

tradução por TRAV[®]



Pornô, monstros e mitos

Valeria Radrigán e Silvan Troncoso
Tradução por Cello Pfeil e Léo Eslabão

PORNOZINE – BOLETIM 4: PORNÔ, MONSTROS E MITOS

Esta fanzine forma parte de uma série de publicações desenhadas para difundir as descobertas e reflexões dos projetos: FONDART de investigación 2025 Mostruosidad y neomitologías entre la medicina y el porno e Fondecyt Iniciación N°11240235, Pornografía, performatividad y dispositivos de visibilidad, de Valeria Radrigán.

IG: Tecnosexualidades
www.tecnosexualidades.cl/pornociencia

Editado e desenhado por LA POLILLA FANZINERA
Impreso em maio de 2026 por GATO NEGRO

Capa de opalina texturada de 200g e miolo de papel creme de 80g.

2026, Santiago do Chile.

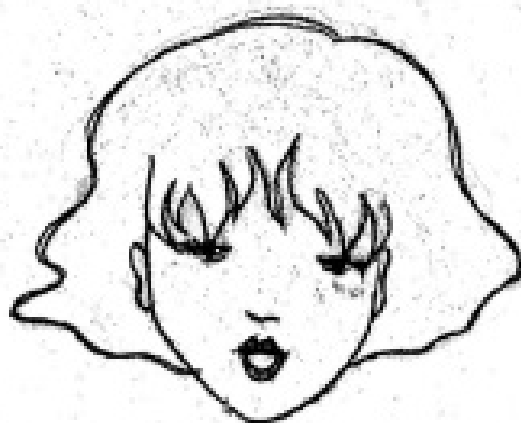
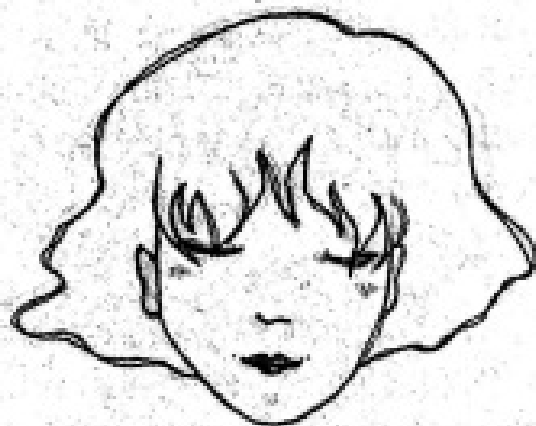
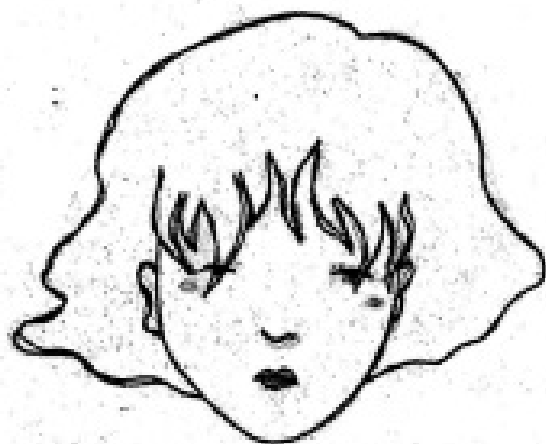
Traduzido para o português em 2026 por Cello Pfeil e Léo Eslabão, tradutores do projeto **TRAV**®

Diagramação da tradução por Joanna Leoni
<https://travx.framer.website/>

Durante o ano de 2025, o Proyecto Pornociencia tem buscado analisar, no contexto das novas mídias, as incidências da pornografia e da medicina na sexualidade.

Temos visto que, especialmente na web 3.0, surgem através destas tecnologias modos de entendimento, comportamento e representação da sexualidade que tensionam as noções de verdade e mito ao seu redor. Assim, por meio de diversos aparatos (principalmente audiovisuais), tanto normas quanto rupturas são estabelecidas em torno de estereótipos de beleza/feiura, potência, desejo, etc.

Quanto a isso, temos interesse em aprofundar as noções de monstrosidade e neomitologias abordando seus tensionamentos na medicina e no pornô. Neste nosso último Pornozine, apresentaremos uma pequena síntese dos principais eixos que trabalhamos.



O que não pode ser normatizado: Monstruosidade e Transgressão

Pornografia e medicina conseguem se configurar, através do *aparato câmera-tela/visor*, em construtores de um verdadeiro regime escópico-sexual que podemos denominar pornocientífico (Radrigán, 2025), estabelecendo normas e expectativas em torno de nossos corpos, seus desejos e prazeres. Contudo, em ambos os campos (completamente opostos em objetivos e abertos à modificação de seus próprios procedimentos), existe um profundo interesse por aquilo que escapa do controle e da normalização. Verificamos que isto ocorre não apenas por causa de uma *fascinação mórbida pelo bizarro*, mas, mais precisamente, como signo de transgressão.

Entendemos a transgressão como um ato de negociação ativa necessária que uma sociedade estabelece em relação aos seus sistemas de verdade, às instituições e aos dispositivos que as moldam e as estabelecem. O próprio pornô e a medicina, historicamente, foram áreas que poderiam ser definidas como espaços complexos de *transgressão regulada* (Barba e Montes, 2007), ou seja, como lugares nos quais se tem tensionado o correto/incorreto, o que é aceito e o que é rejeitado em relação ao sexo. Desde esta perspectiva, a transgressão é um processo necessário para uma sociedade, na medida em que nos permite gerar uma crítica e um movimento simbólico a respeito de suas próprias regras.

No que diz respeito especificamente à sexualidade, constatamos que sempre existe um componente de excesso, algo que, de alguma forma, resiste à regulamentação. Esse — podemos chamá-lo de — *mistério* nos mostra aquilo que define os limites de uma comunidade e tem sido simbolizado transculturalmente na figura do monstro. Desde sua raiz etimológica associada ao *mostrar*, os monstros assustam e fascinam, sendo relegados às margens e tornando-se emblemas fantásticos retratados pelas artes, pelas ciências e, certamente, também pela própria pornografia e pela medicina. Hoje, por sua vez, a categoria do monstruoso é utilizada por comunidades sexuais dissidentes em termos de ativismo, resistência, autorreconhecimento e reivindicação identitária.

No entanto, no contexto da web 3.0, observamos um esmaecimento dos padrões de verdade e dos dispositivos de saber-poder. Se até mesmo instituições tão respeitadas como as de saúde são questionadas pelo surgimento de movimentos alternativos, pelas vozes das comunidades e pelos discursos de pessoas comuns que gozam de popularidade, parece não haver mais nenhuma base de hegemonia a ser transgredida. Nesse sentido, observamos também uma dificuldade ao falar de “resistências”, na medida em que estas são absorvidas pelo sistema de redes e algoritmos, gerando nichos ou novos alvos de consumo (Radrigán e Orellana, 2023 e 2024), sendo o mercado a nova ordem que legitima a diversidade sexual (Benavides, 2019). Paralelamente, deparamo-nos com um contexto de pornificação globalizada (McNair, 2012), resultando em uma onipresença e saturação da visualidade no sentido do explícito, com a web 3.0 se transformando em uma sobrecarga de imagens não apenas sexuais, mas também de violência, abuso e monstruosidade em si mesmas (imagens atroztes de guerra, trollagem extrema e bots de ódio, comunicação que exalta o medo, etc.). Existiria, assim, uma anestesia perceptiva que autores como Tisseron (2000) chamaram de “domesticação do olhar”, e que poderia estar levando a que a própria pornografia, como gênero, tenha perdido sua capacidade de introduzir elementos que desestabilizam a normatividade social.

Então, num contexto de consolidação do *neoconservadorismo* (a nível ideológico e político), que coexiste no espaço descrito, assistimos paralelamente a um retorno dos discursos censuradores e moralistas, que facilmente estigmatizam o gênero pornográfico, associando-o ao monstruoso, ao perverso, à violência ou mesmo ao abuso (aspectos que efetivamente caracterizam amplos setores da indústria). No entanto, o outro lado dessas declarações revela, em seus discursos de ódio e em sua conduta direta, os mesmos estigmas, além de reinstalar, no imaginário coletivo, figuras poderosas como as do pecado, da culpa, da perversão e até mesmo de certas pessoas, associadas a um excesso sexual (putes, imigrantes, negres, homossexuais/bissexuais, trans, indigentes, pessoas idosas, alcoólatras, vítimas de abuso, toxicodependentes, rebeldes, pessoas loucas, pobres em geral, etc.) como anormais, doentes ou, inclusive, antissociais.

A figura do diabo como simbólica deste panorama: a demonização da mulher insaciável e dos corpos trans-travestis

Considerando a potência dessas discursividades, não apenas em termos de sua relevância contemporânea, mas também tendo em vista a influência dos discursos religiosos como configuradores da sexualidade na América Latina, constatamos que um monstro específico que se destaca constantemente no panorama descrito é o *Diabo*. Essa figura surge como um símbolo emblemático daquele mal que ameaça a sociedade em seus ideais de *normalidade, saúde, controle, produtividade e pureza*, e pode ser associada a todas as performatividades sexuais excessivas (monstruosas) que transgridem os limites do que se espera.

Em nosso contexto cultural e social, o Diabo foi trazido pela colonização europeia, tendo sido associado no continente a nuances complexas que hibridizam as tradições cristãs (eruditas e populares), as indígenas, e também a cultura protestante (Urra, 2025). Esse sincretismo particular também será associado, na interpretação de Taussig (2021), ao desenvolvimento capitalista, aspecto que se verifica, por exemplo, na forma como as relações com o Diabo costumam ocorrer em nossas regiões, no contexto de processos de proletarianização e por meio de pactos ou negociações entre as classes trabalhadoras e Satanás. Assim, o imaginário do Diabo é um emblema da luta de classes, na medida em que é descrito — no Chile, por exemplo — como *vestido de huaso*¹, como um sujeito elegante que se pode enganar, seja para conseguir trabalho, dinheiro, amor ou sucesso sexual.

Voltando ao tema dos excessos sexuais e dos monstros (diabólicos) que resistem à normalização, dois casos chamaram nossa atenção para análise: a *mulher promíscua* e as *corporalidades trans-travestis*. Ambas têm sido emblemáticas para a pornociência, estigmatizadas ou transformadas em símbolos de culto, com todas as

¹ En la cultura chilena, se dice que el Diablo es Satanás que se transforma en un huaso a caballo. Huaso es el nombre que se le da a una persona del campo vestido con un poncho y un sombrero de paja. Agradecemos a Paz Caro Rodríguez por la explicación sobre el uso de este término en la cultura chilena. [N.T.]

implicações problemáticas que isso carrega.

No que diz respeito à mulher insaciável, *fogosa*, *promíscua* ou *puta*, vemos que seu comportamento libertino e a exacerbação de seu desejo foram historicamente abordados como um fenômeno de possessão diabólica ou interpretados como histeria, e continuam até hoje sendo estigmatizados e punidos, com julgamentos estético-morais lhe sendo impostos. Consequentemente, essas corporalidades se encontram em um espaço de condenação que as situa fora dos parâmetros esperados de comportamento. Trata-se de um julgamento negativo associado a uma suposta falta de força de vontade, autocontrole ou mesmo autonomia e autoestima, à qual elas são expostas até mesmo por outras mulheres, na medida em que:

isso lhes permite (re)posicionar-se como garotas tranquilas, ou seja, como mulheres normais, numa tentativa de alcançar um determinado “ideal regulador feminino” (Butler, 2007): o da garota sexy (atraente, simpática, inteligente) mas não fácil (que seduz sem limites todos os homens e/ou que mantém encontros erótico-sexuais com todos os homens). (Biancotti, 2013, p. 597)

No que diz respeito às corporalidades trans/travestis e avançando para a análise na web 3.0, um comportamento que chamou nossa atenção é o consumo de pornografia trans por parte de indivíduos cis-heterossexuais cristãos na plataforma Reddit. Observamos que, a partir da interseção entre pornografia, medicina e religião, constrói-se uma percepção social moralizante sobre o sexo e os corpos por meio dos binômios normal/anormal e terror/fascinação, cuja expressão concreta assume a figura do monstro e, especificamente, a do demônio, como recurso simbólico para lidar com o desejo culposos².

Nesse sentido, a categoria do monstruoso ocupou um lugar central nessa análise. Seguindo Torrano (2012), a produção de monstros tem uma relação de codependência com a produção do humano. A chamada máquina teratológica opera em uma zona de indeterminação entre ambas as categorias, abrindo brechas através das quais certos corpos ficam fora do estatuto de humanidade. No

² Desejo que provoque um sentimento de culpa [N.T.]

caso das pessoas trans, esse processo se articula com uma longa história de patologização médica que Roselló-Peñaloza (2024) denomina *monstrogênesis*. O discurso clínico, ao definir quais são os corpos corretos e quais são os prazeres legítimos, coloca as pessoas trans em um limbo entre o possível e o impossível, desarticulando sua existência. A superação parcial desta patologização, com a eliminação da disforia de gênero como diagnóstico psiquiátrico, não implicou na erradicação da violência social, a qual se reorienta no que o autor denomina *monstrolisis*, a dissolução e desintegração da corporeidade monstruosa como processo normativamente constitutivo (Roselló-Peñaloza, 2024).

Nesse contexto, o corpo trans adquire as características próprias do monstro: é polimórfico, múltiplo e excessivo. Stryker (2024) observa que o corpo transgênero incomoda justamente porque, em um regime escópico heterocêntrico, sua fragmentação remete a múltiplos gêneros simultaneamente, funcionando como um ilusório reflexo do sistema normativo. Na perspectiva cristã, essa corporalidade múltipla está associada à figura do demônio, um ser que, nessa tradição, encarna não apenas o mal e o pecado, mas também uma dimensão sedutora e irresistível ligada à lascívia da carne (Cervantes, 1994). A aliança entre pornografia, medicina e religião produz, assim, um sujeito que deseja aquilo que teme e condena, o que se expressa em fóruns anônimos como o Reddit por meio de testemunhos marcados pela culpa, pela autoflagelação e pelo apelo à correção.

A plataforma Reddit constitui o espaço empírico privilegiado desse fenômeno. Considerado o maior fórum de discussão do mundo (Medvedev et al., 2020), o Reddit oferece um anonimato que permite a expressão de conteúdos que outros meios de comunicação não toleram (Rodríguez, 2025). Seus comentários oferecem maior contexto e expressividade do que os de outras plataformas, o que possibilita identificar com maior precisão tanto a emocionalidade como a intenção dos usuários (Estupiñán e Alfonso, 2025). Nesse contexto, os sujeitos cristãos criam espaços de desabafo onde articulam um discurso repleto de contradições, admitindo sua atração por corpos transfemininos e, ao mesmo tempo, demonstrando a vontade de reprimi-la, buscando ajuda da comunidade para corrigir tanto seu desejo quanto seu consumo de pornografia.

Através da análise de depoimentos nesta plataforma, pudemos constatar algumas consequências da interação entre crenças conservadoras heterocêntricas, o desejo por diferentes corporalidades de mulheres trans e a demonização do desejo sexual. Observamos como a fragmentação opera nesses sujeitos, um mecanismo que executam sobre a pessoa desejada e sobre si mesmos, reduzindo indivíduos complexos à sua genitalidade e atribuindo a esse aspecto físico a capacidade de pôr em dúvida as orientações sexuais daqueles que desejam esses corpos. Em todos os casos, vimos como, diante da impossibilidade de conciliar desejo e identidade normativa, a figura demoníaca surge como justificativa do desejo que esses sujeitos não são capazes de aceitar.

É assim que os dispositivos pornocientíficos e os discursos religiosos neoconservadores convergem na produção de um sujeito que, ao não conseguir assumir um corpo múltiplo como totalidade, o fragmenta e o transforma em monstro para preservar a inteligibilidade da matriz cis-heterossexual (Butler, 2007).

Enfrentamos, assim, a vigência da categoria do monstruoso e sua produtividade paradoxal: A tentativa de domesticar o corpo por meio de sua demonização acaba por instaurar uma monstruosidade interior no próprio sujeito que violenta, revelando, assim, o caráter constitutivamente instável da fronteira entre o humano e o não humano.

Temporalidade, neomitologias e pornografia na internet

Por fim, pretendemos refletir sobre como a internet se torna um espaço complexo para a construção e a transmissão de verdades em torno do sexo por parte da pornociência. Para abordar essa questão, tomamos como referência o conceito de neomitologias (Radrigán e Orellana, 2024), que não se refere apenas à proliferação de ideias “fictícias”, “fabulosas” ou “falsas” instauradas como tendência, mas que nos permite observar o surgimento de crenças fortemente enraizadas no imaginário coletivo contemporâneo (Chillón, 2000).

Nesse contexto, precisamos compreender como funciona a configuração mítica e quais atualizações ela pode ter na web 3.0, momento em que a questão da temporalidade se tornou presente. Dadas certas semelhanças entre ambos os tempos, poderíamos pensar que, de certa forma, isso poderia facilitar a produção e a circulação de novos mitos na cibercultura.

A partir de uma abordagem especulativa, analisamos as possíveis semelhanças entre a temporalidade mítica e o tempo produzido pelas máquinas digitais. Para tanto, examinamos o papel da internet e, em particular, do consumo de pornografia online como espaço de produção ritual e de ressignificação simbólica dos corpos e das práticas sexuais.

Uma das características do tempo mítico é que ele pode ser cíclico, espiral ou assumir formas complexas que coexistem com o tempo linear, incluindo a possibilidade virtual da suspensão do tempo (Taípe, 2004). A essa caracterização soma-se a distinção estabelecida por Eliade (1973) entre tempo sagrado e tempo profano, distinção que permite conceber o rito não apenas como veículo narrativo do mito, mas como evento performativo que faz habitar sua temporalidade em um determinado espaço. Ou seja, ao realizar um rito, traz-se o tempo do mito para o presente. Seguindo Taípe (2004), o rito está sempre associado a um mito, embora nem todo mito esteja associado a ritos. Argumentamos que, durante a navegação na internet, são estabelecidas centenas de conexões de caráter ritual, especialmente quando se consomem alguns materiais audiovisuais de caráter afetivo, o que confirma a presença de mitologias na internet.

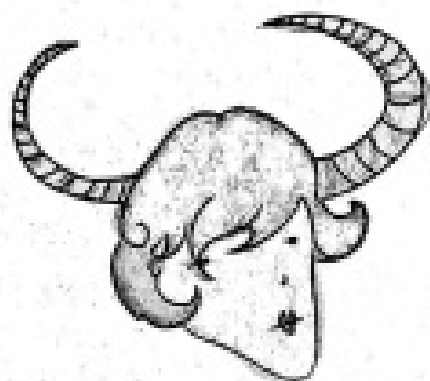
Por outro lado, os tempos gerados pela tecnologia digital na web 3.0 e seus efeitos sobre os usuários são determinados pelo fluxo de conteúdo nas plataformas de redes sociais. Isso gera duas temporalidades distintas: o *tempo tangível*, que se refere à quantidade objetiva de horas dedicadas ao uso da internet, e o *tempo digital*, que se refere à experiência subjetiva do tempo durante a navegação. É neste último que se abriria a possibilidade de conexão com mitos antigos e novos, devido à sua semelhança com o tempo sagrado, que possibilita oportunidades de estabelecer diálogos rituais com os conteúdos que circulam nas plataformas digitais.

Nesse ponto, foi relevante considerar a operação semiológica do mito abordada por Barthes (2008), que entende a mitologia como uma metalinguagem que esvazia o signo de seu conteúdo histórico para preenchê-lo com um conceito naturalizado, tornando sua existência essencial, permanente e espontânea. O mito, nesse sentido, não descreve a realidade, mas a deforma, transformando o histórico em natural. A partir dessa lógica, podemos compreender alguns fenômenos, como, por exemplo, o discurso que prolifera em torno da inteligência artificial, cuja compreensão pública desloca o debate político sobre corporações, utilização de dados, condições de trabalho e uso de recursos para uma discussão metafísica sobre se as máquinas podem nos amar ou nos odiar, conferindo-lhes um estatuto pseudo-humano. Se submetermos a pornografia *mainstream* da internet a essa análise, perceberemos que ela não mostra o sexo, mas sim o simboliza, transmitindo conceitos sobre o que é um homem ou uma mulher e reproduzindo uma série de pressupostos sobre os aspectos materiais dos corpos.

Considerando o exposto e se compreendemos o consumo de pornografia como um ritual que permite o acesso a neomitologias sobre o sexo, devemos prestar atenção à proposta de Barba e Montes (2007), que identificam três condições necessárias para que o consumo de conteúdo sexual explícito adquira um caráter ritual: o pacto de aliança, a figura da pessoa autorizada e a abstração. Com base nessa compreensão, pode-se afirmar que o ambiente digital de fato possibilita o acesso à sacralidade do espaço ritual, na medida em que o envolvimento com a excitação ocasionada pelo material pornográfico cumpre as condições de um rito. Por outro lado, o surgimento de

neomitologias é possível graças à desordem temporal produzida pelo fluxo de imagens digitais e à desestabilização da memória, sem que isso seja incompatível com o retorno de mitos anteriores em novos formatos.

Embora esses mecanismos possam exercer uma *potência de verdade* sobre as pessoas no que diz respeito à configuração de sua sexualidade, é importante destacar as brechas que abrem espaço para aspectos não contemplados em todos os materiais pornográficos, especialmente considerando os circuitos de produção e consumo de pornografia extremamente diversificados na atualidade. Isso nos permite ressaltar a necessidade de ampliar as reflexões sobre a pornografia *mainstream* sem recorrer a posições abolicionistas em relação ao trabalho sexual.



TRAV[®] é um projeto de tradução de pensamento trans radical sudaca. somos um grupo de travas e travos de diferentes regiões no brasil, dedicades a borrar as barreiras português/espanhol entre o brasil e países vizinhos. nossas traduções ficam disponíveis no Internet Archive, um arquivo digital de acesso aberto e sem anúncios.

tradução: Cello Pfeil e Léo Eslabão
diagramação: Joanna Leoni

jun/2026
<https://travx.framer.website/>

