilidade, do sexismo/machista, isso não se configura como regra. Não considero que todos os republicanos performam masculinidades hegemônicas, meu campo, ao contrário, permite entender quais práticas são aproximadas e quais são distanciadas deste modelo de ser homem.

Embora de maneiras heterogêneas, o gênero ocupa centralidade nas relações sociais nas repúblicas estudantis, de modo que performances de masculinidades (e podemos estender para feminilidades) são constituídas e constituem essas residências estudantis. Ora, não fosse tal constatação, caberia a pergunta: por que as repúblicas mantêm a tradição generizada das casas, se as transformações e mudanças do sistema republicano têm, ao longo dos anos, alterado configurações como os cursos dos moradores (atualmente as Repúblicas Serigy, Senzala e FG aceitam somente alunos dos cursos de Engenharias, as Repúblicas Samu e IML recebem só estudantes de Medicina, as demais repúblicas não instituem mais este critério) e os modos como os moradores lidam com as sexualidades distintas da heterossexualidade? Isto é impensável e sequer discutido em relação ao gênero (três repúblicas são mistas em Ouro Preto, duas particulares e uma federal). Cabe frisar que, dentre as 59 moradias estudantis federais, apenas 16 são femininas. Assim sendo, como casas de homens (e de mulheres), são espaços que fabricam/constroem tipos de masculinidades e feminilidades, de modo relacional e contextual.

Nesta dissertação assumo um compromisso ético com meus interlocutores e, por conseguinte, fiz aquilo que se espera de todos(as) antropólogos(as): levar em consideração as categorias evocadas e o que meus interlocutores dizem a respeito da sua vida, de si mesmos e das experiências que os cruzam. Não busquei decifrar um mundo inteligível para eles, tampouco construir narrativas subjacentes e romantizadas das suas vidas/trajetórias. Ante generalizações, tentei complexificar o mosaico de contextos/relatos/fontes que conformam este trabalho. Em todos os momentos da pesquisa/análise, da escrita dessa etnografia, procurei construir formas de “ver junto”, produzir práticas de sentido com meus interlocutores, um fazer antropológico junto no mundo.

Quem avaliará se alcancei relativa ou totalmente estas pretensões será uma comunidade de leitores (meus pares e demais envolvidos/interessados nesta pesquisa). O conhecimento científico é situado e localizado, sempre passível de chancelas e críticas. Considero que isso diferencia os pesquisadores do chão, dos “Cientistas Deuses”. Nós estamos à prova, expostos ao contraditório, às indagações – em minha concepção, é assim que construímos ciências



(plurais e com c minúsculo), logo também conhecimentos antropológicos. Nada se constrói sozinho, tampouco a produção científica, o mito da solidão do cientista é falacioso, esta dissertação foi feita por minhas mãos, mas junto a meus interlocutores, meu orientador, minhas professoras(es), meus colegas de mestrado, dentre outros. Por fim, este texto não está acabado, se inicia é na sua circulação, onde meus leitores poderão contribuir criticamente com o amadurecimento da pesquisa, do pesquisador e, portanto, desta dissertação.

## REFERÊNCIAS

---

- ABU-LUGHOD, Lila, e Catherine LUTZ. “Emoção, Discurso e políticas da vida cotidiana”. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2018 [tradução para uso didático por Leandro de Oliveira. Do original em língua inglesa, ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. “Introduction: Emotion, discourse and the politics of everyday life”, em C. Lutz e L. Abu-Lughod (orgs.), **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1-23].
- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia**: um estudo de Antropologia Visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Tomo, 1997.
- AKOTIRENE, Carla. O que é interseccionalidade. In: **Feminismos Plurais**. (Coord) Djamilia Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. O que é racismo estrutural? In: **Feminismos Plurais**. (Coord) Djamilia Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALMEIDA JÚNIOR, Antônio. R.; QUEDA, Oriowaldo. **Universidade, preconceitos e trote**. São Paulo: Hucitec, 2006.
- ALZAMORA, Geane Carvalho; BICALHO, Luciana Andrade Gomes. A representação do Impeachment Day mediada por hashtags no Twitter e no Facebook: semiose em redes híbridas. **Interin**, vol. 21, núm. 2, julho-diciembre, 2016.
- ANICETO, Caio; CAPANEMA, Igor; FONSECA, Joyce; SILVADO, Silvia Cristina; MOTA, Thatyanna. **Entre trotes e batalhas**. Jornalismo UFOP, 2014. Disponível em <[www.jornalismo.ufop.br/tecer/?p=3757](http://www.jornalismo.ufop.br/tecer/?p=3757)>. Acesso em 01 de dez. de 2021.
- AQUINO, Helen. **Conquistas e desafios do ensino superior**. Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), 2019. Disponível em: <<https://ufop.br/noticias/institucional/conquistas-e-desafios-no-ensino-superior>>. Acesso em: 07 de fev. de 2022.
- BAHIA, Alexandre; GARCIA, Luiz Carlos; BOMFIM, Rainer. Sistema de repúblicas federais e a institucionalização do preconceito na cidade de Ouro Preto. In: **II Congresso de Diversidade Sexual e de Gênero**, 2017.
- BARRETO, Vitor Hugo S. Quando a pesquisa é o problema: o tabu no estudo das práticas sexuais. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 26, n. 1, p. 270-293, 2018.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara**. Nota sobre fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BINKLEY, Sam. A felicidade e o programa de governamentalidade neoliberal. In: FREIRE FILHO, João (org.). **Ser feliz hoje**: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 83-104.

BISPO, Raphael. "Heterotopias emo: notas etnográficas sobre desvios e inversões da juventude emcore no Rio de Janeiro". In: G. Velho & L. F. D. Duarte (orgs.), **Juventude Contemporânea: culturas, gostos e carreiras**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

BISPO, Raphael; COELHO, Maria Cláudia. Emoções, Gênero e Sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. **Cadernos de Campo**. Universidade de São Paulo, 2019, 28(2), 186-197. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/165042/158497>>. Acessado em 21 de jan de 2021.

BOMFIM, Leonardo C. A ritualização nas Repúblicas Federais de Ouro Preto - MG: dos hinos às 'rezas de cachaça' e suas implicações. In: **9º Encontro Internacional de Música e Mídia - 'O Gosto da Música'**, 2013, São Paulo. 9º Encontro Internacional de Música e Mídia -, 2013.

BORGES, Laís Gomes. 2019. "Victor Turner". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.

BRUGNAGO, Fabrício; CHAIA, Vera. A nova polarização política nas eleições de 2014: radicalização ideológica da direita no mundo contemporâneo do Facebook. **Revista de Arte, Mídia e Política**, São Paulo, v.7, n.21, p.99-129, out.2014-jan. 2015.

CALHEIROS, Orlando. "O samba da avenida fala de resistência muito antes dessa palavra entrar na moda". In: **IHU-Online**, 2020.

CARSTEN, Janet. A vida das casas como etnografias/biografias. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2021 [tradução para uso didático por Leandro de Oliveira. Do original em língua inglesa, CARSTEN, Janet. House-lives as ethnography/biography. **Social Anthropology**, v. 26, n. 1, p. 103-116, 2018].

CARSTEN, Janet. Introduction: cultures of relatedness. In: **Culture of relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge University Press, 2000.

CASTANO ZAPATA, Daniel; RUIZ ROMERO, Gabriel. "Con el Jesús en la boca": miedo y vida cotidiana en sociedades en guerra. El caso de Tumaco (Nariño, Colombia). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 23-50, Aug. 2019.

CAVALCANTI, Marcus Alexandre; SIQUEIRA, Vera Helena Ferraz de; SILVA, Andréa Costa da. Políticas públicas em Educação a emergência do dispositivo das cotas raciais. **Revista Valore**, v. 5, p. 5014, 2020.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro . A festa em perspectiva antropológica: carnaval e folguedos do boi. **Artelogie (Online)**, v. IV, p. 125-140, 2013.

CECCHETTO, Fátima Regina. **Violência e estilos de masculinidade**. FGV Editora, 2004.

CLARK, Candace (2018 [1997]). Simpatia, Micro-hierarquia e Micropolítica. Belo Horizonte, FAFICH/ UFMG. Tradução para uso didático por Leandro de Oliveira. [do original em língua inglesa, "Simpathy, Microhierarchy and Micropolitics" in **Misery and**

**company**: sympathy in everyday life. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1997].

CLASTRES, Pierre. “Copérnico e os selvagens”. In: **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 1979.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: **A experiência etnográfica - antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1998.

COELHO, Maria Cláudia. As Emoções e o Trabalho Intelectual. **Horizontes Antropológicos**, 2019, vol.25, n.54, pp. 273-297.

COELHO, Maria Cláudia. “Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções”. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. vol 16, n.2, Rio de Janeiro, outubro de 2010.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a Outsider Within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, vol 31, n. 1, jan/abr 2016, p. 99-126.

COMERFORD, John C. Desculpe a brincadeira: notas sobre a construção social da amizade e suas modulações em um grupo de trabalhadores rurais. In: **ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, 22. Caxambu, *Anais do...* Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1998.

CONNELL, Raewyn. **Masculinidades**. México: UNAM-PUEG, 2003.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241 -282, Apr. 2013.

COSTA, Grasielle Aires da. O conceito ritual em Richard Schechner e Victor Turner: análises e comparações. **Revistas Aspás**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 49-60, dez. 2013.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stan. L. Rev.**, v. 43, p. 1241, 1990.

CURIEL, Ochy. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. In: **Primer Coloquio Latinoamericano sobre praxis y pensamiento feminista**, Buenos Aires, 2009.

DA SILVA, Fábio A. Análise histórico-cultural da música sertaneja no Brasil: do caipira ao playboy. **Revista de Literatura, História e Memória, [S. l.]**, v. 14, n. 24, p. 218–234, 2018.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**. 5.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997b.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997a.

DAMATTA, Roberto. O carnaval como rito de passagem. In: **Ensaio de antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 121-168.

DAVIS, Angela. Women, race and class: An activist perspective. **Women's Studies Quarterly**, v. 10, n. 4, p. 5, 1982.

DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. "Quem é frouxo não se mete": violência e masculinidade como elementos constitutivos da imagem do nordestino. **Projeto História: Revista do Programa de estudos pós-graduados de História**, v. 19, 1999.

DEQUECH, David. **Isto dantes em Ouro Preto**; crônicas. Belo Horizonte, 1984.

DESCOLA, Philippe. Rapport à soi, rapport à l'autre . In: **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2006.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. **Nas redes do sexo**: bastidores e cenários do pornô brasileiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, 2019, vol.25, n.54, pp.51-78.

DIÓGENES, Luã. **Hétero Tops, Esquerdomachos e a ilusão de que ser homem bastaria**. Diário do Nordeste, 2021. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/opiniaio/columnistas/lu-diogenes/hetero-tops-esquerdomachos-e-a-ilusao-de-que-ser-homem-bastaria-1.3161538>>. Acesso em: 01 de fev. 2022.

EMILIANA, Cecília. **Jovens agredidas em Ouro Preto desabafam**: "Homem fazer o que o Wesley fez é considerado normal". Estado de Minas, 2016. Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2016/02/23/interna\\_gerais,736942/jovens-agredidas-em-ouro-preto-desabafam-homem-fazer-o-que-wesley.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2016/02/23/interna_gerais,736942/jovens-agredidas-em-ouro-preto-desabafam-homem-fazer-o-que-wesley.shtml)>. Acesso em: 04 de abr. de 2020.

ESTANQUE, Elísio. A práxis do trote: breve etnografia histórica dos rituais estudantis de Coimbra. **Sociologia & Antropologia**, v. 7, p. 429-458, 2017.

ESTANQUE, Elísio. Jovens, estudantes e 'repúblicas': culturas estudantis e crise do associativismo em Coimbra. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 81, p. 9-41, 2008.

ESTEVÃO-REZENDE, Yuri; DAS DORES, Marcus Vinícius Pereira. "Com quantos quilos de medo se faz uma tradição?": a heteronormatividade como constituinte das relações socioafetivas e das territorialidades das Repúblicas Masculinas Federais de Ouro Preto, Minas Gerais. **Revista Periódicus**, v. 2, n. 14, p. 206-224, 2020.

EVANGELISTA, Renata. **Universitário da UFOP é encontrado morto após participar de festa**. Jornal Hoje em Dia, 2012. Disponível em: <<https://www.hojeemdia.com.br/horizontes/universit%C3%A1rio-da-ufop-%C3%A9-encontrado-morto-ap%C3%B3s-participar-de-festa-1.71867>>. Acesso em 22 de nov. 2021.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio, Zahar, 1978, 316p.

FARIA, Lucas. **Mulheres revelam histórico de estupros em repúblicas**. Jornal O Tempo, 2014. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/cidades/mulheres-revelam-historico-de-estupros-em-republicas-1.897827>>. Acesso em: 04 de abr. de 2020.

FONSECA, Juliano de Carvalho. **Juventudes**: uma leitura sobre a interação entre estudantes universitários em Ouro Preto/MG. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970/Michel Foucault; tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FRANÇA, Adriana Altíssimo. **O léxico da comunidade de Ouro Preto-MG**: da (im)possibilidade de reflexos do contato linguístico. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares**: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. EdUERJ, 2012.

FREIRE FILHO, João. Correntes da felicidade: emoções, gênero e poder. **MATRIZES**, v. 11, n. 1, p. 61-81, 2017.

FREIRE FILHO, João. O anseio e a obrigação de ser feliz hoje. In: Freire Filho, João. (org.). **Ser feliz hoje**: reflexões sobre o imperativo da felicidade. Rio de Janeiro: FGV, 2010, p. 13-25.

FREITAS, Elir Ferrari de. **“Isso era trabalho de mulher”**: mídia e memória discursiva de masculinidade em trabalho do lar. Tese (doutorado). Universidade Fluminense, Instituto Letras. Niterói, RJ; 2017.

GASTALDO, Édison. As relações jocosas futebolísticas: futebol, sociabilidade e conflito no Brasil. **Mana**, v. 16, p. 311-325, 2010.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: Id. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 85-107.

GENNEP, Arnold van. **Les Rites de Passage**, Paris, 1909 (Trad. Bras. Mariano Ferreira 3 ed. Petrópolis, Vozes, 2011, Apresentação de Roberto da Matta).

GIFFIN, Karen. A inserção dos homens nos estudos de gênero: contribuições de um sujeito histórico. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 47-57, Mar. 2005.

GLUCKMAN, Max. **Ritos de rebelião no Sudeste da África**. Cadernos de Antropologia, 1963.

GOFFMAN, Erving. "Constrangimento e organização social". In: **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face-a-face**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [95-109].

GONZALEZ, Lélia. A juventude negra brasileira e a questão do desemprego. In: **Conferência Anual do African Heritage Studies Association**, 1979.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GUIMARÃES, Carmem Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

GUTMANN, Matthew C. **The meanings of macho: Being a man in Mexico City**. Univ of California Press, 2006.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**. São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, junho, 2014.

HIRATA, Helena. Globalização, trabalho e gênero. In: **O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo** (Jerusalinsky, A. et al.). Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.

HIRATA, Helena. Globalização e divisão sexual do trabalho. **Cadernos Pagu**, v. 17, n. 2, p. 139-156, 2001.

HOCHSCHILD, Arlie Russel. "Trabalho Emocional, regras de sentimento e estrutura social" in COELHO, Maria Cláudia (org). **Estudos Sobre Interação: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Desigualdades sociais por raça e cor no Brasil**. Biblioteca IBGE, 2019. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf)>. Acesso em: 01 de fev. de 2022.

KALIL, Isabela. O. (Coord.). Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro. São Paulo, SP: **Fundação de Sociologia e Política de São Paulo**, 2018. Disponível em <[https://www.fespsp.org.br/store/file\\_source/FESPSP/Documentos/Relat%C3%B3rio%20para%20Site%20FESPSP.pdf](https://www.fespsp.org.br/store/file_source/FESPSP/Documentos/Relat%C3%B3rio%20para%20Site%20FESPSP.pdf)> acesso 15 de abril 2020.

KANG, Thomas H. Educação para as elites, financiamento e ensino primário no Brasil, 1930–1964. **Latin American Research Review**, v. 52, n. 1, p. 35-49, 2017.

KATZ, Jack. Massacre justo. In Coelho, M.C. (org). **Estudos sobre Interação**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013 [p. 211-284].

KIMMEL, Michael S. 1998. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**, n. 9:103-17.

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: Histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 3, p. 117–141, 2007.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A antropologia das emoções no Brasil. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 4, n. 12, p. 239-252, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Sistema de Nomenclatura, Pertença, Medos e Controle Social. O Uso dos Apelidos entre um Grupo de Jovens da Cidade de João Pessoa, Paraíba. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 5, n. 1, 2004.

LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve. **Vida de laboratório**. Tradução de Angela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**: um estudo da estrutura social Kachin. São Paulo: Edusp, 1996.

LEAL, Ondina Fachel. Os gaúchos: cultura e identidade masculina no Pampa. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 7, n. 1, p. 16, 2019.

LEAL, Ondina Fachel. **The Gauchos**: Male Culture and Identity in the Pampas. 1989. Dissertation (PhD in Anthropology) - Department of Anthropology, University of California, Berkeley CA, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A caminho do intelecto”. In: **O Totemismo Hoje**. São Paulo: Abril (Col. Os pensadores), 1975.

LOUREIRO, Luiz. **Repúblicas federais da UFOP podem perder sistema de autogestão**. Agência Primaz, 2020. Disponível em: <<https://www.agenciaprimaz.com/post/republicas-federais-da-ufop-podem-perder-sistema-de-autogestao>>. Acesso em: 02 de fev. de 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

LUTZ, Catherine. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila (Orgs.). **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 69-91.

MACHADO, Otávio Luiz. Anexos: hinos e poesias das repúblicas de Ouro Preto. In: **Repúblicas estudantis de Ouro Preto e Mariana**: percursos e perspectivas. Editora Prospectiva, 2014a. Disponível em: <<http://republicasdaufop.blogspot.com/2008/09/livro-das-repblicas-parte-3-hinos-e.html>>. Acesso em 07 de set. 2020.

MACHADO, Otávio Luiz. As Repúblicas Estudantis da Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 66, p. 197-199, 2003.

MACHADO, Otávio Luiz. **Guia de sobrevivência dos 'bixos' de Ouro Preto, Minas Gerais**: uma experiência a partir da cidade das repúblicas estudantis do Brasil. 1. ed. Frutal, MG: Prospectiva, 2014b.



MACHADO, Otávio Luiz. **Repúblicas estudantis de Ouro Preto e Mariana: percursos e perspectivas**. Editora Prospectiva, 2014a.

MAHMOOD, Saba. “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito”. In: **Etnográfica**. v. 10, n. 1, 2006, p. 121-158.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Política de cotas raciais, os "olhos da sociedade" e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). **Horizontes antropológicos**, v. 11, p. 181-214, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Malinowski**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MALTA, Eder. **Identidades e práticas culturais juvenis: as repúblicas estudantis de Ouro Preto**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Sergipe, 2010.

MAUSS, Marcel. “As relações jocosas de parentesco”. In: R. C. Oliveira (org.), **Antropologia**. São Paulo: Ática. pp. 164-176, 1983.

MARCELIN, Louis Herns. “A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano”, **Mana**, 5 (2): 31-60, 1999.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

MAZZOCO, Heitor. **MPF entra com ação civil para Ufop adotar critério de seleção em repúblicas**. O Tempo, 2020. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/politica/aparte/mpf-entra-com-acao-civil-para-ufop-adotar-criterio-de-selecao-em-republicas-1.2290787>>. Acesso em: 01 de fev. 2022.

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica**. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 16, n. 2), p. 221-246, 2012.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

MEDEIROS, Matheus da Silva; SANTOS, Michelle Gomes dos. O "hétero" interditado: subversão, censura e deslocamentos em um verbete formal e informal. **Língua, Literatura e Ensino**, v. 13, p. 82-99, 2018.

MILLER, William Ian. "Humiliation: its domain and strategies of avoiding it" in **Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence**. Ithaca/London, Cornell University Press, 1993.

MOREIRA, Lucas. Masculinidade genealógica e o “viking” do capitólio: Reflexões sobre virilidade e política. **Novos Debates**, 2021, 7(1).

MUGABE, Nelson André. **Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo**. 2015. 176 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo, Instituto Kuanza, p. 102-106, 2006.

NEDEL OLIVEIRA, V. H. Desafios para a pesquisa no campo das Ciências Humanas em tempos de pandemia da Covid-19. **Boletim de Conjuntura (BOCA)**, Boa Vista, v. 5, n. 14, p. 93–101, 2021.

NELVO, Romário Vieira; DA SILVA, Fabrício Campos Longo. Associar e cortar redes politizadas: gênero, raça e sexualidade na infiltração das relações universitárias. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 11, n. 1, p. 648-672, 2019.

NOLETO, Rafael da Silva & ALVES, Yara de Cássia. 2015. "Liminaridade e communitas - Victor Turner". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.

NORBERG-SCHULZ, Christian. O fenômeno do lugar. In: NESBITT, Kate (Org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 443- 461.

NOVAES, Sylvia Caiuby. A construção de imagens na pesquisa de campo em Antropologia. **Illuminuras**, v. 13, n. 31, 2012.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. **Mana**, v. 14, p. 455-475, 2008.

OAKLEY, Ann. **Sex, gender, & society**. New York: Harper, 1972.

OLIVEIRA, Leandro. A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção. **Horizontes Antropológicos**, n. 54, pp. 141-171, 2019.

OLIVEIRA, Leandro. Diversidade sexual, gênero e família: notas sobre o problema da superioridade moral da heterossexualidade. In: Guilherme R. Passamani. (Org.). **(Contra)Pontos**: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual. Campo Grande: Editora da UFMS, 2011, v., p. 53-65.

OLIVEIRA, Leandro. Fantasias de Mães, Fantasias de Filhos: identidade, conflito e mudança. In: **Os Sentidos da Aceitação**: Família e Orientação Sexual no Brasil Contemporâneo. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/ Museu Nacional, 2013 [capítulo 04, p. 151-210].

OLIVEIRA, Leandro. Uma Espécie de Prefácio: saberes localizados sobre violência, gênero e sexualidade. In: GOMES FILHO, A. S; SILVA, L. M; DUARTE, S. M (orgs). **Violência de Gênero**: resistência em tempos de crise no Brasil. Ideia Editora: João Pessoa/PB, 2017.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. "Discursos sobre a masculinidade". **Revista Estudos Feministas**, IFCS/UFRJ, v. 6, n. 1, p. 91-112, 1998.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizing Gender**: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship:

Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-810p.

PATERNOTTE, David; KUHAR, Roman. "Ideologia de gênero" em movimento. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 18, n. 43, p. 503-523, dez. 2018.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida: e outros ensaios**. Zahar, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, n. 42, p. 377-391, 2014a.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2003.

PEIRANO, Mariza. Edmund Leach. In: **Os Antropólogos**. Orgs: ROCHA, Everardo e FRID, Marina. Editora PUC-Vozes, 2014b.

PELÚCIO, Larissa. Na noite nem todos os gatos são pardos. **Cadernos Pagu**, 2005, 25: 217-248.

PENTEADO, Claudio Luis de Camargo; LERNER, Celina. A direita na rede: mobilização online no impeachment de Dilma Rousseff. Em Debate: **Periódico de Opinião Pública e Conjuntura Política**, Belo Horizonte, v. 10, n. 1, p. 12-24, abr. 2018.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011. 208 p.

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

PIMENTEL, Thais. **Alunos fazem 'bichaço' na Ufop contra homofobia nas repúblicas estudantis**. Portal G1 de Notícias, 2015a. Disponível em: <<http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2015/03/alunos-fazembichaco-na-ufop-contrahomofobia-nas-republicas-estudantis.html>>. Acesso em: 08 de jan. de 2020.

PIMENTEL, Thais. **'Batalha de vagas' espanta calouros de repúblicas federais de Ouro Preto**. Portal G1 de Notícias, 2015b. Disponível em: <<http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2015/03/batalha-de-vagasespanta-calouros-de-republicas-federais-de-ouro-preto.html>>. Acesso em: 08 de jan. de 2020.

PIMENTEL, Thais. **República em que aluno morreu por causa de bebida endurece regras**. Portal G1 de Notícias, 2015c. Disponível em: <<http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2015/03/batalha-de-vagasespanta-calouros-de-republicas-federais-de-ouro-preto.html>>. Acesso em: 22 de nov. de 2021.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lúcia. Da esperança ao ódio: juventude, política e pobreza do Lulismo ao Bolsonaroismo. **CADERNOS IHU IDÉIAS (UNISINOS)**, v. 16, p. 3-15-15, 2018.

PINHO, Osmundo. Um enigma masculino: Interrogando a masculinidade da desigualdade racial no Brasil. **Universitas humanística**, n. 77, p. 227-250, 2014.

PINTO, Céli Regina. Feminismo, História e Poder. **Revista de Sociologia e Política**, 18(36), 2010, 15-23.

PINTO, Kleber Farias. Prefácio. In: MACHADO, Otávio Luiz. **Repúblicas estudantis de Ouro Preto e Mariana** – percursos e perspectivas. Editora Prospectiva, 2014a.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Structure and function in primitive society**. London: Cohen and West, 1952.

RATTS, Alecsandro JP. Gênero, raça e espaço: trajetórias de mulheres negras. **Encontro Anual da ANPOCS**, v. 27, p. 1-20, 2003.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 69-89, Oct. 2002.

REZENDE, Claudia B.; COELHO, Maria Cláudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. História da educação escolar no Brasil: notas para uma reflexão. **Paidéia (Ribeirão Preto)**, n. 4, p. 15-30, 1993.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. **Signs: Journal of women in culture and society**, v. 5, n. 4, p. 631-660, 1980.

RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, R. (Org.). **Toward an anthropology of women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. **Social perspectives in Lesbian and Gay Studies; A reader**, v. 1, p. 100-133, 1984.

SAHLINS, Marshall. **Culture and Practical Reason**. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

SAYEGH, Liliane. **Dinâmica urbana em Ouro Preto**: Conflitos decorrentes de sua patrimonialização e de sua 178 consolidação como cidade universitária. 2009. 241f. Dissertação (Mestrado) em Arquitetura e Urbanismo. Universidade Federal da Bahia – UFBA.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 16, 1998.

SOUZA, Pedro de. **Confidências da carne**: o público e o privado na enunciação da sexualidade. 1993. 166f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

STOCKING JR., George. "The ethnographer's magic: fieldwork in british anthrpolgy from Tylor to Malinowski", in George Stocking Jr., **The Ethnographer's magic and other essays**, Madison, The University of Wisconsin Press, 1992.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576 p.

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Cambridge University Press, 1988.

TAMBIAH, Stanley J. Thought, and social action. An anthropological perspective. Cambridge, MA: Harvard University Press. Tambiah. **Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective** 1985, 1985.

TOLIPAN, Heloísa. **Carnaval em Ouro Preto: misoginia, machismo e homofobia velados**. In: Jornal do Brasil, 2017. Disponível em < <https://www.jb.com.br/heloisa-tolipan/noticias/2017/01/19/carnaval-em-ouro-preto-misoginia-machismo-e-homofobia-velados.html> >. Acesso em 10 de nov. 2021.

TROTTA, Felipe. Som de cabra macho: sonoridade, nordestinidade e masculinidades no forró. **Comunicação Mídia e Consumo**, v. 9, n. 26, p. 151-172, 2013.

TSING, Anna. Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha: Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Trad. de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO. **Moradia estudantil de gestão compartilhada**. In: Pró-reitoria de Assuntos Comunitários e Estudantis, 2021. Disponível em <<https://prace.ufop.br/assistencia-estudantil/moradia-estudantil/modalidade-de-gestao-compartilhada>>. Acesso em: 03 de fev. de 2022.

URBIM, Emiliano. **Conheça os (ou se reconheça nos) novos rótulos masculinos**. O Globo, 2016. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/ela/conheca-os-ou-se-reconheca-nos-novos-rotulos-masculinos-20333939>>. Acesso em: 01 de fev. 2022.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Fim de Século, 1995. p. 13-20.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. “Mulher séria” e “cabra-macho”... por outras representações de gênero no Sertão baiano. **ANPUH–XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA–Fortaleza, CE, 2009**.

VELHO, Gilberto. **Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, p. 113-148, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, n. 2, v. 2, p.115-44, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

VIVEROS VIGOYA, Mara. **As cores da masculinidade**: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

VOKS, Douglas J. Discursos sobre a masculinidade: o “novo homem” na revista Playboy. Mnome - **Revista de Humanidades**, v. 18, n. 40, p. 91-110, 15 abr. 2018.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010. 256 p.

WITTIG, Monique. One is not born a woman. **The lesbian and gay studies reader**, p. 103-109, 1993.