

LUCAS ALMEIDA DIAS

CARTOGRAFIAS DO DESEJO

BOSQUES,
BURACOS
E INFERNINHOS



GRADUS
EDITORIA



LUCAS ALMEIDA DIAS

CARTOGRAFIAS DO DESEJO

BOSQUES,
BURACOS
E INFERNINHOS



GRADUS
EDITORA

GRADUS EDITORA
www.GRADUSEDITORA.com

DIAS, Lucas Almeida. **Cartografias do desejo: bosques, buracos e inferninhos**. 1ª edição:

Gradus Editora. 2026.

ISBN: 978-65-81033-00-0

DOI: 10.46848/cartografiasdodesejo

Equipe técnica:

Autor: Lucas Almeida Dias

Capa: Lucas Rafael da Silva

Prefácio:

Revisão:

Lucas Almeida Dias é Geógrafo e Doutorando em Psicologia pela Unesp. Atua como Editor científico, colaborando com a produção de periódicos e livros acadêmicos.

PREFÁCIO

Dra. Ana Cláudia Bortolozzi¹

O livro do autor Lucas Almeida Dias “Cartografias do desejo: bosques, buracos e inferninhos” é uma obra inovadora e ousada, na medida em que o autor estuda e desvela o desejo no espaço. Com uma linguagem clara, um texto direto e objetivo, Lucas Dias, compreende a geografia erótica e analisa os regimes espaciais do prazer, explorando o terreno do desejo.

Mas o que é o desejo? Um padrão único e essencialmente “natural”? Nascemos prontos a desejar eroticamente? Ou somos expostos a várias situações ao longo da vida que nos incita ao despertar da excitação? Seriam essas situações “modelos normativos” que nos ensinam o que seria esperado em cada cultura desejar na vida adulta? O que é o desejo normal e o desejo dissidente? Quem faz esse julgamento e a quem interessa essa diferenciação?

Neste cenário, Lucas aborda as práticas eróticas, consideradas socialmente como dissidentes, envolvendo Bondage-Disciplina, Dominação-Submissão e Sadismo-Masochismo (BDSM). Tais práticas são realizadas com consentimento, envolvem jogos de poder e controle, têm regras, cenários, acessórios, dor prazerosa e podem ou não ocorrer sexo com penetração.

¹ Professora doutora do Departamento de Psicologia da Unesp Bauru.

A ousadia do autor em mapear esse tipo de desejo esta, justamente, na criatividade de sua analogia. A partir dos espaços: “bosques”, “buracos” e “inferninhos”, Lucas discorre como o BDSM se apresenta, mostrando o deslocamento do desejo individual para o coletivo em cada um desses contextos.

No bosque (a noite e ao acaso) se improvisa, se esconde, se experimenta, não há tantas regras, nos buracos (porões, casas escondidas) a clandestinidade impõe rituais e códigos de funcionamento e nos inferninhos (bares, festas), se institucionaliza, torna-se uma subcultura. Dizer mais que isso, tira a surpresa e o prazer da leitura.

Ressalto que a obra não é um tratado sobre BDSM. Quem procura aqui um manual sobre essas práticas, incidência, e outras curiosidades vai entender que a discussão proposta vai muito além do que as práticas em si. Fala-se sobre a força da busca pelo lugar do desejo, qualquer que seja ele...

Esse prefácio é apenas uma breve incitação para a leitura que tenho certeza levará a reflexões importantes: que força tem o desejo para criar e formar seus próprios espaços? Nesses espaços, há liberdade ou reprodução de regras e relações de poder? Como se transitam os espaços do desejo dissidente no caso do BDSM e outros prazeres? O que é e por que existem prazeres considerados dissidentes e normativos?

Já esperando novas obras do autor, instigantes como esta, convido a todos(as) para essa leitura!

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

CARTOGRAFIAS: fundamentos de uma Geografia íntima

INTRODUÇÃO: cartografar o desejo

**A CIÊNCIA DOS MAPAS ÍNTIMOS: fundamentos epistemológicos
de uma cartografia do desejo**

**DESEJO COMO FORÇA GEOLÓGICA: erodindo normas, criando
relevos**

**DESEJO COMO FORÇA GEOLÓGICA: a dinâmica dos processos
de erosão e sedimentação**

OS BOSQUES: e a natureza dissidente

NAS ENTRANHAS DO NATURAL: a floresta como cena e cúmplice

SOB AS ÁRVORES: encontros anônimos e ritualísticos

A ECOLOGIA DO RISCO: prazer, perigo e a paisagem como cúmplice

OS BURACOS: a subversão contemporânea

DESCENDO: a geopolítica dos porões e tocas

CLAUSTROFILIA: o prazer e a estética do confinamento

OS INFERNINHOS: e a economia urbana do tabu

PORTAS DISCRETAS: a arquitetura do acesso restrito

CORPOS-MERCADORIA: negociação em espaços controlados

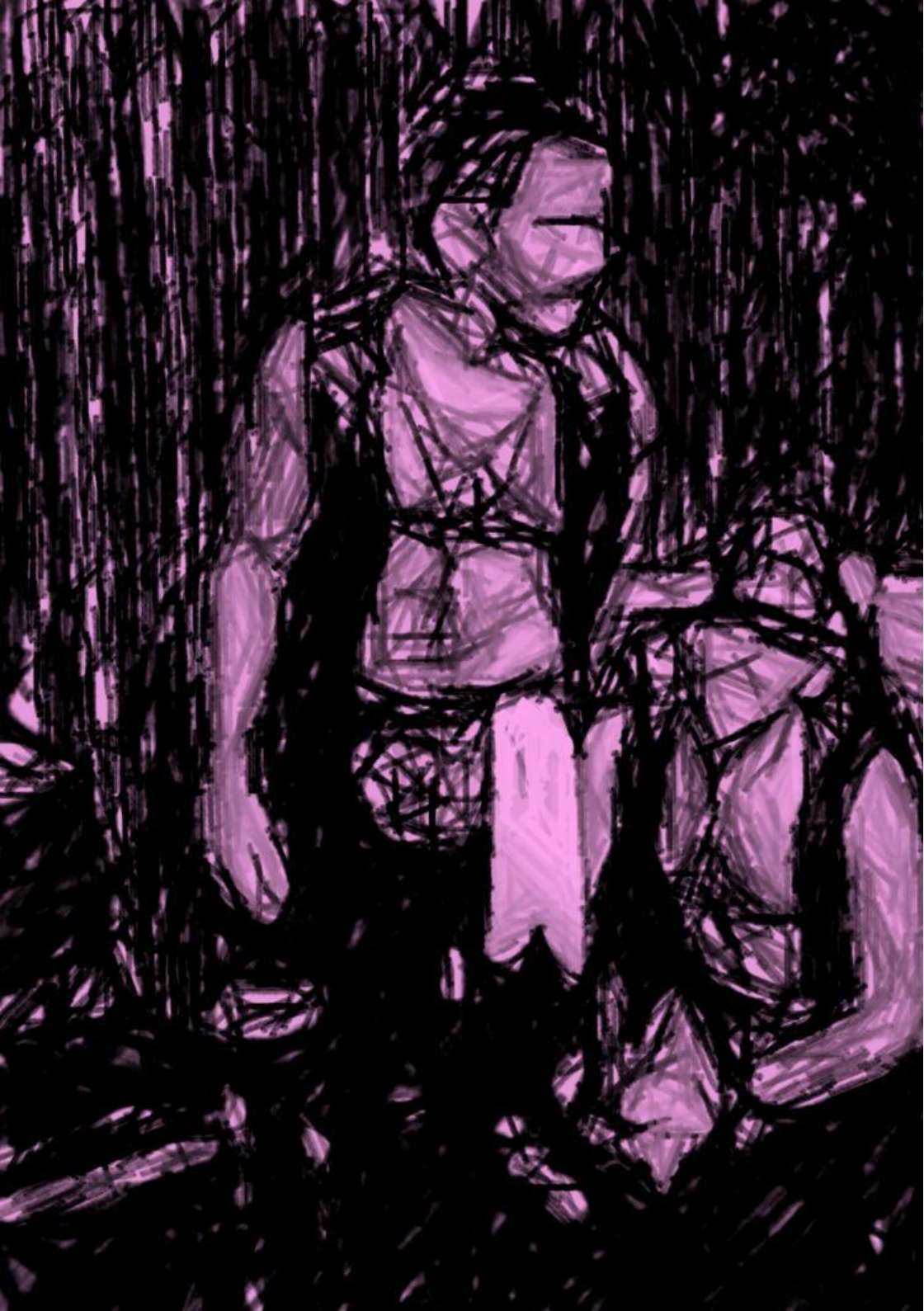
NOVOS MAPAS: o espaço e sua dinâmica

**UM MAPA EM CONSTANTE CONSTRUÇÃO: síntese de uma
geografia inacabada**

DO FÍSICO AO DIGITAL: buracos e inferninhos na era virtual

**FALHAS, FISSURAS E SEDIMENTAÇÕES: o que o desejo constrói
depois do abismo**

REFERÊNCIAS



CARTOGRAFIAS:

fundamentos de uma geografia íntima

INTRODUÇÃO — CARTOGRAFAVAR O DESEJO

O desejo raramente aparece onde o poder o espera. Ele brota nas margens, infiltra-se nos interstícios, dobra as arquiteturas e cria, silenciosamente, seus próprios territórios. Este livro nasce da tentativa de acompanhar esses deslocamentos: não como quem observa de fora, mas como quem pisa, tateia e se perde nos espaços que o desejo dissidente produz.

O que aqui chamamos de BDSM não é tratado como um conjunto de práticas privadas, nem como uma identidade, mas como uma força espacial. Onde ele emerge, o espaço se transforma: trilhas surgem no mato, portas se abrem em paredes cegas, escadas descem para porões improvisados, clubes se erguem onde antes havia silêncio. O desejo não ocupa o espaço — ele o fabrica.

Cartografar o desejo, portanto, não é mapeá-lo como um objeto estável, mas seguir seus rastros, suas falhas, seus movimentos de fuga e suas tentativas de permanência. Ao longo desta obra, proponho compreender essa geografia erótica a partir de três grandes formações: os bosques, os buracos e os inferninhos. Eles não são apenas lugares, mas regimes espaciais do prazer.

Os bosques representam os territórios da fuga, da improvisação e da invisibilidade. São espaços onde o desejo se alia à natureza, à noite e ao acaso para escapar das normas que o condenam. Neles, o BDSM se

manifesta como experimentação: corpos que se testam em um ambiente que não os regula por completo.

Os buracos são os territórios da compressão e da clandestinidade. São porões, túneis, cinemas e ruínas urbanas onde o desejo, impedido de aparecer, se condensa sob a pressão das paredes. Aqui o BDSM se torna mais ritualizado, mais codificado, não por escolha, mas por necessidade. O espaço estreito impõe formas.

Os inferninhos, por sua vez, são os territórios da organização. São bares, clubes, festas e casas privadas onde o desejo dissidente se estabiliza, cria regras, produz comunidades e estabelece fronteiras. Neles, o BDSM deixa de ser apenas fuga ou resistência e se transforma em infraestrutura social.

Esses três regimes não formam uma evolução linear, mas uma geologia instável. O desejo pode migrar da floresta ao clube, do porão à festa, da clandestinidade à visibilidade — e, em cada passagem, ele se transforma. O que está em jogo, portanto, não é apenas onde o desejo acontece, mas o que ele se torna quando cria lugares para existir.

Ao acompanhar essas paisagens, este livro propõe uma pergunta central: o que acontece com o desejo quando ele passa da fuga à instituição? Que tipo de poder, de prazer e de violência se sedimenta quando a dissidência constrói paredes, portas e regras?

Mais do que oferecer respostas definitivas, esta cartografia busca tornar visíveis as falhas, as fissuras e as contradições que atravessam os mundos eróticos dissidentes. Porque é nessas fraturas — entre liberdade e forma, entre risco e segurança, entre invenção e captura — que o desejo revela sua força mais profunda.

Este é, portanto, um livro sobre espaços, mas também sobre destinos. Sobre aquilo que o prazer cria quando insiste em existir.



A CIÊNCIA DOS MAPAS ÍNTIMOS: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE UMA CARTOGRAFIA DO DESEJO

A geografia, enquanto disciplina científica consolidada, tradicionalmente dedicou-se ao estudo dos fenômenos espaciais manifestos, mensuráveis e socialmente legitimados. Contudo, a proposta de uma cartografia do desejo dissidente exige uma revisão radical dos alicerces epistemológicos que fundamentam a produção do conhecimento geográfico. Como afirmou Milton Santos (2002) em sua obra "Por uma outra globalização", o espaço deve ser compreendido como "um conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações" (Santos, 2002, p. 71). Esta investigação avança nessa proposição, argumentando que entre os "sistemas de ações" mais potentes e menos cartografados encontram-se justamente as práticas eróticas dissidentes, que engendram territorialidades efêmeras, topologias íntimas e geografias noturnas que desafiam as categorizações hegemônicas. A "ciência dos mapas íntimos" aqui proposta constitui-se, portanto, como um empreendimento epistemológico que busca expandir os limites do pensamento espacial, incorporando a corporeidade, o afeto e o desejo como categorias analíticas centrais para a compreensão da produção do espaço.

Para tal expansão, é necessário um diálogo profundo com a filosofia, particularmente com aquela vertente que problematiza os fundamentos do saber. Foucault (1984), demonstrou como o conhecimento está inextricavelmente ligado a relações de poder, e como

a própria ideia de "verdade" sobre a sexualidade é uma construção histórica recente. Foucault argumenta que:

"A sexualidade deve ser definida como o correlato de uma prática discursiva (que é, aliás, aliás, a partir do século XIX, uma prática regular, científica). A sexualidade é, portanto, um nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não uma realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas uma grande rede de superfície na qual a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder" (Foucault, 1984, p. 103-104).

Esta compreensão do dispositivo da sexualidade como uma "rede de superfície" que articula prazer, discurso e controle é fundamental para a cartografia proposta. Mapear os espaços do BDSM dissidente significa, então, cartografar os pontos de fuga e resistência dentro dessa grande rede, os lugares onde as "grandes estratégias de saber e de poder" são desafiados, reencenadas ou subvertidas por meio de pactos consensuais de dominação e submissão. A epistemologia desta cartografia reconhece, assim, que o conhecimento sobre esses espaços não é neutro; ele é necessariamente posicional, situado e produzido a partir de um engajamento crítico com as dinâmicas de poder que tanto constituem o objeto de estudo quanto a posição do pesquisador.

No contexto brasileiro, esse diálogo entre espaço, poder e corpo encontra uma elaboração teórica sofisticada no pensamento de Carneiro (2005), que, ao discutir as interseccionalidades de raça, gênero e classe, demonstra como a colonialidade do poder estrutura geografias profundamente desiguais e hierarquizadas. Carneiro afirma que "a

colonialidade forjou uma geografia do corpo negro e indígena como território disponível para a exploração, a violência e a domesticação" (Carneiro, 2005, p. 89). A cartografia do desejo dissidente não pode ignorar essa herança. Os "buracos" e "inferninhos" frequentemente ocupam os interstícios da cidade colonial-moderna, e as práticas que ali ocorrem podem, de maneira complexa e contraditória, tanto reproduzir quanto ressignificar essas históricas assimetrias de poder. A epistemologia aqui desenvolvida é, portanto, necessariamente interseccional, atenta aos modos como marcadores sociais da diferença modelam o acesso, a experiência e a significação desses espaços eróticos.

Para operacionalizar essa visão epistemológica complexa, recorre-se ao conceito de "saberes localizados", desenvolvido por Haraway (1995). A autora critica a pretensão de um "conhecimento objetivo" desencarnado e universal, propondo em seu lugar a valorização de perspectivas parciais, situadas e corporificadas. Ela argumenta que:

"A visão a partir de um corpo, sempre complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão a partir de cima, de lugar nenhum, de simplicidade. Apenas a perspectiva parcial promete uma visão objetiva. Esta é uma ciência visual objetiva de localização marcada, não de transcendência e divisão entre sujeito e objeto. Neste sentido, é possível traduzir o mundo em outros termos, e a responsabilidade por essa tradução é enorme" (Haraway, 1995, p. 191).

A "ciência dos mapas íntimos" se assume, então, como uma prática de conhecimento "localizado". O cartógrafo, neste modelo, não é um observador externo que mapeia um território alheio, mas um corpo

que se move dentro do campo, cujas percepções são moldadas por sua própria posicionalidade (de gênero, raça, classe, orientação sexual, relação com o BDSM). O mapa produzido não é uma representação fiel de uma realidade externa, mas uma tradução situada, um relato parcial e interessado das espacialidades vividas. Este reconhecimento exige uma metodologia reflexiva, onde o diário de campo se torna também um diário das afetações do pesquisador, um registro das tensões, atrações e desconfortos que a imersão nesses espaços provoca. Como descreve Cesarino (2018) "a objetividade não se alcança pela neutralidade impossível, mas pela explicitação rigorosa dos próprios posicionamentos e dos efeitos que estes produzem no campo" (Cesarino, 2018, p. 215).

A base epistemológica desta cartografia ancora-se numa concepção de espaço como processo relacional (Massey, 2008). Para Massey, o espaço não é uma superfície estática, mas um "produto de inter-relações", um "campo de multiplicidade" em constante construção. Os espaços do desejo dissidente são a encarnação perfeita dessa ideia: um "inferninho" não existe pela sua arquitetura física, mas pelas relações sociais, os fluxos de olhares, os contratos tácitos e as performances corporais que, momentaneamente, o produzem como tal. Cartografar, a partir desse ponto de vista, é capturar esses processos relacionais em sua efemeridade e complexidade. É abandonar a busca pelo mapa definitivo em favor de um atlas de situações, um conjunto de cartogramas que registrem não lugares fixos, mas configurações específicas de corpos, afetos, normas e transgressões em momentos determinados.

Desta forma, a Ciência dos Mapas Íntimos se configura como um empreendimento epistemológico híbrido e desafiador. Ela se nutre da geografia crítica, da filosofia pós-estruturalista, do feminismo interseccional e dos estudos queer para forjar um instrumental capaz de dar conta da espessura existencial dos espaços dissidentes. Reconhece a corporeidade do conhecimento, a parcialidade de toda perspectiva e o caráter processual e relacional do espaço. É a partir desses alicerces, consciente de suas limitações e potências, que esta investigação avança para a construção metodológica concreta e, posteriormente, para a exploração analítica dos bosques, buracos e inferninhos que compõem a geografia secreta do desejo no Brasil.

A CIÊNCIA DOS MAPAS ÍNTIMOS: POR UMA METODOLOGIA DA ESPESSURA AFETIVA

A construção de uma cartografia que almeja capturar a geografia sutil e dissidente do desejo exige mais do que uma revisão epistemológica; demanda a elaboração de um método condizente com a natureza relacional, afetiva e, muitas vezes, clandestina de seu objeto. Se o capítulo anterior estabeleceu os alicerces teóricos para pensar o espaço como produto de inter-relações desejanter, este se dedica à tarefa crucial de forjar os instrumentos práticos para seu mapeamento. Trata-se de desenvolver uma metodologia da espessura afetiva, capaz de registrar não apenas a localização dos fenômenos, mas sua atmosfera, suas texturas

relacionais e os regimes de visibilidade que os constituem. O método, portanto, deve ser tão híbrido, fluido e sensível quanto os próprios espaços que se propõe a investigar.

A opção central recai sobre uma etnografia multisituada de caráter sensorial, que se distingue da observação participante tradicional por seu foco explícito na dimensão corporal e perceptiva da experiência espacial. Inspira-se no conceito de "corpo-sonda" desenvolvido por Le Breton (2016), para quem o corpo não é um veículo do sujeito no espaço, mas o próprio instrumento primordial de conhecimento do mundo. No contexto desta pesquisa, o corpo do pesquisador (e dos interlocutores) torna-se o sensor principal para decifrar a geografia dos "bosques, buracos e inferninhos". Como descreve Le Breton, "o corpo em movimento é uma chave de leitura do espaço; ele o apreende através de uma sinestesia constante, onde o tato, a audição, o olfato e a propriocepção compõem uma cartografia íntima e incessantemente renovada" (Le Breton, 2016, p. 54). Assim, o diário de campo transcende o registro discursivo para se tornar um caderno de sensações: a umidade fria das paredes de um "buraco" subterrâneo; o contraste entre o silêncio expectante de uma sala de espera e o ruído ritualizado de um espaço de BDSM; o cheiro complexo que mistura suor, couro, látex e desinfetante em um "inferninho"; a qualidade da luz – âmbar, azulada, negra – que modula a visibilidade e o anonimato.

Para transformar essa imersão sensorial em análise espacial, recorre-se à técnica dos mapas mentais afetivos, nas palavras de Beiguelman (2021) sobre cartografias digitais e subjetividade. Em vez de mapas estáticos, propõe-se a construção de "cartografias processuais" ou mapas-em-ação. Em oficinas ou entrevistas aprofundadas, os participantes são convidados não a desenhar um lugar, mas a narrar um percurso, um ritual de ida e volta para um espaço de prática BDSM. Essa narrativa é então transposta para uma representação gráfica que inclui camadas de informação sensorial e afetiva. A teórica explica que:

"Na era das geolocalizações precisas, a cartografia crítica interessa-se pelos desvios, pelas pausas, pelos afetos que colam ou repelem os corpos em relação aos lugares. Um mapa processual registra o tempo de espera no ponto de ônibus, a esquina onde se olha para trás por segurança, a porta cuja maçaneta tem um significado especial, a área de sombra no bosque que marca o limite do permitido. Ele não mostra onde as coisas são, mas como os corpos se movem e sentem em relação a elas" (Beiguelman, 2021, p. 132).

Estes mapas processuais revelam, portanto, as geografias internas dos trajetos dissidentes: os pontos de transição entre a persona social e a persona erótica; os limiares de ansiedade e antecipação; as zonas de segurança e vulnerabilidade. Eles permitem visualizar como a cidade é filtrada e reconfigurada pela busca do desejo.

Paralelamente, adota-se a análise arquitetônica performativa, método que lê os espaços não como cenários neutros, mas como

coadjuvantes ativos na encenação das práticas BDSM. Aqui, dialoga-se diretamente com Fernández (2019), que, em seu estudo sobre *ballrooms* e cenas de transformismo, desenvolveu a noção de "espacialidade dramatúrgica". Fernández argumenta que certos espaços são estruturados como uma caixa cênica que "fornece pistas, provoca gestos e regula olhares, dirigindo, em certa medida, a performance dos corpos que o habitam temporariamente" (Fernández, 2019, p. 88). Aplicada aos espaços desta pesquisa, essa análise examina: a disposição dos mobiliários (camas, cavaletes, prisões) que sugerem ou impõem posições corporais; a hierarquia implícita em áreas separadas para dominantes e submissos; o uso de espelhos, que multiplicam perspectivas e objetificam corpos; a existência (ou ausência) de um "ponto de fuga" visual ou físico, crucial para a dinâmica consensual de poder. Um "buraco", por exemplo, com seu acesso difícil e sua atmosfera claustrofóbica, já performa uma narrativa de segredo e confinamento antes mesmo de qualquer interação.

O enfrentamento da questão ética atinge aqui sua máxima complexidade. Além dos protocolos formais, é imperativo incorporar os princípios da ética *kink-aware*, tal como discutida no contexto brasileiro por pesquisadores vinculados à Rede Brasileira de Estudos sobre BDSM. Isso implica um consentimento contínuo e negociado, que reconhece que a participação em uma cena de pesquisa não é análoga à participação em uma cena erótica, e que os limites do interlocutor devem ser respeitados de maneira absolutamente clara. Implica também o uso de criptônimos contextuais, que preservam o anonimato sem apagar completamente o

entorno social dos interlocutores – um desafio em comunidades onde todos se conhecem por *nicknames*. Mais profundamente, exige uma reflexividade radical sobre o desejo do pesquisador. Rivera (2017), alerta para os perigos da "negação da transferência" no trabalho de campo. Na pesquisa com o desejo, ignorar as dinâmicas de atração, identificação ou repulsa que surgem entre pesquisador e interlocutores é um grave erro metodológico. Como ela pontua, "o desejo é o motor da curiosidade investigativa. Negá-lo no campo das relações é produzir uma ficção de neutralidade que empobrece os dados e desconsidera a dimensão relacional fundamental de qualquer encontro que vise à produção de saber" (Rivera, 2017, p. 177).

Dessa maneira, o método aqui esboçado – uma tríade composta por etnografia sensorial do corpo-sonda, cartografias processuais de trajetos afetivos e análise arquitetônica performativa, mediadas por uma ética *kink-aware* reflexiva – configura-se como uma abordagem capaz de dar espessura ao mapa. Ele não produzirá linhas nítidas e fronteiras definidas, mas sim um campo de intensidades, uma nebulosa de pontos de conexão, uma topologia de afetos. Esta é a ferramentaria necessária para adentrar, com o devido rigor e respeito, as geografias sutis e dissidentes que se desdobram nos capítulos seguintes. A ciência dos mapas íntimos revela-se, assim, menos uma técnica de representação e mais uma prática de tradução sensível, um esforço para tornar legível, sem simplificar ou trair, a complexa e potente espacialidade do desejo que insiste em existir nos interstícios da norma.

DESEJO COMO FORÇA GEOLÓGICA: ERODINDO NORMAS, CRIANDO RELEVOS

Se a epistemologia e a metodologia constituem os instrumentos de leitura, é no terreno conceitual do desejo que se encontra a força motriz capaz de esculpir as paisagens que esta cartografia se propõe a decifrar. Este capítulo avança, portanto, da ciência dos mapas para a física dos processos que os originam, propondo uma compreensão do desejo não como mera expressão psicológica ou social, mas como uma força geológica ativa na produção do espaço. Tal metáfora não é ornamental; é estrutural. Ela sugere uma potência de transformação lenta, profunda e material, capaz de erodir as estruturas rígidas da normatividade e depositar, em seu lugar, novos relevos de sociabilidade, corpos e territorialidades. Para desenvolver esta tese, é necessário um diálogo transdisciplinar que atravesse a filosofia, a geografia física crítica e os estudos da performance, sempre com os pés fincados na materialidade das práticas dissidentes brasileiras.

A geologia do desejo, como força, remonta a filósofos da imanência. Em "O Anti-Édipo", Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972) rompem com a concepção psicanalítica do desejo como falta, propondo-o como produção, um fluxo contínuo e impessoal que investe o campo social, construindo e desmontando realidades. Para eles, "o desejo não falta nada; ele não falta seu objeto. É antes o *sujeito* que falta ao desejo, ou o desejo que falta a um sujeito fixo; não há sujeito a não ser por repressão"

(Deleuze; Guattari, 1972, p. 30). Esta visão do desejo como máquina produtora é fundamental. No contexto do BDSM dissidente, ele não é a busca por um objeto perdido, mas a própria engrenagem que produz cenários, contratos, hierarquias efêmeras e, sobretudo, espaços. O desejo-erosão não age por carência, mas por excesso; sua força não é de atração para um centro, mas de expansão e criação de linhas de fuga. A "cena" BDSM é, nesta chave, um agenciamento desejanter momentâneo, uma cristalização provisória deste fluxo em formas espaciais e relacionais específicas.

Para transpor essa potência abstrata para a materialidade concreta do espaço, faz-se uma analogia ousada com a geomorfologia crítica, campo que estuda a formação dos relevos. Christofolletti (1999), embora trabalhando em outro registro, oferece uma estrutura conceitual útil ao descrever os processos de transformação da paisagem como um equilíbrio dinâmico entre forças endógenas (internas à Terra) e exógenas (externas, como a água e o vento). Propõe-se aqui uma leitura metafórica em que as normas homossexuais hegemônicas (a heteronormatividade, o familismo, a ética do trabalho produtivo) operam como uma plataforma rígida, uma litologia social consolidada. O desejo dissidente atua então como uma força exógena e endógena simultaneamente. Como força exógena, ele é erosão: um processo lento e constante de desgaste. A repetição de práticas marginais, a insistência de corpos em ocupar espaços interditados, a circulação de saberes subterrâneos – tudo isso corrói, minuciosamente, a solidez aparente da norma. Não a destrói por

completo, mas a desgasta, criando fendas, ravinas e falhas onde outras formas de vida podem se instalar.

Simultaneamente, como força endógena, o desejo é tectonismo: uma pressão interna que dobra, fratura e eleva novas estruturas. A criação de um "inferninho" em uma área abandonada, a transformação de um apartamento comum em uma comunidade privativa, a apropriação ritualística de um bosque público são atos de dobramento espacial. Eles impõem uma nova topologia sobre a topografia existente, criando relevos inesperados: zonas de alta intensidade afetiva (antiformes de prazer), depressões de submissão consensual (sinformes de entrega), falhas que separam radicalmente aquele espaço-tempo do mundo cotidiano. Schechner (2006) fala em "espaço liminóide" para definir zonas temporárias de inversão e experimentação. A metáfora geológica acrescenta a essa noção uma dimensão de impacto material durável. Mesmo que efêmera, cada performance do desejo deixa um vestígio, uma memória no espaço e nos corpos que o habitam, alterando ligeiramente a paisagem para as performances futuras – tal como um rio vai aprofundando seu leito com o tempo.

No contexto social brasileiro, essa força geológica do desejo adquire contornos específicos ao encontrar a espessa camada sedimentar da moralidade colonial-patriarcal. Buarque de Almeida (2017), demonstra como a noção de "cordialidade" e o "mito da democracia racial" atuam como um manto de silenciamento sobre as violências e interdições sexuais.

A erosão promovida pelo desejo dissidente aqui tem que lidar com essa formação social particularmente resiliente. A criação de "buracos" – espaços literalmente subterrâneos ou marginalizados – pode ser lida como uma estratégia geológica de formação de cavernas: a criação de cavidades ocultas no interior do próprio maciço normativo. Essas cavernas (salas de *swing* escondidas, saunas clandestinas, pontos de espaços discretos) não desafiam a paisagem hegemônica frontalmente; elas a perfuram, criando um mundo à parte em seu interior, com sua própria ecologia, suas regras e seu clima. Como Fry (2005) a sobrevivência e a florescência de culturas dissidentes frequentemente passaram por uma "lógica do disfarce e da assimilação aparente", uma estratégia de erosão cárstica, que dissolve a rocha por dentro mantendo a superfície intacta.

A metáfora geológica alcança seu ápice ao considerar o corpo-território como o *locus* primordial dessa transformação. Moschkovich (2020), em diálogo com teorias decoloniais, afirma que "o corpo dissidente é um campo de batalha geológico onde as placas tectônicas da norma colonial e do desejo insurgente colidem, gerando dobras, cicatrizes e novas elevações de sentido" (Moschkovich, 2020, p. 155). A prática do BDSM trabalha diretamente sobre essa geologia corporal. A *bondage* dobra e contém; a flagelação erode superfícies, marcando a pele temporária ou permanentemente; as dinâmicas de poder criam depressões de submissão e picos de dominação. O corpo, nesse processo, deixa de ser um recipiente passivo para tornar-se um relevo em constante transformação, uma paisagem íntima moldada pela força geológica do desejo consensual. Esta

transformação não é apenas simbólica; é vivida de maneira intensamente física e afetiva, criando uma topografia somática que é ao mesmo tempo mapa e território da experiência dissidente.

Nesse sentido, compreender o desejo como força geológica não é um exercício de retórica, mas um modelo analítico potente. Ele permite visualizar a ação espacial das dissidências eróticas não como meras ocorrências pontuais, mas como processos lentos, cumulativos e materialmente transformadores. A erosão das normas e a criação de novos relevos explicam a persistência e a resiliência desses espaços frente à repressão, assim como sua capacidade de sempre renascer em novas formas. Este capítulo fornece, assim, a teoria das forças que esculpem a paisagem que será, a seguir, minuciosamente cartografada. Dos bosques (as paisagens de erosão suave e apropriação natural) aos buracos (as cavernas e falhas no tecido urbano) e aos inferninhos (as construções antrópicas, os novos relevos edificadas), cada formação espacial será analisada como um testemunho específico do trabalho incessante desta potente e criativa força geológica: o desejo humano em sua vertente mais dissidente e inventiva.

DESEJO COMO FORÇA GEOLÓGICA: A DINÂMICA DOS PROCESSOS DE EROSIÃO E SEDIMENTAÇÃO

A compreensão do desejo como força transformadora exige que se avance além da metáfora estática para examinar sua dinâmica processual específica. Se a geologia nos oferece a imagem de placas tectônicas e

processos morfogênicos, cabe agora investigar os mecanismos particulares através dos quais o desejo dissidente realiza seu trabalho de erosão e construção de novos relevos. Este exame revela uma dialética complexa entre forças destrutivas e criativas, entre a desagregação de estruturas normativas hegemônicas e a agregação de formações sociais alternativas. Para tal investigação, torna-se necessário recorrer a uma conceituação que articule a micropolítica dos corpos com a macropolítica dos espaços, sempre atento às particularidades do contexto brasileiro, onde a norma e a transgressão se entrelaçam de maneiras peculiares e profundamente contraditórias.

O processo primário desta geologia do desejo é a erosão diferencial. Nas ciências da terra, a erosão diferencial refere-se ao desgaste desigual das formações rochosas devido às variações em sua resistência. Transpondo este conceito para o campo social, observa-se que o dispositivo da sexualidade normativa não é uma estrutura monolítica, mas apresenta pontos de fragilidade, inconsistências e falhas. Weeks (2017) argumenta que "as normas sexuais nunca são totalmente coesas; elas são perpetuamente desafiadas por suas próprias contradições internas e pelas práticas inovadoras que emergem em suas margens" (Weeks, 2017, p. 45). No Brasil, essas contradições são particularmente agudas, manifestando-se na coexistência paradoxal entre uma aparente liberalidade sexual – frequentemente associada a estereótipos erotizantes – e um conservadorismo profundo enraizado nas estruturas familiares, religiosas e jurídicas. O desejo dissidente opera precisamente como um agente de

erosão diferencial, explorando essas fissuras no sistema normativo. As práticas de BDSM, por exemplo, ao teatralizarem e consensualizarem relações de poder, expõem as contradições inerentes às hierarquias sociais naturalizadas, desgastando-as através da sua explicitação performática.

Paralelamente ao processo erosivo, ocorre um fenômeno igualmente crucial: a sedimentação alternativa. Os materiais desagregados pela erosão das normas hegemônicas não simplesmente desaparecem; eles são transportados e depositados em novas configurações, formando estratos sociais distintos. Aqui, o conceito de "comunidade interpretativa", retratado por Leite (2021) em sua pesquisa sobre culturas sexuais marginais, oferece uma ferramenta analítica fundamental. Leite define essas comunidades como "agrupamentos fluidos baseados não em identidades fixas, mas em práticas compartilhadas, códigos específicos de comunicação e modos particulares de habitar o corpo e o espaço" (Leite, 2021, p. 89). Os espaços dissidentes do BDSM funcionam como bacias de sedimentação onde esses materiais simbólicos e relacionais deslocados se acumulam e se reorganizam. Um "inferninho" não é apenas um local físico, mas um espaço onde se sedimentam práticas, etiquetas, hierarquias internas e economias afetivas alternativas, criando uma estratigrafia social própria, com suas camadas de história, tradição e conflito interno. Cada nova interação, cada cena realizada, cada regra estabelecida, constitui um novo estrato nessa formação sedimentar alternativa.

A interação entre erosão e sedimentação gera aquilo que, em geomorfologia, se denomina ciclo geográfico. Transposto para nossa análise, podemos falar de um ciclo do desejo dissidente, composto por fases recorrentes de desestabilização da norma, criação de espaços alternativos, institucionalização relativa desses espaços, e sua eventual reabsorção, transformação ou deslocamento face a novas pressões normativas ou a partir de dinâmicas internas de contestação. Carrara (2015), mapeou precisamente tais ciclos, mostrando como zonas de prostituição e sociabilidade homoerótica emergiam, consolidavam-se, eram reprimidas ou reguladas, e ressurgiam em novas localizações. O desejo, enquanto força geológica, revela-se assim cíclico e móvel, nunca completamente exterminado, mas sempre reaparecendo sob novas formas e em novos locais, reconfigurando continuamente a paisagem urbana e social.

No âmbito da experiência corporal individual, essa dinâmica adquire uma dimensão íntima e profundamente política. Preciado (2019), propõe a noção de "somateca" – o arquivo político do corpo, onde se inscrevem as normas de gênero e sexualidade. As práticas dissidentes de BDSM atuam como uma geologia da somateca, realizando um trabalho de erosão e ressignificação dessas inscrições normativas. A dor consensual, a restrição física, a humilhação ritualizada podem ser entendidas como forças que desgastam as camadas superficiais da subjetividade normativa, expondo substratos de experiência não regulados. Simultaneamente, elas operam uma sedimentação alternativa: marcam o corpo com novas

memórias, novas sensibilidades, novas possibilidades de prazer e conexão. Como observa Preciado, "a prática dissidente é uma forma de escavação arqueológica do próprio corpo, uma busca pelos vestígios de possibilidades de existência que a normatização procurou soterrar" (Preciado, 2019, p. 212).

Esta geologia íntima não opera no vazio. Ela se desenvolve dentro das formações geopolíticas específicas do território brasileiro, marcado por profundas desigualdades espaciais. Carlos (2020) insiste que a produção do espaço na metrópole contemporânea é fundamentalmente contraditória, gerando simultaneamente espacialidades da riqueza e do controle, e espacialidades da pobreza e da resistência. Os "buracos" e "inferninhos" dissidentes frequentemente se localizam nas fissuras dessa geografia desigual: em áreas de baixo valor imobiliário, em edificações decadentes, nas bordas entre bairros distintos. Sua existência é, portanto, duplamente geológica: são formações criadas pelo desejo, mas também são moldadas pela geopolítica econômica que lhes fornece o nicho espacial para existir. Eles são, simultaneamente, produto de uma força endógena (o desejo) e de condições exógenas (a segregação urbana).

Dessa maneira, a dinâmica do desejo como força geológica revela-se como um processo dialético complexo, que envolve tanto a destruição criadora quanto a construção precária. Ele nos permite compreender os espaços dissidentes do BDSM não como bolhas isoladas ou meros refúgios, mas como formações ativas em um campo de forças em

constante transformação. Eles testemunham a capacidade do desejo humano de lenta, mas inexoravelmente, erodir as estruturas que o constroem e criar, nas fendas e nas brechas, novos relevos de possibilidade existencial. Esta compreensão da dinâmica processual fornece a base para a análise concreta que se seguirá, na qual examinaremos as formas específicas que essas forças assumem nos três tipos principais de paisagens dissidentes: os bosques, os buracos e os inferninhos. Cada uma dessas paisagens representa uma diferente configuração do equilíbrio entre erosão e sedimentação, uma diferente resposta táctica da força geológica do desejo às condições específicas do terreno social e urbano que encontra.



OS BOSQUES

E a natureza dissidente

NAS ENTRANHAS DO NATURAL: A FLORESTA COMO CENA E CÚMPLICE

Se a primeira parte desta investigação se dedicou a forjar as ferramentas teóricas e metodológicas para uma cartografia do desejo, e a conceber o próprio desejo como força geológica modeladora do espaço, é no terreno concreto das paisagens dissidentes que essas reflexões encontram sua materialização mais rica e complexa. Iniciamos esta jornada de mapeamento pelos bosques – categoria que transcende a simples denominação fitogeográfica para designar uma constelação de espaços naturais ou seminaturais apropriados pela prática dissidente do BDSM. Parques urbanos remotos, áreas de preservação ambiental periféricas, trilhas esquecidas, margens densamente vegetadas de rios e represas – todos são englobados sob essa rubrica que evoca, antes de tudo, um retorno tático ao natural como palco para a encenação do interdito.

Esta opção analítica – começar pelo bosque e não pelo mais óbvio espaço construído – é intencional e estratégica. Ela desafia a narrativa linear que inscreve a dissidência sexual exclusivamente no domínio do urbano e do tecnológico. Ao contrário, sugere que há uma geoantropologia do desejo que reconhece na paisagem natural não um mero cenário passivo, mas uma agência ativa, uma cúmplice vegetal nas performances de poder e entrega. O bosque, enquanto formação espacial, oferece condições singulares: anonimato garantido pela densidade da folhagem, acústica alterada que abafa sons e sussurros, uma

iluminação que varia do filtro solar ao breu absoluto, e uma textura tátil do mundo (terra, folhas, troncos) que se incorpora diretamente à cena. Como observou Castro (2021) em sua reflexão sobre ecologia e fenomenologia, "a floresta não é o oposto da cultura; é sua condição de possibilidade mais primordial e, em certos contextos, seu parceiro mais íntimo na elaboração de experiências que a cidade já não pode abrigar" (Castro, 2021, p. 78). Nos bosques dissidentes, essa parceria é levada ao extremo: a natureza deixa de ser um pano de fundo pictórico para tornar-se ator coadjuvante, fornecendo amarras, suportes, obstáculos e uma sensação de isolamento radical que intensifica a dinâmica das relações de poder consensuais.

Contudo, essa apropriação não é idílica nem desprovida de contradições. O bosque como espaço dissidente existe em permanente tensão com suas outras codificações sociais: é área de preservação, local de lazer familiar, território de vulnerabilidade e, não raro, zona de risco. Castro (2015), nos alerta que a natureza não é uma categoria universal, mas um conceito relacional, que varia conforme o ponto de vista. Do perspectivismo dissidente que aqui se analisa, o bosque é ressignificado como um corredor de fuga do panóptico social, um espaço liminar onde a vigilância se relaxa e outras formas de sociabilidade podem florescer, ainda que de modo fugaz. Esta ressignificação opera uma verdadeira desnaturalização do natural: retira o bosque do imaginário do saudável e do puro para inscrevê-lo numa economia do risco calculado, do prazer clandestino e da ritualização selvagem.

É precisamente nesta encruzilhada entre natureza, risco e ritual que se situa a análise proposta nesta parte. Os capítulos que se seguem investigarão como o espaço florestal é transformado em tecnologia erótica. Como as árvores se tornam postes de amarração naturais? Como a topografia acidentada do terreno é incorporada a dinâmicas de perseguição e captura? Como a escuridão, longe de ser um impedimento, é cultivada como elemento essencial da cena, criando uma epistemologia da penumbra onde o tato e a audição superam a visão como sentidos primordiais? Para responder a essas questões, será crucial dialogar com teorias do espaço e do corpo que reconheçam a agência do mundo não-humano. Latour (2012), fornece um instrumental valioso ao recusar a divisão moderna entre natureza e sociedade, propondo em seu lugar a análise de coletivos híbridos onde humanos e não-humanos (árvores, trilhas, cachoeiras, insetos) cooperam para a produção de fenômenos sociais. No bosque dissidente, o coletivo é justamente este: humanos em performance de dominação e submissão, atados a teias de relações que incluem cipós, clareiras, sons de animais noturnos e a lua como única testemunha.

A escolha do bosque como ponto de partida da cartografia possui, portanto, uma profundidade conceitual que ultrapassa a sequência descritiva. Ela afirma que a dissidência erótica tem raízes que mergulham no solo mais primário da relação entre corpo e ambiente. Que antes de se refugiar nos porões (os "buracos") ou se especializar nos estabelecimentos (os "inferninhos"), o desejo que desafia a norma encontrou nas dobras do

mundo natural seu primeiro aliado. Explorar esses bosques é, assim, fazer uma arqueologia espacial do desejo marginal, escavando as camadas de significação que transformam um aglomerado de árvores em um templo profano, uma paisagem em um protocolo, a natureza em cúmplice. É a esta exploração, atenta aos sussurros das folhas e às marcas deixadas na terra úmida, que se dedicam os próximos capítulos.

SOB AS ÁRVORES: ENCONTROS ANÔNIMOS E RITUALÍSTICOS

A entrada no bosque dissidente marca uma transição espacial e fenomenológica radical: da geometria controlada da cidade para a topologia orgânica da floresta, da sociabilidade nominada para o anonimato estratégico, do tempo cronometrado para uma temporalidade dilatada e cíclica. Este capítulo dedica-se a decifrar as complexas dinâmicas que se desdobram "sob as árvores", onde o espaço natural é minuciosamente reapropriado para abrigar encontros eróticos marcados pelo duplo caráter do anonimato e do ritual. Longe de serem meros atos fortuitos ou puramente impulsivos, essas interações constituem práticas sociais altamente codificadas que transformam clareiras e trilhas em arenas para a negociação silenciosa do desejo e a performance de rituais de poder consensual. Para compreender essa transformação, é necessário recorrer a um quadro analítico que articule a antropologia do ritual, a geografia

cultural e a teoria dos afetos, sempre atento à especificidade dessas práticas no contexto socioecológico brasileiro.

O anonimato, neste contexto, não é uma mera ausência de identidade, mas uma tecnologia relacional positiva cuidadosamente cultivada. Ele opera como um dispositivo que suspende, momentaneamente, as inscrições sociais usuais – nome, profissão, classe – permitindo que os corpos interajam primordialmente através dos papéis eróticos que performam (dominador/a, submisso/a, switch). Simmel (1908), em seu ensaio "O Estranho" e "A Sociedade do Segredo", já identificava no anonimato metropolitano uma condição de liberdade paradoxal. Nos bosques dissidentes, essa lógica é levada ao extremo e ressignificada. Aqui, o anonimato não é um subproduto da massa urbana, mas uma conquista ativa, um esforço consciente de apagamento que requer um saber específico: como mover-se sem fazer ruído, como sinalizar intenções sem palavras, como reconhecer códigos vestimentares ou posturais que indicam disponibilidade. Ghirotti (2022), propõe o conceito de "linguagem arbórea" para descrever esse repertório tácito: "a inclinação do corpo contra um tronco, o ritmo da caminhada em uma trilha circular, o tempo de permanência em uma clareira – tudo são signos em um sistema de comunicação não-verbal que todos os iniciados conhecem, mas que permanece ilegível para o transeunte comum" (Ghirotti, 2022, p. 114). Este anonimato linguístico cria uma esfera pública íntima, uma zona autônoma de interação onde o contrato social é reduzido aos termos mínimos e explícitos da cena BDSM.

Esse apagamento das identidades civis permite a emergência de uma temporalidade ritualística distinta do tempo linear cotidiano. O encontro sob as árvores obedece a uma estrutura temporal circular, marcada por fases bem delineadas de aproximação, reconhecimento, negociação silenciosa, execução da cena e dispersão. Turner (1974), descreve os ritos de passagem como momentos em que os indivíduos são retirados de sua estrutura social usual e submetidos a um estado intermediário, ambíguo e potente. As práticas nos bosques dissidentes podem ser lidas como rituais limítrofes de inversão consensual. O espaço liminar é aqui literalmente a floresta, uma zona fora da jurisdição simbólica do mundo normativo. Dentro dele, as hierarquias sociais cotidianas podem ser suspensas ou dramaticamente invertidas através dos papéis de dominação e submissão. No entanto, diferentemente dos rituais tradicionais estudados por Turner, aqui não há uma comunidade estável para a qual se retorna; o fim do ritual é o retorno ao anonimato e à dispersão. Trata-se de uma comunidade efêmera, cuja coesão existe apenas na duração do próprio ritual.

A materialidade do bosque é fundamental para a estruturação desses rituais. Cada elemento natural é potencialmente incorporado como arquétipo cênico. Uma árvore de tronco reto e grosso não é apenas uma árvore; é um poste de amarração natural, uma estaca ao qual corpos podem ser atados, expostos ou punidos. Uma clareira circular, banhada por um foco de luz lunar, transforma-se em um *playground* sagrado, um círculo mágico onde a cena se desenrola. O terreno irregular, com seus

declives e raízes expostas, pode ser usado para criar posições de desconforto controlado ou para encenações de perseguição e captura. Bachelard (1988), em sua poética do espaço, falava dos "valores de intimidade" dos cantos e esconderijos. O bosque dissidente oferece uma intimidade de escala monumental, onde os esconderijos são grutas vegetais e os cantos são formados pela densidade dos galhos. Essa intimidade não é passiva; ela é ativamente produzida pela maneira como os corpos habitam e interpretam a paisagem. Nas palavras de Anjos (2019), em contextos de territorialidades negras e quilombolas, "a paisagem é um livro aberto, mas só é legível para quem conhece a gramática do lugar" (Anjos, 2019, p. 67). Nos bosques do BDSM, a gramática é erótica e ritualística, e a leitura do espaço é uma habilidade corporal e sensorial.

Contudo, este idílio ritualístico não está isento de perigos e contradições. O bosque é também um espaço de vulnerabilidade física e jurídica. A ameaça de violência real (não consensual), de intervenção policial sob acusações de "atentado ao pudor", ou de encontros hostis com outros grupos que usam o mesmo espaço por razões distintas, paira constantemente. Esta dialética do risco e do prazer é constitutiva da experiência. Beck (1992) definiu a "sociedade de risco" como aquela onde os perigos são produzidos socialmente. Aqui, o risco é duplamente social: é o risco inerente às práticas de BDSM (que são estigmatizadas) e o risco da localização marginal (que oferece pouca proteção). A negociação desse risco torna-se, ela própria, parte do ritual. A escolha do horário (geralmente noturno), a vistoria prévia do local, a existência de códigos de

alerta – tudo são protocolos de segurança que se entrelaçam com os protocolos eróticos, criando uma estética da precariedade que, para muitos, intensifica o prazer através da sensação de transgressão e perigo controlado.

Finalmente, é crucial situar essas práticas na ecologia política brasileira. Muitos dos bosques utilizados para esses fins são áreas de preservação ambiental degradadas ou fragmentadas, localizadas na periferia das grandes cidades. Sua utilização como espaços dissidentes ocorre, portanto, em um contexto de abandono pelo poder público e de conflito por usos do território. Lima (2020), estudando conflitos socioambientais em áreas periurbanas, demonstra como tais espaços se tornam zonas de indeterminação, onde múltiplas ordens normativas (a lei ambiental, a lei penal, os códigos morais, as regras internas dos grupos que os utilizam) se sobrepõem e entram em conflito. O bosque dissidente é, assim, um palimpsesto espacial: sobre a camada da degradação ambiental inscreve-se a camada da prática erótica marginal, criando um território complexo onde a natureza, o desejo e o abandono se entrelaçam de maneira inextricável.

"Sob as árvores", não se encontra um simples reflexo natural do desejo, mas uma sofisticada construção sociorritual que transforma a floresta em uma máquina erótica. Através do anonimato estratégico, da temporalidade cíclica do ritual, da incorporação ativa dos elementos naturais e da negociação constante do risco, os praticantes criam uma

esfera autônoma de experiência em que o poder é teatralizado, o prazer é ritualizado e a natureza é convocada a ser cúmplice. Esta análise revela que os "bosques" da cartografia do desejo são muito mais do que meros locais; são formas de vida espacial que desafiam as dicotomias entre natural e cultural, público e privado, segurança e risco, abrindo um campo de possibilidades existenciais nas dobras mesmas do mundo natural.

A ECOLOGIA DO RISCO: PRAZER, PERIGO E A PAISAGEM COMO CÚMPLICE

A análise dos encontros ritualísticos sob as árvores revela uma dimensão fundamental, porém ainda não esgotada: a relação intrínseca e constitutiva entre prazer e perigo. Este capítulo avança nessa investigação, propondo que o bosque dissidente opera segundo uma ecologia do risco específica, onde o perigo não é um acidente externo a ser evitado, mas um elemento internalizado e ressignificado que estrutura a própria experiência do desejo. A paisagem natural, longe de ser um simples cenário neutro, transforma-se em cúmplice ativa dessa dialética, fornecendo tanto as condições de vulnerabilidade que alimentam o risco quanto os elementos de proteção e fuga que permitem sua gestão. Para desvendar essa ecologia complexa, é necessário um diálogo com a teoria do risco, a ecologia política e os estudos sobre afeto, considerando sempre as particularidades da gestão do perigo nos contextos socioambientais brasileiros.

O risco, neste contexto, não é uma variável quantificável no sentido proposto pelas ciências atuariais clássicas. Seguindo Luhmann (1993), compreende-se o risco como uma construção social, uma antecipação de danos futuros atribuíveis a decisões presentes. No bosque dissidente, porém, essa construção adquire um caráter paradoxal: o risco é simultaneamente objeto de cálculo prudencial e matéria-prima do prazer. A possibilidade de ser descoberto, de sofrer violência não consensual, de enfrentar consequências legais ou de experimentar o desconforto físico extremo não é meramente minimizada; é, em certa medida, cultivada como parte do *script* erótico. Rodrigues (2021), argumenta que "em certas economias do desejo, o perigo deixa de ser o oposto do prazer para tornar-se seu condimento mais precioso, aquilo que confere à experiência uma intensidade que a segurança normativa nunca poderia oferecer" (Rodrigues, 2021, p. 158). Esta internalização do risco exige uma sofisticada pedagogia da precaução, um conjunto de saberes corporais e espaciais transmitidos de forma tácita dentro das comunidades de prática: como identificar trilhas seguras, como reconhecer sinais de presença policial, como estabelecer sinais de alerta não-verbais, como avaliar a confiabilidade de um parceiro anônimo na penumbra.

É precisamente aqui que a paisagem natural revela sua dupla agência, atuando tanto como amplificadora quanto como mitigadora do risco. A mesma densidade da vegetação que garante o anonimato e a clandestinidade também pode esconder ameaças ou dificultar a fuga. A escuridão que protege a intimidade também amplifica os sons ambíguos,

aguçando os sentidos para um estado de alerta permanente que, ele próprio, pode ser erotizado – transformando a ansiedade em excitação. O terreno irregular que proporciona cenários variados para a cena também aumenta o risco de acidentes físicos. O bosque, portanto, não é um ambiente passivo; ele é um sistema dinâmico de recursos e constrangimentos, no sentido proposto por Gibson (1979). Os recursos são as possibilidades de ação que o ambiente oferece a um organismo: um galho resistente oferece-se para amarração; uma clareira escondida convida à exposição controlada. Os constrangimentos são os limites e perigos impostos. A expertise do praticante dissidente reside precisamente na capacidade de ler essa paisagem de maneira específica, identificando seus recursos eróticos enquanto gerencia estrategicamente seus constrangimentos perigosos.

Esta leitura especializada da paisagem configura uma verdadeira epistemologia marginal do espaço. O geógrafo anarquista brasileiro, inspirado por autores como Elisée Reclus, poderia denominá-la de "saber cartográfico subterrâneo". Trata-se de um conhecimento prático, corporificado e não-codificado que permite navegar e utilizar o bosque de maneiras que escapam aos mapas oficiais e às normas de uso legítimo. Este saber inclui: a memorização de pontos de entrada e saída alternativos; o conhecimento dos ciclos lunares e de como a luz penetra a copa das árvores em diferentes épocas do ano; a compreensão dos padrões de uso do espaço por outros grupos (corredores, ciclistas e turistas); e a sensibilidade aos sons da fauna local, que podem indicar perturbações ou

aproximações. Como observa Ingold (2000), o conhecimento não é uma representação mental do mundo, mas uma habilidade de se orientar e agir dentro dele. Nos bosques dissidentes, habitar é uma prática de risco calculado, uma coreografia de movimentos que negocia constantemente a linha tênue entre exposição e proteção.

Esta ecologia do risco está inevitavelmente inscrita na macropolítica do território brasileiro. Os bosques urbanos e periurbanos utilizados para essas práticas são frequentemente espaços de conflito e negligência, onde o Estado comparece principalmente através de sua face repressiva (a vigilância policial esporádica) e raramente através de sua face provedora (iluminação, manutenção, segurança). Essa ausência relativa do Estado cria um vazio de governança que é, ao mesmo tempo, uma condição de possibilidade para as práticas dissidentes e um fator que intensifica os riscos objetivos. Acselrad (2020), ao analisar as "zonas de sacrifício" ambientais, descreve como certas populações são expostas a riscos desproporcionais devido a políticas de abandono territorial. De modo análogo, os corpos dissidentes nos bosques ocupam zonas de sacrifício erótico, espaços onde o risco é internalizado como preço a pagar pela liberdade da prática. Esta não é uma escolha abstrata, mas uma negociação concreta com as condições espaciais de uma metrópole profundamente desigual.

Por fim, a dialética prazer-perigo cristaliza-se na figura do limite – conceito central no BDSM. Nos bosques, os limites a serem testados e

respeitados não são apenas os psicológicos ou físicos dos participantes, mas também **os limites espaciais e ambientais**. Até onde se pode aventurar na mata antes que o isolamento se torne perigo? Qual é o limiar de ruído tolerável antes de atrair atenção indesejada? Como a resistência do corpo negocia com a dureza do tronco, a umidade da terra, a picada de insetos? A paisagem, nesse sentido, atua como um terceiro participante na cena, impondo seus próprios limites materiais que devem ser constantemente sondados, respeitados ou transgredidos de forma consensual. O filósofo francês Georges Bataille (1957) via na transgressão dos limites a essência do erótico. No bosque dissidente, essa transgressão é espacial, social e ecológica ao mesmo tempo: transgride-se a norma sexual, a destinação "correta" do espaço natural e, em certa medida, os próprios limites de segurança pessoal.



OS BURACOS

a subversão subterrânea

DESCENDO: A GEOPOLÍTICA DOS PORÕES E TOCAS

Se os bosques representam a apropriação dissidente do espaço natural, os **buracos** demarcam um movimento geográfico e simbólico radical: a descida. Esta terceira parte da cartografia dirige seu olhar para baixo, para os espaços literal ou metaforicamente subterrâneos, claustrofóbicos e marginais que constituem um eixo fundamental da geografia íntima do BDSM dissidente. Porões adaptados, porões de prédios antigos, salas sem janelas no fundo de estabelecimentos comerciais, banheiros públicos decadentes, antigos abrigos subterrâneos e até mesmo espaços metaforicamente "inferiores" como os andares inferiores de boates ou os subsolos de estacionamentos – todos estes configuram a categoria do buraco. Mais do que uma localização física, o buraco é uma condição espacial: é o espaço que se esconde, que se retrai, que existe à revelia da superfície social visível e aceitável.

Esta descida ao subsolo não é um mero capricho logístico; é uma estratégia geopolítica do desejo. Em uma sociedade onde certas práticas corporais e eróticas são sistematicamente patologizadas, criminalizadas ou confinadas ao domínio do secreto e do vergonhoso, a opção pelo subterrâneo constitui uma resposta espacial táctica. O buraco oferece aquilo que o bosque, por sua exposição ao céu e à intempérie, não pode garantir plenamente: um isolamento acústico e visual quase absoluto, um controle mais rigoroso dos acessos, e uma sensação de separação radical do mundo ordinário. Descer a um buraco é atravessar um limiar

físico que sinaliza e performa a entrada em um universo normativo alternativo. Para Marilena Chauí (2000), a sociedade constrói certas verdades como superficiais e visíveis, relegando outras ao status de subterrâneas e inconfessáveis. Os buracos dissidentes podem ser lidos como a materialização espacial desse recalcado social, o lugar onde o inconfessável não apenas se confessa, mas se celebra e ritualiza.

A escolha do subterrâneo carrega, contudo, uma densa carga simbólica e política. Historicamente, o porão e o subsolo foram associados ao serviçal, ao mecânico, ao sujo e ao perigoso. É o reino das tubulações, das caldeiras, do lixo, da umidade e da escuridão. Ao apropriar-se desses espaços, a prática dissidente do BDSM realiza uma operação complexa de ressignificação da abjeção. Ela não nega a condição marginal do buraco; antes, a incorpora e a valoriza, transformando a umidade, a escuridão, o confinamento e a sensação de estar "fora do mapa" em elementos constitutivos da cena erótica. De acordo com Mikhail Bakhtin (1965), o "realismo grotesco" que trazia os processos "baixos" do corpo (comer, beber, excretar, copular) para o centro da cena cultural, invertendo as hierarquias oficiais. De modo análogo, o buraco dissidente funciona como uma carnavalização espacial do desejo proibido, invertendo a valorização social do alto, do claro e do arejado para encontrar potência no baixo, no escuro e no enclausurado.

Esta geopolítica do subterrâneo está intrinsecamente ligada às transformações da cidade capitalista moderna. Harvey (2012) demonstra

como o desenvolvimento urbano é marcado por uma contínua "destruição criativa" que gela certos espaços no tempo, tornando-os obsoletos para a acumulação de capital. Muitos buracos dissidentes ocupam justamente esses interstícios da obsolescência: porões de casarões antigos em áreas degradadas, salas desativadas em galpões industriais, espaços que o mercado imobiliário ainda não reabsorveu ou reconfigurou. Eles são, portanto, produtos colaterais da própria dinâmica urbana, nichos ecológicos que surgem nas falhas do sistema. Sua existência é precária, sempre ameaçada pela gentrificação, pela renovação urbana ou pela simples deterioração estrutural. Esta precariedade material impregna a experiência do buraco com uma estética do efêmero e do provisório, um sentimento de que aquele refúgio pode desaparecer a qualquer momento, intensificando a urgência e a intensidade das práticas que ali se desenrolam.

Finalmente, a descida ao buraco implica em uma reconfiguração radical da senioridade e da socialidade. A penumbra ou escuridão total privilegia o tato, a audição e a propriocepção sobre a visão. O ar parado e a acústica abafada criam uma bolha sensorial distinta. O acesso controlado – muitas vezes por convite, senha ou sinal discreto – estabelece uma fronteira nítida entre iniciados e estranhos, criando uma comunidade de subterrâneo baseada no segredo compartilhado e na confiança necessária para descer juntos. Norbert Elias (1939), descreveu a crescente regulação e ocultação das funções corporais. O buraco dissidente pode ser interpretado como uma antecâmara do processo civilizador, um espaço deliberadamente construído para a suspensão dessas regras, onde os

corpos e seus fluidos, sons e cheiros podem ser exibidos e explorados fora do regime de vergonha e privacidade que rege a superfície.

Explorar os "buracos" desta cartografia é, portanto, embarcar em uma viagem às entranhas materiais e simbólicas da cidade e do desejo. É investigar como a marginalidade socioespacial é convertida em potência erótica, como a abjeção é reapropriada como cenário, e como a descida física performa uma ruptura com a ordem normativa da superfície. Os capítulos que seguem – "Descendo: a geopolítica dos porões e tocas" e "Claustrofilia: o prazer do confinamento e a estética da cave" – mergulharão nesses subterrâneos, mapeando suas lógicas internas, suas economias afetivas e as formas específicas de sociabilidade e poder que nascem e se transformam sob o peso da terra, no útero escuro da cidade.

A metáfora da "descida" que intitula este capítulo não é apenas retórica; é um operador analítico que revela as dimensões verticais do poder inscritas na espacialidade dissidente. Enquanto a horizontalidade dos bosques sugeria fuga e dispersão, a verticalidade dos buracos fala de aprofundamento, enclausuramento e uma geopolítica complexa do acesso e do controle. "Descer" a um buraco – seja um porão literal, um subsolo adaptado ou qualquer espaço que exija um movimento para baixo do nível da rua – é realizar um ato carregado de significados que articulam estratificação social, economia informal, segurança e ritual de iniciação. Este capítulo investiga essa geopolítica, explorando como os buracos funcionam não como meros esconderijos, mas como microterritórios

com soberania precária, regidos por leis próprias e inseridos de modo tenso na cidade formal.

A primeira camada desta geopolítica é a do acesso, que opera como um dispositivo de filtragem e produção de hierarquia. Ao contrário do bosque, que em tese é público (ainda que usado de modo dissidente), o buraco é fundamentalmente um espaço de acesso restrito. Esta restrição não é aleatória; ela obedece a uma lógica de segurança através da secreção. O acesso é mediado por sistemas variados: convites pessoais, indicações por membros confiáveis, senhas trocadas em fóruns online criptografados, ou a simples presença física em um local comercial que serve de fachada (um bar, uma loja, um cinema). Bruno (2018), ao estudar tecnologias de vigilância, descreve que a "sociedade do controle" opera através do monitoramento contínuo. A geopolítica do buraco inverte essa lógica: ela se estrutura como uma sociedade do segredo, onde a proteção deriva não da transparência, mas da opacidade deliberada, da criação de barreiras informacionais que tornam o espaço invisível para os sistemas de vigilância hegemônicos. Descer só é possível quando se conhece o código, transformando o conhecimento em uma forma de capital social e espacial.

Esta economia do acesso está intimamente ligada à precariedade material que caracteriza muitos desses espaços. Porões úmidos, caves com infiltrações, salas improvisadas com isolamento acústico caseiro – a materialidade do buraco frequentemente testemunha o abandono e a baixa valorização imobiliária do lote onde se insere. No entanto, esta

precariedade é ambivalente. Por um lado, expõe os frequentadores a riscos concretos (desabamentos, incêndios, falta de saída de emergência). Por outro, é justamente essa condição "inferior" que garante a possibilidade de existência, pois mantém os custos baixos e afasta o interesse do mercado formal e do Estado regulador. McFarlane (2011), descreve como a improvisação e a manutenção de sistemas fragilizados podem ser formas de resistência e adaptação. Nos buracos dissidentes, a infraestrutura precária – a fiação elétrica improvisada, a ventilação inadequada, a sonorização amadora – é simultaneamente uma limitação e uma condição de autonomia. Ela sinaliza um espaço fora do alcance dos códigos de edificação e das inspeções sanitárias, um território onde outras regras, outras estéticas e outras etiquetas corporais podem vigorar.

A descida implica uma progressiva atenuação da luz, até frequentemente chegar à escuridão total ou à penumbra controlada por iluminação artificial mínima e direcionada. O som muda: os ruídos da cidade são amortecidos, substituídos pela respiração próxima, pelo ranger de equipamentos, por sons corporais amplificados pela acústica do enclausuramento. O olfato é invadido por um *cocktail* característico de mofo, desinfetante, couro, borracha, suor e, por vezes, incenso. Esta alteração sensorial não é acidental; é coreografada. Ela produz uma desorientação controlada que facilita a suspensão das referências do mundo exterior e a imersão na "cena". O filósofo francês Paul Virilio (1984), ao teorizar a "estética da desapareição", discutiu como a velocidade e a tecnologia dissolvem a experiência sensorial tradicional. No buraco,

opera-se uma estética da redução: a experiência sensorial não se dissolve, mas é drasticamente simplificada e intensificada em poucos canais (tato, audição, propriocepção), criando uma hiperconcentração no presente corporal e na interação imediata.

Esta geopolítica sensorial tem consequências profundas para a dinâmica de poder que é central ao BDSM. A escuridão ou penumbra redistribui radicalmente o poder do olhar. Quem controla a fonte de luz (uma lanterna, um refletor) controla, literalmente, quem é visto e como é visto. A submissão pode ser experimentada de forma aguda na privação visual, enquanto a dominação pode se exercer através do controle seletivo da visibilidade. A acústica abafada cria uma bolha de confidencialidade, mas também pode amplificar sons de sofrimento ou prazer, tornando-os parte da performance. Kittler (1986) argumentou que diferentes tecnologias de mídia (a escrita, o gramofone, o cinema) configuram diferentes regimes do sensível e, portanto, diferentes possibilidades de subjetivação. O buraco, enquanto tecnologia espacial específica, configura um regime sensorial tátil-proprioceptivo que possibilita formas específicas de subjetivação dissidente, onde o poder e o prazer são negociados através de pressões, tensões, temperaturas e sons muito mais do que através de imagens.

A geopolítica do buraco deve ser situada na história urbana brasileira, marcada por profundas desigualdades e por uma tradição de espaços subterrâneos de sociabilidade e resistência. Desde os terreiros que

precisavam se esconder durante a repressão às religiões de matriz africana, até os bares subterrâneos e becos que abrigaram a vida boêmia e homossexual em décadas passadas, o subterrâneo tem uma longa história como repositório do interdito no Brasil. Green (2000), documenta como porões de cinemas e banheiros públicos funcionaram como cruciais pontos de encontro em um contexto de intensa repressão. Os buracos contemporâneos do BDSM dissidente herdam essa tradição espacial de resistência, ainda que com novas roupagens e práticas. Eles são os herdeiros de uma linhagem de espaços subterrâneos que sempre existiu como contraponto necessário à ordem iluminada da superfície.

Descer, portanto, é muito mais do que um deslocamento físico. É um ato geopolítico que envolve a navegação por economias informais de acesso, a negociação com a precariedade material, a submissão a um regime sensorial redesignado e a inscrição em uma história espacial de marginalidade e resistência. O buraco se revela, assim, um território complexo onde a autonomia é conquistada à custa da clandestinidade, onde a intensidade é alimentada pelo confinamento, e onde o desejo, para respirar, precisa primeiro descer às profundezas.

CLAUSTROFILIA: O PRAZER E A ESTÉTICA DO CONFINAMENTO

A descida ao buraco encontra seu correlato psicológico e estético na claustrofilia – a atração pelo confinamento, pela restrição espacial, pela sensação de enclausuramento. Este capítulo explora como essa dimensão, longe de ser um simples efeito colateral da localização subterrânea, constitui-se como elemento central da economia libidinal e da produção de sentido nos espaços dissidentes do BDSM. A claustrofilia não se reduz ao prazer do aperto físico; é uma relação complexa com os limites, uma estética da compressão que ressignifica a opressão em consentimento, a privação em intensificação, o aprisionamento em ritual de transcendência. Para decifrar essa lógica, é necessário um diálogo com a psicologia fenomenológica, a teoria estética e a filosofia do corpo, sempre ancorado na materialidade concreta dos espaços da "cave".

O ponto de partida fenomenológico é a transformação radical da experiência do limite. No mundo cotidiano, os limites são frequentemente experimentados como constrangimentos externos (paredes, leis, normas sociais). No regime claustrofílico do buraco dissidente, esses limites são internalizados e erotizados. As paredes úmidas do porão, a baixa altura do teto, a estreiteza da passagem deixa de ser obstáculos para tornarem-se superfícies de contato íntimo, que pressionam, acolhem e delimitam o corpo de maneira constante. Merleau-Ponty (1945), descreve o corpo como nosso "ser-no-mundo" primordial,

cujos limites não são dados, mas vividos. Na claustrofilia, esses limites são deliberadamente comprimidos e trazidos à consciência de forma aguda. A experiência não é de fuga do corpo, mas de seu reforçamento tátil através da pressão ambiental.

Esta hiper presença do espaço confinado articula-se diretamente com as práticas de restrição corporal que são centrais no BDSM: a *bondage*, a imobilização, a contenção em caixas ou celas. No buraco, porém, a restrição não é apenas aplicada ao corpo por cordas ou algemas; ela é ambiental e arquitetônica. O espaço mesmo é o agente restritivo primordial. Isto cria uma sinergia poderosa: a restrição instrumental (as amarras) e a restrição ambiental (o confinamento do porão) reforçam-se mutuamente, produzindo uma experiência de dupla imersão – no aparato de restrição e no espaço restritivo. A estética resultante é a da caverna no sentido mais arquetípico: uma caverna, um útero terrestre, um lugar de retorno a um estado de indiferenciação controlada. Worringer (1908), contrastava a "empatia" com formas orgânicas abertas com uma atração por formas geométricas fechadas e cristalinas, que expressariam uma ânsia de transcendência do mundo contingente. A estética da cave dissidente parece operar uma síntese peculiar: ela é orgânica em sua materialidade (umidade, irregularidade) mas geometricamente implacável em seu fechamento, criando um ambiente que simultaneamente acolhe e aprisiona, gerando uma forma peculiar de transcendência através da imanência radical ao corpo e ao cubículo.

Esta estética do confinamento possui uma inegável dimensão política. Em um contexto social onde corpos dissidentes – especialmente negros, periféricos, trans, travestis – são constantemente submetidos a formas violentas de contenção espacial (encarceramento em massa, confinamento em guetos, controle policial), a claustrofilia consensual do BDSM pode ser lida como uma complexa reapropriação da experiência do aprisionamento. Ela transforma uma condição social imposta e violenta em um ritual escolhido e prazeroso, ressignificando o confinamento de destino em estratégia. Não se trata, evidentemente, de uma equivalência, mas de uma operação simbólica complexa que extrai da ferida social uma possibilidade de agência erótica. Para Fanon (1952), em "Pele Negra, Máscaras Brancas", a experiência do corpo negro é descrita como aprisionado na "corporeidade-esquema" imposta pelo olhar colonial. A claustrofilia dissidente, em suas múltiplas expressões, parece brincar precisamente com esses esquemas de aprisionamento, teatralizando-os e, ao fazê-lo, talvez os exorcizando em parte. Como nota Costa (2018, p. 215) "o que na esfera social é patologia e sofrimento, na esfera erótica consensual pode se transformar em jogo e catarse, desde que se mantenha a clareza irredutível sobre a diferença entre os dois registros".

A experiência do tempo também é radicalmente alterada na claustrofilia. Fora do ciclo solar e dos ritmos urbanos audíveis, o tempo no buraco tende a se tornar elástico e subjetivo. Pode dilatar-se em momentos de intensa sensação ou concentração, ou contrair-se em sequências rituais rápidas. Esta manipulação temporal é parte integrante

do poder: quem controla a cena (o *top* ou dominador) controla também, em certa medida, a experiência do tempo do submisso. A privação sensorial e a restrição física podem produzir estados alterados de consciência onde a noção temporal linear se dissolve. O filósofo francês Henri Bergson (1889), oferece uma chave para compreender essa transformação. No buraco, busca-se frequentemente uma imersão pura, um tempo qualitativo medido apenas pela sucessão de sensações, pela respiração, pela expectativa e pela surpresa, liberto do relógio exterior.

A claustrofilia culmina numa paradoxal experiência de liberdade. Isso porque a liberdade, na filosofia existencial, não é a ausência de limites, mas a capacidade de escolher e significar os próprios limites. O confinamento consensual do buraco é a encenação máxima dessa liberdade: é a escolha radical dos próprios grilhões, a assunção ativa de um espaço que, de fora, pareceria opressivo. Agamben (1995), ao discutir o conceito de "vida nua", contrasta-a com a "forma-de-vida", uma existência onde a vida e sua forma são inseparáveis. A experiência claustrofílica, em seu ápice, aspira a ser uma "forma-de-vida confinada", onde a restrição não é uma condição externa, mas a expressão mesma do modo de ser desejado naquele momento. É a liberdade de não ser livre segundo os parâmetros do mundo de cima, mas de encontrar uma autonomia soberana dentro de um cubículo de concreto úmido.

Assim, a "estética da cave" revela-se como muito mais do que uma preferência por lugares fechados. É uma sofisticada economia

psicoespacial que erotiza os limites, ressignifica o confinamento, manipula o tempo e, no processo, afirma uma liberdade paradoxal através da restrição radical. O buraco, enquanto categoria desta cartografia, é, portanto, o lugar onde a claustrofilia se torna prática social, onde o desejo aprende a desenhar seus próprios muros e a encontrar, nas profundezas da cidade e de si mesmo, uma câmara de ressonância para ecos que a superfície jamais poderia tolerar.



OS INFERNINHOS
a economia urbana do tabu

PORTAS DISCRETAS: A ARQUITETURA DO ACESSO RESTRITO

Da natureza dissidente dos bosques e da subversão subterrânea dos buracos, esta cartografia do desejo ascende agora a uma esfera paradoxalmente mais visível e mais codificada: a dos **inferninhos**. Este termo, de origem coloquial e carga semântica pesada, designa aqui os estabelecimentos comerciais ou os espaços semi-públicos que funcionam como pontos de encontro, prática e sociabilidade especializada para o BDSM dissidente. São casas de festa (*play parties*), clubes privados, bares temáticos, espaços para aluguel (espaços comerciais) e lojas especializadas que também funcionam como pontos de convivência. Se os bosques são apropriações fugidias e os buracos são apropriações clandestinas, os inferninhos representam a institucionalização precária do desejo dissidente. Eles ocupam uma zona liminar entre a economia informal e o mercado legítimo, entre a comunidade secreta e o empreendimento comercial, entre o gueto e a cena.

A característica definidora do inferninho não é necessariamente sua localização (pode estar em um porão ou em um andar elevado), mas seu estatuto ambíguo perante a lei e o mercado. Ele opera frequentemente na penumbra jurídica: pode se registrar como associação recreativa, como clube privado, ou simplesmente funcionar sem alvará, protegido pela discrição e pela convivência tácita de vizinhos e autoridades. Sua arquitetura é, antes de tudo, uma arquitetura da dissimulação. A fachada pode ser

discreta, sem placas ou com identificações ambíguas. As janelas são frequentemente tapadas ou espelhadas. A porta de entrada é um dispositivo crucial: pode ser pesada, sem maçaneta do lado de fora, exigindo que se bata de um modo específico ou se identifique por um interfone. Essa arquitetura não busca a monumentalidade, mas a não-monumentalidade, a capacidade de passar despercebida na paisagem urbana diurna, enquanto à noite se transforma em um farol discreto para aqueles que conhecem suas coordenadas.

Esta economia espacial do discreto está intrinsecamente ligada à monetarização do tabu. Diferentemente dos bosques e dos buracos, que funcionam predominantemente em economias de dádiva e reciprocidade, o inferninho introduz uma lógica de mercado – ainda que peculiar. O acesso é geralmente pago, sob a forma de contribuição associativa, ingresso para uma festa ou consumo mínimo no bar. O espaço pode ser alugado por horas. Equipamentos (Cruz de Santo André, cavaletes, gaiolas) estão disponíveis para uso. Esta comercialização não apaga o caráter comunitário; antes, o redefine. Ela cria uma economia moral específica, onde o dinheiro não é apenas uma taxa, mas um ritual de entrada que testa o compromisso, filtra participantes e financia a manutenção do espaço seguro e equipado. Fonseca (2020), em seu estudo sobre economias informais de prazer, nota que "nos mercados do interdito, o preço é sempre também um sinal, uma senha que distingue o curioso do iniciado, e a transação monetária é envolta em etiquetas que a

tornam mais um rito de passagem do que uma simples compra" (Fonseca, 2020, p. 92).

O surgimento e a sobrevivência dos inferninhos estão profundamente ligados às transformações das metrópoles brasileiras nas últimas décadas. A relativa (e desigual) expansão do poder de consumo de parcelas das classes média e média-baixa, incluindo segmentos LGBTQIA+, criou uma base de clientela potencial para esses espaços especializados. Simultaneamente, a persistência do estigma e a ausência de uma regulação estatal que reconheça e proteja tais estabelecimentos os mantêm na zona cinzenta. Eles são, portanto, produtos da modernidade periférica brasileira: indicam um certo grau de diferenciação e profissionalização dos estilos de vida dissidentes, mas permanecem reféns da precariedade jurídica e da tolerância frágil.

Dessa maneira, o inferninho opera como um dispositivo de produção de sociabilidade. Ele não é apenas um lugar para praticar BDSM; é um lugar para ver e ser visto (dentro dos códigos da cena), para trocar informações, para construir reputação, para iniciar novatos. Ele institucionaliza e ritualiza os encontros que, nos bosques e buracos, são mais fugidios e anônimos. Nele, os corpos dissidentes saem da sombra absoluta para uma penumbra social, onde podem performar suas identidades de *kink* perante uma plateia de pares. Essa performance perante outros iniciados é crucial para a construção de uma subcultura com senso de história e regras.

Explorar os "inferninhos" significa, portanto, mapear a face mais visível e, ao mesmo tempo, mais codificada da geografia dissidente. É analisar como o desejo se torna mercadoria de nicho, como a comunidade se organiza em torno de portas fechadas, e como a cidade, em suas brechas regulatórias, permite que floresçam esses pequenos universos alternativos de prazer e poder. Os capítulos que seguem – "Portas Discretas: a arquitetura do acesso restrito" e "Corpos-Mercadoria, Desejos-Cliente: negociação em espaços controlados" – adentrarão esses espaços, decifrando suas regras não-escritas, suas economias afetivas e os modos como eles reconfiguram a relação entre intimidade, comércio e espaço urbano.

O inferninho, enquanto categoria espacial desta cartografia, encontra sua expressão arquitetônica mais pura não em sua planta ou decoração interior, mas em sua interface com a cidade: sua porta. Este capítulo dedica-se a uma análise micrológica desse elemento aparentemente banal, mas profundamente significativo. A porta do inferninho – pesada, discreta, sem identificação clara, equipada com olho mágico, interfone ou vigia – é muito mais que um componente construtivo; é um dispositivo biopolítico de filtragem, um mecanismo que materializa e executa as políticas de inclusão e exclusão que regem o espaço dissidente. A arquitetura aqui se revela não como arte do habitar, mas como tecnologia do segregar, cujo objetivo é criar uma descontinuidade radical entre a rua (espaço da norma, do heterogêneo, do

potencialmente hostil) e o interior (espaço da regra alternativa, da comunidade selecionada, da prática consensual).

Esta arquitetura da descontinuidade opera através de uma estética da negação. Rossi (1966), em *A Arquitetura da Cidade*, falava dos "monumentos" como elementos primários que estruturam a memória urbana. A fachada do inferninho é um anti-monumento: ela nega qualquer pretensão de permanência, significado público ou transparência. Suas características mais comuns – a ausência de placa comercial legível, as janelas opacas ou inexistentes, a pintura descascada, a localização em fundos de quintal ou laterais de prédios – constituem uma gramática da insignificância deliberada. Esta insignificância é, paradoxalmente, altamente significativa: ela sinaliza, para quem sabe ler, que aquele espaço não se comunica com o fluxo ordinário da cidade. Como observa Schwarcz (2019, p. 41) "a casa fala pela sua porta e janelas; elas são a interface entre o privado e o público, a expressão de um status e de uma intenção". A porta fechada e muda do inferninho fala, portanto, uma linguagem cifrada: ela afirma um privado que se recusa a fazer qualquer declaração pública, um status que é precisamente a negação do status.

A transposição desse limiar exige a superação de uma série de protocolos de acesso, que vão muito além do pagamento de uma entrada. Estes protocolos constituem um rito de passagem secularizado. Arnold van Gennep (1909), em sua clássica teoria, dividia os ritos de passagem em três fases: separação, margem e agregação. Aporta do

inferninho é o lócus da fase de separação. O ato de bater de um modo específico, de pronunciar uma senha (por vezes uma palavra, por vezes o nome de quem indicou), de aguardar ser olhado pelo olho mágico antes de a porta se abrir – tudo isso opera uma cisão simbólica e física com a identidade civil do sujeito na rua. Quando a porta pesada se fecha atrás do frequentador, completa-se a separação. O interior representa a fase de margem ou liminaridade, onde outras regras vigoram. A saída, por sua vez, é uma agregação inversa, um retorno ao mundo normativo, frequentemente marcado por um discreto reajuste da vestimenta e da expressão facial.

O interior, uma vez acessado, revela uma arquitetura voltada para a produção de atmosfera e o controle da interação. Diferentemente da aleatoriedade do bosque ou da austeridade do buraco, o inferninho é um espaço dramaturgicamente planejado. A iluminação é cenográfica: pontos de luz focalizados em equipamentos (cavaletes, grades), penumbra nas áreas de socialização, luz negra que faz brilhar tecidos e tintas específicas. A sonorização é cuidadosamente curada para abafar ruídos internos e impedir sua propagação externa, ao mesmo tempo que cria uma trilha sonora que modula o ritmo das interações – do eletrônico sensual ao industrial agressivo. A disposição do mobiliário e dos equipamentos cria zonas de atividade claramente demarcadas: a área do bar (socialização, negociação), as *dungeons* ou salas de prática (execução das cenas), os cantos com mobília mais confortável (descanso, *aftercare*). Esta zonificação

espacial reflete e regula a zonificação temporal da experiência, que vai da conversa negociadora, ao clímax da cena, ao cuidado pós-cena.

Esta arquitetura interna deve ainda resolver uma contradição fundamental: como criar um ambiente que é, simultaneamente, comunitário e propício à intimidade extrema. A solução frequentemente encontrada é a da intimidade exposta. As cenas não ocorrem em salas privativas fechadas, mas em áreas abertas, ainda que com algum grau de delimitação. Há uma ética do olhar específica: é permitido, e até esperado, observar as cenas alheias, mas sempre de forma respeitosa, sem interromper, e mantendo uma distância física que não invada o espaço sagrado da negociação alheia. Esta arquitetura da visibilidade controlada transforma o espaço em uma arena de performance mútua, onde cada cena alimenta a atmosfera geral e onde a plateia é composta por pares que são também potenciais atores. No inferninho, assistimos ao florescimento de micronarrativas corporais, pequenos espetáculos privados que, encenados em público, constituem a tessitura mesma da comunidade.

Por fim, a arquitetura do inferninho é uma arquitetura da precariedade legal. Sua localização, seu isolamento acústico, suas saídas de emergência (muitas vezes improvisadas) são sempre pensadas também em função de uma possível batida policial ou ação da vigilância sanitária. Ela é construída na expectativa da interrupção, projetada para permitir uma desocupação rápida ou para justificar-se como "clube de festas temáticas"

ou "associação recreativa". Esta precariedade impregna o espaço de uma certa estética do provisório, mesmo quando os investimentos em equipamentos são altos. Nada ali é totalmente permanente, tudo pode precisar ser desmontado ou justificado.

A "porta discreta" é, portanto, a materialização de um pacto social complexo. Ela é o ponto onde a cidade dos normais encontra, sem reconhecer, a cidade dos dissidentes. Sua arquitetura – da fachada negativa aos protocolos de acesso, da cenografia interna à ética do olhar – constitui um sistema sofisticado para a produção de um heterotópico controlado, no sentido de Foucault: um espaço real que funciona como um contra espaço, inserido na cidade, mas governado por leis absolutamente outras. Estudar essa porta e o que ela protege é compreender como o desejo marginal se organiza, se comercializa e se expõe, construindo, atrás de um limiar quase invisível, um mundo inteiro.

CORPOS-MERCADORIA: NEGOCIAÇÃO EM ESPAÇOS CONTROLADOS

A porta discreta do inferninho, uma vez atravessada, revela um microcosmo onde o desejo dissidente não apenas se pratica, mas se negocia, se troca e se gerencia segundo uma lógica peculiar que mescla economias afetivas e monetárias. Este capítulo investiga as dinâmicas de troca que estruturam a vida social desses espaços, onde corpos e desejos se tornam, de maneiras complexas e muitas vezes contraditórias, objetos de uma economia libidinal especializada. Longe de ser uma simples

extensão do mercado capitalista convencional, o inferninho opera uma singular transubstanciação do valor: o que é tabu e inominável na praça pública torna-se aqui a mercadoria principal, circulando em circuitos restritos e regida por regras de etiqueta tão rígidas quanto as de qualquer bolsa de valores.

No cerne desta economia está a figura ambígua do corpo-mercadoria. Em um contexto comercial, mesmo que precário, o corpo do frequentador é simultaneamente sujeito consumidor e objeto de consumo potencial. Ele se oferece ao olhar dos outros como um portfólio de possibilidades: suas vestimentas (de couro, latex, lycra), seus acessórios (coleiras, algemas, chaves simbólicas), suas marcas corporais (cicatrizes de práticas passadas, tatuagens específicas) e sua performance na área social funcionam como sinais de mercado, indicando preferências, experiência, status dentro da hierarquia interna do espaço e disponibilidade. Esta exposição calculada segue, porém, uma lógica diferente da do mercado da moda ou do fitness. Como observa Lacerda (2021) em seu estudo sobre economias do corpo, "nos mercados do desejo marginal, a exibição do corpo não segue a lógica da perfeição normativa, mas a lógica da especificidade transgressora. A 'mercadoria' em oferta não é um corpo ideal, mas um corpo marcado por desejos específicos e pela disposição de negociá-los" (Lacerda, 2021, p. 178). O valor não reside na aproximação a um padrão, mas na capacidade de encarnar, de forma segura e habilidosa, um desvio.

Esta economia é regulada por um sistema complexo de moedas não-monetárias. O capital mais valioso é o capital de confiança, construído através da reputação: a de ser um parceiro seguro, que respeita limites, que domina técnicas, que cumpre o combinado. Em seguida, vem o capital de conhecimento (*skill*), demonstrado na perícia com cordas, na compreensão da fisiologia do prazer-dor, no domínio de protocolos de segurança. Só então vem o capital monetário propriamente dito, que garante o acesso físico ao espaço. Esta hierarquia de capitais significa que um novato com dinheiro, mas sem reputação, terá seu acesso social severamente limitado, enquanto um veterano respeitado pode circular com autoridade mesmo com poucos recursos financeiros. Pierre Bourdieu (1979), oferece uma chave para entender esta economia: o campo do inferninho é um micro campo social com suas próprias leis de conversão entre capital econômico, cultural (aqui, técnico) e social (a rede de confiança).

A interação comercial mais explícita – o aluguel de equipamentos, a taxa de entrada, o consumo no bar – é envolta em um cerimonial que a desloca do registro puramente mercantil. Pagar a entrada não é como comprar um ingresso de cinema; é uma contribuição para a manutenção do santuário. Comprar uma bebida no bar é menos um ato de consumo do que um modo de ocupar espaço e sinalizar participação, muitas vezes servindo como prelúdio para conversas. Este embrulhamento simbólico da transação é essencial para manter a ficção de que o espaço é, antes de tudo, uma comunidade, e não um negócio. Walter Benjamin (1927-1940),

em suas *Passagens*, analisava como o capitalismo transforma o desejo em fetiche da mercadoria. No inferninho, assistimos a um processo em espelho: a mercadoria (o acesso, o drink) é transformada em fetiche do desejo, um objeto ritual que media a entrada na esfera da prática.

Esta economia atinge seu ponto mais delicado na questão da troca sexual explícita por dinheiro. Embora muitos inferninhos tenham regras formais contra a prostituição, a linha é frequentemente tênue. O que distingue um dominador profissional que cobra por uma sessão (uma prática conhecida e, em alguns contextos, aceita) de um profissional do sexo? A resposta muitas vezes reside novamente no registro simbólico. A transação é descrita como "doação", "contribuição" ou "pagamento pelo tempo e expertise", nunca como "pagamento por sexo". Duarte (2020), argumenta que a distinção entre "presente" e "preço" é fundamental para nossas hierarquias morais. Nos inferninhos, um intenso trabalho simbólico é feito para manter certas trocas no registro do "presente" ou da "troca entre iguais", mesmo quando há dinheiro envolvido, para preservar o status do espaço como comunidade de práticas e não como bordel.

A negociação direta dos termos de uma cena é, talvez, o ritual econômico mais importante. Ela ocorre na zona social, frequentemente mediada por uma bebida, e segue um protocolo tácito que equilibra expressão direta de desejo e respeito aos códigos de segurança. Termos como "limites", "palavra de segurança" (*safe word*), "interesses" e

"experiência" são a moeda desse diálogo. Esta negociação é um ato de produção conjunta de valor: dois ou mais agentes definem, ali, qual será o "produto" (a cena) e quais "matérias-primas" (os corpos, os acessórios, os scripts fantasmáticos) serão utilizadas. É um mercado de futuros em miniatura, onde se contrata uma experiência a ser entregue em breve, com cláusulas de escape bem definidas.

Esta economia precária está sujeita a crises periódicas de deslegitimação e repressão. Ameaças de fechamento pela prefeitura, batidas policiais baseadas em denúncias de "atentado ao pudor" ou prostituição, conflitos internos sobre a comercialização excessiva do espaço – tudo isso faz parte do risco inerente ao negócio. A sobrevivência depende de uma gestão contínua da ilegalidade, que envolve desde o suborno discreto até a manutenção de boas relações com vizinhos e a estrita aplicação de regras internas de discricção.

Assim, o inferninho se revela como um laboratório econômico singular, onde o desejo dissidente aprende a precificar-se, a circular e a reproduzir-se dentro das restrições do mercado e da lei. Nele, corpos não são apenas corpos; são portfólios de fetiches. Negociações não são apenas conversas; são contratos verbais de prestação de serviços íntimos. E o dinheiro, quando circula, não é apenas dinheiro; é um símbolo ambíguo que tanto corrompe quanto possibilita a existência daquele mundo à parte. Mapear essa economia é compreender como o mais íntimo dos impulsos

se transforma em força produtiva e como o tabu, quando confinado atrás de uma porta discreta, gera seu próprio sistema peculiar de troca e valor.



NOVOS MAPAS
o espaço e sua dinâmica

UM MAPA EM CONSTANTE CONSTRUÇÃO: SÍNTESE DE UMA GEOGRAFIA INACABADA

A cartografia empreendida ao longo desta obra – que percorreu os bosques da natureza apropriada, os buracos da subversão subterrânea e os inferninhos da economia marginal do tabu – não pretendeu esgotar o território infinito do desejo dissidente. Antes, buscou traçar um primeiro mapa provisório, um esboço inicial de relevos que, por sua própria natureza, estão em constante movimento. Esta parte final não se propõe como um fechamento, mas como uma síntese aberta e um ponto de partida para novas explorações. Trata-se de "reunir o mapa", não para arquivá-lo como documento concluído, mas para examinar seu desenho total, identificar as conexões entre suas diferentes regiões e, sobretudo, projetar os caminhos que dele se desdobram para o futuro – tanto das práticas mapeadas quanto da própria reflexão geográfica sobre elas.

A primeira tarefa desta síntese é a de evidenciar a dialética espacial que une as três paisagens estudadas. Elas não são categorias estanques, mas momentos de uma mesma dinâmica de produção do espaço dissidente. O bosque representa a fuga horizontal, a dispersão no natural, a apropriação do que é público, mas não vigiado. O buraco encarna a descida vertical, a interiorização, a claustrofilia e a proteção através do ocultamento radical. O inferninho simboliza a institucionalização precária, a tentativa de criar um território semipúblico com regras próprias dentro das frestas do mercado e da lei. Juntas, elas

formam um sistema ecológico do desejo marginal, onde cada tipo de espaço responde a diferentes necessidades, riscos e estágios de socialização. Um praticante pode iniciar sua trajetória nos anonimatos digitais que anunciam encontros em bosques, aprofundar-se na intimidade confinada de um buraco privado e, buscando comunidade e reconhecimento, migrar para o circuito dos inferninhos. Estas paisagens estão em fluxo, e os corpos dissidentes navegam entre elas conforme as circunstâncias da vida, as mudanças na repressão policial e a evolução de seus próprios desejos.

Esta cartografia também demonstra, de forma irrefutável, a centralidade do corpo como território primeiro. Se a geografia tradicional mapeia nações, cidades e rios, a geografia íntima aqui proposta mapeia superfícies dérmicas, zonas erógenas, marcas de corda e cicatrizes rituais. O corpo é o lugar originário onde o espaço dissidente é primeiramente inscrito e experimentado. Ele é a unidade básica de medida desta geografia: sua extensão é o primeiro campo de jogo, seus limites são as primeiras fronteiras a serem negociadas, sua mobilidade é o vetor que conecta bosques, buracos e inferninhos. Chauí (2000) sobre o corpo como "lugar social" encontra aqui uma radicalização: o corpo dissidente é um lugar social contestado, um território em litígio permanente com as normas que buscam discipliná-lo, e que, nas práticas de BDSM, encena poeticamente esse próprio litígio.

O mapeamento realizado também ilumina a precariedade constitutiva dessas geografias. Seja pela ilegalidade latente, pela ameaça de violência, pela instabilidade dos locais ou pela constante pressão do estigma, a existência desses espaços é sempre frágil, sempre provisória. Esta precariedade não é um acidente; é estrutural. Ela deriva diretamente do status social do desejo que os habita. No entanto, como vimos, essa mesma precariedade é frequentemente metabolizada e transformada em parte do *appeal* erótico, numa dialética complexa entre risco e prazer que desafia as análises simplistas.

Esta jornada cartográfica deixa claro que o estudo desses espaços não é um mero exercício de curiosidade acadêmica sobre nichos exóticos. É uma janela privilegiada para compreender os mecanismos mais gerais de produção do espaço na cidade contemporânea. Santos (1997), o espaço é um "conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações". Os espaços dissidentes do BDSM são um testemunho eloquente dessa indissociabilidade: os objetos (árvores, porões, equipamentos de dominação) só ganham significado através das ações desejantes que neles se desenrolam, e estas ações, por sua vez, são profundamente condicionadas pela materialidade desses objetos. Estudar esses espaços marginais é, portanto, aprender algo fundamental sobre como todos nós, em diferentes graus, produzimos o espaço através de nossos corpos, nossos desejos e nossas interações.

Os capítulos finais desta parte – "Do Físico ao Digital: buracos e inferninhos na era virtual" e a Conclusão – olharão, respectivamente, para o futuro imediato dessas geografias, cada vez mais mediadas pelas tecnologias digitais, e para o significado último deste projeto cartográfico. O objetivo final não é fixar um retrato, mas liberar linhas de fuga: linhas para novos estudos, novas metodologias e, quem sabe, para novas formas de imaginar uma cidade mais capaz de abrigar, em sua textura mesma, a rica e dissidente diversidade do desejo humano.

DO FÍSICO AO DIGITAL: BURACOS E INFERNINHOS NA ERA VIRTUAL

A cartografia material dos espaços dissidentes do BDSM, tal como traçada nos capítulos anteriores, encontra-se hoje em profunda transformação, deslocada e reconfigurada pela mediação das tecnologias digitais. Este capítulo examina este deslocamento, argumentando que a internet não substitui simplesmente os bosques, buracos e inferninhos, mas antes os replica, estende e hibridiza em novas dimensões, criando uma geografia em camadas onde o físico e o digital se entrelaçam de modo inextricável. A rede digital torna-se, ela própria, um novo tipo de "espaço dissidente", gerando seus próprios buracos criptográficos e inferninhos algorítmicos, com dinâmicas de acesso, sociabilidade e risco radicalmente novas. Para entender essa migração e mutação, é necessário um diálogo com os estudos de ciência, tecnologia e sociedade (CTS), a cibercultura e

a teoria das mídias, aplicados ao contexto específico das práticas dissidentes brasileiras.

A primeira e mais evidente transformação é a da logística do encontro. Aplicativos de geolocalização como Grindr, reconhecidos por seu uso pela comunidade gay, são adaptados e utilizados por comunidades de BDSM através de códigos em perfis, emojis específicos (correntes) e descrições cifradas. Fóruns especializados (muitas vezes em plataformas estrangeiras como *FetLife*) e grupos fechados em redes sociais (*WhatsApp*, *Telegram*) funcionam como salas de negociação permanentes, onde se combinam encontros para os espaços físicos previamente mapeados. Este fenômeno não elimina o bosque ou o buraco, mas os pré-formatam digitalmente. O anonimato do bosque agora é precedido por uma troca de mensagens que estabelece credenciais, negocia limites e filtra parceiros, transferindo parte do risco (e do ritual) do espaço físico para o espaço virtual. Como observa Lemos (2017), a cidade contemporânea é uma "cidade híbrida", onde toda experiência espacial é potencialmente aumentada ou mediada por camadas de informação digital. O encontro no bosque deixa de ser um evento fortuito para tornar-se um encontro geolocalizado, cujos termos foram estabelecidos em um *chat* criptografado.

Paralelamente, emergem espaços puramente digitais que replicam a função dos inferninhos: as salas de *roleplay* e sessões ao vivo (*live sessions*) por vídeo. Plataformas como *Second Life*, com seus complexos mundos

virtuais onde avatares podem alugar ou construir espaços e realizar práticas BDSM codificadas em animações, constituem verdadeiros inferninhos imateriais. Acesso pago, controle de entrada, ambiência sonora e visual cuidadosamente criada, etiquetas de comportamento – todas as características do inferninho físico se transfiguram aqui. A diferença crucial reside na corporeidade ausente. O corpo físico, lócus da dor, do tato e da sensação proprioceptiva, é substituído por um corpo-avatar, um signo digital controlado por teclado e mouse. Esta desmaterialização permite uma exploração de fantasias e identidades com um grau de segurança e anonimato ainda maior, mas ao custo de uma dessensorialização da experiência. Pensando em Baudrillard (1981), em sua teoria do simulacro, diria que aqui a cena BDSM atinge seu estágio puramente simbólico, divorciado de qualquer referente físico. No entanto, para muitos praticantes, estas sessões não são substitutas, mas complementos ou ensaios para encontros físicos, ou ainda um fim em si mesmos para aqueles que encontram no plano simbólico sua realização principal.

Esta migração para o digital gera novos regimes de vigilância e controle, mas também novas formas de clandestinidade e resistência. Por um lado, a infraestrutura da internet é intrinsecamente panóptica, sujeita a monitoramento por provedores, empresas de tecnologia e agências de Estado. Bruno (2018) alerta para a produção de subjetividades através de algoritmos. Um perfil em um aplicativo de *dating* que revela interesses em BDSM alimenta bancos de dados que podem ser usados para

discriminação ou vigilância. Por outro lado, surgem táticas de opacidade digital: o uso de criptografia ponta-a-ponta em mensageiros, o acesso via redes e fóruns anônimos, a criação de perfis descartáveis, a linguagem cifrada. O "buraco" digital é, assim, um espaço criptográfico, uma zona de invisibilidade construída através de matemática, em contraste com a invisibilidade física do porão úmido. A luta pela privacidade torna-se uma dimensão central da prática dissidente na era digital.

No Brasil, essa transição é marcada por uma desigualdade digital profunda. O acesso a dispositivos de qualidade, banda larga estável e o letramento necessário para navegar com segurança em ambientes criptografados não é universal. Isso pode criar uma clivagem dentro das próprias comunidades dissidentes, entre uma elite digitalmente conectada e segura e uma base que permanece mais dependente dos espaços físicos tradicionais e de aplicativos menos seguros. A geografia digital do desejo reproduz, assim, as assimetrias da geografia física.

A pandemia de COVID-19 atuou como um acelerador histórico brutal deste processo. O confinamento físico forçado levou a uma explosão de encontros virtuais, sessões por vídeo e comunidades online. Muitos que nunca haviam considerado o BDSM digital foram forçados a experimentá-lo, e parte dessas práticas provavelmente permanecerá no pós-pandemia, configurando um cenário híbrido permanente. A pandemia evidenciou que a geografia dissidente é resiliente e adaptável: quando os corpos foram confinados aos apartamentos, o desejo

encontrou maneiras de escapar através das fibras ópticas, transformando quartos em cenários digitais e telas em portais para novos inferninhos.

Portanto, a passagem "do físico ao digital" não anula a cartografia anterior; antes, a complica e a multiplica. Os buracos e inferninhos agora existem em duplo registro: como espaços materiais em nichos urbanos específicos e como construções digitais em servidores distribuídos pelo globo. O desejo dissidente demonstra, mais uma vez, sua formidável capacidade de usar as ferramentas disponíveis – sejam cipós, portas pesadas ou protocolos de internet – para criar os espaços de que precisa para existir. A geografia que se desenha para o futuro é, inevitavelmente, uma geografia aumentada, onde a linha entre o real e o virtual, entre o corpo e o avatar, entre o risco físico e o risco digital, se tornará cada vez mais tênue e cada vez mais crucial para se compreender a paisagem total do desejo.



FALHAS, FISSURAS E SEDIMENTAÇÕES: O QUE O DESEJO CONSTRÓI DEPOIS DO ABISMO

Chegar ao fim desta cartografia não significa sair do território do desejo, mas atravessar uma de suas fraturas mais profundas: aquela que separa o impulso de fuga da necessidade de permanência. Ao longo deste livro, percorremos bosques onde o desejo se escondia na sombra das árvores, buracos onde ele se comprimia sob o peso da arquitetura e inferninhos onde, por fim, ele se organizava em formas reconhecíveis, regulamentadas e, paradoxalmente, seguras. O que essas paisagens revelam não é uma história linear de libertação, mas uma geologia instável de forças que se chocam, se acumulam e se cristalizam.

O desejo dissidente não se move como uma linha reta em direção à liberdade. Ele se move como a terra: por falhas, deslizamentos, sedimentações e colapsos.

Nos bosques, vimos o desejo em sua forma mais volátil. Ali, ele se alia ao vento, à noite, à vegetação, à invisibilidade. O bosque não protege por ser seguro, mas por ser indeterminado. Ele não impõe regras; oferece possibilidades. Nesse território, o BDSM aparece como gesto experimental: corpos que se testam, que se amarram, que se entregam ao risco sem que esse risco esteja inteiramente codificado. O bosque não disciplina o desejo — ele o amplifica.

Mas aquilo que se amplifica também se desgasta. A floresta não é morada. É passagem. Nos buracos, o desejo já não encontra a vastidão da mata, mas sim a pressão das paredes. Porões, cinemas decadentes, túneis e espaços de sombra condensam aquilo que a superfície social rejeita. Aqui o BDSM se torna mais tenso, mais hierárquico, mais ritualizado. Não porque os sujeitos o desejem assim, mas porque a arquitetura obriga. O buraco não permite imprevisto — ele exige negociação, vigilância e cálculo. A clandestinidade cria sua própria ordem. E essa ordem, mesmo quando erótica, nunca é neutra.

Nos inferninhos, por fim, o desejo deixa de ser apenas uma prática e se torna uma infraestrutura. O que antes era fuga agora é endereço. O que antes era encontro agora é cena. O que antes era risco agora é protocolo. Aqui o BDSM se institucionaliza: há porteiros, listas, regras, códigos, contratos, reputações. O prazer ganha forma social, e o espaço passa a organizá-lo.

Essa passagem — da mata ao porão, do porão ao clube — não é apenas espacial. É política. Porque toda vez que o desejo cria paredes, ele também cria fronteiras.

Os inferninhos não são apenas lugares de invenção; são também máquinas de triagem. Eles decidem quem entra, quem fica, quem é desejável, quem é tolerado e quem é excluído. O que começou como

dissidência pode, sem perceber, se tornar norma. O que nasceu como subversão pode sedimentar novas hierarquias. O chicote que antes rompia a ordem pode passar a reforçá-la.

Essa é a falha que atravessa toda cartografia do desejo: a tensão entre liberdade e forma. Não existe desejo fora do espaço — e não existe espaço sem poder. Mesmo os bosques mais livres carregam seus perigos; mesmo os inferninhos mais organizados carregam seus fantasmas. O BDSM, como prática e como mundo, não escapa a essa condição. Ele cria zonas de exceção, mas essas zonas, quando se estabilizam, tornam-se territórios governados.

Reconhecer isso não significa condenar esses espaços. Significa, ao contrário, levá-los a sério. A política do desejo não está apenas em sua capacidade de transgredir, mas também em sua capacidade de construir. Construir lugares, comunidades, rituais e linguagens. Mas toda construção produz ruínas futuras. Toda sedimentação carrega a possibilidade de fissura.

Talvez seja essa a lição mais profunda desta cartografia: o desejo nunca para de cavar. Mesmo quando se institucionaliza, ele continua abrindo falhas. Mesmo quando vira regra, ele gera desvios. Mesmo quando se fixa, ele produz tremores.

Bosques, buracos e inferninhos não são estágios de uma evolução. São forças que coexistem, se sobrepõem e se infiltram umas nas outras.

Há bosques dentro dos clubes, buracos no coração das florestas e inferninhos que se erguem sobre ruínas. O desejo dissidente, portanto, não deve ser pensado como um território a ser conquistado, mas como uma geologia a ser continuamente atravessada. E talvez seja aí — nessa instabilidade, nessa recusa de repouso — que resida sua potência mais radical.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. **A linguagem política do risco**. In: ACSELRAD, H. (Org.). **A duração das cidades: sustentabilidade e risco nas políticas urbanas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020. p. 45-68.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995/2002.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Cartografias sociais e território**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1965/1987.

BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Tradução de Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1957/1987.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 1981/1991.

BECK, Ulrich. **Risk Society: Towards a New Modernity**. London: Sage Publications, 1992.

BEIGUELMAN, Giselle. **Políticas da imagem: vigilância e resistência na dadosfera**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1927-1940/2006.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2017.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1889/1988.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: Crítica Social do Julgamento**. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: EdUSP, 1979/2007.

BRUNO, Fernanda. **Controle, vigilância e poder na cultura digital**. In: LEMOS, A.; LEVY, P. (Orgs.). **O futuro da internet**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 155-172.

BRUNO, Fernanda. **Controle, vigilância e poder na cultura digital**. In: LEMOS, A.; LEVY, P. (Orgs.). **O futuro da internet**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 155-172.

BUARQUE DE ALMEIDA, Heloisa. Gênero, sexualidade e políticas de identidade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 929-935, maio/ago. 2017.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A (re)produção do espaço urbano**. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. **Tese (Doutorado em Educação)** – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARRARA, Sérgio. **Templo de Vênus**: uma história da homossexualidade no Brasil, séculos XVII-XX. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

CASTRO, Susana de. **Ecologias do sensível: natureza, corpo e filosofia**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

CESARINO, Letícia. **Antropologia do digital**: etnografia, método e teoria. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 207-239, maio/ago. 2018.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHRISTOFOLETTI, Antonio. **Modelagem de sistemas ambientais**. São Paulo: Edgard Blücher, 1999.

COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo**. São Paulo: Escuta, 2018.

CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. **Corpo-território, território-corpo**: perspectivas decoloniais para uma geografia encarnada. Geousp – Espaço e Tempo, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 654-669, dez. 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1972.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. **Salões, puteiros e pichações: uma etnografia das cenas eróticas cariocas**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2017.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2020.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1939/1990.

FACCHINI, Regina. **Na floresta do adeus: etnografia de um circuito de sociabilidade LGBT em São Paulo**. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 1952/2008.

FERNÁNDEZ, Josefina. **Cuerpos includibles: un análisis queer de la performance travesti y transformista**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2019.

FONSECA, Maurício. **Nas bordas do mercado: economias informais do prazer na cidade de São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GHIROTTI, Marina. **Nas bordas verdes: uma etnografia do cruising em parques paulistanos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

GIBSON, James J. **The Ecological Approach to Visual Perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GREEN, James N. **Além do Carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. Tradução de Cristina Fino. São Paulo: Editora da Unicamp, 2000.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". In: **Os papéis do gênero**. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. p. 185-220.

HARVEY, David. **O Enigma do Capital: e as Crises do Capitalismo**. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2012.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.

KITTLER, Friedrich A. **Gramophone, Film, Typewriter**. Tradução de Geoffrey Winthrop-Young e Michael Wutz. Stanford: Stanford University Press, 1986/1999.

KLEINPLATZ, Peggy J. (Ed.). **Learning from extraordinary lovers: lessons from the edge**. London: Rowman & Littlefield, 2020.

KROPOTKIN, Piotr. **Campos, fábricas e oficinas**. 1902. Edição brasileira: São Paulo: Hedra, 2010.

LACAN, Jacques. **Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.).

LACERDA, Paula. **Corpos de Troca: Economias Afetivas e Sexuais no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Annablume, 2021.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: EDUSC, 2012.

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Paris: Éditions Anthropos, 1991. Tradução de Donaldo Büschler e Sônia Maria Büschler. Original publicado em 1974.

LEITE, Júlia. **Comunidades interpretativas: práticas sexuais dissidentes e a construção de mundos sociais**. São Paulo: Edições Sesc, 2021.

LE MOS, André. **A cidade e suas tecnologias: comunicação, mobilidade e ubiquidade**. Salvador: EDUFBA, 2017.

LIMA, Débora. **Zonas de indeterminação: conflitos socioambientais e usos do território na metrópole**. São Paulo: Alameda, 2020..

LUHMANN, Niklas. **Risk: A Sociological Theory**. New York: Aldine de Gruyter, 1993.

LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979/1998.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Tradução de Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

McFARLANE, Colin. **Learning the City: Knowledge and Translocal Assemblage**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1945/1999.

MORAES, Antônio Carlos Robert. **Geografia histórica do Brasil: capitalismo, território e periferia**. São Paulo: Annablume, 2002.

MOSCHKOVICH, Marília. **Desobediências epistêmicas: feminismo, decolonialidade e política do corpo**. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2020.

PELÚCIO, Larissa. **Amar um traveco: afetos, espacialidades e dissidências no Brasil urbano**. São Paulo: Annablume, 2020.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Tradução de Fernanda Miranda e Rafael Godinho. São Paulo: Zahar, 2019.

RIVERA, Tania. **O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise**. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

RODRIGUES, Carla. **Estados do corpo: a estética do risco e as políticas do sensível**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2011.

ROQUE, Tatiana. **História da matemática: uma visão crítica, desfazendo mitos e lendas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROSSI, Aldo. **A Arquitetura da Cidade**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1966/1995.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SCHECHNER, Richard. *Performance Studies: An Introduction*. 2nd ed. New York: Routledge, 2006.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SIMMEL, Georg. **Sociologia: estudos sobre as formas de sociação**. Tradução de Cavalcante, Ulpiano. São Paulo: Martins Fontes, 1908/2006.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTINE, Gill; BELL, David. **Mapping Desire: Geographies of Sexualities**. London: Routledge, 1995.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1909/1977.

VIRILIO, Paul. **L'espace critique**. Paris: Christian Bourgois, 1984. [**O Espaço Crítico**. Tradução de Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.]

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WEEKS, Jeffrey. **Sexuality**. 4th ed. London: Routledge, 2017.

WORRINGER, Wilhelm. **Abstração e Natureza**. Tradução de Rafael Zacca. São Paulo: Perspectiva, 1908/2020.

CARTOGRAFIAS DO DESEJO

BOSQUES,
BURACOS
E INFERNINHOS

Mais do que oferecer respostas definitivas, esta cartografia busca tornar visíveis as falhas, as fissuras e as contradições que atravessam os mundos eróticos dissidentes. Porque é nessas fraturas — entre liberdade e forma, entre risco e segurança, entre invenção e captura — que o desejo revela sua força mais profunda.

