

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS**

Francine Natasha Alves de Oliveira

**TRANSFEMINILIDADES NA LITERATURA BRASILEIRA
CONTEMPORÂNEA**

Juiz de Fora

2020

Francine Natasha Alves de Oliveira

TRANSFEMINILIDADES NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Área de concentração: Literatura Comparada

Linha de pesquisa: Literatura, Identidade e Outras Manifestações Culturais

Orientadora: Dra. Enilce do Carmo Albergaria Rocha

Juiz de Fora

2020

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Oliveira, Francine Natasha Alves de.
Transfeminilidades na literatura brasileira contemporânea /
Francine Natasha Alves de Oliveira. -- 2020.
269 f.

Orientadora: Enilce do Carmo Albergaria Rocha
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora,
Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos
Literários, 2020.

1. Transfeminilidades. 2. Transeccionalidade. 3. Travestis e
transexuais. 4. Transmemória. 5. Identidades transgêneras. I. Rocha,
Enilce do Carmo Albergaria, orient. II. Título.

Francine Natasha Alves de Oliveira

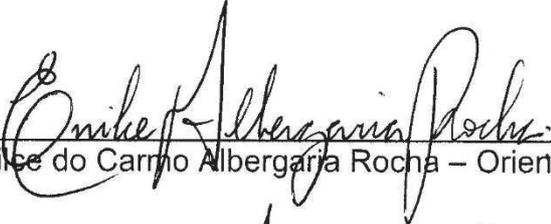
Transfeminilidades na literatura brasileira contemporânea

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) como requisito parcial para obtenção do grau de doutora em Letras: Estudos Literários.

Área de concentração: Literatura Comparada. Linha de pesquisa: Literatura, Identidade e Outras Manifestações Culturais

Aprovada em 04 de dezembro de 2020.

[Defesa realizada por via remota, conforme a conforme previsto na Resolução 01/2020 - CSPP. Os membros da banca deram a anuência para que o(a) Presidente da Banca assinasse por eles.]


Dra. Eniце do Carmo Albergaria Rocha – Orientadora (UFJF)

p/ 
Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz (UFJF)

p/ 
Dra. Juliana Perucchi (UFJF)

p/ 
Dra. Jacqueline Gomes de Jesus (IFRJ)

p/ 
Dr. Maximiliano Gomes Torres (UERJ)

Dedico este trabalho a todes que lutaram, lutam e continuarão a lutar nas trincheiras do (trans)gênero, em especial a travestis, trans e transvestigêneres que tiveram suas vidas ceifadas nas batalhas diárias pela existência.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço a meus pais, Teresa Cristina e Carlos Alberto, por sempre acreditarem em mim e serem a força principal por trás de minhas conquistas. Espero um dia poder retribuir à altura.

A Deus, a Oxalá, a Alah, ou à energia inominável por trás do universo, que não limita as crenças a igrejas e templos.

À professora Dra. Verônica Lucy Coutinho Lage (*in memoriam*), pelo acolhimento e pelo entusiasmo com que recebeu minhas propostas.

À professora Dra. Enilce do Carmo Albergaria Rocha, por aceitar esta intensa empreitada e iluminar um árduo caminho rumo a esta tese.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo financiamento viabilizou esta pesquisa.

Ao Dr. Maximiliano Gomes Torres e à Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz pelas contribuições fundamentais durante a qualificação desta tese.

À minha família, de “sangue” e conquistada, por estarem por perto e me apoiarem. A amigas, amigos e amigues com quem pude compartilhar ideias, risadas, angústias, cafés e cervejas: Vinícius Carvalho, Oliver Dóite, Talyta Resende, Rodrigo Afonso Santos, Helthon Andrade, Iuri Fortes, Ana Resgalla, Leandro Trombini, Mariana Flores, Juliana Costa, Weverton Andrade, Augusto Costa e todas aquelas pessoas que nos circundaram em tantos momentos.

A todas as pessoas que são parte dessas redes que se formaram em torno da balbúrdia das universidades para discutir, argumentar, compartilhar e produzir, apesar do medo e da incerteza. A quem continua a fazer arte, cultura e ativismo. A quem bota a cara no sol (e na lua), que existe, resiste, ocupa espaços e incomoda ao poder.

Sereia do asfalto / Rainha do luar / Entrega o seu corpo / Somente a quem possa carregar / E, onde há mar, transbordar / Em água salgada lavar/ E me levar/ Livre, me love, me luta / Mas não se esqueça / Levante a cabeça/ Aconteça o que aconteça / Continue a navegar / Mas não se esqueça / Levante a cabeça / Aconteça o que aconteça / O que aconteça, aconteça / Continue a navegar / Continue a travecar / Continue a atravessar / Continue a travecar (LINN DA QUEBRADA, 2017, s/p).

RESUMO

Esta pesquisa investiga as representações de mulheres transexuais, transgêneras e travestis na literatura brasileira contemporânea, a fim de compreender como esses indivíduos têm sido apresentados atualmente e quais silêncios e/ou falhas ainda estão presentes no modo como esses sujeitos são constituídos enquanto personagens. Selecionamos cinco obras que têm em comum o protagonismo transfeminino e a memória, visando analisar como a subjetividade trans é construída em cada uma e como as narrativas sofrem a influência da posição social dos autores (DALCASTAGNÈ, 2012): *A Princesa* (1995), biografia da transexual Fernanda Farias de Albuquerque, escrita em parceria com Maurizio Jannelli no período em que ambos estiveram presos na Itália; *Do fundo do poço se vê a lua* (2010), romance ficcional de Joca Reiners Terron que traz como protagonista a narradora transexual Cleópatra; *Luís Antônio-Gabriela* (2012), livro elaborado a partir de documentário-espetáculo por Nelson Baskerville, em que apresenta sua autobiografia perpassada pela história de sua irmã mais velha, a travesti Gabriela; *O nascimento de Joicy* (2015), uma reportagem de Fabiana Moraes, jornalista pernambucana que acompanhou a experiência de Joicy no período em que passou pela cirurgia de redesignação genital pelo Sistema Único de Saúde, bem como o processo de recuperação; e *E se eu fosse puta* (2016), obra autobiográfica que reúne as histórias da travesti Amara Moira sobre o período em que se prostituiu, reeditada com o título de *E se eu fosse pura* (2018). Utilizando de teorizações acerca de identidade (HALL, 2006; 2012), performatividade de gênero (BUTLER, 2010) e sobre os dispositivos médicos que surgiram e se desenvolveram a fim de exercer o controle sobre os corpos (FOUCAULT, 1988; 2016), procuramos explicar como a travestilidade e a transgeneridade foram cunhadas como patologias, sendo vistas até os dias atuais como tal. Passando por elementos da história do Brasil, desde a condenação às práticas do “travestismo” e da criminologia como instrumento para associar homossexuais afeminados à perversão, buscamos expor como a sociedade sempre enquandrou indivíduos desviantes por meio do estigma. Posteriormente, partindo dos grupos que se organizaram a partir da década de 1980 para lutar contra a epidemia de HIV/aids e se proteger da violência policial, descrevemos como a identidade travesti evoluiu para que estas pessoas se tornassem agentes de sua própria luta. Elaborando a noção de transeccionalidade, procuramos trabalhar os entrecruzamentos de opressões para além da interseccionalidade. Entendemos, por meio desta pesquisa, que a voz transfeminina ainda está pouco presente na literatura brasileira de ampla distribuição, principalmente no que concerne à autoria trans.

Palavras-chave: Transfeminilidades. Transeccionalidade. Travestis e transexuais. Transmemória. Identidades transgêneras.

ABSTRACT

This research investigates the representations of travestis, transexual, and transgender women in Brazilian contemporary literature, in order to understand how these individuals have been currently presented and which silences and/or flaws still are present in the way these subjects are constituted as characters. We have selected five works that have, in common, the transfeminine protagonism, as well as memory, aiming to analyze how trans subjectivity is constructed in each one and how the narratives are influenced by the author's social position (DALCASTAGNÈ, 2012): *A Princesa* (1995), the biography of the transsexual woman Fernanda Farias de Albuquerque, co-written by Maurizio Jannelli while both of them were prisoners in Italy; *Do fundo do poço se vê a lua* (2010), fictional novel by Joca Reiners Terron, which presents, as a protagonist, the transsexual narrator Cleópatra; *Luís Antônio-Gabriela* (2012), a book elaborated from a documentary-show by Nelson Baskerville, in which he presents his autobiography pervaded by his older sister's biography, the travesti Gabriela; *O nascimento de Joicy* (2015), a journalistic report by Fabiana Moraes, a writer from Pernambuco who followed the experience of Joicy during her genital reassignment surgery by Brazilian public health system, as well as her healing process; and *E se eu fosse puta* (2016), an autobiographical work that gathers the histories of the travesti Amara Moira about when she worked as a prostitute, released in a second edition with the title *E se eu fosse pura* (2018). By using theorizations about identity (HALL, 2006; 2012), gender performativity (BUTLER, 2010), and regarding medical dispositives that have emerged and developed aiming to exercise control over human bodies (FOUCAULT, 1988; 2016), we look for explaining how travesti and transgender identities were coined as pathologies and are still considered as such. Going through elements from the history of Brazil, from the condemnation of "transvestism", and of criminology as an instrument used to associate effeminate homosexuals to perversion, we intend to expose how society have always framed deviant subjects under the sign of stigma. Later, starting from the groups that have organized themselves since the 1980s, in order to fight against the HIV/aids epidemic and to protect themselves from police violence, we describe how the travesti identity has evolved so that these people could become agents of their own battle. We elaborate the notion of transectionality, looking for further applying the crisscrossing of oppressions besides intersectionality. We understand, through this research, that the transfemale voice still is little present in Brazilian literature of wide distribution, mainly regarding trans authors.

Keywords: Transfemininities. Transectionality. Travestis and transsexuals. Transmemory. Transgender identities.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	IDENTIDADES E PROCESSOS DE FORMAÇÃO DO SUJEITO	22
2.1	Identidade de gênero	25
2.2	Dispositivos médicos, “travestismo” e “transexualismo”	28
2.3	Movimentos sociais e exclusões	33
2.4	<i>Transgender Studies</i>	38
2.5	Teoria <i>Queer</i>	45
3	FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA TRANS NO BRASIL	55
3.1	Transeccionalidade	55
3.2	Narrando a transexualidade	58
3.2.1	SONHOS DE CIRURGIAS	69
3.2.2	O FIM DE UMA LONGA VIAGEM	72
3.2.3	DO EGITO PARA O NORDESTE BRASILEIRO	74
3.2.4	ENFIM, O NASCIMENTO	81
3.2.4.1	(Des)Aconselhamento e saúde pública	87
3.2.5	RECEPÇÕES, PERCEPÇÕES E CONFUSÕES	91
3.3	Travestilidades	93
3.3.1	UMA PRINCESA NORDESTINA	103
3.3.2	LUÍS ANTÔNIO E GABRIELA	110
3.3.3	TRÂNSITOS CONSTANTES	120
3.3.3.1	Perseguições, projeto higienista e a Europa como saída	123
3.3.4	O PAPEL DA MÍDIA E AS CONCEITUAÇÕES	128
3.3.4.1	Navalha na boca	129
3.3.4.2	Sobre identificações	131
3.4	A rua como espaço de aparecimento	138
3.4.1	CORPOS ESTRANHOS	141
3.4.1.1	Outras visões ilustradas	151
3.4.2	A PRINCESA CHEGA ÀS RUAS DA EUROPA	153
3.4.2.1	Sobre as drogas	156
3.4.3	“A PESTE” TAMBÉM ASSOLA O VELHO CONTINENTE	157
3.4.4	O FIM DE UM REINADO.....	159

3.4.4.1	Visitando o Brasil	163
3.4.5	DESTINO AMARGO	167
3.4.6	DA SOLIDÃO TRANS	172
3.4.7	EMBATES: TRANSFOBIA E PUTAFOBIA	180
4	REPRESENTAÇÕES, REPRESENTATIVIDADES, AUSÊNCIAS E RESISTÊNCIAS	185
4.1	Narrativas de si e da/o outra/	187
4.1.1	ENFIM, O “EU”	193
4.1.2	PAJUBÁ E APROPRIAÇÕES DA LINGUAGEM	196
4.1.3	TRAVESTI NÃO ENVELHECE?	198
4.2	Retrocessos e ameaças no presente	200
4.2.1	UMA CRONOLOGIA DE PERSEGUIÇÕES.....	206
4.2.2	DECLARAÇÃO DE GUERRA	216
4.2.2.1	Um breve olhar sobre Damares Alves	220
4.3	Resistências contínuas	227
5	CONSIDERAÇÕES (NADA) FINAIS	234
	REFERÊNCIAS	242

PRÓLOGO? (OU *DISCLAIMER* EM PRIMEIRA PESSOA DO SINGULAR)

A realização de uma pesquisa sobre representações transfemininas que levasse em consideração a agência de pessoas trans e a importância de “falar por si” na literatura tinha, desde a aprovação no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, em 2016, uma motivação sociopolítica. Procurar as lacunas literárias referentes a um grupo ainda marginalizado é parte de um esforço para se narrar a história dos “vencidos”, colocados sob a exceção permanente (BENJAMIN, 1987) e silenciados pela “civilização” em nome da ordem.

A pretensão desta pesquisa sofreu, inevitavelmente, a influência dos últimos acontecimentos: esta tese foi se desenvolvendo enquanto se instaurava, no Brasil, um novo regime que, desde seu início, já mostrava seus ares distópicos. Especialmente a partir de outubro de 2018 ficou evidente a necessidade de encarar essa etapa da história brasileira que afetaria diretamente a população LGBTQ+, ainda que não soubéssemos em que profundidade – e, considerando que ainda temos pelo menos três anos à nossa frente, continuamos sem saber mensurar esses efeitos. Mesmo devendo a pesquisa científica ser criteriosa e impessoal, assumo que não é possível construir um texto inteiramente neutro e reconheço, ainda, haver uma necessidade de se tomar um posicionamento claro diante da distópica contemporaneidade brasileira.

Mais do que desprezo, o atual governo tem uma agenda explícita de desmantelamento de qualquer política que possa beneficiar a população LGBTQ+ movida pelo preconceito e pelo ódio. As declarações do presidente da República, ao longo de quase três décadas como deputado federal, são emblemáticas desse asco em relação ao diferente, que, sabemos, está presente na sociedade que o elegeu. Com diretrizes abertamente negativas para as pautas LGBTQ+, o chefe do Poder Executivo não esconde que os direitos dessa parcela da população não são mais negociáveis – ecoando seu discurso, que promove a desumanização desses indivíduos.

Os rumos desta pesquisa, inequivocamente direcionados à inclusão da temática e da representatividade trans no debate acadêmico, não apenas se mantêm, mas tiveram sua relevância ratificada pelo cenário em que nos encontramos atualmente. Assim, parte do conteúdo da tese foi se apresentando nos últimos meses de sua elaboração, fruto de uma série de ocorrências cujo registro julgo ser importante

para se comprovar a necessidade de que pessoas trans falem, escrevam e pesquisem cada vez mais.

A pesquisa (ainda) tem o poder de trazer à tona as histórias e narrativas dos “vencidos”, de buscar as vozes silenciadas e abrir caminho para que falem. A pesquisa (ainda) tem o poder de denunciar, de questionar, de se contrapor ao discurso hegemônico. E no atual contexto em que esse discurso se mostra orgulhoso de sua própria ignorância, hostilizando a comunidade acadêmica e agindo para literalmente extinguir as produções de estudos em Ciências Humanas, a pesquisa precisa se apegar a seu poder de resistir – e persistir.

Durante o estágio docência deste doutorado, pude oferecer um minicurso sobre transfeminismo e Estudos *Queer*, temáticas até então não exploradas no curso de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), e que recebeu inscrições de alunos de outros departamentos, da graduação e também da pós-graduação, dentre eles de Biologia, Psicologia e Enfermagem.

No primeiro dia, ao me apresentar, mencionei superficialmente minha pesquisa e priorizei o apontamento das teorias nas quais estava me aprofundando para elaboração da tese e que seriam discutidas durante o minicurso em questão. No segundo dia, pouco antes de iniciar a aula, uma estudante de graduação se aproximou e perguntou em que consistia, especificamente, minha pesquisa. Ao respondê-la, disse que vinha trabalhando com a temática *queer* desde o mestrado, quando também tomei conhecimento do transfeminismo e de sua importância para abordar representações trans. Fui então interpelada por outro questionamento: como eu havia conseguido chegar ao doutorado com um projeto de pesquisa tão diverso daqueles que normalmente são inscritos em processos seletivos? Além de tratar de questões relativamente polêmicas – que, no contexto atual, tornaram-se ainda mais controversas –, eu me propunha a adentrar em referências teóricas que pouco aparecem em pesquisas da área de Estudos Literários, como as obras de Judith Butler, apesar de sua conexão com os Estudos Culturais.

Concordei com a estudante em relação a como a preferência, no meio acadêmico, permanece sendo a de se trabalhar autores e obras consagradas ou, pelo menos, reconhecidas pela crítica literária, com aporte em teorias devidamente consolidadas. Em sua fala durante o XV Congresso Internacional da Associação

Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC), Regina Dalcastagnè chama a atenção para esse aspecto:

Entre a produção acadêmica, entendendo-se que os artigos em periódicos sejam reveladores do que se está pesquisando e ensinando nas universidades, vemos os mesmos temas se repetirem, os mesmos escritores sendo estudados, os mesmos teóricos dando suporte à discussão (DALCASTAGNÈ, 2017, s/p).

Revelando-se, em voz baixa, como trans, a jovem, então, comentou sobre a falta de representatividade acadêmica, deixando transparecer uma compreensível frustração quanto à falta de estudos e teorias contemporâneas, que contemplassem temáticas como o próprio transfeminismo no currículo do ensino superior, bem como à pouca profundidade com que os Estudos *Queer* e as novas perspectivas de gênero eram abordados quando apresentados em sala de aula, quando constavam no conteúdo programático de alguma disciplina.

Reitero, ainda, que, como sugere Guilherme Gomes Ferreira, anunciar o lugar de fala, como pesquisador/a, deve ser uma atitude tomada “[...] não como um pedido de desculpas, mas como sinalização de uma responsabilidade teórica ao escrever um texto a partir de um ponto de vista localizado no social, denunciando que há sempre uma implicação com aquilo que escrevemos e que não há, por isso, neutralidade” (FERREIRA, 2018, p. 25).

Desde quando me dei conta da minha afinidade com o mundo acadêmico, optei por me dedicar a pesquisas com as quais tivesse alguma identificação. A possibilidade de fazer essa escolha é apenas mais um dos inúmeros privilégios que me trouxeram até este ponto: uma doutoranda em Estudos Literários que se dedica a uma temática ainda pouco discutida nessa área de pesquisa.

Ainda na graduação, conheci os Estudos *Queer* graças a dois grandes professores dedicados às Literaturas de Língua Inglesa. Assim, fui apresentada à obra *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (2010), de Judith Butler, e às histórias de Alison Bechdel, cartunista lésbica que teve sua autobiografia em quadrinhos lançada no Brasil, mas não suas publicações mais “*queer*”, trabalhadas em sala de aula pelo professor durante uma disciplina sobre narrativas e o conto norte-americano, precisamente para abordar o termo sem tradução usado para se referir à literatura LGBTQ+ de língua inglesa.

O contato com o *queer*, uma expressão ainda pouco compreendida até mesmo no meio acadêmico, foi decisivo não apenas para o desenvolvimento de meus projetos

de pesquisa, mas também para minha percepção pessoal, para minha vivência como um todo. Finalmente, deparei-me com um discurso e com elaborações teóricas que legitimavam a fluidez, a incerteza e o câmbio constante que eu enxergava em minha própria identidade e expressão de gênero, bem como em minha sexualidade.

Não tendo, mesmo após os trinta anos de idade, encontrado termos precisos para me rotular, satisfaço-me com as caracterizações associadas ao *queer*. Sendo branca, de classe média e filha de pais esclarecidos, que sempre me garantiram um apoio para além do econômico, pude exercer grande parte dessa minha identidade indefinida sem me preocupar com rótulos muito específicos, uma vez que bastava, para mim e para aquelas/es que estiveram próximos durante minha adolescência, ser vista como excêntrica.

Atualmente, para fins classificatórios, apresento-me como uma pessoa não-binária e pansexual. Embora use o feminino ao me referir a mim mesma, não me vejo totalmente como mulher – o que não significa, contudo, que me considere homem. Colocando-me fora do binarismo, tenho uma expressão de gênero fluida, voltada para a androginia, e não exijo um tratamento com pronomes exclusivamente femininos ou masculinos. Particularmente, prefiro ecoar as palavras de Hija de Perra: “Raciocinando pluralmente oprimida e desorientada entre tanta nova erudição que mescla e desestabiliza o que para alguns é coerente e para outros está sujeito a mudanças constantes segundo os devires sexuais da vida, somente me gera arrepios o tratar de me identificar nessas novas caixinhas” (2014, p. 4).

Contudo, aceitando que adentro em território repleto de contradições como o são a pós-modernidade e os próprios Estudos *Queer*, ao priorizar questões didáticas, entendo que posso ser posicionada, tecnicamente, sob o chamado guarda-chuva trans, que compreende

Todo tipo de pessoa envolvida em atividades que cruzam as fronteiras socialmente aceitas no que diz respeito à conduta preconizada pelo dispositivo binário de gênero. O termo transgênero busca cobrir um amplo espectro de comportamentos considerados transgressivos à disciplina e às interdições impostas por esse dispositivo à conduta das pessoas [...]. O termo transgênero vem sendo utilizado para classificar as pessoas que, de alguma forma, não podem ser socialmente reconhecidas nem como “homem”, nem como “mulher”, pois o seu “sexo social” não se enquadra em nenhuma das duas categorias disponíveis, que são masculino e feminino (LANZ, 2015, p. 428).

Faz-se necessário, neste ponto, que eu reconheça, portanto, outro privilégio: o de minha passabilidade cisgênera. Minha expressão de gênero relativamente

ambígua e a conveniência de não me importar com o tratamento no gênero feminino, além de usar esses pronomes, eu mesma, por mero costume, faz com que, socialmente, eu seja vista como alguém sem divergências quanto à minha identidade, estando de acordo com o gênero que me foi designado no nascimento. Ademais, não tendo a necessidade de retificar meu nome e não tendo recorrido, até o momento, ao uso de hormônios ou bloqueadores hormonais, gozo de inúmeras facilidades em meu cotidiano.

Dessa forma, seria extremamente pretensioso me posicionar, para redação desta tese, a partir do lugar de fala de uma pessoa trans, na medida em que minha transperspectiva tem tantas limitações quanto minha (pouca) transvivência. Devo entender ainda, como Fabiana Moraes, “que nossa melhor das intenções está ancorada, antes de tudo, em um repertório pessoal que pode facilmente não ser compartilhado pelas pessoas com as quais conversamos, as pessoas que analisamos, pesquisamos, representamos” (2017, s/p).

Assim, procuro empreender, nesta pesquisa, a busca por um protagonismo trans que contemple as vozes de indivíduos transvidentes em sua multiplicidade, admitindo não poder falar **por** esses sujeitos, mas **sobre** eles e, quando possível, **com** eles. Apoio-me, nesse sentido, em minha posição de intelectual perante a sociedade, cujo papel deve ser, segundo Gayatri Spivak (2014), de criar espaços para que as vozes trans, ainda envoltas pela subalternidade, possam se fazer presentes e ser ouvidas.

1 INTRODUÇÃO

A pós-modernidade, sintoma da crise das verdades absolutas e das grandes narrativas utópicas, levou à emergência de discursos empenhados em questionar saberes hegemônicos, possibilitando o aparecimento de novas perspectivas em torno da formação e do posicionamento dos sujeitos nas sociedades, bem como na elaboração de suas identidades.

Com os debates levantados pelos Estudos Culturais e a proliferação de movimentos identitários na segunda metade do século XX, dentre eles o feminismo e, a partir da década de 1960, os movimentos estudantis, contraculturais e pelos direitos civis (HALL, 2006), desenvolveu-se uma política das identidades, elemento este que se tornou central às lutas sociais.

O feminismo foi de grande impacto nesse contexto, por elevar o âmbito da intimidade ao político, rompendo com a fronteira supostamente bem delimitada entre público e privado. Ademais, suas teorizações trouxeram à tona como a construção do sujeito é indissociável do gênero e expuseram como a divisão das diferenças sexuais entre homens e mulheres serviram à manutenção de um sistema hierárquico dominado pelo gênero masculino.

Nos anos 1970 e 1980, teóricas negras, militantes em frentes múltiplas, como pelos direitos civis e homossexuais, vendo-se invisibilizadas pelo feminismo branco e de classe média, chamaram a atenção para como esse movimento encarava sexo e gênero como experiências universais (LORDE, 1993; DAVIS, 2016). Assim, desenvolvem-se reflexões acerca do significado de “ser mulher” e de como este pode variar não apenas de uma cultura para outra, mas também de acordo com a posição ocupada dentro de uma determinada sociedade. As opressões são vividas de maneira interseccional (CRENSHAW, 1989) pelas mulheres, de acordo com os aspectos que se entrecruzam para formar suas identidades.

Esses debates levantados pelo movimento de mulheres negras nos ajudam a pensar acerca das opressões vividas por mulheres transgêneras¹, travestis e tranvestigêneres², cujas identidades são formadas a partir de aspectos particulares

¹ Optamos por flexionar a palavra “transgênero” em número e gênero, em conformidade com a demanda do próprio movimento a fim de destacar o feminino como aspecto importante da identidade de mulheres transgêneras (LANZ, 2015).

² A adoção de “tranvestigênera” por ativistas trans tem se dado, nos últimos anos, tanto no âmbito do ativismo como a nível acadêmico, como estratégia de autodeterminação. De acordo com Indianare

relacionados não apenas à transgeneridade³ em si, mas também à cor da pele, à classe social, ao local de origem, entre outros fatores.

O número de pesquisas relacionadas a temas que envolvem sexo, gênero e sexualidade tem aumentado nos últimos anos. Notadamente, os Estudos *Queer* e as discussões em torno de novas possibilidades identitárias, corporais e comportamentais, pautadas na experimentabilidade, têm se manifestado tanto na academia quanto na rua, espaço de proliferação de resistências. Além disso, a internet e as redes sociais tornaram-se importantes ferramentas de divulgação de ideias e de demandas dos mais variados grupos, que podem se expressar em primeira pessoa, de forma independente.

No entanto, diante de um cenário sociopolítico de extrema instabilidade, deparamo-nos ainda com discursos contrários a essas movimentações, que têm buscado desqualificar pautas voltadas para o chamado empoderamento das minorias sociais. Esses enunciados conservadores, empenhados em disseminar o pânico moral através da distorção voluntária daquilo que defendem movimentos como o LGBT+⁴ ou o feminista, têm servido para reforçar atitudes de discriminação e de violência física contra ativistas e indivíduos que se identificam como membros de algum grupo marginal ou minoritário. A disseminação da narrativa da “ideologia de gênero” (FURLANI, 2015) por líderes religiosos e políticos que se opõem à inclusão de temas como gênero e sexualidade no currículo das escolas tem contribuído para a invalidação das identidades transgêneras e transvestigêneres, impondo obstáculos ainda mais complexos a pessoas já marginalizadas historicamente.

Siqueira (2019), pessoas transvestigêneres, como sugere o prefixo “trans-”, são “além” de seus gêneros, de suas vestimentas, orientações e preferências sexuais, genitálias ou mesmo hormônios e cirurgias para adequação ao gênero com o qual se identificam. A terminação da palavra com a letra “e” se dá no sentido da neutralidade de gênero, não privilegiando o feminino nem o masculino. O debate em torno dessa nomeação será tema de seção específica nesta tese e o termo, ainda pouco usado “oficialmente”, também será usado ao longo deste trabalho.

³ “Transgeneridade” é um termo usado para se referir às identidades transgêneras, assim designadas quando o indivíduo não está de acordo com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer, mediante observação de sua genitália. Embora existam contestações quanto ao uso da expressão para se representar a realidade brasileira, optamos por mantê-lo como um “guarda-chuva” a fim de nos referirmos a identidades “para além do gênero”, buscando, contudo, não apagar especificidades de experiências diversas, como a vivência travesti. A abreviação “trans” refere-se a uma junção de todas essas identificações transgêneras, transvestigêneres e transexuais.

⁴ Optamos pelo uso da sigla mais popular acrescida de um sinal de adição, a fim de indicar novas identidades que vêm sendo reconhecidas por entidades como a Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos (ABGLT, 2017), mas que não se encerram nas terminologias atualmente disponíveis.

Esta pesquisa lida com sentidos de feminilidade⁵ e daquilo que envolve ser (ou não) mulher no âmbito da transgeneridade e da transvestigeneridade, observando representações em diferentes narrativas contemporâneas, as quais foram produzidas em meios diversos – tendo em vista, portanto, públicos diferentes –, por autores/as que ocupam posições de sujeito variadas, mas que foram editadas e publicadas no formato de livro impresso entre os anos de 2010 e 2016.

Julgamos ser importante trazer à luz como expressões transgêneras e transvestigêneres vêm sendo colocadas e transmitidas por meio da produção literária contemporânea a fim de contribuir com o processo de visibilidade do tema. Desenvolver um estudo em torno do assunto significa adentrar um campo de informações ainda imprecisas, com uma série de lacunas e com uma historiografia ainda em construção. No âmbito dos Estudos Literários, ademais, há ainda um número reduzido de pesquisas que abordem a representação trans, de forma que se faz necessário estimular a inclusão desse debate na área.

Foram selecionadas cinco obras para análise de como se dá a representação de pessoas transvestigêneres em suas páginas: *A Princesa* (1995), uma biografia da transexual Fernanda Farias de Albuquerque, escrita com a ajuda de Maurizio Jannelli quando ambos se encontravam presos na Itália; *Do fundo do poço se vê a lua* (2010), romance ficcional elaborado por Joca Reiners Terron para a coleção “Amores expressos”, da editora Companhia das Letras, trazendo como protagonista e narradora a transexual Cleópatra; *Luís Antônio-Gabriela* (2012), inicialmente produzida como documentário-espetáculo e dirigida por Nelson Baskerville, apresentando sua autobiografia perpassada pela biografia de sua irmã mais velha, a travesti Gabriela; *O nascimento de Joicy* (2015), uma reportagem de autoria da jornalista Fabiana Moraes, que acompanhou a experiência de Joicy desde os dias que antecederam sua cirurgia de redesignação genital até meses passados de sua recuperação, para o *Jornal do Commercio*, de Recife; e, por fim, *E se eu fosse puta* (2016) – bem como sua reedição, *E se eu fosse pura* (2018) –, que reúne as histórias da travesti Amara Moira sobre o período em que se prostituiu enquanto cursava o doutorado em Teoria Literária pela Universidade de Campinas (Unicamp).

⁵ A opção por se abordar as transfeminilidades se deu em função do desejo de dar continuidade à temática da transgeneridade pesquisada durante o mestrado. Há, neste trabalho, de fato, a ausência do debate acerca das transmasculinidades, por entendermos ser necessária uma pesquisa à parte, que mobilize uma série de teorias próprias e construa uma discussão devidamente aprofundada, capaz de tratar personagens transmasculinos a partir de suas múltiplas e complexas subjetividades.

Essa seleção, apresentando identidades transfemininas diferenciadas entre si, possibilita vislumbrar experiências e expressões múltiplas para além do recorte de (trans)gênero. Embora as protagonistas nessas obras tenham a expressão do feminino e a própria identidade trans em comum, seus discursos e vivências, como será possível observar, ilustram a complexidade do debate conceitual e as tensões existentes entre classificações sociomédicas e a autoidentificação.

O objetivo deste estudo é estabelecer um panorama comparativo entre as representações de mulheres transgêneras, travestis e transvestigêneres com a sociedade e a cultura brasileiras, a fim de determinar como a literatura tem apresentado esses indivíduos na contemporaneidade. Pretendemos, assim, apontar a influência da posição social dos autores no modo como elaboram as personagens, suas subjetividades e respectivas trajetórias.

Além de observar concordâncias e diferenças entre as personagens, pretendemos discutir como, através de suas descrições, é possível discernir (ou não) as classificações de “transfeminilidades” entre “mulher transgênera”, “mulher transexual” e “travesti”, debatendo também como tem se dado a autorrepresentação e a autonegação por parte das próprias pessoas trans, a fim de observar como a voz trans se apresenta nas obras – ou, mesmo, se é efetivamente apresentada.

Para esclarecer os contextos de uso dos termos mencionados, procuraremos construir uma historiografia que, partindo do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1988), passe pela taxonomia médica e pela apropriação das designações por parte de movimentos sociais. Ademais, pretendemos promover um diálogo entre os estudos literários e as proposições tanto da Teoria *Queer* como do transfeminismo.

O fio condutor para esta pesquisa se encontra na busca dos meios pelos quais seria possível elaborar uma “memória coletiva” (HALBWACHS, 1990) trans em que essas pessoas não sejam apenas personagens ou objetos de estudo, mas que estejam posicionadas no centro de suas próprias narrativas. A voz e a representação dessas identidades têm se apresentado na literatura através de mediações diversas, colaborando para a manutenção de um *status* de subalternidade na maioria das obras publicadas, apesar do discurso de abertura e de esforço pela valorização da subjetividade dessas pessoas.

No Brasil, as travestis são o grupo de referência inicial para a construção de uma memória coletiva transvestigênera e transgênera. Embora a literatura ainda as represente majoritariamente através de estereótipos, é possível notar, nas obras

selecionadas para esta análise, elementos compartilhados que podem servir para o direcionamento da construção de uma historiografia trans efetiva, que conte com a voz desses sujeitos em primeira instância, sendo capazes de falar por si.

No primeiro capítulo, pretendemos debater a complexidade que cerca a noção de identidade e seus conceitos, bem como a maneira com que ela se reflete e é refletida nas designações de gênero. Trazendo um breve histórico da expressão “identidade de gênero” e da separação entre “sexo” e “gênero” (STOLLER, 1984), demonstraremos como sua validação médico-científica foi importante para o estabelecimento da identidade transexual e sua diferenciação daquilo que, no passado, foi classificado como travestismo – uma prática envolvendo o uso de vestimentas associadas ao gênero “oposto” e motivada, em grande parte, por uma parafilia.

Posteriormente, os grupos de indivíduos designados por esses termos se apropriaram dos mesmos, transformando-os em marcadores identitários em suas lutas como agentes sociopolíticos. Assim, as aplicações das palavras “transexual”, “travesti” e “transgênero” ganharam conotações específicas, as quais até hoje são alvo de tensões dentro do próprio movimento LGBTQ+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transsexuais e demais identificações) e que podem também ser observadas nas obras literárias escolhidas para este estudo.

Para melhor compreensão do processo envolvido nas lutas sociais é preciso passar pelos diferentes ativismos que se iniciaram a partir da década de 1960 e pelas teorias que foram se desenvolvendo concomitantemente, expondo as dificuldades de integração das pessoas trans aos grupos que se organizaram no século XX. Da segunda onda do feminismo à deflagração das Paradas do Orgulho Gay, faz-se necessário explorar o modo como a transexualidade e os sujeitos transsexuais têm sido apagados e/ou excluídos e os discursos que ainda influenciam processos de exclusão internos aos grupos ativistas nos dias atuais.

Uma vez que os Estados Unidos, como maior potência capitalista durante a Guerra Fria, foram palco de importantes movimentos que influenciaram o ativismo sociopolítico nos países em desenvolvimento, como no caso da América Latina, trataremos narrativas acerca de ações protagonizadas pelas chamadas minorias sociais, bem como teorizações que servirão para análise das obras brasileiras.

Na medida em que esta tese pretende se apoiar na Teoria *Queer*, nos Estudos Transgêneros e no transfeminismo, nosso aporte será em linhas de pensamento

inicialmente elaboradas por pesquisadoras estadunidenses como Donna Haraway ([1984] 2016), Sandy Stone ([1987] 2014), Eve K. Sedgwick (1993) e Judith Butler (1993; 2010; 2016). Traremos, no primeiro capítulo, uma narrativa majoritariamente ambientada no território norte-americano, em que se deram ocorrências que se relacionam direta e indiretamente com a atual situação das pessoas transgêneras e transvestigêneras, e com a maneira como algumas ideias de deslegitimação de suas identidades vêm sendo reiteradas.

No segundo capítulo, abordaremos os aspectos da formação da identidade travesti no Brasil e os percalços em relação à diferenciação das mulheres transexuais em organizações ativistas. Levantaremos ainda a questão da representação de pessoas trans na literatura brasileira e sobre como esta pode funcionar como uma espécie de termômetro de nosso imaginário cultural.

Inicialmente classificadas sob o viés da homossexualidade, travestis são parte da cultura brasileira pelo menos desde o início do século XX, embora tenham se tornado agentes sociopolíticos apenas na década de 1980. A partir dos estudos de Don Kulick (1998), Marcos Benedetti (2005), Berenice Bento (2006), Jorge Leite Jr. (2011), bem como das reflexões propostas por Jaqueline Gomes de Jesus (2014) sobre o transfeminismo e por Megg Rayara de Oliveira (2017) sobre ser “bicha” e negra, pretendemos abordar as peculiaridades da experiência transfeminina entre brasileiras e os estigmas ([1963] 2017) em torno dessas pessoas. Em relação às formas de se aplicar a Teoria *Queer*, procuramos nos apoiar nas propostas de Larissa Pelúcio (2014) para a elaboração da Teoria Cu, que valoriza os saberes localmente produzidos, em um esforço pela descolonização epistemológica do “*queer*”.

Na literatura nacional do século XX é possível observar características comuns na elaboração de personagens travestis (FERNANDES, 2016), majoritariamente pautada em estereótipos associados à prostituição e à criminalidade. Recentemente, alguns autores têm procurado desenvolver subjetividades mais complexas, a fim de tornarem suas obras mais inclusivas, sendo a fertilidade e a multiplicidade características da produção cultural apontadas por Beatriz Resende (2008) como efeitos de uma consolidação da democracia instaurada com o fim do regime militar, em 1985.

Ademais, com a popularização da internet, novas ferramentas passaram a ser aplicadas na criação e na divulgação textual, e a crescente acessibilidade a dispositivos tecnológicos como *laptops* e *smartphones* possibilitou ainda que vozes

sociais outrora invisibilizadas passassem a buscar sua própria representatividade, criando e compartilhando suas produções de maneira independente. Nessa esteira, surgem obras como a de Amara Moira (2016; 2018), a qual reúne textos inicialmente postados em seu *blog*, também intitulado *E se eu fosse puta*, desde 2014. A partir dessas vozes que se colocam em primeira pessoa, pretendemos, então, debater ainda as relações possíveis entre representação e representatividade, tendo como base as reflexões de Regina Dalcastagnè (2012) sobre o lugar de fala na literatura.

As análises das obras escolhidas para desenvolvimento deste estudo devem permear a construção da historiografia empreendida por nós, a fim de determinarmos quais as mudanças efetivas na maneira como as transfeminilidades são encaradas e representadas atualmente, por autores que ocupam diferentes posições de sujeito na sociedade, em relação ao que foi produzido em décadas anteriores. A manutenção ou não de estereótipos historicamente construídos e o uso de lugares comum para abordagem das identidades transgêneras e transvestigêneras serão fatores observados para que possamos entender se a visão acerca de mulheres trans e travestis tem realmente evoluído de maneira positiva, bem como para compreender a importância do autor, como sujeito social (BAKHTIN, [1975] 1998), no processo de construção das narrativas e dos indivíduos reais ou personagens que aparecem em seus textos.

Nossos questionamentos visam a estabelecer como a memória coletiva desses indivíduos vem sendo apresentada, na literatura, e de que forma as mediações de autores que não se identificam como trans podem afetar os registros e as apresentações das vozes que, de certa forma, permanecem subalternas (SPIVAK, 2014). A necessidade de rompimento com a colonização do “cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2018, p. 20) deve ser evidenciada na medida em que notamos a influência e a interiorização de pensamentos reprodutores de heteronormatividades⁶, cissexismos⁷ e racismos entre as próprias pessoas trans no processo de saída da subalternidade tão caro a grupos sociais marginalizados ainda na contemporaneidade.

⁶ A expressão “heteronormatividade” diz respeito à heterossexualidade como norma, ou seja, como padrão social; aquilo que é considerado normal.

⁷ O cissexismo é o pensamento que considera a cisgeneridade como normal, em oposição à transgeneridade como anormal. O prefixo “cis-“ significa “do mesmo lado” ou “ao lado de” (PRIBERAM, 2018).

No terceiro capítulo, pretendemos discutir os posicionamentos e efeitos do lugar de fala dos autores nas obras. Ademais, procuramos debater sobre possíveis ausências que perduram na representação das transfeminilidades e como novos movimentos de publicações independentes têm procurado suprir essa lacuna, a exemplo da *Antologia Trans* (2017), livro organizado pelo Cursinho Popular Transformação em parceria com o projeto TRANSarau, contendo textos de poetas trans, travestis e não-binários, incluindo da escritora Amara Moira.

Ademais, procuramos discutir os retrocessos que podem afetar diretamente os grupos ativistas e o próprio avanço das lutas por direitos de minorias sociais a partir do neoconservadorismo que vem se fortalecendo na última década. Passando por acontecimentos políticos e legais que afetam direta e indiretamente a população LGBT, nossa intenção é de mostrar como, apesar da exclusão sancionada e oficialmente intensificada, há uma continuidade da resistência exercida por travestis e transexuais que, para além do cotidiano, pode ser encontrada também na literatura.

Nas considerações finais, apresentaremos aqueles resultados que puderam ser apreendidos das análises e, possivelmente, questões que permanecerão em aberto diante dessa temática que se encontra em plena efervescência na cultura ocidental, apesar dessa recente ascensão do conservadorismo e das perseguições sancionadas pelo governo brasileiro.

2 IDENTIDADES E PROCESSOS DE FORMAÇÃO DO SUJEITO

A identidade é uma importante ferramenta de pertencimento para o indivíduo. Ter uma identidade, ser capaz de dizer quem se é, equivale a ser inteligível para a sociedade, a existir devidamente como sujeito. Apesar de sua atual polissemia, inicialmente, o conceito de identidade relacionava-se àquilo que permanece idêntico a si próprio ao longo do tempo, resistindo a aberturas e a mudanças externas (WOLTON, 2004). Essa noção de continuidade evoca uma essência, algo que nasce com a pessoa e que permanece fixo e imutável por toda sua existência.

A transição da modernidade para a contemporaneidade, no entanto, testemunhou processos de descentramento que levaram a novas e mais complexas reflexões acerca do conceito de identidade, rompendo com a impressão de estabilidade e de unicidade traçadas com a ideia iluminista de um sujeito guiado pela razão e conhecedor de sua totalidade. Ernesto Laclau (1990) aponta que esse novo projeto de “modernidade” trouxe consigo oportunidades de questionamentos e críticas à racionalidade imposta de maneira ditatorial pelo Iluminismo, com seus discursos e saberes hegemônicos.

A Revolução Industrial, iniciada no século XVIII e consolidada no século XIX, marcou grandes mudanças na História, levando a uma modernidade repleta de significativas contradições e mudanças culturais. Além do estabelecimento de valores morais rígidos, pautados no crescimento da classe burguesa, aspectos como a urbanização, bem como a valorização do indivíduo e a separação entre público e privado se destacaram como características da chamada sociedade moderna, que ecoam até os dias atuais.

A pós-modernidade, por sua vez, pode ser considerada um sintoma da crise de verdades absolutas e das grandes narrativas, não havendo um marco temporal que tenha determinado seu início, mas uma série de tendências e transições. É nesse âmbito que ocorre uma fragmentação das identidades, outrora encaradas como fixas, imutáveis e indivisíveis, como “parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (HALL, 2006, p. 7). No contexto contemporâneo, emergem movimentos empenhados em desconstruir discursos e saberes hegemônicos, os quais serviam – e ainda servem – à imposição e à manutenção de redes de poder

voltadas para o controle dos corpos (FOUCAULT, 2016), trazendo novas possibilidades de resistência.

Os atos de inversão e de subversão dos valores e das verdades por minorias ativistas permitiram que novas estratégias fossem colocadas em prática, a exemplo dos Estudos *Queer*, na década de 1980, que desde então têm se esforçado para desconstruir a concepção de uma identidade homossexual unificada e universal, além de chamar a atenção para a fluidez do sujeito em relação ao gênero e à sexualidade, aspectos ainda considerados, pelo senso comum, como determinados por uma espécie de essência imutável.

A percepção de uma identidade sólida, unificada e permanente, deixa de levar em consideração o próprio processo de vivência de cada indivíduo, sua construção como sujeito, sua formação e a maneira como cada experiência – vivida tanto externa quanto internamente – constrói, molda e modifica a pessoa. Além disso, para determinarmos e descrevermos nossas identidades, lançamos mão da linguagem, um sistema aberto e variável por si só, uma vez que tanto identidade como diferença são elementos discursivamente produzidos a partir de atos de fala, não tendo sentido fora de um sistema de significação (SILVA, 2012).

O indivíduo, portanto, depende da linguagem para se tornar sujeito propriamente dito e, dessa forma, passar a existir como ser social. Esse processo de “assujeitamento” (BUTLER, 2017) envolve uma relação ambivalente com o poder, ao qual a pessoa se sujeita e que passa a reproduzir, na medida em que esse poder, como norma, transforma-se em parte integrante de seu aparelho psíquico. A inteligibilidade do sujeito, em outras palavras, depende de um sistema de significação e de representações culturais que constituem e limitam o sentido do próprio “ser sujeito” resultante de interações sociais, conforme explica Judith Butler:

Os indivíduos passam a ocupar o lugar do sujeito (o sujeito surge simultaneamente como um “lugar”) e desfrutam de inteligibilidade somente se, por assim dizer, estabelecem-se primeiro na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação. Nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por “subjetivação” [...] (BUTLER, 2017, p. 19).

Há, nesse sentido, relações de poder previamente estabelecidas que agem sobre o sujeito e o condicionam. Uma vez formado, o sujeito retoma o poder em sua própria ação, reiterando constantemente as condições de sua constituição,

internalizando as normas sociais e regulando a si mesmo, processo que ocorre repetidamente desde a infância.

Assim, o processo de formação da identidade resulta do estabelecimento de relações sociais, bem como de posições impostas (e assumidas) na sociedade mediante similaridades, identificações. Como indicadora de pertencimento a um grupo, a identidade dá sentido também ao(s) outro(s), a partir das diferenças, criando, assim, mecanismos de inclusão e de exclusão. Portanto, a classificação dos indivíduos a fim de se estabelecer uma ordem social, determinando grupos, classes, comunidades etc., está intimamente ligada ao processo identitário e à formação do sujeito.

Dessa forma, precisamos considerar a identidade não como um elemento isolado ou uma manifestação do individualismo, mas como fruto de uma negociação que ocorre repetidamente, não havendo uma essência ou natureza que a determine como algo definitivo e acabado. Como consequência, é possível que o sujeito ocupe identidades múltiplas ao longo do tempo, na medida em que se depara com motivações e necessidades diversas, precisando assumir posições diferentes. De acordo com Tomaz Tadeu da Silva:

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2012, p. 81).

Acerca da representação, recorreremos também a Hall (2003) para entendê-la como uma prática da produção de cultura. Relacionada à produção e à troca de significados entre os membros de uma sociedade, a cultura tem na linguagem um meio fundamental de atribuição e de compartilhamento de sentidos. A representação revela essas convenções, esses significados compartilhados e emitidos a partir da língua, que compõem o chamado “senso comum”. Nesse caso, pensamos a representação alinhada, a princípio, à noção de “re-presentação” (SPIVAK, 2010) como prática descritiva, pautada na associação de ideias.

Na contemporaneidade, a crise da própria noção de “identidade”, que passa a ser um termo usado “sob rasura” (HALL, 2012, p. 104), traz ainda um fenômeno de

deslocamento da interioridade valorizada pelo sujeito moderno do século XIX para uma exterioridade continuamente editada e reescrita no âmbito de uma sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997). Essa configuração “mostra com clareza especializações totalitárias do discurso e da administração sociais [...] que acabam se fundindo, no nível do funcionamento global, em uma *divisão mundial das tarefas espetaculares*” (*idem, ibidem*, p. 39). Ela atinge, hoje, níveis extremos, com sua internalização por cada indivíduo, sendo agora responsável pela manutenção e pelo funcionamento de um “hiperespetáculo”.

Nesse sentido, o recente fenômeno tecnológico das redes sociais trouxe uma nova dimensão dessa lógica do espetáculo, com novas formas de produção, novas mercadorias, novos fetiches e a potencialização do próprio espetáculo, o qual passa a ser também produzido individualmente, transformando o *eu* em produto à mostra nas vitrines da internet. Assim, exibir a intimidade, ou, como denomina Paula Sibilia, produzir “extimidade” (2008, p. 55), é uma estratégia contemporânea de afirmação dessa “entidade complexa e vacilante” que é o *eu*, “unidade ilusória construída na linguagem, a partir do fluxo caótico e múltiplo de cada experiência individual” (*idem, ibid.*, p. 57).

Para empreendermos uma análise dessas narrativas contemporâneas e das representações das identidades, conforme adverte Guacira Lopes Louro, “parece necessário pensar não só em processos mais confusos, difusos e plurais, mas, especialmente, supor que o sujeito [...] é, ele próprio, dividido, fragmentado e cambiante” (2008, p. 13). Essa intensa fabricação de narrativas do *eu* pode ser vista como uma tentativa de resgate da identidade una, de uma subjetividade contínua que já não existe mais. Porém, o resultado surge, antes, como um *eu* que assume múltiplas versões, efetuando recortes e edições de si de acordo com o formato da rede ou página virtual em que aparece e das narrativas de si que pretende expor. Essas criações e edições de si levarão à visibilidade de vozes novas, ainda mais diversas, trazendo à tona a complexa trajetória de autodefinições que sempre serão inacabadas.

2.1 Identidade de gênero

Embora não tenha usado a ideia de “gênero”, Simone de Beauvoir, ao escrever *O segundo sexo* (2016), em 1949, elaborou uma crítica ao determinismo biológico e à

naturalização do papel da mulher na sociedade em função de sua condição de “fêmea”. A noção de que a identidade feminina não surge de uma essência, mas é construída ao longo do tempo, mediante aquilo que a sociedade espera da mulher, marca o foco principal da segunda onda feminista, iniciada no pós-guerra e que se estenderá até a década de 1980.

Também na década de 1940, médicos que lidavam com as condições intersexo adotaram a concepção de um “sexo psicológico” (MEYEROWITZ, 2002, p. 99) que, para alguns, era biologicamente determinado, por fatores genéticos e por hormônios, enquanto para outros se tratava de algo que podia ser aprendido, condicionado por fatores externos (*idem, ibid.*). Inicialmente, essa noção de “sexo psicológico” foi chamada de “papel de gênero” ou “papel sexual” (MONEY; TUCKER, 1981). Posteriormente, na década de 1960, cunhou-se a expressão “identidade de gênero”. Portanto, antes do feminismo adotar o termo como instrumento de análise das relações sociais, o discurso médico o concebeu na busca por se demarcar o que seria biologicamente estabelecido – o sexo – e o que poderia ser encarado como manifestação psicológica do indivíduo – o gênero. Essas delimitações aparecem em obras como a do endocrinologista Harry Benjamin, do psicólogo John Money e do psicanalista Robert J. Stoller, responsável por formular o conceito de “identidade de gênero” propriamente dito (HARAWAY, 2004).

Stoller (1984) define a identidade de gênero, então, como um senso de pertencimento, consciente ou inconsciente, a um gênero e não a outro. Essa perspectiva leva em conta a existência de apenas dois sexos com seus gêneros correspondentes, de forma que “ser mulher” implica a exclusão de seu “oposto”, o “ser homem”. Ainda segundo o psicanalista, essa identidade vai se tornando mais complexa na medida em que o sujeito se desenvolve e passa a se perceber, por exemplo, como “um homem masculino ou um homem efeminado ou mesmo um homem que fantasia ser uma mulher” (STOLLER, *ibidem*, p. 10 – tradução nossa⁸). O esforço por se estabelecer essas diferenciações se deu principalmente com a busca da medicina por classificar casos de “hermafroditismo” – condições intersexo⁹ – e, mais tarde, de “transexualismo” (LEITE Jr., 2011), rotulações propostas com o desenvolvimento da sexologia.

⁸ “[...] a masculine man or an effeminate man or even a man who fantasies being a woman.”

⁹ Pessoas intersexo são aquelas que apresentam características anatômicas ou genéticas que não permitem uma classificação exclusiva como “sexo feminino” ou “sexo masculino”.

Em 1975, Gayle Rubin definiu aquilo que chamou de “sistema de sexo/gênero”, o qual “consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (RUBIN, [1975] 2017, p. 11). Em seu artigo seminal, Rubin apontara para como um fator biológico – o sexo – teria sido apropriado pelo sistema patriarcal a fim de se justificar a divisão do trabalho e da atuação de mulheres no âmbito doméstico. Uma vez que as atividades realizadas dentro do lar não precisam ser pagas, “o trabalho das mulheres em casa contribui para o volume final de mais-valia realizado pelo capitalista” (*idem, ibid.*, p. 14). O casamento heterossexual, portanto, cumpre uma função econômica que não se restringe à reprodução sexual, sendo esta também uma fonte de mão-de-obra para as indústrias. A segunda onda do feminismo traz o pessoal e o privado para o âmbito político, contribuindo para o rompimento das fronteiras entre o íntimo e aquilo que se entende por público.

A palavra “gênero” passa a ser usada com frequência na década de 1970 para apontar uma construção social elaborada a partir das diferenças sexuais dos corpos. A determinação de um sexo e, conseqüentemente, de um gênero é crucial para que o indivíduo se torne sujeito. A inclusão do indivíduo na matriz de inteligibilidade cultural (BUTLER, 2010) que supõe uma coerência entre sexo e gênero ocorre antes mesmo do nascimento, quando, por meio de um exame de ultrassonografia, o médico observa a presença ou não do pênis no feto e determina se o bebê, ainda por nascer, é/será “menino” ou “menina”. Esse apontamento gera uma série de expectativas, por parte da família e da sociedade como um todo, sobre as características físicas e psicológicas que a criança deverá assumir.

De acordo com a lógica heteronormativa revelada por essa matriz de inteligibilidade do gênero (BUTLER, *op. cit.*), o bebê, interpelado a partir de seu “sexo”, deve apresentar uma identidade e uma expressão de gênero lineares. Assim, quando o médico nota a ausência do pênis através da imagem do ultrassom, classifica a criança como sendo do “sexo feminino”, esperando que essa pessoa se perceba e se apresente como menina ao longo de toda sua vida, assumindo ainda um desejo heterossexual. Quando há uma variação em algum dos pontos da matriz, de forma que o gênero não se mostre condizente com o sexo, segundo a medicina, tem-se uma pessoa disfórica, que sofre de uma condição até pouco tempo considerada patológica.

Paul B. Preciado (2018) lembra que esses critérios visuais que supostamente determinam uma verdade do sexo a partir da aparência física dos órgãos genitais atendem aos interesses da biopolítica, sendo usados também para determinar os objetivos finais das pessoas diagnosticadas como transexuais – a cirurgia de redesignação genital seria a etapa definitiva da “mudança de sexo”, a fim de voltar a garantir a inteligibilidade ao corpo trans. De acordo com o autor: “Pênis e vaginas são biocódigos de regimes de poder e conhecimento; reguladores ideais, ficções biopolíticas que encontram seu suporte somático na subjetividade individual” (*idem, ibidem*, p. 112-113).

Quanto à feminilidade, esta se refere aos chamados atributos do feminino, em toda imprecisão que esse qualificador carrega. Embora naturalizado, o feminino não tem um sentido universal, não sendo possível apreendê-lo em sua polissemia. Como apontamos de forma introdutória, esta pesquisa lida com esses múltiplos sentidos do feminino e daquilo que se coloca **para além** deles na experiência trans, daí adotarmos a expressão “transfeminilidades”.

2.2 Dispositivos médicos, “travestismo” e “transexualismo”

A formação das identidades transgêneras passa pela elaboração do “dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 1988) e de uma ciência em torno do sexo e dos prazeres. A valorização do corpo “como elemento nas relações de poder” (*idem, ibidem*, p. 102), associada à elaboração do referido dispositivo, objetiva exercer um controle ainda mais intenso sobre os corpos, disciplinando-os e se introjetando cada vez mais em cada um deles. Nesse contexto, a “psiquiatrização do prazer perverso” (*idem, ibidem*, p. 100), etapa que faz parte da estratégia para se construir o saber-poder em torno do sexo, cumpre a função de analisar clinicamente aquelas anomalias que podem, de alguma forma, afetar o instinto sexual. Ao estabelecer normas de conduta e descrever patologias, profissionais de saúde podem, então, desenvolver uma “tecnologia corretiva” para as referidas anomalias (*idem, ibidem*, p. 100).

Michel Foucault explica que a heterossexualidade como desejo normalizado, bem como a classificação dos desvios sexuais e dos sujeitos desviantes, é um produto discursivo dessa ciência que começou a se desenvolver no fim do século XVIII, como parte de um projeto capitalista de controle dos corpos como instrumentos de trabalho:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 2016, p. 144).

A família, nesse âmbito, torna-se o eixo da sexualidade, funcionando como seu suporte fixo e sancionado. Reorganizada e tornada mais afetuosa, a família tem nos pais os agentes centrais a controlar esse dispositivo dentro de casa, reforçando a ação de médicos, pedagogos e, posteriormente, de psiquiatras (FOUCAULT, 1988). A ciência sexual visa garantir o funcionamento sexual adequado dos corpos, separando aqueles que, de alguma forma, não se mostram plenamente funcionais e que precisam ser tratados ou isolados da sociedade. Nesse contexto, durante a segunda metade do século XIX, psiquiatras passam a construir a homossexualidade como “objeto de análise médica” (FOUCAULT, 2016, p. 350), transformada em uma espécie de doença que se pretende curar a fim de que o indivíduo possa voltar a se incluir na sociedade como alguém “normal”.

Conforme explicamos anteriormente, dentro da lógica e do saber científico vigentes na sociedade ocidental, que se delinearam desde o Iluminismo e se tornaram hegemônicos no século XIX, aquele indivíduo que não se distingue dentro da oposição binária entre masculino e feminino extrapola os limites simbólicos e vai de encontro à aparente fixidez da diferença sexual. Dentre as formas de se proteger o corpo social, diante desses sujeitos desviantes, “métodos de assepsia” (FOUCAULT, 2016, p. 234) foram sendo aplicados para que a sociedade se mantivesse devidamente “saudável”. Além da contínua produção de um conhecimento sobre a sexualidade, o controle se exercia também com práticas oficializadas e em instituições variadas – na família, nas escolas, nos hospitais, nas prisões e, ainda, nas igrejas, que anteriormente detinham o poder sobre os discursos envolvendo o prazer e que, agora, o dividiam com as ciências. Esse controle não se baseava apenas em proibições, mas também em incitações, manifestações e valorizações em busca da verdade do sexo (FOUCAULT, 1988).

Portanto, a medicina e as chamadas ciências psi foram especialmente ativas no que concerne ao estudo dos degenerados e desviantes para que, devidamente classificados, pudessem ser curados ou, quando não fosse possível, retirados do convívio social, sendo colocados em instituições psiquiátricas. Em relação aos sujeitos que, além das práticas sexuais, exibiam comportamentos como a efeminação, a

adoção de vestes associadas ao gênero “oposto” ou que mesmo demonstravam um desejo de pertencer inteiramente ao outro gênero, a medicina se empenhou em estabelecer classificações específicas, como será possível observar logo nas primeiras décadas do século XX. São elaboradas, então, diversas obras que objetivam descrever e categorizar esses indivíduos, encarados como anormais, desviantes ou perversos; as práticas sexuais são transformadas em identidades e dão origem a indivíduos bastante específicos.

Conforme aponta Berenice Bento:

a organização das subjetividades em um mundo marcado pela polarização naturalizada dos gêneros acaba por criar um conjunto de subjetividades e sexualidades divergentes do modelo estabelecido pelas normas de gênero, mas que serão recuperadas por essas mesmas normas à medida que se estruturam explicações patologizantes para essas subjetividades e sexualidades divergentes, operando-se uma inversão: o problema está no indivíduo, e não nas normas de gênero (2006, p. 131-132).

Figuras como a da mulher histérica, a do perverso sexual, a do hermafrodita psíquico e a dos invertidos sexuais surgem, então, na forma de identidades clínicas, cujos conceitos vão se desdobrar em “homossexuais, bissexuais, gays, lésbicas, travestis, transexuais, *crossdressers*, intersexos e toda a futura explosão político-identitária” (LEITE Jr., 2011, p. 71).

Em 1910, o sexólogo Magnus Hirschfeld descreve práticas de “travestismo” como resultantes de impulsos eróticos, buscando dissociá-las do desejo homossexual. Assim, Hirschfeld, procurando esquadrihar o travestismo praticado por homens, teoriza que a vontade de usar roupas associadas ao outro gênero em busca de uma satisfação erótica, não se relaciona, automaticamente, ao desejo de manter relações sexuais com outros homens, apontando ainda que, em sua maioria, os travestis seriam heterossexuais (DOCTER, 1988). A obra do sexólogo foi responsável por consolidar a categoria clínica do travestismo, diagnosticando, portanto, o travesti.

Os registros do termo “transexual”, por sua vez, são mais recentes. Publicações acerca do transexualismo, que procuram defini-lo e legitimá-lo como diagnóstico médico-psicológico, surgiram na década de 1950, retomando uma categoria proposta pelo próprio Hirschfeld, a do “transexual psíquico” (BENTO, 2006). Em 1952, os jornais estadunidenses noticiaram com grande estardalhaço o caso de Christine Jorgensen, ex-soldado que viajou à Europa com o objetivo de “mudar de sexo”, tratando-se com hormônios e se submetendo a múltiplas cirurgias. Em sua

autobiografia, Jorgensen revela que o médico dinamarquês Christian Hamburguer, responsável por acompanhar todo o processo, deixou claro que ela seria uma “cobaia”, explicando-lhe que seu caso não era o de ser homossexual, mas o de um problema que, iniciado ainda na infância, faz com que ela deseje pertencer ao outro “sexo” e que este sentimento não pode ser mudado ou arrefecido (JORGENSEN, [1967] 2000).

O endocrinologista Harry Benjamin, ao ser convidado, em 1953, para redigir um artigo acerca da condição de Jorgensen, usa o termo “transexualismo” a fim de descrever essa “síndrome quase desconhecida” (BENJAMIN, [1966] 1999, p. 12 – tradução nossa), apontando ainda que Hamburguer, médico que tratou Jorgensen, preferia classificar esses casos como “travestismo genuíno” (*idem, ibid.*, p. 12 – tradução nossa). Em 1966, Benjamin publica *The Transsexual Phenomenon*, obra em que procura sistematizar a referida “síndrome”, diferenciando-a do “travestismo” e atribuindo níveis variados da presença do transexualismo em travestis.

Nessa mesma época, o psiquiatra John F. Oliven propôs, em seu livro *Sexual Hygiene and Pathology*, publicado em 1965, que o uso de “transexualismo” para diagnosticar casos em que mulheres, por algum erro da natureza, nasciam em corpos de homens, seria equivocado, uma vez que a condição não estava relacionada à sexualidade. Oliven sugere, então, o termo “transgenerismo” (*transgenderism*), para indicar que se trata de uma desordem de gênero (WILLIAMS, 2014).

Apenas em junho de 2018 a Organização Mundial de Saúde (OMS) anunciou a retirada da transexualidade, descrita como um transtorno de personalidade, de sua *Classificação Internacional de Doenças (CID)*. Contudo, a publicação apenas deverá entrar em vigor no ano de 2022 (G1, 2018), de forma que permanece como referência a décima edição do catálogo, conhecida como *CID-10* em que o “transexualismo” permanece como um “transtorno da identidade sexual” (OMS, 2008, s/p). Nessa seção, tem-se, além do “transexualismo”, o “travestismo bivalente”, assim descritos:

F64.0 Transexualismo

Trata-se de um desejo de viver e ser aceito enquanto pessoa do sexo oposto. Este desejo se acompanha em geral de um sentimento de mal estar ou de inadaptação por referência a seu próprio sexo anatômico e do desejo de submeter-se a uma intervenção cirúrgica ou a um tratamento hormonal a fim de tornar seu corpo tão conforme quanto possível ao sexo desejado.

F64.1 Travestismo bivalente

Este termo designa o fato de usar vestimentas do sexo oposto durante uma parte de sua existência, de modo a satisfazer a experiência temporária de pertencer ao sexo oposto, mas sem desejo de alteração sexual mais

permanente ou de uma transformação cirúrgica; a mudança de vestimenta não se acompanha de excitação sexual.

Transtorno de identidade sexual no adulto ou adolescente, tipo não-transexual

Exclui:

travestismo fetichista (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, 2008, s/p – destaques no original).

Embora tenha se modificado e evoluído com o passar dos anos, a tipologia não se difere tão amplamente daquela que se começou a elaborar no início do século XX. Na codificação há ainda uma série de classificações separadas entre os referidos transtornos de identidade e aqueles considerados de preferência sexual. Nesta última, estão incluídas as chamadas parafilias, dentre as quais se tem mencionado o “travestismo fetichista”, que consiste em:

Vestir roupas do sexo oposto, principalmente com o objetivo de obter excitação sexual e de criar a aparência de pessoa do sexo oposto. O travestismo fetichista se distingue do travestismo transexual pela sua associação clara com uma excitação sexual e pela necessidade de se remover as roupas uma vez que o orgasmo ocorra e haja declínio da excitação sexual. Pode ocorrer como fase preliminar no desenvolvimento do transexualismo.

Fetichismo com travestismo (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, 2008, s/p).

Além do esforço por parte das ciências médicas e psíquicas para classificar cada indivíduo e seu respectivo “problema clínico”, observaremos ainda que a aparente clareza desse discurso esbarra, a todo momento, na própria realidade de cada sujeito e, posteriormente, na emergência dos movimentos sociais que se apropriam dos termos para designar seus agentes políticos, a exemplo da identidade travesti, que surgirá em fins do século XX no Brasil e na América Latina. Ressignificando o sentido da palavra, travestis passam a usar marcadores sociais, econômicos e de suas respectivas vivências a fim de se diferenciarem das mulheres transexuais. A criação da categoria clínica do transexual, na esteira do dispositivo da sexualidade, permite um melhor controle dessa personalidade desviante, estabelecendo um tratamento que objetiva a readequação e a reinserção social sob o signo da normalidade. Segundo Jorge Leite Jr.:

A pessoa transexual não é mais afastada para as margens concretas ou imaginárias do convívio social, mas convocada a se adaptar às normas de gênero do período; se sua performatividade de gênero for vista como convincente – segundo os padrões muitas vezes inconscientes da equipe clínica que a julga – receberá sua recompensa: a autorização legítima e legal para a cirurgia.

[...] Caso contrário, [...] pode ser classificado como travesti fetichista, travesti bivalente, transexual secundário ou mesmo um psicótico [...] (LEITE Jr., 2011, p. 218-219).

A legitimação desses diagnósticos pode ser encarada como um fator de hierarquização das aparências e das expressões, fazendo com que sejam estabelecidos “níveis” de transexualidade e de “passabilidade¹⁰” entre os indivíduos. Nesse sentido, a mulher transexual capaz de se passar por uma mulher cisgênero¹¹ representa um paradigma que a medicina, a psicologia e a sociedade como um todo compartilham, estando dentro das expectativas para a aceitação do sujeito trans. Soma-se a essa hierarquização a adoção de uma estética que indique pertencimento a determinadas classes econômicas, no caso daquelas que se vestem de maneira mais clássica ou mais discreta, procurando reproduzir a “mulher respeitável” ou a “moça de família” (BENTO, 2006). Podemos notar, também aqui, como as classificações acabam por diferenciar – e, conseqüentemente, segregar – as travestis, uma vez que, ao longo da história brasileira, este termo passou a ser associado à sexualidade excessiva, à promiscuidade, à vulgaridade e até à prostituição, estereótipo que ainda se vê corroborado pelo *CID-10* e a descrição oferecida sob o título de “travestismo fetichista”.

2.3 Movimentos sociais e exclusões

O Ocidente pós-Segunda Guerra, tendo nos Estados Unidos sua maior potência, presenciou a eclosão de uma contracultura questionadora dos valores vigentes no mundo capitalista. A efervescência das lutas sociais, principalmente a partir da década de 1960, nos E. U. A. e na Europa, foi transmitida pelos meios de comunicação que se encontravam em pleno crescimento, inspirando o surgimento de movimentos de contestação também na América Latina.

Ainda que ativistas pelos direitos das minorias carregassem enunciados sobre respeito, inclusão e aceitação, observava-se, na prática, exclusões de determinados grupos que não se viam representados pelo ativismo *mainstream*. Assim, minorias iam

¹⁰ “Passabilidade”, ou se passar por alguém cisgênero (ver nota seguinte), seria uma indicação de que a pessoa apresenta uma aparência “natural” de gênero.

¹¹ O termo “cisgênero”, criado por ativistas transgêneros, é usado para diferenciar a relação dos indivíduos com o gênero que lhes foi designado ao nascer. O prefixo “cis”, derivado do latim, significa “do mesmo lado”, enquanto “trans” quer dizer “através” ou “além de” (PRIBERAM, 2018).

tomando forma dentro das próprias minorias, conforme denunciou Audre Lorde (1993), mulher, negra e lésbica assumida, ao relatar como ela e muitas de suas companheiras foram afetadas por estarem em múltiplas frentes de batalha. Habitavam, portanto, a “casa da diferença” (LORDE, *ibidem*, p. 226), sem poderem se agarrar à segurança da identificação total com um único grupo. Sem um acolhimento certo, a luta central dessas pessoas se tornava aquela da autopreservação. Enquanto mulheres negras não tinham suas demandas contempladas pelo feminismo e se deparavam com frequentes demonstrações de machismo em organizações que lutavam pelos direitos civis da população negra, lésbicas negras enfrentavam ainda a invisibilização em frentes que lutavam pelos direitos de homossexuais, algo que também ocorreria com *drag queens*¹² e com as chamadas *transvestites*¹³.

Se no âmbito médico as manifestações trans eram encaradas como transtornos mentais, a segunda onda do feminismo, embora tenha possibilitado o desenvolvimento de teorias de gênero – e trazido novas perspectivas em consonância com os estudos gays e lésbicos –, levou também à emergência de críticas profundas a pessoas transexuais, que se intensificaram na década de 1970 por parte de ativistas influentes, principalmente acadêmicas envolvidas com o movimento feminista lésbico estadunidense. Ademais, a exclusão de pessoas trans vinha também de vertentes do chamado movimento gay¹⁴, que ganhou especial visibilidade a partir dos motins de Stonewall, em 1969.

¹² *Drag queens* são homens, geralmente homossexuais, que se vestem como mulheres em ocasiões específicas, não assumindo uma identidade feminina permanente. A “montação” (uso da vestimenta feminina), normalmente exagerada, costuma ser motivada pelo entretenimento; *drag queens* se apresentam em festas, eventos e casas noturnas, tendo sido também chamadas, no Brasil e na América Latina, de “transformistas”. Mulheres que se vestem como homens para se apresentar em público são chamadas de *drag kings*. Homens e mulheres que se vestem como indivíduos do gênero “oposto” por motivações diversas, ou seja, que se travestem, como as próprias *drag queens* e os *drag kings*, são chamados de *cross-dressers*.

¹³ A palavra “*transvestite*”, em língua inglesa, pode ser traduzida para “travesti”, embora a correlação não seja atualmente tão precisa. Inicialmente, pessoas que se vestiam como alguém do gênero “oposto”, ou seja, que se travestiam, eram designadas como *transvestites*, mas este termo caiu em desuso. De forma semelhante a “travesti” na América Latina, o rótulo foi apropriado por uma militância específica nos Estados Unidos, como auto-identificação, por Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson, ao formarem o Street Transvestite Action Revolutionaries, marcando um lugar de agência política.

¹⁴ O termo “gay”, à época, foi adotado como um guarda-chuva para se referir a gays, lésbicas e transgêneros em geral. Por esse motivo, consolidaram-se expressões como “movimento gay”, “orgulho gay” e “parada gay”. O uso da designação dessa identidade para abarcar as demais evidencia o protagonismo masculino também entre as minorias sexuais.

A revolta de Stonewall, iniciada na madrugada de 28 de junho de 1969, teve início quando homossexuais, *drag queens* e mulheres transgêneras¹⁵ reagiram a uma batida policial no bar Stonewall Inn, no bairro de Greenwich Village, em Nova York, após a descoberta de que oficiais do distrito de polícia local mantinham conexões ilegais com os donos do estabelecimento (ANDERSON, 2010; KOHLER, 2018). A abordagem policial era recorrente na década de 60, quando a homossexualidade ainda era ilegal nos Estados Unidos e gays e lésbicas eram considerados doentes mentais. Perseguidas pela sociedade “de bem”, essas pessoas acabavam se reunindo em bares de propriedade da máfia, que pagava propina a policiais para que não fiscalizassem suas atividades, sendo frequentados por indivíduos das mais diversas classes. O que – ou quem – de fato catalisou as demonstrações de resistência naquela madrugada de junho e nos dias que se seguiram é uma variante em relatos e mitos que foram sendo criados e compartilhados desde então. Enquanto a expressão “liberação gay” se propagava e o “orgulho gay” tomava forma, ativistas se dividiam entre a defesa e a crítica ávida a *drag queens* e *cross-dressers*, por vezes creditadas como as primeiras a tomarem a iniciativa de confrontar os policiais (KOHLER, *op. cit.*).

O estigma em torno da feminilidade, entre homens gays, levava à discriminação de efeminados e, principalmente, daqueles que se vestiam como mulheres. A valorização da masculinidade seria uma maneira de construir uma imagem respeitável do movimento que se distanciasse do estereótipo negativo que, segundo alguns militantes, era reforçado pelas *drag queens* e por homens que, de alguma forma, adotavam um papel social mais próximo do feminino em seu dia a dia.

Segundo Esther Newton (1979), a ideia de resistência à cultura heterossexual, para muitos gays, passava pela construção da imagem de homens masculinos atraídos por outros homens igualmente masculinos, levando a uma obsessão com a masculinidade ideal. Quando as Paradas do Orgulho Gay começaram a acontecer pelos Estados Unidos e pelo mundo, celebrando a rebelião de Stonewall, as tensões entre *drag queens*, pessoas transgêneras e os movimentos gays e lésbicos se intensificaram.

¹⁵ Nas décadas de 1960 e 70 não havia uma diferenciação clara das nomenclaturas e o termo “transgênero” apenas foi adotado por ativistas nos anos 1990. Assim, mulheres transgêneras que não se definiam como transexuais por vezes se identificavam como *drag queens*, como *cross-dressers*, ou mesmo como *transvestites* (MURIB, 2015). Além disso, é comum que pessoas trans se identifiquem, inicialmente, como homossexuais e que experimentem com o gênero “oposto” como *cross-dressers*, inclusive se apresentando na noite como *drag queens* e apenas se descobrindo como transgêneras ou transexuais mais tarde.

Na década de 1970, alguns coletivos de lésbicas feministas procuravam expor seu descontentamento com a misoginia do movimento gay e com as performances de *drag queens* que, para elas, representavam um insulto às mulheres, zombando da feminilidade com seu humor escrachado com o objetivo de entreter.

Um episódio significativo aconteceu em 1973, quando membros da *Lesbian Feminist Liberation* se opuseram à participação de *drag queens* no *Christopher Street Liberation Day* (em tradução livre, “Dia da Liberação na Rua Christopher”, onde se localizava Stonewall Inn), evento que encerraria a Semana do Orgulho Gay em Nova York, na Washington Square Park. Sylvia Rivera, *transvestite* latina que teria lutado na revolução de Stonewall propriamente dita e que sempre se mostrou atuante em organizações como a *Gay Liberation Front* (GLF) e a *Gay Activist Alliance* (GAA), as quais havia ajudado a fundar, realizaria um discurso na ocasião, mas foi fisicamente agredida por mulheres que a insultaram e tentaram impedir que chegasse ao palco. Diante das palavras proferidas por Jean O’Leary, lésbica feminista, de que era um homem vestido com roupas de mulher tumultuando o evento (MARCUS; BURNINGHAM, 2018), e cansada de ser colocada de lado pelos coletivos liderados por gays brancos de classe média, Rivera tomou o microfone e falou enfaticamente do descaso com que tratavam homossexuais de classes mais baixas, que procuravam apoio entre as *transvestites* (RIVERA, [1973] 2011).

Ao lado da *drag queen* negra Marsha P. Johnson, Sylvia Rivera fundou o grupo *Street Transvestite Action Revolutionaries* (STAR), voltado para ajudar homossexuais e transgêneros/as em situação de rua. Devido à falta de apoio da GLF na busca por patrocínio, Johnson e Rivera recorriam à prostituição para conseguir dinheiro, a fim de alimentar os/as jovens que as procuravam e de manter o abrigo chamado de *STAR House*. Depois do confronto em 1973, Rivera optou por não dar continuidade ao projeto, sentindo-se traída e decepcionada, apenas retomando a organização duas décadas mais tarde (IOVANNONE, 2018).

Em *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male* (em tradução livre, “O império transexual: A fabricação do ela-macho¹⁶”), que teve sua primeira edição em 1979, Janice Raymond critica profundamente a participação de mulheres

¹⁶ A expressão “*she-male*”, na verdade, não tem uma tradução correspondente para o português, sendo um termo pejorativo para se referir a *transvestites*. Optamos por fazer uma tradução literal a fim de explicitar o caráter de deslegitimação da identidade transfeminina na construção desse termo.

transexuais nos círculos que deveriam ser exclusivos para mulheres, argumentando que se trata de mais uma forma de dominação masculina e de colonização do corpo feminino pelo sistema patriarcal. De acordo com Raymond (1994), o fato de haver uma maioria de indivíduos que transicionam do masculino para o feminino evidencia como homens procuram maneiras de exercer controle sobre a construção da feminilidade e de seus padrões, uma vez que o processo transexual envolve estereótipos superficiais de gênero. Ademais, ao se apropriarem do corpo e clamarem para si uma identidade feminina, essas pessoas estariam estuprando as mulheres, invadindo e tomando seus corpos (RAYMOND, *ibidem*).

O posicionamento de Raymond, ecoado por um grupo de ativistas que enxergava mulheres transexuais autoidentificadas como lésbicas e/ou feministas como homens que se infiltravam no movimento, ainda encontra defensoras nos dias atuais. O feminismo transexcludente – que ficou conhecido pela sigla TERF (*Trans-Exclusionary Radical Feminism*) – se utiliza de teóricas como Raymond para apontar como mulheres transexuais estão em busca de uma feminilidade padronizada e acabam por reforçar o sistema binário de gêneros, sendo seus corpos e suas autoproclamadas identidades um construto do patriarcado para invadir e controlar os espaços de empoderamento, que deveriam ser frequentados e comandados apenas por mulheres. Em uma edição posterior da obra, já em 1994, Raymond critica, em novo prefácio, as novas linhas de pensamento e os movimentos pós-identitários que emergiram com os Estudos *Queer*, bem como os indivíduos que a autora chama de “*transgenderists*” (RAYMOND, 1994, p. xxv).

Para exemplificar seu ponto de vista, Raymond (1994) cita o caso de Sandy Stone, lésbica transexual que trabalha como engenheira de som na gravadora Olivia Records, um projeto do qual apenas participam mulheres. Em capítulo dedicado às transexuais que se identificam como lésbicas feministas, Raymond (*ibidem*) explica que essas pessoas tentam se apropriar de mulheres – e da feminilidade – de uma maneira mais profunda, uma vez que desafiam os papéis de gênero pela sexualidade, não renunciando à masculinidade, em vez de se conformarem com os estereótipos como o fazem mulheres transexuais heterossexuais.

Raymond (*op. cit.*) denuncia Stone pela sua importância e dominância na atuação junto à gravadora, relatando que a engenheira de som ganhou visibilidade e reconhecimento depois de se associar à Olivia Records, o que “apenas serve para aumentar seu papel previamente dominante e para dividir mulheres, como homens

fazem frequentemente, quando tornam sua presença necessária e vital para as mulheres” (RAYMOND, *ibidem*, p. 102 – tradução nossa¹⁷).

2.4 *Transgender Studies*

Em resposta a Raymond, Sandy Stone escreve, em 1987, um artigo considerado como responsável por inaugurar os *Transgender Studies* (“Estudos Transgêneros”), sob o título de *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto* (em tradução livre, “O império contra-ataca: Um manifesto pós-transexual”), uma alusão direta ao livro de Raymond a partir do título de um episódio da série de ficção científica *Star Wars*¹⁸. A ligação com a obra, em que seres humanos e robôs convivem sem haver uma distinção clara entre o “natural” e o “artificial”, não se trata de mera coincidência, uma vez que Sandy Stone, escritora de ficção científica e programadora de computação autodidata, aponta, no artigo, a influência de Donna Haraway, sua amiga pessoal e mentora, e de seu *Manifesto ciborgue* (2016 [1984]).

A fim de produzir uma crítica da “verdade” do gênero que se coloque num contexto de “pós-modernismo, pós-feminismo e [...] pós-transexualismo” (STONE, 2014, p. 4), a autora passa pelo histórico médico e pelos relatos autobiográficos publicados por mulheres transexuais no passado. As narrativas presentes nos livros autobiográficos – de experiências situadas na primeira metade do século XX, quando o discurso da medicina ainda se valia de hipóteses –, bem como os estudos clínicos realizados na década de 1970, abarcavam um número reduzido de indivíduos, porém, foram considerados representativos da “síndrome” que seria “oficializada” como um transtorno mental em 1980, com sua inclusão no *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM)* elaborado pela Associação Americana de Psiquiatria.

A narrativa de Christine Jorgensen ([1967] 2000), conforme apontamos anteriormente, por exemplo, é emblemática dessa visão médica adotada para se oferecer o diagnóstico do “transtorno”. Sua autobiografia foi publicada em fins da década de 1960. Em sua conversa com o médico, Dr. Christian Hamburger,

¹⁷ Ao se referir a Sandy Stone e às mulheres transexuais, Raymond (1994) o faz no masculino, reforçando que enxerga essas pessoas como homens. No original: “[...] only serves to enhance his previously dominant role and to divide women, as men frequently do, when they make their presence necessary and vital to women”.

¹⁸ Nessa sequência, o Império Galáctico, que, no filme, representa as forças do mal que governam a Galáxia, contra-ataca a Aliança Rebelde, um grupo formado por civis que resistem à dominação do Império.

endocrinologista que a acompanhou durante toda a transição, o modo como a medicina encarava a transexualidade pelo viés da patologização fica evidente:

“Não”, ele disse, “eu não acredito que você seja um homossexual.”

“Então, o que há de errado comigo?”

“Porque *eu acredito que você seja vítima de um problema que normalmente começa no início da infância*, um sentimento irresistível de que você deseja ser reconhecido pela sociedade e por você mesmo como pertencendo ao sexo oposto. Nada é capaz de mudar esse sentimento.”

“Você acha que devo ser tratado por um psiquiatra?”

“É possível e, eventualmente, eu posso direcionar você a fazê-lo, mas eu sinto, daquilo que me disse, que um psiquiatra não poderia fazer muita coisa por você no presente. *Eu acho que o problema está enraizado profundamente nas células do seu corpo [...]*” (JORGENSEN, [1967] 2000, p. 92 – tradução nossa¹⁹; ênfase nossa).

Como vimos anteriormente, foi também durante a década de 1970 que as feministas passaram a abordar a questão transexual e a produzir suas próprias teorias (STONE, 2014), na tentativa de enfatizar o fenômeno como mais uma construção perversa da sociedade falocêntrica. Ambas as percepções – médica e feminista radical – trazem o reforço de um modelo oposicional entre masculino e feminino, segundo o qual não há um entremeio, mas apenas duas possibilidades inequívocas.

O modo como as pessoas transexuais são percebidas e, conseqüentemente, percebem a si mesmas se mostra influenciado amplamente por essa definição dualista de gênero, algo que se intensifica com a publicação de *The Transsexual Phenomenon* ([1966] 1999) por Harry Benjamin, em que são estabelecidos os primeiros critérios “oficiais” para se diagnosticar o “transexualismo”. O livro, que passa a ser compartilhado não apenas entre profissionais de saúde, mas também entre transexuais, acaba servindo como um guia comportamental para aquelas pessoas que desejavam se candidatar ao tratamento com hormonização e posterior cirurgia para mudança do corpo.

Segundo Stone (2014), a operação seria o momento derradeiro de mudança da identificação sexual, de masculina para feminina, não havendo espaço para a

¹⁹ “No,” he said, “I do not believe you are a homosexual.”

“Then, what is wrong with me?”

“Why, I would believe that you are the victim of a problem that usually starts in early childhood, an irresistible feeling that you wish to be regarded by society and by yourself, as belonging to the opposite sex. Nothing is able to change this feeling.”

“Do you think I ought to be treated by a psychiatrist?”

“It is possible, and, eventually, I may direct you to do so, but I feel from what you have told me, a psychiatrist couldn’t do a great deal for you at present. I think the trouble is very deep-rooted in the cells of your body [...].”

mistura. Nesse contexto, é notável como, em vez de efetivamente encontrar os parâmetros que pudessem ajudar a diagnosticar transexuais, a comunidade médica os produziu, levando a uma introjeção por parte de pacientes em potencial e, assim, consolidando a falsa sensação de uniformidade das experiências dessas pessoas.

Na década de 1980, com a emergência de vozes que narravam vivências múltiplas e bastante diferentes entre si, médicos e psicólogos se depararam com uma maior dificuldade de encaixar todos os indivíduos trans e suas respectivas histórias em uma única “teoria plausível” (STONE, 2014, p. 12) e, depois de vários anos de pesquisa, ainda não haviam encontrado testes mentais cujos resultados pudessem ajudar a discernir transexuais da chamada população “normal” (*idem, ibid.*).

A autora compara o processo de construção do discurso hegemônico sobre transexuais àquele do colonizador, uma vez que ambos envolvem um fascínio pelo exótico que se reflete no trabalho realizado pelos profissionais, em que as subjetividades dos objetos de estudo são negadas – tanto as de pessoas trans como as de povos nativos das terras colonizadas. Além da nomeação feita pelo dominador, ato que, por si só, “equivale a tomar posse” (TODOROV, 1993, p. 27), esses objetos conquistados não têm acesso ao discurso, nem ao conhecimento sobre eles produzidos, embora tenham de se submeter aos projetos destinados a seu “tratamento”, ou seja, à sua colonização propriamente dita – uma “espécie de reabilitação” (STONE, 2014, p. 12) para que possam conviver com a sociedade “civilizada”.

Nos corpos, o que se projeta é uma cultura resultante de disputas acerca de crenças e práticas dos meios acadêmico e médico-científico, em que os transexuais não têm voz, nem direito sobre sua própria existência física. Sob essa perspectiva, Stone (2014) considera o corpo transexual como uma zona de batalha, em que “[...] as epistemologias da prática médica branca masculina, a fúria das teorias radicais feministas e o caos da experiência de gênero vivida [...]” (*ibidem*, p.13 – tradução nossa²⁰) se encontram para disputar esse lugar de inscrição cultural, uma “[...] máquina de significado para a produção do tipo ideal” (*idem, ibidem*, p. 13 – tradução nossa²¹).

²⁰ “[...] the epistemologies of white male medical practice, the rage of radical feminist theories and the chaos of lived gendered experience [...]”

²¹ “[...] a meaning machine for the production of ideal type.”

Julia Serano (2013) explica que pessoas transgêneras não lidam apenas com o heterossexismo – a ideia de que a heterossexualidade é a norma para relacionamentos –, mas também com o cissexismo – a noção de que a cisgeneridade é natural. Dessa forma, a sociedade tende a aplicar diferentes padrões de “avaliação” do gênero para pessoas trans em relação ao que se espera de pessoas cisgêneras (*idem*, 2007), apontando e problematizando com maior frequência o modo como indivíduos transgêneros reproduzem os estereótipos de gênero.

Serano (2013) exemplifica como as próprias feministas lésbicas que criticam a transexualidade, como Raymond, podem agir de uma maneira tipicamente associada ao feminino – seja por demonstrarem sensibilidade ou mesmo por usarem determinadas peças de roupa ou maquiagem – sem que isso seja alvo de questionamentos e de acusações de reforço aos padrões. Porém, quando mulheres transexuais se expressam da mesma forma, são criticadas por replicarem os referidos estereótipos, tendo suas ações continuamente policiadas.

Levado a almejar a invisibilidade através da total adaptação, o indivíduo transexual, ao alcançar a “passabilidade”, é então capaz de esquecer/apagar seu passado como alguém que viveu com uma aparência e uma atribuição de gênero que não estavam de acordo com o modo como entendia a si mesmo. Nesse sentido, o que o “paciente” deseja – ou deve, idealmente, desejar – é a substituição da experiência legítima pela narrativa tradicional de gênero, voltada para a valorização de um essencialismo que não comporta o hibridismo.

Como exemplo de “passabilidade”, podemos citar a modelo estadunidense Carmen Carrera, que chegou a declarar que gostaria de ser reconhecida apenas como uma garota “com um passado” (BREKKE, 2015, s/p), sem que sua transgeneridade tivesse um papel central em sua trajetória. Carrera é uma mulher que se encontra dentro dos padrões de beleza da sociedade ocidental e, ademais, o aspecto trans de sua identidade não se faz perceptível em sua aparência. Apresentamos sua fotografia apenas a título de ilustração da aparência idealizada da mulher transgênera, segundo os sistemas de convenção da medicina e da sociedade, que têm na imagem de Carrera a representação mais adequada da transfeminilidade.

FIGURA 1



Carmen Carrera. Fonte: NUNEZ, 2017.

A materialização do sexo imposta aos corpos ganha a aparência de um dado natural, que será determinante do gênero, então incorporado na forma de uma identidade. Voltando ao início deste capítulo, lembramos que identidades são relacionais, definidas não apenas pelo “ser”, mas também pelo “não ser”. Os significados culturais “[...] organizam e regulam as práticas sociais, influenciam nossas condutas e, conseqüentemente, surtem efeitos reais e práticos” (HALL, 2003, p. 3) como o da própria busca por uma aparência de gênero próxima da ideal.

A matriz heteronormativa, no âmbito sexual, é responsável por delimitar as identificações possíveis e aquelas que, de alguma forma, não permitem ao indivíduo ser considerado, propriamente, sujeito. De acordo com Judith Butler:

Esta matriz excludente pela qual os sujeitos são formados exige, pois, a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo relativamente ao domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente

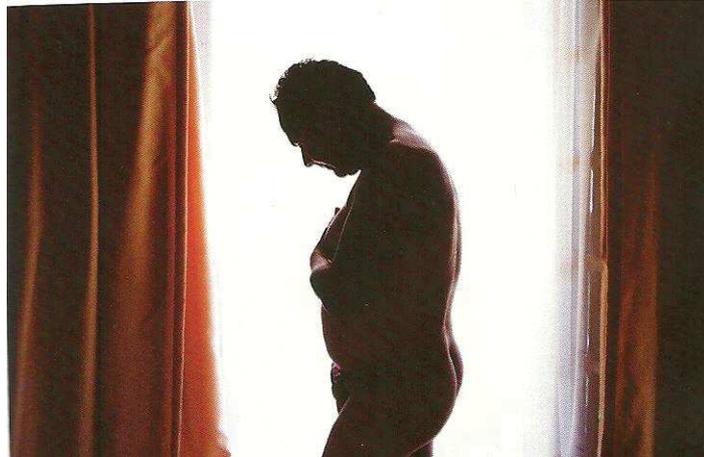
povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito (BUTLER, [1993] 2016, p. 155).

No caso de pessoas transgêneras e transvestigêneras, por exemplo, o fato de não se inserirem na lógica a partir da qual o sexo biológico corresponde ao gênero e, conseqüentemente, à identidade de gênero e à sua expressão desestabiliza essa matriz. Portanto, para que a norma se mantenha inabalada, é preciso circunscrever essas pessoas em um discurso que explique sua “anormalidade” como transtorno ou como doença, encontrando meios de torná-las novamente inteligíveis.

Para Stone (2014), o corpo tornado inteligível através do gênero é fruto de “uma violência textual medicamente constituída” (*idem, ibidem*, p. 14) que todas as pessoas são obrigadas a introjetar em suas vivências. A produção de um contradiscurso efetivo, então, deve passar pela abordagem do sujeito transexual como um gênero textual e de seus corpos como um conjunto de textos corporificados, que têm o potencial de provocar rupturas estruturais nesse sistema de sexualidades e de desejos que forma a matriz heteronormativa. Para tanto, é necessário que as pessoas transexuais reconheçam seu lugar híbrido, deixando de lado a invisibilidade dada por uma aparência de gênero “natural” e assumindo as “possibilidades *intertextuais*” (*idem, ibid.*, p. 14 – destaque no original) de seus corpos.

Como veremos no segundo capítulo, o corpo de Joicy (MORAES, 2015) é um exemplo dessa intertextualidade de gêneros. Sua aparência ainda masculinizada, apesar de ter passado pela cirurgia para construção de sua vagina, faz com que sua nudez, retratada para a reportagem (FIGURA 2), seja “[...] uma nudez essencialmente política de um corpo continuamente questionado” (*idem, ibidem*, p. 129). A imagem de Joicy rompe, portanto, com o sistema representativo de uma linguagem de gênero internalizada e compartilhada entre os indivíduos de uma sociedade. A leitura do texto contido em seu corpo, de sua aparência, não se conecta ao significado de “mulher” que se faz presente em nosso circuito cultural centrado na cisgeneridade.

FIGURA 2



A nudez controversa de Joicy. Fonte: MORAES, 2015, p. 85.

A noção de hibridismo está relacionada às proposições de Haraway ([1984] 2016), autora que também desenvolve um pensamento crítico às ideias tradicionais do feminino e à política identitária que são defendidas pelo feminismo. De modo semelhante ao que veremos com a política *queer*, Haraway (*ibidem*) encoraja a formação de coalizões por afinidade, em associações que não valorizem essencialismos em detrimento das diferenças, por vezes intencionalmente apagadas.

Evocando a imagem do ciborgue, Haraway fala “em favor do *prazer* da confusão de fronteiras, bem como em favor da *responsabilidade* em sua construção” (*op. cit.*, p. 37 – destaques no original), advogando pela elaboração de uma realidade “pós-gênero” (*idem, ibidem*, p. 38) sem preocupações com mitos de origem ou com distinções entre o natural e o artificial, entre o virtual e o real, entre o humano e a máquina. As inúmeras possibilidades de intervenções tecnológicas em nossos corpos, incluindo, aí, procedimentos cirúrgicos para aprimoramento e construção dos gêneros, bem como a assustadora humanidade crescente das máquinas, nos fazem “repensar a subjetividade humana” (SILVA, 2016, p. 13). Questionando o pensamento essencialista, Haraway também denuncia a exclusão presente no feminismo que se pretende universal:

Tem-se tornado difícil nomear nosso feminismo por um único adjetivo – ou até mesmo insistir na utilização desse nome, sob qualquer circunstância. A consciência da exclusão que é produzida por meio da nomeação é aguda. As identidades parecem contraditórias, parciais e estratégicas. Depois do reconhecimento, arduamente conquistado, de que o gênero, a raça e a classe são social e historicamente constituídos, esses elementos não podem mais formar a base da crença em uma unidade “essencial”. Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem

mesmo uma tal situação – “ser” mulher. Trata-se, ela própria, de uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis (HARAWAY, [1984] 2016, p. 47).

Ao abraçarem seu hibridismo e se revelarem como ciborgues, utilizando de instrumentos da tecnobiopolítica a seu favor, pessoas trans potencializariam o rompimento com as fronteiras de gênero. Seus corpos, suas figuras, do mesmo modo que ciborgues, “podem expressar de forma mais séria o aspecto – algumas vezes, parcial, fluido – do sexo e da corporificação sexual” (HARAWAY, *op. cit.*, p. 97).

2.5 Teoria Queer

A segunda metade do século XX, como mencionamos, foi um período atribulado, com momentos decisivos para a história das minorias sociais ocorrendo em um curto espaço de tempo. O movimento gay, que florescia após Stonewall e ganhava visibilidade com paradas anuais sendo organizadas por cidades ao redor do globo, enfrentou uma turbulência especialmente importante na década de 1980, para que se acarretasse uma reformulação de táticas e de concepções: a epidemia de aids causada pelo vírus HIV.

A aids foi detectada nos Estados Unidos em 1981, quando médicos observaram pneumocistose – uma infecção oportunista que atinge o sistema respiratório – e sarcoma de Karposi – um tumor maligno que provoca manchas na pele – em jovens homossexuais (AVERT, 2017). No ano seguinte, com casos semelhantes ocorrendo entre grupos gays, a síndrome de imunodeficiência passou a ser relacionada à prática de sexo entre homens, ideia reforçada pelas ocorrências que vinham sendo reportadas na Europa também em 1982. Neste ano foi confirmado o primeiro caso no Brasil e, em pouco tempo, os jornais começaram a noticiar a “peste-gay” (LEVY, 2007, s/p).

Com a epidemia, um sentimento crescente de homofobia se tornou visível na sociedade, que responsabilizava os gays, de forma amplamente equivocada, por disseminarem a doença pelo mundo. Nesse contexto, a perseguição e o espancamento de homossexuais se tornou recorrente, evidenciando a necessidade de união do movimento, por mais que houvesse discordâncias e conflitos internos. Enquanto milhares pereciam devido à aids, as pesquisas ainda engatinhavam nos

testes de medicamentos que pudessem combater o vírus e, notadamente, os governos não conseguiam lidar com a crise da saúde pública que havia se instaurado.

Nos Estados Unidos, uma rede de relações e de ativismo se formou em resposta à epidemia, que levou ao aparecimento de uma nova identidade, pautada na condição soropositiva que transformava as pessoas “em um vírus ou em uma doença que traz consigo a culpa, a exposição social de sua contaminação, o enquadramento de sua sexualidade” (CARVALHO, 2017, p. 13).

A exclusão dos indivíduos “aidéticos”, direcionada a homossexuais, bissexuais, mulheres transgêneras e *transvestites*, bem como a profissionais do sexo e usuários de drogas injetáveis, segundo Annamarie Jagose (1996), fez com que as políticas de coalisão do ativismo fossem baseadas na afinidade e na aliança, abarcando, além dos chamados grupos de risco, profissionais da área de saúde e pessoas que conviviam com os gays. Nesse contexto, a organização do ACT UP - *Aids Coalition to Unleash Power* e suas estratégias de ação iriam inspirar o surgimento, mais tarde, do ativismo *queer*, o qual deslocaria a política da identidade para uma política da diferença (JAGOSE, *ibidem*).

Em relação às manifestações do movimento gay desde os anos 1950, Nikki Sullivan comenta que “(...) a pressuposição era/é a de que a tolerância pode ser alcançada ao tornar as diferenças invisíveis, ou pelo menos secundárias, com e por meio de uma ênfase essencializante, normatizante, na igualdade” (2003, p. 23 – tradução nossa²²). Se, anteriormente, a busca por inclusão e respeitabilidade, sob a máxima da igualdade e da naturalização, acabava por apagar as diferenças, a política de união pelas afinidades, agora, visa a admitir as múltiplas possibilidades de identificação, trazendo à tona como não há essências por trás das identidades, que estão em constante processo de reconfiguração.

As ações promovidas pelo ACT UP envolviam desobediência civil, ocupação do espaço público e fechamento de vias usando os próprios corpos dos manifestantes – que se deitavam nas ruas –, bem como protestos espontâneos e, por vezes, inesperados, como a intervenção em um jogo de beisebol em um estádio nova-iorquino no início de 1988 (GAMSON, 1989) ou a invasão dos estúdios das redes televisivas PBS e CBS, durante a exibição dos noticiários em horário nobre, em 1991 (ACT UP, 2007). Para além do acesso a drogas experimentais e a pesquisas que

²² “[...] the assumption was/is that tolerance can be achieved by making differences invisible, or at least secondary, in and through an essentialising, normalising emphasis on sameness.”

pudessem ajudar no tratamento de indivíduos soropositivos, o ACT UP tinha como objetivo circular informações precisas acerca da aids e dos métodos de prevenção, por meio da educação sexual clara e acessível. A capacidade de se infiltrar na cultura de massas, construindo uma imagem própria que desafiava as representações midiáticas, possibilitava a emergência de questionamentos sobre como os meios de comunicação produziam “definições culturais” (GAMSON, 1989, p. 355) que se conectavam diretamente à maneira como a sociedade reagia à aids.

O deslocamento das subjetividades provocado pela epidemia, levando a esse novo ativismo que precisa repensar o lugar do sujeito e o que, de fato, constitui uma identidade – e, principalmente, o que constitui uma identidade sexual –, é o que estará em jogo no *queer*.

Ademais, diferentemente das organizações assimilacionistas anteriores, o ACT UP se apresentou como um movimento do qual participavam indivíduos abertamente soropositivos – carregando um estigma dentro da própria comunidade homossexual – que encontravam, a partir do diagnóstico médico, uma nova identidade, habitando um novo – e ainda mais precário – lugar social. Os ideais do ACT UP claramente influenciaram a política do Queer Nation de “sair do armário” e de se mostrar, em vez de apenas se misturar aos sujeitos “normais” – leia-se, heterossexuais – e se tornar invisível, a fim de confrontar a sociedade em sua matriz heteronormativa.

Com um modelo determinado das identidades gay e lésbica, a representação possível da comunidade homossexual como visível e estabilizada resultou também na exclusão de “outras populações eróticas” que não se encaixavam no referido modelo (JAGOSE, 1996, p. 71) – como bissexuais, fetichistas, pessoas não praticantes de monogamia, entre outros, além de indivíduos trans, como vimos anteriormente. Essas pessoas se sentiam frustradas por terem de se sujeitar a um modelo de ativismo que presumia a preferência sexual como um aspecto identitário fixo e que se sobressaía a outros, determinando uma série de elementos adicionais que reforçam a lógica de inteligibilidade cultural heterossexista, em vez de desafiá-la (SEDGWICK, 1993), indo de acordo com um senso comum de identidade sexual. Esse senso a encara como unitária, incluindo numerosos aspectos comportamentais baseados na percepção de que “masculino” e “feminino” são polos opostos, bem como “homossexual” e “heterossexual”.

Algumas dessas expectativas são enumeradas por Eve K. Sedgwick:

seu sexo biológico (por exemplo, cromossômico), masculino ou feminino;
 sua atribuição de gênero autopercebida (presumivelmente a mesma que seu sexo biológico);
 a preponderância de seus traços de personalidade e aparência, masculina ou feminina (presumivelmente correspondente a seu sexo e gênero);
 o sexo biológico do parceiro que você prefere;
 a atribuição de gênero do parceiro que você prefere (presumivelmente a mesma que seu sexo biológico);
 a masculinidade ou feminilidade do parceiro que você prefere (supostamente o oposto da sua própria);
 sua autopercepção como gay ou hétero (supostamente que corresponda ao sexo do parceiro que você prefere ser o igual ou oposto ao seu);
 a autopercepção do parceiro que você prefere como *gay* ou hétero (supostamente a mesma que a sua);
 sua escolha de procriação (supostamente sim caso hétero, não caso gay);
 o(s) ato(s) sexual(is) de sua preferência (supostamente insertivo se você é macho ou masculino, receptivo se você é fêmea ou feminina);
 seus órgãos sexuais mais erotizados (supostamente correspondentes às capacidades procriativas de seu sexo e à sua designação insertiva/receptiva);
 suas fantasias sexuais (supostamente que sejam altamente congruentes com sua prática sexual, porém mais fortes em intensidade);
 seu principal loco de laços emocionais (supostamente que resida no parceiro sexual de sua preferência);
 seu prazer em ter poder em relações sexuais (supostamente baixo se você for fêmea ou feminina, alto se você for macho ou masculino);
 as pessoas de quem você aprende sobre seu próprio gênero e sexo (supostamente que correspondam a você mesmo em ambos os aspectos);
 sua comunidade de identificação cultural e política (supostamente que corresponda à sua própria identidade) [...] (SEDGWICK, 1993, p. 7 – tradução nossa²³).

²³ *“your biological (e.g., chromosomal) sex, male or female;
 your self-perceived gender assignment, male or female (supposed to be the same as your biological sex);
 the preponderance of your traits of personality and appearance, masculine or feminine (supposed to correspond to your sex and gender);
 the biological sex of your preferred partner;
 the gender assignment of your preferred partner (supposed to be the same as her/his biological sex);
 the masculinity or femininity of your preferred partner (supposed to be the opposite of your own);
 your self-perception as gay or straight (supposed to correspond to whether your preferred partner is your sex or the opposite);
 your preferred partner’s self-perception as gay or straight (supposed to be the same as yours);
 your procreative choice (supposed to be yes if straight, no if gay);
 your preferred sexual act(s) (supposed to be insertive if you are male or masculine, receptive if you are female or feminine);
 your most eroticized sexual organs (supposed to correspond to the procreative capabilities of your sex, and to your insertive/receptive assignment);
 your sexual fantasies (supposed to be highly congruent with your sexual practice, but stronger in intensity);
 your main locus of emotional bonds (supposed to reside in your preferred sexual partner);
 your enjoyment of power in sexual relations (supposed to be low if you are female or feminine, high if male or masculine);
 the people from whom you learn about your own gender and sex (supposed to correspond to yourself in both respects);
 your community of cultural and political identification (supposed to correspond to your own identity) [...]”*

A extensão dessa lista é emblemática de como o biopoder opera através de nossos corpos, a partir das classificações iniciais referentes ao chamado sexo biológico.

Em junho de 1990, um manifesto foi distribuído na Parada Gay de Nova York, intitulado *Queers Read This* (“*Queers* leiam isto”). Publicado anonimamente, a autoria era atribuída apenas a “*Queers*”, posteriormente tendo sido reivindicada pelo grupo Queer Nation, um movimento que, como o ACT UP, descrevia-se como não tendo uma liderança, nem uma hierarquia definida, e que se espalhou por diversas capitais dos Estados Unidos ainda na década de 1990. O texto expunha a frustração e a indignação daqueles que se autodenominavam *Queer* em relação à crescente violência contra a comunidade LGBT, deflagrada com a epidemia da aids, e ao preconceito disseminado tanto de forma clara como velada. Ao buscar chamar a atenção para os padrões sociais baseados na perspectiva heterossexual, o panfleto colocava, enfaticamente, que a exclusão e o ódio, operando em diferentes níveis, acabavam por incentivar um senso de autodesprezo entre os próprios sujeitos *queer*: “[Ser *queer*] Significa todos os dias lutar contra a opressão; homofobia, racismo, misoginia, a intolerância de hipócritas religiosos e o próprio ódio por nós mesmos. (Somos cuidadosamente ensinados a nos odiarmos.)” (QUEER NATION, 1990, p. 1 – tradução nossa).

O Queer Nation também se tornou conhecido por suas ações diretas e pelo enfrentamento da rejeição da sociedade com assertividade, usando *slogans* como “*We’re here! We’re Queer! Get used to it!*” (“Estamos aqui! Somos *Queer*! Acostumem-se!”). Defendendo a estratégia de “sair do armário” e se tornar visível, mesmo que pela imposição, o grupo se colocava contra a ideia, por vezes difundida pelos próprios ativistas homossexuais, de que a respeitabilidade só seria conquistada por meio da discrição e da adequação ao “mundo heterossexual” (QUEER NATION, *op. cit.*, p. 8). O discurso do movimento se baseava em demandar ativamente da sociedade que os direitos civis básicos de indivíduos *queer* fossem respeitados sem que, para tanto, fosse necessário adotar um estilo de vida “heterossexual”.

“*Queer*” é uma palavra utilizada em língua inglesa para definir algo estranho, peculiar ou bizarro, usada pejorativamente como adjetivo no fim do século XIX para denotar desvio sexual ou perversão. No início do século XX, tornou-se um substantivo derogatório para se referir a homossexuais em geral (ROGET’S 21ST CENTURY

THESAURUS, 2013). A justificativa para a adoção do termo com fins ativistas é explicitada no manifesto:

O uso do “*queer*” é uma maneira de nos lembrarmos como somos percebidos pelo resto do mundo. É uma forma de dizermos a nós mesmos que não precisamos ser pessoas espirituosas e charmosas que mantêm suas vidas discretas e marginalizadas em relação ao mundo hétero. (...) Sim, *QUEER* pode ser uma palavra dura, mas é também uma arma astuta e irônica que podemos roubar das mãos do homofóbico e usá-la contra ele (*QUEER NATION*, 1990, p. 9 – tradução nossa²⁴).

“*Queer*” pode, dessa forma, ser encarado como um termo bem mais abrangente que “*gay*”, embora seu uso não esteja isento de críticas e de tensões, principalmente em relação à noção de que tenha se tornado mais um falso e/ou forçado unificador (GOLDMAN, 1996). Contra o esforço pela assimilação empreendido pelo movimento gay até o início dos anos 1980, que se encaminhava para o estabelecimento de um pensamento homonormativo – que impunha a discrição e a masculinidade para os homens ou a feminilidade para as mulheres como ideal de comportamento homossexual –, a concepção imprecisa do “*queer*” está mais relacionada ao anti-assimilacionismo e à desconstrução. *Gays* efeminados e *butches*, por exemplo, eram – e ainda são – excluídos por “dar pinta” e reforçar o que o ativismo *mainstream* considerava um estereótipo negativo, discurso usado inclusive para justificar atos de agressão a homossexuais e transgêneros por serem “visíveis demais”, afinal, se demonstrassem comportamentos mais respeitáveis e discretos não seriam agredidos.

Aludindo a essa questão, o manifesto do Queer Nation demonstra sua frustração ao relatar um acontecimento no Tompkins Square Park, em Nova York. Em meio a uma apresentação de *drag queens* ao ar livre, no Dia do Trabalho, dois homens gays foram agredidos por adolescentes em meio a milhares de homossexuais. No palco, informado do ocorrido, o apresentador apenas avisou aos presentes que tomassem cuidado ao “se montarem” (*QUEER NATION*, 1990, p. 8). Esse pensamento é análogo àquele que culpa a mulher pelo estupro ao se vestir de forma provocante, meio pelo qual a sociedade convence certos grupos de que são merecedores do ataque. Da mesma forma, travestis que são vítimas de agressões e

²⁴ “Using “queer” is a way of reminding us how we are perceived by the rest of the world. It’s a way of telling ourselves we don’t have to be witty and charming people who keep our lives discreet and marginalized in the straight world. [...] Yeah, *QUEER* can be a rough word but it is also a sly and ironic weapon we can steal from the homophobe’s hands and use against him”.

assassinatos são apontadas como responsáveis pela violência que sofrem, por se prostituírem ou por serem expansivas demais em suas abordagens.

O movimento pede, então, que todos se mostrem, que assumam suas sexualidades a fim de se tornarem reconhecíveis por outro *queer*, criando uma rede de solidariedade e de proteção que dê aos indivíduos coragem para reagir direta e enfaticamente, contra-atacando seus agressores e, conseqüentemente, o próprio sistema que violenta as vidas *queer*:

Esses ataques não devem ser tolerados. FAÇA ALGO. Reconheça que qualquer ato de agressão contra qualquer membro de nossa comunidade é um ataque a todo membro da comunidade. Quanto mais nós permitirmos que homofóbicos inflijam violência, terror e medo em nossas vidas, mais frequentemente e ferozmente nós seremos objetos de seu ódio (QUEER NATION, 1990, p. 8 – tradução nossa²⁵).

O manifesto reflete, ainda, uma importância de se determinar a própria identidade, não deixando que o outro, o opressor, defina é o “estranho”. Dessa forma, segundo Sedgwick (1993), trata-se de uma afirmação na primeira pessoa, em que o indivíduo se classifica e desafia, portanto, os rótulos que a ele são delegados pela sociedade. Essa autodefinição é usada como estratégia de empoderamento, sem a necessidade de se solidificar uma identidade tradicional, específica e estável, mas colocando-se em um lugar social marginalizado, sem que esse posicionamento signifique resignação.

Academicamente, os Estudos *Queer* não representam uma teoria ou uma linha teórica única, mas uma gama de tendências e de provocações influenciadas pela pós-modernidade, carregando a mesma proposta de não assimilação adotada pelo ativismo, traduzida em uma ação – ou em uma escrita – transgressiva e perturbadora, que visa “contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes” (LOURO, 2008, p. 39).

A expressão “Teoria *Queer*” foi cunhada em 1990 pela pesquisadora Teresa De Lauretis, durante uma conferência na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, para se referir à necessidade de se encarar os estudos gays e lésbicos por uma ênfase dupla: nos trabalhos conceitual e especulativo que estão envolvidos na produção do

²⁵ “*These attacks must not be tolerated. DO SOMETHING. Recognize that any act of aggression against any member of our community is an attack on every member of the community. The more we allow homophobes to inflict violence, terror and fear on our lives, the more frequently and ferociously we will be the object of their hatred*”.

discurso; e no trabalho crítico de desconstrução dos próprios discursos homossexuais, bem como na construção dos silêncios (DE LAURETIS, 1991). Ao adotar o termo “*queer*”, a autora pretende se distanciar dos estudos gays e lésbicos já estabelecidos e previsíveis, a fim de lidar com a questão das diferenças e de procurar novas maneiras de abordar o sexual. Contudo, De Lauretis deixou de usar o termo por ela proposto, alegando que a Teoria *Queer* acabou por se tornar vazia conceitualmente, englobada pela indústria editorial (RAMELLO, 2011).

Além da genealogia da sexualidade elaborada por Foucault, a obra de Judith Butler é também considerada precursora dos Estudos *Queer*, em função das reflexões apresentadas em *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, lançado nos Estados Unidos em 1990 e publicado no Brasil com o título de *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* (2010). Nele, a filósofa pós-estruturalista elabora a noção de “performatividade de gênero”, a qual se mostra, até os dias atuais, especialmente relevante para os estudos transgêneros e para o transfeminismo. Partindo das proposições de John L. Austin (1962) sobre o caráter performativo da linguagem, Butler (2010) aplica alguns dos princípios colocados pelo linguista ao gênero.

Segundo Austin (1962), há uma categoria específica de enunciados que têm a capacidade de realizar ações quando proferidos em circunstâncias apropriadas e atendendo a determinadas condições, por um indivíduo que tenha autoridade para tanto. Como exemplo, o autor traz o casamento, uma cerimônia em que o padre, ao dizer “eu vos declaro marido e mulher”, cria a realidade do matrimônio. A frase entoada pelo sacerdote tem caráter performativo, ou seja, “performa” uma ação. Esses atos são exercícios de um discurso autoritário, que remetem a códigos precisos, os quais precedem o sujeito e o constroem (BUTLER, 1993), na medida em que têm o poder de produzir justamente aquilo que nomeiam, que interpelam.

Para Butler (2010), o gênero é produzido pelo corpo, através de uma “repetição estilizada de atos” (*ibidem*, p. 200), os quais estão inseridos em um sistema normativo que regula as diferenças sexuais e as classifica como gêneros binários e opostos. A interpelação inicial se dá quando o médico profere o enunciado que classifica o bebê como menino ou menina, produzindo um sujeito sexualizado/gendricado que passa a existir dentro de uma expectativa de gênero (BUTLER, 1993). Devidamente inserido na matriz, o sujeito é compelido a agir de acordo com o gênero que lhe foi atribuído, sempre visando a um ideal de masculinidade ou de feminilidade que o antecede e que

irá nortear seu comportamento – e que envolve também uma heterossexualidade presumida. Porque a manutenção de uma matriz heteronormativa depende da repetição de atos e de discursos, ela se torna vulnerável a falhas e a atos de resistência que podem promover ressignificações.

No caso do termo “*queer*” propriamente dito, a palavra que anteriormente produzia sujeitos a partir da degradação (BUTLER, 1993) e que, através da repetição mantinha os indivíduos *queer* em uma posição precária, ao ser apropriada pelos próprios alvos desse discurso tem seu poder de ofensa reduzido, perdendo sua “autoridade” performativa pela quebra da citacionalidade. Assim, “*queer*” deixa de se referir à textualidade prévia, que é a do insulto, e passa a ser uma expressão renegociada tanto pelo ativismo como pela academia. Sobre as novas formas de empregabilidade do termo, Butler (*ibidem*) reitera que parte de sua força está precisamente em sua indefinição e que, para que continue a ser um “lugar de contestação coletiva”, ele deve permanecer “[...] nunca inteiramente possuído, mas sempre e apenas reempregado, torcido, tornado *queer* em relação a um uso prévio e na direção de propósitos políticos urgentes e em expansão [...]” (*ibidem*, p. 19 – tradução nossa²⁶).

Como Haraway ([1984] 2016), Butler problematiza a “identidade do sujeito feminista” (2010, p. 23) que o movimento diz representar, uma vez que presumir a categoria “mulher” como dada apaga a constituição do sexo, do gênero e do corpo como efeitos de poder. A estabilidade do sujeito “mulher” vacila diante da fragmentação das identidades e dos modos como as opressões são vivenciadas, ecoando os debates iniciados pelas mulheres negras:

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2010, p. 20).

O pensamento colocado por Butler (2010), bem como aquele anunciado por Haraway ([1984] 2016), evoca teorizações elaboradas nos anos 1970 e 80 por

²⁶ “[...] to be a site of collective contestation [...] never fully owned, but always and only redeployed, twisted, queered from a prior usage and in the direction of urgent and expanding political purposes [...]”.

escritoras negras e que, em 1989, é descrito pela advogada e professora de Direito Kimberlé Crenshaw como interseccional. Crenshaw (1989) usa o conceito de “interseccionalidade” para abordar a experiência da mulher negra, que é caracterizada pela “multidimensionalidade” (*idem, ibidem*, p. 139) e que acaba sendo distorcida por análises que partem de um eixo único, pensando a opressão feminina e a opressão racial independentemente, em vez de considerá-las agindo conjuntamente.

A autora critica a maneira como o sistema legal considera as vítimas de discriminação de gênero e de raça/etnia também separadamente, falhando em proteger de modo eficaz as mulheres negras. Ademais, a exclusão dos movimentos feministas e das políticas raciais ocorre por estes, frequentemente, não representarem com precisão como as opressões podem interagir (CRENSHAW, *op. cit.*).

A interseccionalidade é importante para pensarmos a situação de mulheres transgêneras e transvestigêneras brasileiras, como veremos no próximo capítulo, uma vez que, para além das discriminações referentes a gênero e sexualidade, podem interagir ainda opressões quanto à cor da pele, à classe socioeconômica, ao trabalho exercido – principalmente a prostituição –, ao local de origem – sendo comum que travestis e mulheres trans nascidas no interior emigrem para os grandes centros urbanos, em busca de maiores chances profissionais –, à aparência física e ao grau de “feminilidade”, entre outros fatores.

3 FRAGMENTOS DE UMA HISTÓRIA TRANS NO BRASIL

Bato palmas para as travestis que lutam para existir / E a cada dia batalhando conquistar o seu direito de / Viver e brilhar e arrasar / É amapô de carne e osso, silicone industrial / Navalha na boca / Calcinha de fio dental (LINN DA QUEBRADA, 2017, s/p).

3.1 Transeccionalidade

A interseccionalidade (CRENSHAW, 1989), conforme apontado no primeiro capítulo, refere-se ao cruzamento de opressões, sendo um termo inicialmente usado para abordar as violências vividas por mulheres negras na intersecção entre gênero e raça – à qual pode ainda se adicionar a opressão em função da classe socioeconômica.

Essa noção de entrecruzamento evocada pelo prefixo “inter-” atrela-se à percepção de que as identidades são múltiplas e compostas por diversos aspectos (seções), de modo que não é possível que uma pessoa se desvincule de uma “parte” de si e viva uma única opressão. Em outras palavras, quando gênero, raça e classe se entrecruzam na mulher negra, a ela não é permitido escolher apenas vivenciar o machismo ou a misoginia, mas uma interseccionalidade de violências estruturais.

Para se considerar essa multiplicidade de opressões, faz-se necessário “compreender cisheteropatriarcado, capitalismo e racismo, coexistindo, modeladores de experiências e subjetividades da colonização até os dias da colonialidade” (AKOTIRENE, 2018, p. 46). Sob essa ótica, observamos como a matriz cisheteronormativa permanece, até hoje, como eficaz instrumento de colonização dos corpos e, especialmente, de corpos trans que precisam se submeter ao dispositivo médico a fim de se “normalizarem” por meio de hormonização e cirurgias.

Há uma consciência, disseminada entre esses indivíduos, de que a negociação de suas vidas e de suas existências passa pelo dispositivo médico como “[...] o preço da garantia de direitos” (BUTLER, 2018, p. 61). Esse aspecto é reiterado por Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves, ao apontarem como a lei obriga que pessoas trans modifiquem seus corpos para que possam, finalmente, ter seus documentos retificados:

Travestis ou transexuais brasileiros que buscam legalmente adequar o seu registro civil ao nome e ao gênero com o qual se identificam são demandadas pelo judiciário a se submeterem a arriscadas cirurgias de redesignação genital, para que somente após elas lhes seja possibilitada a concessão

do direito fundamental à identidade. Além de configurar uma violência institucional, essa é uma prática eugenista de esterilização forçada contra um grupo populacional, em pleno século XXI, considerando que há pessoas transexuais e travestis que por diversas razões não desejam ou não podem se submeter a essas cirurgias, e nem por isso deixam de vivenciar suas identidades de gênero (JESUS; ALVES, 2012, p. 11).

Recusar-se à legitimação de um diagnóstico médico – que, na maior parte das vezes, é requerido para um reconhecimento legal – é abrir mão da nomeação/colonização que permitiria, ao indivíduo trans, ser sujeito – e, como vimos, para ser sujeito é preciso que se sujeitar. Nesse sentido, de acordo com Butler:

Se as pessoas trans devem algumas vezes passar pela “patologização” como um caminho para entender o caráter não patológico do seu desejo e para estabelecer um modo corporificado de vida que seja possível de ser vivida, então a consequência nesses casos é que o preço da garantia de direitos é viver por meio da patologização. Que tipo de garantia de direitos é essa, e como pode ser possível não pagar um preço tão terrível? Os instrumentos que usamos se tornam mais fortes conforme os usamos e quanto maior é a frequência com que atingem os resultados desejados. Mas resultados desejados não são sempre o mesmo que efeitos sociais e políticos mais amplos. Então aparentemente *precisamos pensar sobre o tipo de reivindicação que a transexualidade está fazendo, uma reivindicação que está ligada ao direito de aparecer em público, de exercer esse tipo de liberdade e que está implicitamente ligada a todas as outras lutas para aparecer nas ruas sem a ameaça de violência* (BUTLER, 2018, p. 61-62 – ênfase nossa).

O que prevalece na sociedade é que, para aparecer, a pessoa trans precisa, oficialmente, ser e viver de acordo com instrumentos de saber/poder que determinam o que e quem ela é. A consciência de precisar ser, na transexperiência, é parte do jogo com a memória, “[...] esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita [...]” (GONZALEZ, 1984, p. 226). Enquanto se tem a consciência de que é preciso adequar o corpo e ordenar a própria narrativa segundo padrões médico-científicos, cria-se a memória de que, para viver, é necessário se restringir e seguir normas que, não raro, violentam os corpos e os impedem de construir uma expressão própria.

Para que a consciência seja desconstruída, entendemos ser fundamental a reformulação da memória – organizada no repetido contato com o viver, o reviver, o contar e o recontar – em direção a uma transmemória. Isso significa apropriar-se das narrativas de si, bem como da linguagem e de seus próprios corpos, em movimentos que possam provocar ruídos (HARAWAY, [1984] 2016) tanto no cotidiano visível das ruas como nas rígidas normas assépticas do consultório médico.

Conforme veremos em *O nascimento de Joicy* (MORAES, 2015), nem sempre o potencial de desestabilização do saber/poder é percebido ou exercido de forma consciente pela pessoa trans, mas faz-se necessário considerar novas possibilidades de existência e torná-las visíveis, a fim de se discutir o que está por trás da memória coletiva e de seus tantos pontos comuns.

Entre esses movimentos corporais e linguísticos com potencial disruptivo, a atriz Renata Carvalho (2018) aponta a construção de uma “nova gramática” que confira protagonismo às pessoas transvestigêneres, chamando a atenção para a necessidade de se resgatar uma “transcestralidade”:

A nossa língua é fascista, já dizia Roland Barthes. A gente quer pautar essa gramática que não nos contempla. A gente precisa recriar o conceito de humanidade. A gente quer questionar não só a gramática, quer questionar a medicina; a gente quer uma psicologia pautada por pessoas trans. A gente quer falar do judiciário, do banheiro, dos direitos, enfim, de todos esses lugares. A gente precisa entrar nesses lugares (CARVALHO, *op. cit.*, s/p).

Pensamos ser importante, sobremaneira, pensar em como pessoas trans vivem opressões que se encontram e se justapõem a partir da transeccionalidade: o prefixo “trans-”, em lugar de “inter-”, sugere violências que se colocam “para além” da interseccionalidade. Para além de gênero, raça e classe, procuramos aqui levantar o modo como indivíduos sofrem com o cisheterossexismo²⁷, sistema dentro do qual há uma tirania que envolve sexo, gênero, desejo e aparência, além de apontar aspectos geracionais caros à história trans brasileira. O significado de “trans-” pode também ser “através de”, possibilitando uma referência a um cruzamento que se adiciona e se justapõe à interseccionalidade, tornando as relações de opressão ainda mais complexas.

Buscamos, assim, contribuir com o transfeminismo em seu debate acadêmico, o qual consideramos “[...] o aporte de compreensão dos corpos trans em seu aspecto político-social. É um movimento, uma luta pela inclusão das pessoas trans no mundo” (VIEIRA; BAGAGLI, 2018, p. 357) e também nos meios intelectuais.

Pensar a transeccionalidade, portanto, é um modo de contemplar o grupo em questão, pautando a “[...] demanda por releituras decoloniais dos discursos e epistemicídios euroestadunidenses e cisheteronormativos” (LUSTOSA, 2016, p. 390).

²⁷ Por cisheterossexismo entendemos como gênero, sexo e sexualidade são pensados por um viés que privilegia a cisgeneridade e a heterossexualidade como normas.

Tomaremos emprestada, ainda, as proposições do feminismo negro em busca de uma aprendizagem desse “letramento” que “dialoga concomitante entre/com as entrecruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo” (AKOTIRENE, 2018, p. 18). Carla Akotirene chama a atenção para como a civilização eurocêntrica tem, na priorização do corpo – este devidamente classificado e nomeado –, seu “maior recurso colonial” (*idem, ibidem*, p. 20). Um corpo precisa, assim que se apresenta, ser claramente lido para que ocorra seu reconhecimento. Esse fator é profundamente desestabilizado por pessoas transgêneras e transvestigêneres que embaralham as regras de inteligibilidade do gênero.

Ademais, em comum com a mulher negra, a travesti e a transexual enfrentam a objetificação, a hipersexualização que leva à solidão – se negras ou “mulatas”, travestis são ainda mais vistas como “exóticas” e apropriadas para “exportação”, como verdadeiros símbolos do mercado sexual brasileiro. Encontram-se, em seus corpos e em suas vivências, um conjunto de violências que requer instrumentos próprios de análise, não sendo suficientes os paradigmas que ainda hoje dominam a academia.

3.2 Narrando a transexualidade

A identidade transexual “verdadeira”, vista pelas ciências médicas como rígida e de variabilidade limitada, torna-se fluida no âmbito das experiências individuais, sendo constantemente negociada e renegociada entre os próprios sujeitos cujas vivências passam, cotidianamente, pelo questionamento das normas e classificações oficiais.

Como resultado, o estabelecimento de critérios que devem legitimar a transexualidade aos olhos da medicina, tanto no sistema de saúde público como no privado, apresenta diversas incongruências e regras arbitrarias que, por vezes, não se encaixam na realidade das pessoas que buscam o atendimento. Isso faz com que elas procurem, ativamente, uma adequação e uma história de vida que esteja de acordo com os manuais da medicina ou “um jogo de convencimento com os membros das equipes [médicas interdisciplinares] para obterem um diagnóstico que autorize a cirurgia” (BENTO, 2006, p. 135). Aqui, relembremos a imagem de Carmem Carrera como exemplo de uma mulher ideal e hiperfeminina, que representaria aquilo que a medicina estabelece como a esperada para a transexual.

Essa concepção patologizante, que mobiliza, além da medicina, também o direito, tem como efeito “[...] um profundo desrespeito à autopercepção das pessoas e uma tentativa de domínio sobre suas identidades, por meio do controle sobre o reconhecimento legal do gênero [...], sobre as possibilidades de expressão do próprio gênero e sobre os processos biomédicos de intervenção corporal” (JESUS, 2014, p. 14).

Trata-se de um sistema normatizador que não reconhece a amplitude das próprias masculinidades e feminilidades em si e que estabelece um regime da verdade transexual, segundo o qual as pessoas constroem narrativas para si (STONE, 2014) e elaboram performances que visam ao convencimento dos profissionais “de que são um homem/uma mulher em um corpo equivocado” (BENTO, 2006, p. 135).

Por meio da medicalização das identidades, portanto, o processo de interpelação do sujeito transexual faz com que os indivíduos se posicionem a partir de um discurso médico-científico, o qual terá um importante papel na determinação de sua existência social e das formas de representação por meio das quais esses sujeitos serão reconhecidos e reconhecerão a si mesmos (SILVA, 2012). Assim, estabelece-se um lugar de fala que precisa ser relativizado, tomado em seu contexto e dentro de relações sociais e políticas, que, como veremos adiante, justificam o uso das denominações “travesti” ou “transexual” conforme esses sujeitos negociam sua posição.

Características socioculturais e econômicas surgem na interseção do dispositivo da sexualidade, quando analisamos a formação de uma identidade travesti que ainda se encontra em processo de construção na América Latina e que não se restringe meramente à categorização médica oficializada, trazendo consigo peculiaridades que serão destacadas nas próximas páginas. Em relação a essa localização, é preciso lembrar que, uma vez que a cultura está relacionada a sentidos compartilhados, os significados de sexo, gênero e sexualidade que membros de uma determinada comunidade compartilham pode variar consideravelmente em relação a outra. Dessa forma, entendemos “travesti” como uma identidade latino-americana para a qual não há termo correspondente em outros idiomas.

Ademais, há um número considerável de sociedades não-ocidentais, ao longo de toda a história da humanidade, que não restringem suas percepções de gênero e de sexualidade ao binarismo tradicional que apenas admite a existência de homens e

mulheres, conferindo às relações de gênero contornos bem mais complexos e admitindo diferentes possibilidades.

Entre a tribo nativa dos Mohave, por exemplo, que vivem na região desértica que compreende a fronteira entre os estados de Nevada e Califórnia, nos Estados Unidos, há dois papéis de gênero para além do masculino e do feminino: *alyha* – no caso daqueles garotos que assumem, posteriormente, um papel feminino – e *hwame* – exercido por garotas que assumem papel masculino (NANDA, 2000).

Na Índia, no Paquistão e também em Nepal e Bangladesh, as *hijra* são reconhecidas legalmente como um terceiro gênero (OLIVEIRA, 2016). Apesar de ocuparem um lugar marginalizado nesses países, acredita-se que essas pessoas tenham o poder de abençoar ou de amaldiçoar uma família, sendo comum que dancem após a celebração de um casamento para garantir boa sorte ao casal (NANDA, 2000). Quando não são pagas por sua performance, podem insultar publicamente uma família, jogando sobre ela uma maldição que levará à perda de virilidade do homem (*idem, ibidem*).

Nos livros *Do fundo do poço se vê a lua* (2010) e *O nascimento de Joicy* (2015), as histórias de Cleópatra e de Joicy podem ser consideradas exemplos de transexualidade “verdadeira”, apesar de divergências notáveis entre elas.

Cleópatra é a narradora de um romance ficcional escrito por Joca Reiners Terron (2010) para a coleção *Amores Expressos*, da editora Companhia das Letras. Ao nascer, Cleópatra foi registrada como Wilson e seu irmão gêmeo, como William.

Os nomes William e Wilson são uma referência ao conto de Edgar Allan Poe, “William Wilson” (2012), em que se aborda a questão do duplo, com base no mito alemão do *doppelgänger*²⁸, que também é explorado na obra de Terron. Cleópatra considera o fato de ter um gêmeo idêntico uma espécie de sina, que não a permite se desprender totalmente do passado e, conseqüentemente, de sua “versão” masculina:

De acordo com a crença alemã, o *doppelgänger* é a cópia exata de cada um de nós a vagar pelo mundo. Se nos deparamos com nosso duplo, encontramos também nossa perdição. O que dizer então de William e de mim? Nós dois nos encontramos muito cedo, afinal, e durante mais de uma semana fomos até mesmo um único ser no ovário de nossa mãe [...]. [...] para minha imensa tristeza, não aconteceu ao longo da gravidez nenhuma mutação recessiva em meu quinto cromossomo, nenhum evento que causasse uma síndrome XXY ou qualquer outro milagre desse tipo. [...] Foi

²⁸ Trata-se da crença de que todo indivíduo tem uma cópia, ou seja, um duplo de si caminhando pelo mundo.

dali em diante, talvez, que decidi não aceitar a sina genética de ser duas pessoas com um só corpo ou uma só pessoa com dois corpos idênticos (TERRON, 2010, p. 18-20).

Procurando romper com o determinismo biológico, Wilson empreende sua transformação corporal a fim de se tornar Cleópatra, nome escolhido em homenagem à personagem interpretada por Elizabeth Taylor no filme homônimo, lançado em 1963.

Em relação à transexualidade, a narradora-personagem se encaixa no dispositivo médico, cumprindo com todos os critérios estabelecidos para o diagnóstico da “disforia de gênero”. Ao contar sobre sua infância, aponta traços de feminilidade e de preferência por atividades e brincadeiras associadas ao feminino, características que apresenta em oposição à masculinidade exacerbada do irmão, que preferia brincadeiras violentas, que simulassem batalhas de guerra ou tiroteios:

Na infância eu suportava as brincadeiras masculinas de William apenas pelo tempo suficiente para que ele se divertisse. [...] Bancar o pistoleiro então, era para mim uma espécie de travestimento às avessas, desde a primeira vez em que fui obrigada a sujar as botinhas de couro que ganhara no Natal na poça de lama [...]. Eu, ao contrário do meu irmão, preferia brincar com o Falcon, que não devia ser muito diferente (era ao menos o que eu imaginava) do que brincar com uma boneca. A esta altura não seria difícil para ninguém adivinhar que sempre preferi o Falcon barbado ao similar imberbe. Uniformes militares camuflados aguçavam minha libido infantil desde então, não havia como fingir²⁹ (TERRON, 2010, p. 32-33).

A “libido infantil” à qual Cleópatra se refere surge em diversas narrativas de mulheres trans e travestis, aparecendo juntamente com as lembranças de um comportamento associado à feminilidade ainda na infância. A manifestação dessa atratividade por meninos e homens conecta-se à ideia cisheterossexista de que, linearmente, apresentar um comportamento feminino significa nutrir um desejo pelo “oposto” masculino.

A própria narradora, ao saber da homossexualidade do enfermeiro Nelson, um homem transexual que conhece quando internada no hospital, demonstra estranhamento: “É impressionante. Mas o mais incrível de tudo é que Nelson vive com outro homem, um companheiro chamado Omar. *Realmente, não dá pra entender*” (TERRON, 2010, p. 106-107 – ênfase nossa). Esse pensamento reflete o senso comum de que a homossexualidade é uma “inversão” e que, portanto, a pessoa trans

²⁹ A linha de bonecos “Comandos em Ação”, que trazia Falcon, foi extremamente popular na década de 1980, por se tratar dos primeiros personagens com articulação do mercado, o que permitia que fossem colocados em diversas posições. Os heróis vestiam uniformes de inspiração militar, com miniaturas de roupas e armas realistas (ESTRELA, 2008).

seria uma exacerbação disso, ou seja, o desejo por homens, no caso de uma mulher transexual, é tanto que essa pessoa passa a querer “se tornar” uma mulher.

A mãe de William e Wilson faleceu pouco depois de dar à luz aos filhos, por ter uma saúde frágil. Tanto ela como o pai militaram ativamente contra a ditadura iniciada em 1964 no Brasil e, para que a gravidez e o parto ocorressem de maneira segura, acabaram se escondendo e se isolando em um apartamento na cidade de São Paulo. O nome real da mãe é desconhecido até mesmo pelos filhos, mas um de seus “codinomes” teria sido justamente Cleópatra. Para falar de seu “renascimento”, a narradora resgata uma memória que lhe foi marcante na infância, envolvendo o armário em que ficavam guardadas as roupas de sua falecida mãe. Aos sete anos, Wilson descobriu uma fita VHS contendo o filme que mudou sua vida:

Depois de assistir *Cleópatra*, eu fui reinventada na forma luminosa de Elizabeth Taylor. [...] O instante mesmo desse meu segundo e verdadeiro nascimento foi aquele no qual Cleópatra, logo no início do filme, é impedida de circular pelo palácio [...]. Quando Elizabeth Taylor é desenrolada junto do tapete pelo César interpretado por Rex Harrison e levanta-se com aquele ar de indignação de alguém que chegasse ao mundo pela primeira vez e não gostasse nadinha do que via, foi este o momento preciso em que renasci na forma de mulher (TERRON, 2010, p. 41).

Além das supostas evidências asseguradas pelas brincadeiras e pelos gostos, Cleópatra traz, em seu discurso, de forma repetida, marcadores daquilo que ela considera sua essência feminina, validada através de comentários como “Eu nunca tinha sido um menino” (TERRON, *op. cit.*, p. 75), ou ainda quando aponta que sua caligrafia era “arredondada e feminina” (idem, *ibid.*, p. 64). Além disso, demonstra asco do próprio pênis e fala do corpo masculino como uma prisão – reforçando, assim, a noção de ter nascido em um “corpo errado”. Nesse sentido, a personagem demonstra o desejo de adequação à heteronormatividade, legitimando, através dessa aparente essência, sua identidade como mulher heterossexual.

Um episódio que leva a um acidente determinante para a trama do romance é contado por Cleópatra com ênfase em seu desejo por um rapaz que conheceu. Em comemoração ao aniversário de dezoito anos dos gêmeos Wilson e William, no ano de 1985, o pai, que trabalhava como ator e diretor, preparou uma festa durante a estreia de uma peça em seu Teatro Massachusetts, na qual os irmãos atuariam. Na ocasião, Wilson, ainda se apresentando com uma identidade masculina, teve a

oportunidade de representar uma mulher publicamente, a qual procurou executar com o máximo de realismo possível, mais uma vez, como possibilidade de autorrealização.

Durante a peça, Wilson avistou do palco o filho de um amigo da família, apelidado de Agá-Agá. Considerando que sua capacidade de o seduzir seria mais um indício de sua feminilidade, a personagem comenta: “Eu enfim me sentia uma mulher verdadeira e como tal atraía a atenção de um homem. [...] E por instantes nem mesmo o assustador volume da ereção sob minha túnica feminina me incomodava mais” (TERRON, 2010, p. 101). Aqui, Cleópatra traz à tona o estereótipo da mulher como figura sedutora, provocadora, validando-se como tal.

A personagem-narradora não apenas estabelece uma oposição em relação ao irmão gêmeo, a fim de se distanciar de qualquer característica associada ao masculino, mas também empreende um esforço para se diferenciar das travestis com quem conviveu por um tempo, conforme veremos adiante.

Na noite em que se apresentou na peça, uma forte chuva levou ao alagamento do teatro e ao desabamento do teto, causando a morte de seu pai e de tio Edgar, pai de Agá-Agá. Wilson sobreviveu e foi levado ao hospital, ainda vestido como a personagem que havia interpretado. Sofrendo de amnésia, Wilson fez amizade com o enfermeiro Nelson, um homem transexual que acabou por acolher aquela que, ainda internada, passou a se identificar como Cleópatra – inexplicadamente, além da roupa do corpo, Wilson carregava uma biografia de Elizabeth Taylor embaixo do braço quando chegou ao hospital.

Nelson ajudou a amiga no processo de transformação de seu corpo, fornecendo-lhe hormônios que roubava na farmácia do local. O processo de construção física de Cleópatra se deu depois de o enfermeiro a diagnosticar com a mesma “disforia” da qual ele sofria.

Através da narrativa, é possível notar como a percepção da protagonista, transmitida por meio de seu diário, revela não apenas uma visão patológica da condição trans, mas o apego aos padrões de feminilidade e de masculinidade que fazem parte dessa descrição médica legitimadora do “transexual verdadeiro”, além do estranhamento direcionado à homossexualidade do enfermeiro que expõem o pensamento heteronormativo da narradora:

Nelson é o meu enfermeiro predileto. Ele é transexual. Nasceu mulher, porém se considera homem. Não existe nada nele que sugira um dia ter pertencido a uma mulher, nem no corpo nem no comportamento. [...]. Nelson me explicou que sofro de uma espécie rara de distúrbio de identidade sexual. De

acordo com ele, os médicos não conseguem explicar o fato de eu ter perdido a memória e, mesmo assim, permanecer com o tal distúrbio (TERRON, 2010, p. 106-107).

Recebendo alta do hospital, aceitou o convite de ir morar com Nelson e seu companheiro, Omar e, no período em que viveu com o casal, registrou em seu diário – escrito nas bordas da biografia de Elizabeth Taylor – reflexões sobre sua identidade feminina e em torno da cirurgia de transgenitalização. Em um dos textos, ela descreve sua reação ao deparar-se, enquanto passeava pela rua Major Sertório, no centro de São Paulo, com travestis que se prostituíam. A passagem em questão é sintomática de como a narradora se percebe, como mulher “verdadeira”, superior às travestis, as quais descreve de maneira preconceituosa e estereotipada:

Comecei a sair todas as tardes. [...] Com medo de passar diante do teatro arruinado da praça, mudei o meu trajeto e enveredei pela rua Major Sertório. Lá tive um vislumbre mercantilista. Surgiu uma possibilidade de sobrevivência. Fiquei muito surpresa com a quantidade de travestis nas calçadas. Não posso dizer que eles tenham deixado de se espantar comigo. Estavam trabalhando debaixo do sol, feito pedreiros. Nós conversamos um pouco e eles me fizeram perguntas, mas não chegaram a entender o que eu sou.

Ao contrário de mim, *aqueles travestis são arremedos de mulheres*. As suas peles são marcadas pela pobreza. Os seus pés tristes não disfarçam a sua masculinidade, e as unhas são cascos besuntados de esmalte vermelho. Todos sem exceção parecem ter sofrido muito na vida. Vê-los não me fez nada bem. Eram pedreiros maquiados, usando minissaias.

No caminho de volta, ao perceber o interesse dos senhores que regressavam do trabalho por mim, *perguntei-me se eu também seria uma aberração feito aqueles travestis*. Olhei pros meus pés delicados e as minhas mãos sem calos. Verifiquei cada centímetro quadrado de pele pra localizar marcas de maus-tratos e não as encontrei. É bem certo que nos dias anteriores à amnésia, mesmo sem ter absoluta certeza, eu não tenha passado por infortúnios semelhantes ao deles. *Não sou um homem vestido de mulher*. Não sou um pedreiro (TERRON, 2010, p. 127-128 – ênfase nossa).

Esse trecho reflete a hierarquização existente entre transexuais e travestis na medida em que introjetam as diferenças classificatórias impostas pelo dispositivo da transexualidade e se avaliam de acordo com rígidos padrões de beleza femininos. Tratando as travestis no masculino, a própria Cleópatra invalida a feminilidade daquelas pessoas, às quais se refere como aberrações. O episódio ficcional se passa na década de 1980, quando o discurso sobre a transexualidade e a transgeneridade ainda não havia se difundido propriamente. Isso se evidencia na fala da narradora, que conta ter sido questionada pelas travestis em função de elas não compreenderem inteiramente “o que” ela era.

Além disso, conforme veremos mais adiante, a travestilidade era, à época, encarada como uma prática mais próxima do transformismo, e não como uma manifestação de identidade de gênero em si. Não obstante o fato de a obra se ambientar no passado, a visão de Cleópatra é algo que se mantém no senso comum, ainda hoje, inclusive entre parte das mulheres transexuais que se apegam aos modelos de feminilidade mais tradicionais e ciscentrados.

Curiosamente, do ponto de vista das travestis, é na rua Major Sertório que estão as mais belas, requisitadas por clientes de maior poder aquisitivo, segundo constata Larissa Pelúcio (2009) em sua pesquisa de campo na cidade de São Paulo. No romance, Cleópatra relata ainda que o primeiro encontro com elas se deu à tarde, momento do dia em que apenas as travestis mais novas e/ou mais femininas se arriscam a trabalhar nas ruas (PELÚCIO, *ibidem*).

Naquele dia em que se depara com elas, a personagem decide abordá-las e, conversando, trava uma relação aparentemente amistosa, motivada talvez pela curiosidade de ambas as partes.

Alguns dias após conhecê-las, um episódio faz com que a protagonista busque por seu auxílio. Nelson, responsável por controlar as dosagens hormonais de Cleópatra, um dia não mais retornou à sua casa após o trabalho. O sumiço do amigo deixou as relações ainda mais tensas entre ela e Omar, de quem já dizia desconfiar desde sua chegada ao lugar onde morava o casal. Omar também desconfiava de Cleópatra quanto ao que ela sabia sobre o desaparecimento de Nelson ou se estaria envolvida no ocorrido.

A agressividade de Omar se escalou a ponto de a narradora, com medo, sair de casa e ser acolhida pelas travestis. Sendo levada ao apartamento em que elas moram, a personagem descreve o local com um misto de piedade e senso de superioridade advindo daquilo que ela considera ser sua essência feminina, a qual faltaria entre as travestis.

Pela leitura dos registros no diário, observamos que Cleópatra desenvolve relativa empatia por elas, a quem chega a chamar de “amigas”, escrevendo sobre a marginalidade e a exclusão enfrentadas pelo grupo. Contudo, sua origem de classe média, sua percepção de si mesma como uma mulher requintada e sua visão de alguém diferente daquelas pessoas faz com que a narradora ainda mantenha um distanciamento. A ênfase na pobreza, em clara manifestação de preconceito de classe

social, e na aparência, mais uma vez, é usada para mostrar como as travestis têm uma feminilidade que Cleópatra encara como mal construída e não natural:

O lugar onde eles vivem é terrivelmente pobre. Os travestis não têm nada, a não ser as suas roupas ridículas e a sua afetação. Mas eu não tenho outra alternativa.

Todos estão acostumados com a perseguição: eles são perseguidos pelos familiares envergonhados, pelos cafetões, pela polícia, pelos amantes, todo mundo querendo extorqui-los (TERRON, 2010, p. 130).

No dia seguinte ao ocorrido com Omar – que a questionou agressivamente e, à noite, começou a sussurrar em árabe na porta do quarto em que a narradora dormia –, fazendo com que ela decidisse sair de casa, Cleópatra decide voltar para buscar suas coisas. Ao se deparar com o namorado de Nelson, ela é então agredida verbal e fisicamente e reage à tentativa de estupro empurrando Omar contra a parede e o golpeando na cabeça com um videocassete. Acreditando ter cometido assassinato ao vê-lo desacordado, ela foge e retorna ao apartamento onde viviam as travestis, com quem passa a morar. Ainda assim, a postura da transexual é de desdém em relação àquelas pessoas: “Continuei mesmo assim a viver com aqueles pedreiros de unhas feitas e saltos altos” (TERRON, 2010, p. 177).

A fim de conseguir juntar dinheiro para sua cirurgia de transgenitalização, a narradora tem a ideia de se tornar uma espécie de consultora de beleza das travestis, ensinando-as a se tornarem mais femininas e usando estrelas de Hollywood como inspiração. Segundo ela mesma conta, passou a ser praticamente uma salvadora para suas colegas:

Sem ter a menor ideia de como adquirira meus conhecimentos de *coiffeur*, de maquiagem e de figurinista, renomeei a população flutuante da casa inteira de acordo com meu programa de embelezamento [...]. Devo ter batizado meia dúzia então e sem qualquer problema, pois, com minha crescente fama entre os travestis da comunidade, meu nome secreto vinha se tornando célebre: de um dia para o outro eu me transformara em Cleópatra, a criadora de estrelas do Salão de Beleza Alexandria (TERRON, 2010, p. 178).

Notadamente, a convivência não foi o suficiente para que a narradora deixasse sua postura discriminatória em relação às travestis. Repetidamente marcando sua superioridade através do modo como se refere às suas clientes, a protagonista faz questão de deixar evidente que sua feminilidade “natural” a coloca em uma posição acima daquelas pessoas. Isso lhe confere, além de *status*, a possibilidade de exercer

um trabalho no salão, não precisando recorrer à prostituição – ainda que este não seja um privilégio reconhecido pela personagem.

Para reforçar a precariedade e a masculinidade presente na aparência e nos trejeitos das travestis, Cleópatra chega a usar cavalos como metáfora ao se referir às partes do corpo de quem atendia:

Eu cortava, lixava e pintava seus cascos grosseiros e limpava suas cutículas de brutamontes, depilava suas pernas e axilas, seus ânus cavалares e suas virilhas cabeludas. E depois lhes modelava as *crinas* de acordo com o pôster freneticamente indicado na parede da sala por seus dedinhos impacientes. E daí, a partir das escovas e dos repicados, dos permanentes e dos cortes Chanel, conforme a casca masculina lhes ia despregando das carnes e se juntando ao emaranhado de fios de cabelo e aos restos de pele esparramados no chão, suas novas identidades começavam a surgir, ainda ineptas e frágeis em sua feminilidade recém-nascida [...], até que suas silhuetas se conformassem às suas sinas recauchutadas (TERRON, 2010, p. 178-179 – ênfase nossa).

A importância da aparência, além de estar ligada à noção de que a vaidade é uma característica tipicamente feminina, é um elemento que faz parte da construção identitária tanto de travestis como de mulheres transexuais e, tornando-se um capital de grande valor para aquelas pessoas que se prostituem.

A generalização feita por Cleópatra em sua narrativa deixa de levar em conta que, entre as próprias travestis, a hierarquização com base na estética é parte de um conjunto de códigos que irão determinar, por exemplo, a região em que elas deverão atuar e os preços a serem cobrados (PELÚCIO, 2009).

A certeza de sua superioridade, bem como de deter uma essência feminina da qual as travestis não gozam, confere à protagonista certa arrogância que se conecta, ainda, a mais um preconceito, este direcionado a imigrantes que, vindas de áreas rurais, não demonstravam o mesmo requinte de alguém da metrópole:

Por meio da etiqueta, eu buscava fazer com que aqueles seres abrutalhados e sem nenhuma medida de complexidade da psique feminina se tornassem melhores (os travestis em geral eram pessoas vindas do interior e oriundas de famílias pobres; não raro tratava-se de primogênitos cujo único modelo feminino vinha das mães, senhoras rudes de cidadezinhas rurais e carentes da elegância necessária para que vencessem nas calçadas da metrópole), as fêmeas ideais que machos infelizes perscrutariam à noite a partir dos retrovisores de seus carros em movimentos, as Vênus que dariam àqueles homens solitários alguns breves momentos de felicidade e ilusão (TERRON, 2010, p. 180-181).

Como veremos mais adiante, as descrições que Cleópatra faz das travestis acaba por se encaixar, em diversos pontos, na situação de Joicy (MORAES, 2015),

embora esta seja uma mulher transexual como a própria narradora. A comparação entre uma e outra, portanto, nos dá uma dimensão da complexidade e da multiplicidade de pessoas trans, para além de uma dicotomia que considere apenas mulheres transexuais em contraposição a travestis.

Diferentemente da certeza demonstrada por Cleópatra desde criança quanto à sua identidade feminina, Joicy, a cabeleireira acompanhada por Fabiana Moraes (2015) para a elaboração de uma reportagem sobre a transexualidade, descobriu-se na idade adulta e passou pela cirurgia de transgenitalização aos cinquenta e um anos. Moraes (*ibid.*) revela que a aparência de Joicy, que seria a próxima na fila de espera pela operação de redesignação genital, fez com que a repórter a escolhesse como “personagem”. O livro traz a reportagem juntamente a reflexões sobre a subjetividade no jornalismo, de forma a abordar o papel da autoria e o lugar ocupado pela narradora.

Embora tenha o diagnóstico necessário para ser considerada transexual pela medicina, a imagem de Joicy se aproxima muito mais daquela que Cleópatra atribui às travestis, com a pele queimada de sol e traços considerados masculinos, como relata Moraes:

Não usa maquiagem. Não gosta de usar vestido. Não tem cabelo comprido. Na verdade, está ficando meio careca, coisa de quem vai fazer 51 anos de idade. [...] O fato de não possuir as mesmas características femininas e hiperbólicas das suas colegas de fila a destaca imensamente naquele grupo. Usa apenas bermuda, camiseta e sapatilhas pretas. Senta-se com as pernas abertas. É musculosa e, às vezes, um tanto rude. Carrega as maneiras de quem passou boa parte da vida dentro da roça [...] (MORAES, 2015, p. 34).

Por conta de sua aparência, Joicy enfrenta um preconceito que parte também das mulheres transexuais, as quais, como Cleópatra, apresentam uma feminilidade evidente e que consideram inquestionável, ou, como define Moraes, “hiperbólica”. Como veremos, a transeccionalidade de opressões experienciada por Joicy envolve o fato de ela não representar, em sua figura e aparência de gênero, a textualidade esperada de – e compartilhada por – uma mulher transexual.

No hospital em que se consultava, era olhada com certa incredulidade pelas demais transexuais devido à sua aparência “masculina”, não atendendo aos preceitos sociais para que fosse assimilada definitivamente como mulher e, assim, não sendo aceita por parte das próprias pessoas trans com quem tinha contato. Ademais, esse fator também a levou a passar por três anos de terapia – um ano a mais que o

requerido por lei para se ter direito à cirurgia de redesignação genital pelo Sistema Único de Saúde (SUS) – e, ao todo, por um processo de sete anos de avaliação e de acompanhamento por parte de médicos e de psicólogos.

Conforme Moraes explica: “a existência do tratamento no serviço público de saúde só é permitida porque os transexuais são pessoas, de acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), que carregam consigo um transtorno de personalidade [...]” (MORAES, *op. cit.*, p. 46). A explicação dada a Cleópatra pelo enfermeiro que a tratou reflete também esse ponto de vista, segundo narrado pela personagem: “Nelson me explicou que sofro de uma espécie rara de *distúrbio* de identidade sexual” (TERRON, 2010, p. 107 – ênfase nossa).

3.2.1 SONHOS DE CIRURGIAS

A questão do “distúrbio” é reiterada na escrita de Moraes ao apontar a necessidade do referido diagnóstico para que o indivíduo passe pela cirurgia:

Mas, se a imagem estereotipada da mulher ideal não se aplicava a Joicy, ela era, em meio às outras oito mulheres não biológicas repleta de curvas e de batom, a única a ter o diagnóstico de *distúrbio de identidade* (assinado pelo psiquiatra Roberto Faustino), assim como os dois anos de terapia (com a psicóloga Inalda Lafayette). Portanto, legalmente, seria a primeira entre aquelas fêmeas hiperbólicas a fazer a cirurgia. A primeira, entre Dominics e Grazieles, a se livrar do pênis que lhe causava constrangimento (MORAES, 2015, p. 35).

Afirmando que, para se sentir mulher, ela não precisava “usar saia e maquiagem” (MORAES, *op. cit.* p. 35), Joicy parecia ter, na garantia da operação, a validação necessária. Trata-se de um reflexo do discurso normativo, pautado na genitalização do sexo que leva muitas transexuais a encararem a neovaginoplastia³⁰ como a etapa final de um processo que as transformará, fisicamente, em mulheres “de verdade”, tendo finalmente um corpo em conformidade com a mente.

O sentimento de Cleópatra em relação à cirurgia, por sua vez, foi de hesitação a princípio, quando interpelada por Nelson. O registro da narradora em seu diário dá a entender que, para o enfermeiro, passar pelo procedimento deveria ser algo certo, como se este fosse o “tratamento” para aquele “distúrbio”:

³⁰ Nome dado ao grupo de procedimentos que envolvem a construção de uma nova vagina. Atualmente, há uma série de técnicas cirúrgicas de neovaginoplastia disponíveis, destinadas à redesignação genital de mulheres trans ou a pessoas intersexo que desejam “corrigir” a aparência de sua genitália.

Ele disse também que um amigo cirurgião poderá fazer a minha cirurgia de mudança de sexo. Nelson irá assisti-lo como enfermeiro, mas não faço ideia de como eu poderia pagá-los, além disso não tenho certeza alguma de que desejo fazer a tal operação.

Quando comentei essas coisas, Nelson comportou-se de maneira arredia. Depois, quando perguntei por que tinha se irritado, ele respondeu que estava arranjando uma solução pra conseguirmos o dinheiro necessário ao pagamento do cirurgião plástico (TERRON, 2010, p. 120).

Quando vai ao médico posteriormente, Cleópatra explica que considera a operação algo apenas para “corrigir uma falha da natureza” (TERRON, *op. cit.*, p. 182), tendo em vista que já se considerava uma mulher e que, segundo ela própria, não vinha sendo capaz de ver nada no lugar em que deveria estar seu pênis havia muito tempo. Ao conversar com um psicólogo por sugestão do cirurgião, a fim de garantir sua “condição” transexual, a protagonista fala dessa impossibilidade de enxergar o órgão genital e de como ela apenas o sentia em determinadas ocasiões:

– Quer dizer que você não vê o seu sexo desde a infância, minha querida? – disse o psicólogo com voz compadecida. Ele parecia realmente chateado com o sumiço prematuro de meu pênis.

– Exato. Procuo, procuro, mas não acho – respondi. – Não faço ideia de onde tenha ido parar.

– E por isso então você gostaria de fazer a operação de sexo. Não acha meio contraditório? Afinal, se você não vê o seu pênis, então tudo deveria estar certo.

– Eu não vejo nada, esse é o problema. Eu deveria ver um pênis, mas não vejo. O que eu gostaria era de conseguir ver uma vagina, mas também não vejo. Não tem nada ali a não ser o vazio, compreende, doutor? E eu gostaria de preencher esse vazio com algo úmido e quentinho.

– Entendo. Uma vagina.

– Isso, uma vagina. E também tudo aquilo que existe em torno de uma vagina, com atenção especial aos peitos e à bunda.

– Mas você consegue entender que não sentirá a vagina da mesma forma que sente esse vazio que está sentindo agora, não é? Pois não será a mesma coisa. As ligações nervosas são...

– Eu entendo, doutor. Mas é que esse vazio me incomoda demais. Não quero mais sentir nada quando tenho uma ereção, por exemplo. Ou quando corro para alcançar o ônibus, compreende? Parece que estou carregando uma mochila com fecho estragado cujo conteúdo está prestes a cair pra fora. Tirando esse detalhe, como senhor pode verificar pela minha aparência, eu já me sinto uma mulher completa. Quero apenas fazer o ajuste final que falta na minha casca (TERRON, 2010, p. 183-184).

A clínica à qual Cleópatra recorreu, levada por Marlene, colega de trabalho no salão, era bastante precária. Ademais, levando-se em conta que a primeira cirurgia de transgenitalização no Brasil foi realizada em 1971 (ROSSI, 2018), na década de 1980, quando se passa a narrativa, o procedimento ainda era pouco desenvolvido e, não raro, feito clandestinamente, podendo levar à prisão do médico responsável.

Um exemplo real foi o do cirurgião plástico Roberto Farina, que fez não apenas a primeira operação do país, mas uma dezena delas durante os anos 1970, incluindo também o primeiro procedimento em um homem trans, João W. Nery, que mais tarde narrou sua experiência na autobiografia *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* (2011).

Farina foi alvo de um processo movido pelo Conselho Federal de Medicina (CFM) em 1976, tendo sido acusado pelo Ministério Público de São Paulo por mutilação (VIEIRA, 1998) e condenado a dois anos de prisão por lesões corporais graves. A condenação do cirurgião plástico foi anulada em segunda instância, em 1979 (ROSSI, 2018).

Esse antecedente demonstra como a questão foi cercada de polêmicas, realidade que se manteve até a década de 1990, quando membros de Conselhos Regionais de Medicina passaram a aprovar pareceres favoráveis às operações. O CFM apenas autorizou que a cirurgia fosse legalmente realizada em setembro de 1997, “a título experimental, em hospitais universitários ou hospitais públicos adequados à pesquisa [...]” (VIEIRA, 1998, p. 7).

Sendo assim, a descrição que Cleópatra oferece da clínica na qual se consulta ilustra como, à época, havia ainda mais riscos para transexuais que decidiam pelo procedimento:

Marlene [...] me levava ao tal médico, dono de uma clínica no subúrbio especializada em qualquer tipo de cirurgias clandestinas, de abortos a mudança de sexo. Embora distante, o lugar, malgrado sua aparência não remeter à assepsia típica dos hospitais regulares, não ficava exatamente num fundo de quintal, e os negócios do doutor Frankenstein do sexo pareciam ir muito bem, obrigada (TERRON, 2010, p. 181).

O sarcasmo da narradora ao se referir ao médico como “Frankenstein do sexo”, em alusão ao clássico personagem literário que construiu uma criatura a partir de retalhos de outros corpos, guarda certa coerência com a atuação de muitos “profissionais” a quem as pessoas trans recorriam à época.

Um caso de 1988 é sintomático de como transexuais acabavam por se submeter a situações perigosas em busca do tão sonhado “corpo feminino”. Naquele ano, o CFM aprovou que fosse realizada uma operação em uma mulher de Florianópolis, Santa Catarina: “De acordo com o ginecologista Murillo Pacheco Motta, que realizou a cirurgia, o estado do paciente era deplorável, pois já havia se submetido a diversas cirurgias clandestinas que deformaram o seu corpo” (VIEIRA, 1998, p. 6).

Quanto à experiência de Cleópatra, ainda que esta tenha dito que estaria apenas fazendo um ajuste em sua “casca”, parecendo não dar tanta importância a ter ou não uma vagina, fica claro como a personagem entra em conflito com a aparência de sua nova genitália, descontente com as imperfeições que via no espelho. Acordando da anestesia, ela tem uma espécie de surto – a instabilidade mental é uma constante ao longo de sua vida – causado por uma insatisfação consigo mesma ao não alcançar a feminilidade que considerava natural. Neste ponto da narrativa, o discurso de Cleópatra reproduz ainda outro estereótipo associado às mulheres, o da falta de racionalidade e tendência à histeria, a fim de reforçar sua essência feminina:

Duplicada no espelho, eu reprovava aspectos da funilaria e do acabamento de meu chassi. Preferia os seios pequenos de antes, de quando começara o tratamento hormonal. Achava meu púbis muito diferente do que sonhara na época em que apenas via aquele vazio em formato de V que podia ser preenchido do jeito que bem entendessem meus delírios. Depois da operação ele se tornara mais gordinho e surgiram dobrinhas rechonchudas que me tiravam do sério. [...] A insatisfação comigo mesma continuou a crescer, até certa noite em que me flagrei diante do espelho ansiando pela súbita aparição de impossíveis furinhos de celulite nos culotes. Foi só então que experimentei o genuíno drama feminino. Logo depois de aquilo acontecer, tive um surto de choro de encher baldes e mais baldes com lágrimas, pois afinal percebera que nem sequer com um zilhão de cirurgias plásticas eu poderia conseguir os tais furinhos de celulite para tratar com aqueles cremes especiais e loções mágicas que as mulheres de nascimento tanto usavam, usavam e para sempre usarão, mesmo que nunca deem nenhum resultado nesse embate contra a própria natureza fadado ao fracasso. Eu mudara de sexo, mas nunca chegaria a ter celulite. O mundo era mesmo um lugar imperfeito, onde cabia somente aos milagres tudo consertar. Eu começava a suspeitar que afinal me metamorfoseara numa mulher de verdade, pois tinha ficado *louca* (TERRON, 2010, p. 192-193 – ênfase no original).

3.2.2 O FIM DE UMA LONGA VIAGEM

Para Cleópatra, não bastava a cirurgia para que se sentisse completa, sendo necessário que se mudasse para o Egito, onde enfim estaria “em casa”. Tão logo se recuperou da operação, a narradora empreendeu sua viagem, seduzindo um funcionário da imigração no aeroporto para conseguir informações, através de uma “paquera rápida que também serviu para calibrar a mira de minhas armas” (TERRON, 2010, p. 193). Assumindo o papel de mulher sedutora, como a própria rainha egípcia, a personagem tinha como referência apenas os filmes hollywoodianos, que a fizeram nutrir a ideia de que chegaria a um império no qual finalmente reinaria, sonhando ainda com um “Marco Antônio perdido no tempo e no espaço e que me esperasse havia não sei quantos séculos [...]” (*idem, ibidem*, p. 194).

A chegada ao Egito, no entanto, marcou o fim do clichê quando, ao se deparar com a realidade, Cleópatra encontrou apenas decadência, decepcionando-se ainda mais ao adentrar no bairro de Anfushi, onde esperava ver a Coluna de Pompeu. Ali, experimentando a aridez da região, caminhando sozinha, tem uma vivência que a aproxima do modo como as mulheres são tratadas no país e que, com seu jeito irônico e ácido, ela chama de sua “boas-vindas ao mundo dos homens” (TERRON, *op. cit.*, p. 213). A violência do estupro leva a um choque que faz a narradora recobrar, aos poucos, toda a memória anterior ao acidente no teatro de seu pai. Também gradativamente, vai se lembrando do irmão, William, e de seu antigo nome, Wilson.

Andando sem rumo pelo Cairo, Cleópatra encontra um cinema chamado Odeon, em que um cartaz com a atriz Tahia Carioca lhe chama a atenção e, em busca de algum conforto, decide assistir ao filme. Encantada pela dança da performer, rememora o impacto daqueles movimentos quando os viu pela primeira vez e como eles influenciaram seu projeto de autoconstrução:

Quando meus pensamentos ainda tinham alguma validade (pois não estavam restritos apenas à imaginação e podiam ser expressados ao abrir e fechar a boca como os vivos fazem – embora hoje eu saiba que façam isso em vão), eu gostava de pensar que a vagareza daquela dança, no que tinha de semelhante à paciência do predador no aguardo do momento exato para o bote, era a essência do espírito feminino. [...] Vê-la em sua presença nobre me fez recordar de meus sonhos infantis de princesa de contos de fadas. Agora só faltava a Fada Madrinha (TERRON, 2010, p. 217-218).

Ao sair do cinema, a narradora se deparou com um hotel de mesmo nome. No Odeon Palace Hotel, seu destino mudaria. Tornando-se amiga da proprietária, uma cortesã chamada Madame Mervat, que herdara a propriedade do marido, Cleópatra passou a enxergar o Egito com outros olhos, contando com o apreço e a proteção daquela senhora. Assim, aprendeu o árabe e também a dançar a *raqs sharqi*, dança oriental que Mervat dominava. A protagonista ainda viveria naquele hotel por quase vinte anos, trabalhando como dançarina e assessora pessoal da cortesã.

Numa tarde em que passeava com Mervat, Cleópatra conheceu um homem, Hosni El Ashmony, por quem se apaixonou. Cantor e maestro de *takhtas*, pequenas orquestras que se apresentam em clubes e casas noturnas, ele se tornou “líder dos músicos que acompanhavam as danças do ventre de Cleo” (TERRON, 2010, p. 219). Ao ver o potencial daquela dançarina, Hosni decidiu ser também seu empresário e Cleópatra pediu demissão do hotel para se dedicar aos *shows* por ele produzidos, no Club Palmyra.

A narradora se tornou famosa e requisitada nas noites do clube, sendo desejada por muitos homens. Isso fez com que Hosni armasse para que a protagonista o encontrasse em um hotel de luxo, onde foi obrigada a fazer sexo com um xeique. Presa no quarto, Cleópatra esperou dois dias até que seu “empresário” retornasse, alegando que havia conseguido uma série de apresentações na cidade de Sharm el-Sheik que renderiam aos dois muito dinheiro.

O último *show* é narrado em alternância com os passos de William no Egito, para onde havia rumado após receber um cartão postal de Cleópatra. Sem saber da transformação da transexual, o irmão acreditava estar em busca do gêmeo perdido, descobrindo, em sua jornada, que a agora irmã estava desaparecida. No turbilhão de imagens que toma conta da memória, das visões e também da narrativa de Cleópatra, uma espécie de profecia do duplo se cumpre quando ela, enxergando através dos olhos do irmão, vê como este mata Hosni, seu algoz, a facadas.

Ao longo das páginas em que a narradora fala de sua estadia no Egito, há indicações de que estava morta quando William chegara ao país. Tendo sido avisada por Madame Mervat de que Hosni era um homem perigoso, a protagonista não deixa claro se foi ele o responsável por seu desaparecimento, oferecendo apenas pistas de que seu corpo estaria em um poço – razão para o título do romance.

3.2.3 DO EGITO PARA O NORDESTE BRASILEIRO

Conforme explicado anteriormente, o livro-reportagem de Fabiana Moraes (2015) sobre a trajetória de uma transexual do agreste pernambucano rumo à cirurgia de transgenitalização se destaca por retratar uma “personagem” transexual diversa daquela usualmente trazida pela mídia.

Dissertando sobre os aspectos estéticos de Joicy, a jornalista estabelece uma diferenciação entre sua identidade – validada pelos diagnósticos médicos – e sua expressão de gênero, a qual lhe traz certa dificuldade de “mostrar socialmente a mulher que é” (MORAES, 2015, p. 34). Apesar de não construir para si uma aparência feminina, algo que Joicy justifica pela falta de um contato com modelos durante a juventude, a noção de ser “diferente” desde a infância também está presente no discurso da cabeleireira. Vinda de família de agricultores, quando criança, o então João ajudava na roça, mas conta a Moraes que gostava também de ajudar a mãe nas

tarefas de casa – o que considera uma evidência de sua identidade feminina manifestada na infância –, como narra a jornalista:

Família nordestina das boas para constar na TV, em conto, em livro, em matéria: os pais analfabetos criando os meninos sem lápis e com enxada, este instrumento principal para a manutenção da vida de 14 crianças. Naquele momento, João fazia parte da contabilidade dos nascidos homens. [...] Se a roça não fazia distinção entre os gêneros, a casa os sublinhava. Nesta, era a mãe, Irene, que costumava cuidar daquilo que é próprio do lar: a comida, a limpeza, a criação de um jardim. Mas o menino, depois de passar a manhã plantando, também entrava na tarefa que ainda só cabia a elas. É por isso que, hoje Joicy, o ex-João acredita: é claro que todo mundo sabia que ela queria ser mulher. “Eu fazia boneca com sabugo de milho. Não vou mentir para você, a gente não tinha posse.” (MORAES, 2015, p. 37-38).

Sem quaisquer referências ou acesso à informação, Joicy apenas soube que poderia realizar uma cirurgia quando mais velha, através do rádio. Antes disso, exercia discretamente sua feminilidade, provavelmente sendo vista como homossexual pelas pessoas com quem convivia. Moraes (*op. cit.*) revela que, apesar dos encontros com outros homens, a transexual chegou a namorar uma mulher que ainda era apaixonada por quem acreditava ser João.

A morte do pai marcou, para João, o fim das restrições simbolizadas pela rigidez daquela autoridade. A libertação das amarras da masculinidade rumo ao nascimento de Joicy, contudo, marcou também o início do afastamento da família. Além da incompreensão da mãe, Joicy se deparou com a rejeição dos irmãos:

Mas, no Sítio do Magé, onde até hoje está a casa branca e espaçosa da família, não havia essa leitura. João era homem, ponto. Nasceu homem, ponto. É assim que a mãe, Irene, pensa. “Eu nunca notei. Eu não sabia dessa história, ele inventou isso depois que o pai se acabou.” [...] Depois que o pai morreu, foi a vez de João começar a morrer também. Em casa, as coisas ficaram mais difíceis: Luiz Carlos, que até hoje mora com a mãe, não admitia aquela inédita feminilidade do irmão (hoje, não se fala). João construiu um quarto separado da casa e deixou vago seu lugar à mesa. Era só o começo de sua vida apartada da família – na verdade, o começo de uma vida apartada até mesmo da ideia que temos de vida (MORAES, 2015, p. 38-39).

Tendo passado por diversos empregos e subempregos – eletricista, vendedora em um mercado, ajudante em um bar e cozinheira em uma obra –, Joicy se tornou cabeleireira após fazer um curso em São Paulo, onde passou “um mês [...] vendendo comida para passarinhos no Mercado Central” (MORAES, *op. cit.*, p. 39). Retornando ao distrito de Alagoinha, comprou uma pequena casa em Perpétuo Socorro, onde também atendia aos clientes. Conhecendo o lar de Joicy, Moraes destaca a precariedade em que a cabeleireira vivia:

Na casinha depauperada, onde cozinha e banheiro quase se confundem, onde não existem esgoto nem água encanada (ninguém no distrito, aliás, tem), há um diploma [...]. Certificado no vidro, secador, cadeira de cabeleireiro. Os símbolos de um novo tempo em que certamente ouviria a palavra “não”. “Adotei esta profissão porque era mais fácil para pessoas do meu tipo.” (MORAES, 2015, p. 39-40).

A explicação da entrevistada, de fato, conecta-se com a de outras transexuais e travestis que, não recorrendo à prostituição, encontram empregos em poucos lugares, sendo um deles o salão de beleza – local em que, estereotipicamente, se exerce e se elabora a feminilidade por meio da estética.

Nas paredes da casa, seu nome fora escrito várias vezes, além de haver variadas fotografias “nas quais modelos e casas com piscinas azuis eram exibidas” (MORAES, 2015, p. 98). Moraes descreve ainda um quadro, no qual estava escrito “Não sinta inveja de mim, não sou rico, apenas trabalho” (*idem, ibidem*, p. 98), um sinal de autoestima da transexual que, após realizar a operação, adicionou outro elemento à decoração: “Meses mais tarde, dias após a cirurgia, outro texto escrito no alto da parede da sala confirmava o respeito pelo qual ela lutava e de que sabia ser merecedora: ‘Por favor, me chame só de Joicy pois este é o meu novo nome após ter mudado de sexo. Agradeço pelo apreço e consideração.’” (*idem, ibidem*, p. 98).

Para Joicy, inúmeros agravantes se entrecruzaram na tensa experiência rumo ao “fazer-se” mulher, que culminaria em uma cirurgia de grande porte para construção de sua vagina. A pobreza e a desinformação se somaram à falta de assistência, inicialmente do secretário de saúde do município de Alagoinha que, em 2004, negou que houvesse o processo transexualizador e não soube informar nada à cabeleireira. Joicy então ligou para o número do Ministério da Saúde e enviou uma carta ao presidente da República, obtendo uma resposta vinda de Brasília em que, à Secretaria de Saúde de Alagoinha, solicitavam o encaminhamento da transexual para um serviço adequado.

O reconhecimento da condição de Joicy apenas se deu quando esta chegou à IV Gerência Regional de Saúde do Estado (Geres), localizada em Caruaru e responsável pelo atendimento de parte do Agreste pernambucano. Contudo, levou dois anos até que ela fosse encaminhada ao Hospital das Clínicas de Recife, uma vez que a responsabilidade pelos trâmites dependia do órgão municipal de Alagoinha. Foi o auxílio de uma assessora da diretoria da Geres que finalmente possibilitou a Joicy se consultar na capital do estado:

Joicy acabou contando, como já ocorrera em diversos momentos, com a ajuda de algum afeto alheio para transpor o preconceito e o descaso. “Entrei em contato e marquei a consulta, sabia que não adiantava só encaminhar”, lembra Dilene [Fernandes Almeida]. Joicy, diz ela, é a típica paciente que se dirige aos serviços do Sistema Único de Saúde (SUS). “Geralmente, são carentes de tudo: emocionalmente, financeiramente. Precisam de um tipo diferente de atenção.” (MORAES, 2015, p. 41).

Além da má vontade com a qual se deparou entre os funcionários que deveriam auxiliá-la, era necessário que a cabeleireira percorresse doze quilômetros de uma estrada de barro que separava Perpétuo Socorro do centro de Alagoinha, de onde deveria pegar o transporte para Recife. Porém, Joicy nem sempre podia contar com o carro da Secretaria de Saúde do município, conforme explica a jornalista:

Para chegar ao Hospital das Clínicas pela manhã (as consultas ginecológicas acontecem entre as 8h e as 8h30) e dar conta de cerca de 250 quilômetros entre Perpétuo Socorro e a Cidade Universitária, Joicy levantava às 3h. Parecia com o tempo em que trabalhava na roça, quando saía cedo e só tomava café na volta. Viajava em um dos seis carros que compõem a frota da Secretaria de Saúde ou, como dito, em sua moto Honda 2008. Às vezes, fazia a pé o percurso de Perpétuo Socorro até Alagoinha (12 quilômetros de estrada de barro). Depois, pegava o carro. Seguia até o Recife. Quando voltava para o município, no fim da tarde, tinha que arrumar um jeito de ir para casa, já que os carros só a levavam até a cidade, como se o distrito não fizesse parte de Alagoinha (MORAES, 2015, p. 42).

Tendo de fazer o percurso por quase sete anos até ser considerada apta para se submeter à cirurgia, Joicy não recebeu a ajuda de custo a que teria direito para se deslocar, o chamado Tratamento Fora do Domicílio (TFD), do qual apenas ficou sabendo quando já havia se passado mais da metade de seu tratamento. Assim, a transexual optou por não o solicitar, uma vez que teria de enfrentar mais uma série de burocracias e descaso institucional.

Ao ser informada da data de sua operação, procurou suas irmãs que vivem na região do Sítio do Magé para contar a novidade. Nos diálogos transcritos por Moraes fica evidente a recusa em se aceitar o caminho trilhado por Joicy e em reconhecê-la como mulher.

Maria do Socorro alega ter medo de que o irmão morra durante o procedimento, mas reforça que sua percepção não mudará: “É que você não tem amor a sua vida. Desejo que você seja feliz, mas não posso ajudar. Para mim, você sempre será a mesma pessoa. Mesmo depois da cirurgia” (MORAES, 2015, p. 44). Ademais, a jornalista revela que ela e a transexual não poderiam ficar muito tempo na casa da

irmã, pois “havia a iminência de seu marido chegar e ele não gostava de ver Joicy por ali” (*idem, ibidem*, p. 104). Maria Dejanira e sua filha, Luciana, por sua vez, têm uma postura que chega a ser hostil com a cabeleireira, conforme se explicita na conversa:

Joicy: Oi, Deja. Vim avisar que vou fazer a cirurgia.

Dejanira: Vai fazer, mas não vejo motivo. Sei que é complicado. Se fosse doença...

Luciana: Ainda não tirou essa ideia da cabeça, não? A sua família praticamente não concorda. [...]

Luciana (com cara de riso): E vai mudar o resto do corpo também? Tirar esse jeito de homem? [...]

Luciana: Sabe o que eu acho? Que tu devia continuar assim, tio João. Mas você é muito ignorante, com as pessoas, com a sociedade, só quer estar certo. E você está errado.

Joicy: Errado não, errada.

Luciana: Para mim, vai ser sempre errado.

Dejanira: Isso é coisa de louco. Tá precisando de tratamento. Eu nunca vou te chamar de Joicy (MORAES, 2015, p. 44-45).

O posicionamento da irmã e principalmente da sobrinha são exemplares de como parte da sociedade ainda enxerga a transexualidade como um distúrbio mental e a cirurgia como uma escolha moralmente condenável. Também a mãe da cabeleireira, com quem ela se encontrou, juntamente com Moraes, na casa de outra irmã, Maria da Graça, tratava Joicy no masculino e usando o antigo nome, João.

A jornalista chama a atenção para as marcantes diferenças entre a realidade de Joicy e a das irmãs que, mesmo pertencendo a uma classe socioeconômica mais baixa, têm uma qualidade de vida consideravelmente melhor que a da cabeleireira:

Depois de conhecer sua casa feita de caos, pobreza e paredes-manifesto, me dirigi a alguns dos personagens que habitavam aquela vida tão roída. O primeiro e gritante sinal das diferenças entre aquelas irmãs [...] eram suas próprias moradias. As duas últimas [Maria da Graça e Maria Dejanira] residiam em casas populares, mas sem a indignidade de esgotos abertos e falta de comida na geladeira. Viviam, ainda, com as famílias que formaram após casarem-se: a solidão não era, ao menos aparentemente, uma realidade para ambas (MORAES, 2015, p. 103).

Vivendo de doações e com uma renda mensal que não chegava a trezentos reais, a transexual ainda tinha uma vida amorosa problemática, com um rapaz mais novo para o qual dava boa parte de seu dinheiro. Dorneles tratava Joicy publicamente como “amigo”, uma vez que sua aparência, ainda masculinizada, fazia com que a sexualidade de seus parceiros fosse questionada. Assim, Moraes narra uma dificuldade, como jornalista, em não estabelecer uma parcialidade – e fazer um julgamento – em relação ao jovem:

A presença do rapaz na reportagem foi continuamente negociada: inicialmente, ele, como Joicy, gostou da atenção recebida (como acontece com a maioria das pessoas, independentemente da classe ou do grupo social) e surgiu várias vezes falando e/ou fazendo graça, principalmente nos vídeos. Mas, ao perceber que Joicy utilizava aqueles registros, de certa maneira, para provar a presença romântica dele ao seu lado, passou a pedir para não ser citado. Depois, quis ser nomeado como amigo, diferentemente do que a cabeleireira gostaria. Foi difícil não julgar moralmente aquela relação, ou não se compadecer do coração frustrado de uma Joicy que, por exemplo, investiu o dinheiro que não tinha para comprar um colchão depois que o moço reclamou do antigo. [...] Na reportagem, ele surge simultaneamente no papel de protagonista do carinho da ex-agricultora e no de quase algoz que irá arrebentar seu coração enquanto ela se recupera, ainda no hospital, da cirurgia de redesignação sexual (MORAES, 2015, p. 100).

Por um lado, Moraes se solidarizou com a transexual, a quem vinha acompanhando e com quem acabou por estabelecer uma proximidade. Por outro lado, a jornalista precisou também levar em conta a situação de Dorneles, que não conseguia um emprego devido à sua aparência física após um acidente que quase o levou à morte, segundo explica: “[...] ele teve um afundamento que mudou totalmente o desenho de seu crânio, fazendo com que usasse, a todo momento, um boné para esconder a ausência de uma parte da testa. A deformidade o constrangia” (MORAES, *op. cit.*, p. 101).

Morando com a mãe, Dorneles também tinha dificuldades de se relacionar com outras pessoas e encontrou amparo em Joicy:

Desta forma, ao mesmo tempo que, várias vezes, servia como provedora, ela também lhe oferecia algo ainda mais precioso: deixava claro que gostava dele e não se importava com seu corpo alquebrado e sua vida pauperizada e sem muita perspectiva. Nesse sentido, quer ele gostasse ou não, eram absolutamente iguais (MORAES, 2015, p. 101-102).

Se Joicy é portadora de um estigma relacionado àquilo que Erving Goffman classifica como “culpas de caráter individual” (2017, p. 14), dentre as quais estaria o “homossexualismo” (GOFFMAN, *ibid.*) – e, por extensão, a transgeneridade –, Dorneles carrega o estigma associado às “abominações do corpo” (*idem, ibid.*), havendo uma provável identificação recíproca de que ocupam uma posição de marginalidade, sendo ambos excluídos do domínio dos “normais”, uma vez que se considera “que alguém com um estigma não seja completamente humano” (GOFFMAN, 2017, p. 15).

Durante o período de internação no Hospital das Clínicas, Dorneles passou quatro dias acompanhando Joicy, embora insistisse em aparecer, nas páginas do jornal, apenas como amigo da transexual, temendo ser classificado como “namorado” – o que faria com que tivesse de enfrentar a discriminação da mãe e de toda a cidade de Alagoinha.

A transeccionalidade de opressões vivida por Joicy é composta por aspectos regionais – a origem rural e nordestina –, de classe, de gênero e também de aparência de gênero, algo de que Luciana, como vimos, desdenha na conversa com a tia. Seu corpo se apresenta incongruente até entre as transexuais, que não veem nela uma mulher “legítima”, sendo “continuamente questionado” (MORAES, 2015, p. 129). Na região em que a cabeleireira vivia, mesmo com os vizinhos e conhecidos não entendendo sua condição, não havia necessariamente uma animosidade – como aquela percebida em familiares –, de acordo com Moraes:

No distrito, Joicy era tratada com um misto de condescendência e espanto – na verdade, um espanto-riso; era vista como uma figura *freak* domesticada pelo tempo e pela convivência. Sua transexualidade só veio à tona quando espalhou pelos quatro cantos que faria a cirurgia de redesignação sexual. Ainda assim, aquele movimento não era totalmente compreendido [...]. Em todo caso, para a maioria das pessoas em Alagoinha, Joicy era “apenas gay”, e os gays, diz o senso comum, são aquelas pessoas engraçadas e curiosas, principalmente se ficam em seus devidos lugares (MORAES, *op. cit.*, p. 105).

Os percalços, contudo, afetaram Joicy no modo como encarava o mundo e lidava com as pessoas. Nesse sentido, a jornalista descreve a transexual como alguém “extremamente reativa, algo que a dureza de seu cotidiano podia explicar” (MORAES, 2015, p. 108), de forma que a menor das tensões poderia se transformar em conflito devido à postura da cabeleireira.

No entanto, a autora aponta também como é possível destacar qualidades que a tornam única: “A teimosia de Joicy só era aplacada por outras duas fortíssimas características suas: a carência e a ingenuidade. Juntas, essas três marcas, presentes naquele corpo político e naquela vida rural, resultaram em uma personalidade distinta [...]” (MORAES, 2015, p. 108). Não deixando que a reprovação da família nem o descaso do sistema de saúde a impedissem de alcançar seu objetivo, Joicy realizou-se por meio da cirurgia, através da qual “renasceu”.

3.2.4 ENFIM, O NASCIMENTO

A cirurgia de Joicy ocorreu em 22 de novembro de 2010. No dia anterior, a cabeleireira chegou juntamente com Dorneles para se internar e foi acompanhada por Fabiana Moraes e pela equipe jornalística.

Durante o processo, os enfermeiros e a nutricionista que tiveram contato com a transexual a chamavam de João Batista, ignorando seu nome social. Mesmo que o Hospital das Clínicas ofereça a cirurgia de redesignação genital desde 2001, fica evidente, nesses episódios em que profissionais repetidamente trataram a paciente no masculino, um despreparo de parte da equipe para lidar com pessoas trans. Moraes descreve a bagagem levada pela cabeleireira para permanecer onze dias no hospital, mais uma vez revelando a precariedade de sua situação:

Joicy levava um saco de farinha como mala. Dentro dele, um lençol, uma toalha, uma escova de dente, bermudas, calcinhas, um retrovisor tirado de sua moto para ser usado como espelho pessoal. Também guardava um pênis de borracha medindo 12 centímetros de comprimento por três de diâmetro (custou R\$28). A prótese serviria apenas para manter aberto o canal vaginal que seria construído em Joicy no dia seguinte (MORAES, 2015, p. 52).

Ainda no dia anterior à operação, a paciente conversa com uma das médicas residentes, preocupada por ter ouvido que a neovaginoplastia não envolveria a construção de um clitóris. No diálogo, a médica Lúcia Rhör minimiza a questão, alegando que o prazer da mulher transexual é algo psicológico, que viria do carinho e da sensação de ser penetrada, conforme transcrito por Moraes:

Médica (a residente Lúcia Rhör): Bom dia, Joicy. Você já se opera dia 22, não é?

Joicy: É, na segunda. Olhe, queria tirar uma dúvida. Estão me dizendo umas coisas que não estou entendendo, que ninguém me disse abertamente. Dizendo que eu não vou ter tudo da mulher, que eu não vou sentir prazer.

Médica: A senhora não vai ter útero, ovários e clitóris. Os primeiros a senhora não precisaria, até pela idade, já que não iria engravidar ou menstruar, não é? E o clitóris, que é o que dá prazer, não tem como fazer. Mas a senhora vai ter penetração vaginal e vai sentir prazer com isso.

Joicy: Acho que tem alguma coisa errada. Ninguém falou isso.

Médica: Veja, as novas mulheres, como a senhora, têm prazer na sensação da penetração, é um prazer psicológico, vem da cabeça.

Joicy: Mas eu acho isso muito estranho, porque a outra menina que eu falei e que vai fazer a cirurgia da mudança disse que a gente sente prazer, sim...

Médica: Uma dúvida: a senhora usava o pênis para se masturbar?

Joicy: Todas usam, quem diz que não está mentindo.

Médica: Mas veja... Você falou sobre isso com a psicóloga?

Joicy: Era só um pouco, era pouco.

Médica: É, porque os homens sentem prazer no pênis, as mulheres no clitóris. E a senhora não vai ter nenhum dos dois.

Joicy: Eu não vou mais ter prazer?

Médica: A senhora pode ter prazer, mas ele vai vir da sua cabeça, do carinho do companheiro, da sensação de estar sendo penetrada... As mulheres sentem prazer com o carinho também, com o envolvimento, é um pouco diferente dos homens. A senhora entendeu?

Joicy: Eu acho que tem alguma coisa errada (MORAES, 2015, p. 54-55).

Apesar de a médica afirmar não ser possível “fazer” o clitóris, a técnica para construí-lo é utilizada por médicos do SUS pelo menos desde o início dos anos 2000. Assim é descrita em pesquisa realizada durante o acompanhamento de pacientes do Hospital Universitário da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com observação de seis procedimentos ocorridos entre 1997 e 2004:

O ato cirúrgico é iniciado com a delimitação de um retalho perineal, de base posterior, situada na projeção das tuberosidades isquiáticas. Este retalho é descolado no plano fascial e é protegido durante as manobras de ressecção. A bolsa escrotal é esvaziada retirando-se os testículos, porém conservando-se os cordões espermáticos e seus envoltórios que são de utilidade para dar consistência aos futuros grandes lábios. Uma incisão circular é feita no contorno da glândula e a pele peniana é descolada em toda sua extensão, permitindo a exteriorização dos corpos cavernosos e esponjoso que permanece cateterizado. Os corpos cavernosos são dissecados e amputados, conservando-se pequenos segmentos que serão suturados entre si e à aponeurose pubiana, para simular o clitóris (FRANCO *et al.*, 2010, p. 427).

Alguns elementos devem ser considerados quando levamos em conta as técnicas disponíveis para a referida cirurgia, uma vez que os passos seguidos pelo médico podem variar segundo sua formação, sua experiência ou mesmo sua escolha pessoal.

A ideia de que, na vulva, haverá uma simulação do clitóris, dá-se por este ser construído artificialmente e por conter um número menor de terminações nervosas em comparação ao clitóris “natural”, mas isso não significa que exista uma ausência total do mesmo, além de ser possível obter prazer a partir de sua estimulação. Nesse sentido, quanto à obra, não se pode afirmar se houve uma falha comunicacional da médica ao abordar o assunto com Joicy ou se, de fato, a residente desconhecia o procedimento a fundo.

A visão subjacente à fala da médica está atrelada ao dispositivo sexual (BENTO, 2006) que, gerando um conjunto de expectativas referentes ao “transexual verdadeiro”, preconiza a ausência de sexualidade – e, conseqüentemente, de prazer – em pessoas trans antes da cirurgia, devido à total rejeição do órgão genital com o qual nascem. Quanto à relação com os genitais, de acordo com Berenice Bento, esse

“[...] transexual produzido pela ciência médica-psi não pode tocá-los, seja para a obtenção de prazer e nem tampouco para realização da higiene [...]” (BENTO, 2012, p. 261).

Porém, a própria Joicy questiona a validade desse dispositivo ao alegar que todas as mulheres transexuais se masturbam – além de, como já discutido, sua aparência e seu comportamento não estarem de acordo com as expectativas médicas. Notamos ainda uma insegurança na resposta dada à médica, pois, ao dizer que se masturbava “só um pouco”, Joicy deixa transparecer uma apreensão sintomática, por parte de sujeitos transexuais, de que a não adequação aos mecanismos de controles impostos pela ciência poderia levar à desautorização para receber o atendimento médico e passar pela cirurgia.

A residente expressa também uma lógica estereotípica do feminino, ao afirmar que mulheres sentem prazer com o “carinho” e o “envolvimento” – em outras palavras, com o romantismo e a emotividade –, contrapondo-se ao prazer masculino, que é visto como puramente sexual.

No caso de Cleópatra (TERRON, 2010), por exemplo, a ausência de sexualidade – bem como a rejeição ao pênis – é representada por meio da incapacidade da personagem de enxergar seu órgão genital e pelo incômodo relatado por ela ao sentir uma ereção.

Retornando da operação, Joicy se depara com um visitante desconhecido, José Antônio, que acompanhava a cunhada, internada em um quarto próximo. Indignado com a decisão da transexual, o homem justifica sua discordância com preceitos religiosos:

“Eu acho errado. Ele quer fazer, faça, mas penso que Deus não concorda com um negócio desses, tirar uma coisa que ele deu.” [...] Parecia, ao falar da cirurgia, pessoalmente ofendido ao ver Joicy abrir mão do símbolo daquilo que faz dele, José Antônio, um homem. [...] Mesmo temente a Deus, mesmo sendo contra aquilo que via, mesmo acreditando que um nascido homem não poderia, jamais, abrir mão do presente divino que é o pênis, José Antônio foi, curioso, revoltado e fascinado, até o 1113 (MORAES, 2015, p. 56).

Pelo senso comum, embasado em fundamentos masculinistas que insistem na superioridade do homem, “tirar” o pênis por meio da cirurgia seria uma escolha pela castração. Essa visão é reforçada pela crença de que transexuais sofreriam de um “distúrbio”, única explicação possível para que decidam abdicar do falo, símbolo de poder masculino.

Embora a percepção de José Antônio possa ser compreendida por se tratar de um indivíduo leigo ou pouco escolarizado, a união entre determinismo biológico e religioso é uma estratégia recorrente no discurso de pessoas que questionam a validade da transgeneridade como um todo, não se restringindo a manifestações de mero desconhecimento. Esse tipo de argumento é um recurso usado por conservadores e líderes religiosos a fim de desacreditar o movimento LGBTQ+ e de fomentar a narrativa da “ideologia de gênero”, como detalharemos no próximo capítulo. Segundo têm pregado formadores de opinião ligados ao conservadorismo – dentre eles políticos, padres e pastores –, essa suposta ideologia procura incutir a noção de que a identidade de gênero pode ser arbitrariamente escolhida, visando à doutrinação de crianças e adolescentes para que rejeitem seu “verdadeiro” sexo determinado por Deus.

Na breve conversa com José Antônio, Joicy, que ainda se encontrava sob efeito dos medicamentos anestésicos – e talvez por isso tivesse sido tão delicada com o rapaz –, explicou seu ponto também a partir da religiosidade, convencendo-o de que Deus a permitiu passar pela cirurgia para se realizar e se tornar alguém melhor:

Não teve brios – sua ingenuidade, é certo, não permitia: “Olha, não dava para ser como tu era e continuar com o negócio, não? Tu acha que precisava disso?”. Joicy, meio grogue por causa da anestesia geral – foram três horas na sala de cirurgia – acesso a delicadeza que tanto dizem lhe faltar: “A gente tem que ser por fora o que é por dentro, entendeu?”. Usando o nome de Deus, tão recorrente ao longo desta reportagem, ela consegue sensibilizar o coração assustado de José Antônio. “Eu pedi permissão a Ele, sabia?” O desempregado mania a cabeça. Não vai refutar o Deus que tanto teme e termina concordando: “É isso mesmo. É a mesma pessoa”. Joicy discorda: “Não, eu agora sou uma pessoa melhor” (MORAES, 2015, p. 56-57).

Um comentário bem-humorado de Joicy nos permite entrever, mais uma vez, o caráter determinante da neovaginoplastia para sua vida. Enquanto Dorneles contava à mãe, pelo telefone, que João havia se tornado Joicy e que havia “tirado” tudo, a transexual reitera: “É, eu não gay mais, não” (MORAES, *op. cit.*, p. 57). Por essa fala, subentendemos que a cabeleireira apenas passou a se validar de fato como mulher quando “conquistou” sua vagina, ocupando, anteriormente, uma posição incerta, ilegítima. A confiança adquirida ao finalmente alcançar o *status* de mulher é ilustrada por Moraes:

[...] se orgulha da aparência de seu púbis e da atração que ele provoca. Usa o sexo recém-adquirido para ser vista e respeitada como mulher.

Em um passeio no Aeroporto Internacional do Recife, na Zona Sul, sentiu vontade de usar o banheiro e não teve dúvidas em dirigir-se ao feminino. Ao ver a usuária de aparência masculinizada entrar no local, uma das seguranças entrou no recinto. “O que o senhor está fazendo aqui?”, perguntou. “Eu não sou homem, eu provo que não sou”, disse Joicy, baixando o short e a calcinha para expor a vagina. A segurança olhou, pediu desculpas e saiu. Joicy não usava roupa colada nem chinelo com flor. Mas era, sem dúvida, mulher (MORAES, 2015, p. 79-80).

Banheiros públicos, que supostamente se destinam a necessidades básicas de todos os indivíduos se tornaram “locais de policiamento de gênero” (PRECIADO, 2018, p. 56) segundo os quais se exerce o controle público do trânsito dos corpos, o qual, no episódio acima, coube à segurança do aeroporto. Frequentemente questionada sobre sua identidade, a cabeleireira tinha, em sua vagina, um poderoso signo de sua autenticidade feminina: a genitália cirurgicamente construída e irreversível.

Enquanto permaneceu internada, Joicy recebeu a visita de uma única irmã, Maria Helena, que trabalhava como empregada doméstica no Recife e que foi ao hospital apesar de os demais irmãos que também viviam na capital terem pedido a ela que não o fizesse. Dorneles, o acompanhante, foi embora quatro dias após a cirurgia, depois de discutir com sua mãe pelo telefone sobre a “amiga”; a partida levou a cabeleireira às lágrimas.

As outras visitas foram a de um rapaz transexual, Leonardo – que estava em acompanhamento no hospital para se qualificar para a cirurgia de retirada dos seios e do aparelho reprodutor – e de duas técnicas em enfermagem, que foram se despedir no último dia, Vânia Santos e Ilma Accioly, que “[...] perceberam que os amigos e familiares de Joicy foram escassos naqueles 11 dias” (MORAES, 2015, p. 58). A solidão gritante da ex-agricultora fazia com que qualquer visita a deixasse alegre e agradecida.

A jornalista trata a cirurgia pela qual passou a cabeleireira como um (re)nascimento e justifica a escolha do título do livro ao observar uma das fotografias realizadas para a reportagem (FIGURA 3):

Quando voltávamos para o Recife e vi as imagens, reparei que Joicy escondia-se da mesma maneira que a Vênus de Botticelli, não contando, porém, com a ajuda de longos cabelos para tornar o corpo menos exposto, tampouco com anjos trazendo flores ou uma dama prestes a cobri-la com um manto. Joicy estava nua, uma nudez essencialmente política de um corpo continuamente questionado. Joicy também estava, apesar de nossa atenção, só. Nossa permanência ao seu lado tinha prazo de validade. Mais ainda: Joicy, como citado, tinha imenso orgulho daquele corpo que ia pouco a pouco

construindo, um corpo que não precisava se ancorar no feminino socialmente construído para se fazer valer. Não para ela. Assim, para mim, aquela capa era essencial, era necessária, *era um manifesto*, era Joicy olhando de frente e nos olhos de todos aqueles que sempre, durante toda a sua vida, estranharam a sua presença no mundo (MORAES, 2015, p. 129 – ênfase nossa).

FIGURA 3



Foto de capa da reportagem com montagem em intertextualidade com a pintura *O nascimento de Vênus* (c. 1482-1485), de Sandro Botticelli. Fonte: MORAES, 2015, p. 88.

Após a operação, Moraes se refere a Joicy como “recém-nascida” (MORAES, 2015, p. 62), termo que também usa para se referir a outras pessoas trans que haviam passado pelo procedimento no hospital universitário. Por um lado, a jornalista compreende o papel central da modificação corporal para esses indivíduos, considerando a conquista de uma nova genitália um recomeço, o início de uma nova vida. Por outro lado, a expressão acaba por reforçar, em certo sentido, a noção de que a cirurgia é uma etapa final do processo, como se fosse necessária para a conquista da identidade de gênero – uma reprodução, talvez inconsciente, do cissexismo que permeia a percepção majoritária acerca de pessoa trans.

3.2.4.1 (Des)Acolhimento e saúde pública

Apesar do orgulho de seu corpo após a cirurgia, Joicy não teve uma recuperação sem complicações, as quais se somaram a episódios em que a omissão ou a indiferença por parte de alguns profissionais responsáveis por acompanhá-la nos oferecem a dimensão das falhas até hoje encontradas no sistema de saúde pública brasileiro.

Nas décadas de 1980 e 1990, a maior parte da dedicação médica à temática LGBT+ se dava no contexto de tratamento da epidemia de HIV/aids, que até hoje está presente na forma de tabus e preconceitos associados a pessoas homossexuais, bissexuais e trans. A implementação de políticas que contemplassem as demandas específicas da população LGBT+ na saúde se deu mais enfaticamente a partir de 2004, com a elaboração do Programa Brasil Sem Homofobia, que, entre outras medidas, determinava a instauração, no Ministério da Saúde, do Comitê Técnico de Saúde da População de Gays, Lésbicas, Transgêneros e Bissexuais (BRASIL, 2004).

A aprovação da Política Nacional de Saúde Integral LGBT (BRASIL, 2010), no entanto, apenas ocorreu em 2010, em meio a tensões e a uma forte oposição política promovida por parlamentares conservadores e religiosos. Neste intervalo, deu-se a instituição do chamado processo transexualizador através da Portaria 457/2008, do Ministério da Saúde (BRASIL, 2008), que estabeleceu prerrogativas e diretrizes para o atendimento da população trans no SUS, tendo como base a Resolução do CFM 1652/2002 (CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA, 2002). Esse processo “é um programa que compõe a política de saúde brasileira e atualmente inclui procedimentos de diferentes graus de complexidade e ampla diversidade técnica, como parte da assistência em saúde destinada a pessoas transexuais” (SANTOS *et al.*, 2014, p. 157).

Mesmo com esses avanços, a comunidade LGBT+ continuou a enfrentar entraves no acesso pleno aos serviços de saúde, realidade que se mostra ainda mais grave para pessoas trans. As falhas para se efetivar o projeto e, conseqüentemente, garantir direitos básicos a essa parcela da população são perpassadas por questões como a falta de preparo dos profissionais por meio de um programa de educação contínua (DUARTE, 2014), além da permanência, entre os trabalhadores da área de saúde, de uma mentalidade influenciada pelo conservadorismo médico, que apresenta ainda um discurso com “forte conteúdo higienista e moralista” (*idem*,

ibidem, p. 149). Isso faz com que indivíduos trans continuem a ser enquadrados pelo viés da patologização, como desviantes de uma suposta ordem natural imposta pelas próprias ciências médicas.

Relatos envolvendo omissão, indiferença ou mesmo a ocorrência de situações vexatórias são numerosos (DUARTE, *op. cit.*), de forma que as experiências de Joicy não configuram uma exceção. A ex-agricultora, como muitas das pessoas que procuram a assistência do SUS, tem demandas para além da concretização de sua identidade através do processo transexualizador. Porém, os profissionais responsáveis por atendê-la, segundo narra Moraes, não se mostram sensíveis à maior parte de suas necessidades, deixando de promover um acolhimento integral conforme determinado pelo próprio Ministério da Saúde (BRASIL, 2008).

Além do tratamento no masculino por parte de alguns funcionários do hospital, a jornalista percebe uma objetificação, por parte do cirurgião, no modo como trata a paciente em recuperação. Ao visitar Joicy para conferir o resultado de seu trabalho, a qual se encontrava sozinha e já não recebia medicamentos para alívio da dor, o médico Sabino Pinho adentrou o quarto “[...] acompanhado por médicos residentes, todos jovens. Queria mostrar o sucesso de sua vaginoplastia. Quando viu o molde meio baixo, empurrou-o até o fundo do canal vaginal. Joicy sentiu muita dor, a primeira grande dor física em dias” (MORAES, 2015, p. 57). A preocupação central de Pinho, demonstrada por sua fala, era que o tecido colasse, “estragando” a cirurgia. Em outra passagem, Moraes reflete sobre a percepção que teve ao entrevistar o profissional:

Desde nossa primeira conversa, ficou óbvio para mim que o fato de ser um excelente cirurgião o envaidecia: ali, ele rapidamente sacou o celular para me mostrar as cirurgias que havia realizado. “Você diria que isso aqui não é a vagina de uma mulher? Não está perfeita?”, repetia. Não, eu não diria. Eram realmente perfeitas. O problema é que a medicina, com seu enorme grau de especialização, ensimesma vários profissionais em suas áreas. É uma espécie de *linha de montagem de corpos*, em que cada um faz o seu trabalho sem relacioná-lo à prática do Outro (MORAES, *op. cit.*, p. 117 – ênfase nossa).

Esse distanciamento que leva à falta de humanização na relação com a paciente também acaba por limitar a visão dos especialistas aos aspectos práticos. O procedimento pelo qual Joicy passou exigia cuidados posteriores que se estenderiam por meses após a internação, nem todos adequados à vida da cabeleireira que, sem a ajuda de amigos ou familiares para as atividades diárias, não tinha ainda os recursos

financeiros para arcar com o material de higienização das suturas, muito menos para se deslocar com rapidez ao hospital no caso de alguma complicação.

Nas semanas que se seguiram à cirurgia, além de se manter em repouso, havia a necessidade de Joicy usar um molde a fim de manter o canal vaginal dilatado. Porém, como a transexual precisava se deslocar até Alagoinha, tendo apenas sua moto como meio de transporte, ela o retirava devido ao incômodo. Quando o reintroduzia, não o fazia corretamente, deixando de colocá-lo até o fim do canal. Isso permitiu ao tecido se colar, fenômeno conhecido como estenose.

Durante a consulta de retorno, o cirurgião demonstrou seu descontentamento com o fato, tratando a paciente com rispidez:

Com as pernas abertas e nua, Joicy era observada por cinco homens. Um deles, o cirurgião Sabino Pinho, o mesmo que há dois meses havia criado uma vagina na cabeleireira, tocava por dentro o novo sexo da paciente. Não precisou examiná-la demoradamente. Tirando a luva suja de sangue da mãe, o rosto entre decepcionado e aborrecido, avisou: “O canal fechou”. Um a um, os médicos-residentes que acompanhavam a consulta chegaram mais perto para ver. [...] Para ela, “o canal fechou” significava, emocionalmente, que os sete anos de longas esperas e viagens, de falta de sono e de respeito, de instabilidade e desconforto, terminavam com uma enorme frustração: seu corpo era feminino, mas apenas por fora. Não podia, ainda, deitar com um homem sendo a mulher que sempre quis ser (MORAES, 2015, p. 76-77).

Pinho atribuiu aqueles problemas técnicos a uma falta de cuidado de Joicy, desconsiderando a própria realidade por ela enfrentada e que afetou diretamente no insucesso do pós-operatório. O diálogo que se segue à consulta é simbólico quanto ao posicionamento mecanicista e pouco empático do profissional:

Joicy vestiu a roupa e sentou em frente ao médico, que continuou o atendimento. “Se você tivesse usado o molde adequadamente, isso não teria acontecido”, reclamou. “Mas eu usei”, replicou a cabeleireira. “Não, você não usou. O uso correto impede que isso aconteça, nós a orientamos.” “É, mas eu senti falta de informação, eu senti dor e a cirurgia inflamou muito, eu não tinha seu celular, não sabia que remédio tomar...” Sabino interrompeu: “Você foi orientada. Nós explicamos várias vezes o uso correto do molde”. Joicy replicou: “É, falaram, eu sei, mas eu senti falta de...”. O médico interferiu novamente: “Veja, repetir isso não vai adiantar. O jeito vai ser fazer uma dilatação. Tem que anestésiar para reabrir o canal”. A transexual pareceu não entender. “Vou ter que fazer outra cirurgia?” Sabino confirmou: “Vai ter que reabrir o canal”. Joicy, finalmente, se calou. [...] São 9h30 da manhã quando termina a consulta. Joicy, que havia acordado cerca de seis horas antes, repara na garrafa de café ao lado da mesa do cirurgião. “Quer um gole.” O médico, saindo da sala, responde: “Café se toma em casa”. Joicy não tinha café em casa. Na verdade, Joicy quase não tinha casa (MORAES, 2015, p. 77-78).

Mostrando-se alheio às demandas da cabeleireira, o cirurgião não é figura destoante do sistema de saúde por todo o país. Moraes salienta, todavia, que Pinho foi atencioso com a paciente durante todo o processo anterior à operação, sendo solícito também com a jornalista – mesmo questionando o motivo de Joicy ter sido escolhida como personagem da matéria, havendo “tantas outras pacientes mais femininas do que ela” (MORAES, *op. cit.*, p. 118). Não raro, travestis e pessoas trans sofrem efeitos psicológicos negativos decorrentes do próprio contato com o atendimento que deveria acolhê-las, fazendo com que desistam de dar continuidade ao processo:

A não observação do nome social, a incapacidade em manejar questões próprias do universo LGBT, somado ao modelo médico hegemônico, paternalista, que não compartilha o projeto terapêutico, que prioriza o seu saber científico em detrimento da necessidade de saúde das trans, são exemplos de ações que levam ao constrangimento e insegurança das pessoas trans quando procuram os serviços de saúde (PEREIRA; CHAZAN, 2019, p. 10).

O tratamento dispensado a Joicy pela psicóloga, Inalda Lafayette, também suscita questionamentos quanto à ética – e à empatia – desses profissionais no atendimento público a pessoas que apresentam necessidades específicas e carências múltiplas. De acordo com Moraes, era notável um desconforto da psicóloga ao falar sobre a transexual e, após a cirurgia, um episódio chamou sua atenção quando Lafayette se recusou a rubricar um documento, a pedido de Joicy, para a retificação de seu nome, por estar assistindo a uma palestra. A especialista não orientou a paciente para que a aguardasse ou a procurasse depois, apenas dizendo que não poderia fazer nada. Joicy, meses depois da operação, ainda não havia retificado seu nome nos documentos. A jornalista, então, discorre sobre a falta de sensibilidade da psicóloga que, dentre todos os profissionais, deveria ser a mais preparada para lidar com o comportamento da cabeleireira:

Talvez não tenha se questionado: como a cabeleireira poderia continuar sendo João depois de finalmente adequar seu corpo a seu gênero? [...] Esperava que alguém que conhecia Joicy há bem mais tempo do que eu estivesse mais sensível a sua história de vida repleta de percalços, o maior deles sendo justamente aquele sobre o qual Inalda estava profundamente informada, aquele que ela deveria, até o fim, ajudar a ex-agricultora a ultrapassar. Ao contrário: em nossas primeiras conversas, ela, amparando-se no mesmo senso comum daqueles que não possuem a sua formação, informava que Joicy estava há tanto tempo em tratamento porque ainda precisava se adequar ao “ser mulher”. Enquanto as transexuais que já usam acessórios como saltos, batom e vestidos passam dois anos na psicoterapia, Joicy já ultrapassava cinco anos entre idas e vindas de Alagoinha. Isso

porque o corpo médico do qual Inalda fazia parte queria vê-la se tornar mais “feminina”. Boa parte do sofrimento pelo qual a nova senhora passou poderia ter sido evitado, a meu ver, se a psicóloga entendesse que o comportamento repleto de arestas de Joicy tinha relação com sua vida, sua formação, sua necessidade de dizer diariamente ao mundo que ela merecia respeito (MORAES, 2015, p. 116).

Das pessoas em contato com Joicy, o maior cuidado veio das enfermeiras, que a tratavam com carinho e traziam as refeições regularmente. Os/as funcionários/as mantinham os quartos limpos e as roupas hospitalares também eram devidamente trocadas e higienizadas. Ao fim de sua estada no hospital, ela recebeu abraços de pessoas da equipe que a atenderam e de outros pacientes de quartos vizinhos.

3.2.5 RECEPÇÕES, PERCEPÇÕES E CONFUSÕES

Ao tratar de como a matéria, inicialmente publicada no *Jornal do Commercio*, foi recebida pelos leitores, Moraes (2015) constata o incômodo, o estranhamento e certa indignação por parte do público, algo que, ao mesmo tempo, revela a força política desse corpo que nem sequer atende às expectativas dessa “transexualidade verdadeira”.

É interessante notar como, ainda hoje, entre o público geral, permanece a confusão entre orientação sexual e identidade de gênero, havendo comentários que, embora tenham se pretendido elogiosos, alegavam que aceitavam a “homossexualidade” de Joicy, mas que achavam radical demais ela passar por uma cirurgia para fins cosméticos (MORAES, *ibid.*). O desentendimento pode ser visto também na percepção dos vizinhos, parentes e da própria Joicy, que associavam homossexualidade a um “desejo” de se tornar mulher.

Nelson Baskerville (2012), ao longo de toda sua obra, faz uso dos termos “homossexual”, “travesti” e “transexual” sem pontuar as diferenças entre essas condições, confusão que, de fato, ainda está presente no senso comum – e, por vezes, ainda confunde as próprias pessoas trans. O debate sobre uma “essência homossexual”, que se refletiria na feminilidade, como uma espécie de “inversão” dentro da lógica binária, aparece ainda em pensamentos como o da irmã mais velha de Baskerville:

Ela se lembra de que, desde muito pequeno, ele manifestava sua homossexualidade. Ele tinha os gestos, as maneiras de se expressar, a forma

de falar de uma menina. Ela lembra que, com dois anos, ele já queria as bonecas dela, a maquiagem e tudo.
 — Ele era mesmo feminino – diz ela. O jeito dele era o de uma menina. Ele veio no corpo errado. Antigamente, as pessoas achavam que se corrigia a homossexualidade ou a transexualidade com surra. Era uma maneira de se corrigir um defeito, como uma opinião ou alguma coisa assim, que tinha que ser mudado (BASKERVILLE, 2012, p. 52).

Essa percepção se aproxima, de certa forma, daquela demonstrada por Cleópatra (TERRON, 2010), ou mesmo por Joicy (MORAES, 2015), por exemplo, ao abordar sua essência feminina. No entanto, entre as travestis, também aparecem questões sobre essa essência e o “sentir-se mulher”, de forma que a linha que separa transexualidade e travestilidade é bastante tênue e muito mais relacionada à autodeterminação.

Assim, além das passagens em *Luís Antônio-Gabriela* (BASKERVILLE, 2012) nas quais os termos se confundem, encontraremos a alternância também em *A Princesa* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), pois Fernanda Farias de Albuquerque ora usa o termo “trans”, ora refere-se a suas colegas como “travestis”. No passado, todas essas nomenclaturas eram parte do “universo homossexual”, associadas à noção da “inversão”, como apontamos anteriormente.

Especificamente no caso de Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*), a autora pede que, na tradução da obra para o português, a designação “transexual” seja mantida, contudo, o uso da expressão “trans” para falar das companheiras não segue um padrão. Na edição brasileira, Fernanda é apresentada como travesti, mas Elisa Byington aborda a problemática dos termos, na tentativa de esclarecer a questão:

Mantive o termo transexual – com frequência abreviado para trans – usado em italiano. A rigor ele se aplicaria somente aos travestis que se submeteram a cirurgia para mudar de sexo, mas entre eles designa os que fizeram, à custa de hormônios e próteses de silicone, a opção permanente por uma aparência feminina. Não mais uma simples questão de acessórios – perucas, espartilhos e maquiagem –, mas de investimento mais profundo e irreversível. Foi a própria Fernanda que me pediu para manter em português essa designação. Sua identidade de transexual foi reforçada pela experiência da prisão. Na penitenciária masculina de Rebibbia, onde esteve presa, o pavilhão ocupado pelos “trans” é totalmente separado; nem mesmo os *gays* que tomam hormônios são admitidos. Para ela, conforme me explicou, transexual significa “três sexos”. Princesa é uma soma (BYINGTON, 1995, p. 13-14).

Na Itália, a palavra “travesti” é usada exclusivamente para se referir às brasileiras, que são pejorativamente chamadas também de “*viado brasileiro*” (TEIXEIRA, 2008, p. 289).

Conforme será abordado mais adiante, não é possível apreender integralmente aquilo que diferencia essas identidades entre si. Ademais, a relação de travestis com a feminilidade é tão complexa quanto a de transexuais, por sua diversidade e pelo modo como a subjetividade individual assume um papel importante na autoidentificação.

3.3 Travestilidades

O travestismo cientificamente descrito apresenta inúmeras divergências em relação à identidade assumida pelas travestis a partir da década de 1980. Apesar disso, a associação entre “travestismo”, “travestilidade” (PERES, 2004) e homossexualidade permanece até os dias atuais, fazendo-se presente no discurso das próprias travestis e na forma como parte delas se descreve.

Em relação aos modos como elas mesmas se categorizam, conforme perceberemos nas obras literárias a serem analisadas mais adiante, não há também um consenso. Há aquelas que se consideram homossexuais que adotam a aparência feminina para chamar a atenção dos homens que tanto desejam (KULICK, 1998); há as que se veem como pessoas com corpo masculino e “alma” feminina; ou que se classificam como “uma mulher diferente” (DENIZART, 1997, p. 41); ou que se autoidentificam como mulheres transexuais propriamente ditas; ou ainda como um terceiro gênero, ocupando um entrelugar entre o homem e a mulher. Além disso, o caráter político de assumir-se travesti tem ficado mais evidente nos últimos anos, com as manifestações de ativistas que buscam estabelecer um regime de saber a partir de suas próprias vozes, a fim de romper com a colonização imposta sobre seus corpos e suas identidades.

A história brasileira tem um papel importante na formação da identidade travesti como a conhecemos – bastante pautada no estereótipo criado pela mídia –, bem como na pluralidade de percepções que elas têm de si mesmas, e que diverge consideravelmente das classificações estabelecidas pelos manuais diagnósticos de medicina e de psicologia. Conforme explica Sérgio Leite Jr.:

Os limites entre uma pressuposta ou uma recém-criada “identidade”, a transexual, e outra – supostamente mais conhecida – a travesti, bem como as marcas distintivas entre elas, vão do mais rígido em textos científicos ao mais intencionalmente flexível na cultura de massas, passando pela complexa miscelânea de ideias, vivências e estratégias da experiência concreta e cotidiana de tais pessoas (2011, p. 26).

Segundo o antropólogo Don Kulick (1998), apesar de as travestis se fazerem presentes por toda a América Latina, é justamente no Brasil que ocupam um lugar marcante no imaginário cultural e que existem em maior número. A pesquisa de Kulick (1998), que se mudou para o centro de Salvador, hospedando-se em uma das casas na rua São Francisco na qual viviam as travestis com quem conduziu seu estudo durante doze meses, é pioneira na forma como trata o assunto, expondo a peculiaridade dessas personagens da cultura latino-americana.

Para o autor, a maneira como constroem sua subjetividade faz com que sejam únicas no mundo (KULICK, *op. cit.*), uma vez que, como mencionamos anteriormente, muitas delas se identificam como homossexuais e que seus corpos esteticamente femininos constituem, segundo a percepção de algumas delas, uma estratégia de autoaperfeiçoamento para que se tornem objeto de desejo de outros homens. Vale ressaltar que, apesar de ser essa perspectiva uma das mais disseminadas, inclusive pelo senso comum, não se trata de uma unanimidade dentro da categoria.

Notadamente, as travestis vêm se reinventando, principalmente, com discursos ativistas e com a produção de pesquisas acadêmicas mais recentes, como a de Megg Rayara Gomes de Oliveira, ela mesma uma travesti que, para o doutorado em Educação, traçou sua trajetória de (r)existência pelas instituições que passou desde a infância, juntamente com os caminhos percorridos por outros entrevistados, como “bicha preta”, lançando mão de um termo usualmente pejorativo, “bicha”, do qual se apropria para reduzir sua força de insulto.

O aspecto racial se faz presente na vivência de travestis como um elemento que se entrecruza com a feminilidade em relação aos padrões de beleza assumidos numa sociedade estruturalmente racista, como a brasileira. Segundo Oliveira:

Negros/as, gays afeminados, viados e bichas foram desacreditados, considerados ilegítimos diante do olhar do homem branco cis heterossexual que fez uso de discursos religiosos, de leis e da ciência para naturalizar e essencializar sua suposta superioridade (2017, p. 48).

A “bicha” e o “viado” são figuras importantes para compreendermos o jogo de identidades em que aparecerá também a travesti. Segundo James N. Green (2000), “viado” – assim grafado para se diferenciar o termo pejorativo do nome dado ao animal, “veado” – parece ter surgido na década de 1920, unindo-se “aos epítetos puto e fresco, no linguajar popular, como outra palavra depreciativa para referir-se a homens efeminados que praticavam sexo com outros homens” (*idem, ibid.*, p. 143).

Uma história narrada para explicar a origem da expressão dá conta de que, no Rio de Janeiro, quando um comissário de polícia ordenou que fossem presos todos os homossexuais encontrados em uma determinada praça, em 1920, os policiais subordinados não conseguiram realizar as apreensões. Esses agentes descrevem que, ao se aproximarem, os rapazes corriam como veados ao fugirem (GREEN, *op. cit.*).

“Bicha”, por sua vez, teria surgido na década seguinte, com origens também incertas. Green (2000) sugere que o termo seja uma adaptação da palavra francesa para corsa – ou seja, o “feminino” do veado –, “*biche*”, expressão também usada na França para se referir a jovens mulheres de maneira afetuosa.

Em português, “bicha” também pode se referir a um parasita intestinal ou, ainda, a uma mulher irritada. No Nordeste do Brasil, o termo é usado como sinônimo de “prostituta”. A gíria, até hoje empregada, surgiu aparentemente entre os próprios homossexuais, tendo se difundido como insulto, ao lado de “viado”, a partir dos anos 1960. Ambas as expressões estiveram e ainda estão ligadas não apenas à sexualidade, mas ao comportamento afeminado e ao papel sexual “passivo”. Muito mais do que fazer sexo com outros homens, é o ato de ser penetrado que determina quem seria “bicha”, exercendo um comportamento feminino e se distanciando de um ideal de masculinidade.

No país, a expressão de gênero feminina e o “fazer-se travesti” estão ligados também à história do teatro, uma vez que a proibição de que mulheres atuassem nos palcos possibilitou o surgimento de atores que se especializaram em representar papéis femininos. Considerado uma forma de entretenimento menor, o teatro brasileiro esteve associado à vulgaridade e à perversão nos séculos XVIII e XIX. No Rio de Janeiro, capital do Brasil colonial, o teatro se localizava no Largo do Rocio, uma reconhecida “zona homoerótica” frequentada por dândis afeminados e onde homens eram vistos publicamente com outros homens.

Já no século XIX, a efeminação não estava associada apenas aos boêmios românticos, mas também a “determinadas atividades ou profissões, como a de cabeleireiro, bailarino e ator” (FIGARI, 2007, p. 231). Entre estes dois últimos, o travestismo era uma prática recorrente nos palcos e também fora deles. Sobre a infâmia que cercava a atividade teatral à época, João Silvério Trevisan conta que

[...] os teatros no Brasil antigo caracterizavam-se como ambientes masculinos de tamanha má fama que os espetáculos chegaram a ser proibidos para estrangeiros, como ocorreu no final do século XVIII, no Rio de Janeiro, pelo então vice-rei, marquês do Lavradio, preocupado com a repercussão que poderia ter no exterior (TREVISAN, 2000, p. 236).

Ocorrendo num espaço em que mulheres estavam ausentes e num contexto social “de disseminação da pederastia” (TREVISAN, 2000, p. 238), o travestismo se desenvolveu não apenas em meio a um ambiente propício às práticas homossexuais, mas também à prostituição masculina, recorrente em áreas comerciais e zonas boêmias das cidades maiores, a exemplo do próprio Rio de Janeiro.

Posteriormente, mesmo com a presença de mulheres nos palcos, a prática do *cross-dressing* artístico se manteve, tornando-se uma verdadeira profissão e evoluindo para a modalidade que hoje conhecemos como transformismo. Assim, explica Trevisan, o “ator-transformista [...] passou a viver profissionalmente da imitação das mulheres e, com frequência, tornou-se travesti também na vida cotidiana” (*op. cit.*, p. 242-243). O termo “travesti” foi um empréstimo do francês, para indicar não apenas o uso de roupas do gênero oposto, mas também denotando um disfarce com o intuito de enganar (INFOPÉDIA, 2017).

Foi ainda em fins do século XIX que acadêmicos brasileiros das áreas de medicina e psicologia passaram a se dedicar a pesquisas e reflexões a respeito das práticas sexuais, abordando não apenas as doenças sexualmente transmissíveis, mas também temas como a “inversão sexual” (FIGARI, 2007, p. 242) e a prostituição. Esses estudos foram a base para uma violenta política de higienização e reforma urbana que associava, convenientemente, comportamentos vistos como imorais a uma série de enfermidades.

Com o aval médico, instituições jurídicas e governamentais atuavam no controle dos corpos, buscando intervir “diretamente sobre o físico e sobre a moral” (FIGARI, *op. cit.*, p. 244), determinando quem eram os doentes, pervertidos e, ainda,

os criminosos em potencial, prática que atinge seu ápice nas décadas de 1930 e 1940, com a consolidação da Sexologia Forense (FIGARI, 2007).

Apesar de esforços para se criminalizar a homossexualidade no início do século XX, a lei brasileira não chegou a incorporar a sodomia a seus códigos. Contudo, já no fim do século anterior, o Código Republicano de 1890 determinava uma pena de quinze a sessenta dias de prisão para aquele que disfarçasse o sexo com trajes inadequados com o objetivo de enganar as pessoas publicamente (FIGARI, 2007, p. 261), lei que foi revogada apenas em 1940, com a sanção do Código Penal. Este documento, por sua vez, trazia a condenação à “vadiagem”, que serviu como justificativa à polícia para abordar quem estivesse se prostituindo nas ruas.

Em registros oficiais, grande parte dos homossexuais e travestis foram apreendidos por cometerem “atos de libidinagem” (FIGARI, *op. cit.*, p. 264), contravenção inexistente na legislação, mas fruto da interpretação da polícia. A manutenção da lei contra a vadiagem continuaria a motivar a repressão policial até o fim dos anos 1980, estendendo-se mesmo após o fim do regime militar.

Nas décadas iniciais do século XX, reuniões e festas entre gays eram promovidas em segredo, nas casas dos homens ou até dentro de cinemas, em que aconteciam desfiles de *misses* e nos quais os amigos se tratavam usando nomes no feminino – apesar disso, os frequentadores e participantes dos “concursos” não adotavam trajes do outro gênero, apenas roupas mais requintadas e maquiagem discreta.

O carnaval era a única ocasião em que podiam usar roupas femininas em público, por se tratar de uma celebração que sempre esteve associada ao uso de fantasias e à prática do *cross-dressing*, desde o período colonial, em que variados blocos tinham como temática o “travestismo”. Esse aspecto surge também na narrativa de Fernanda Farias de Albuquerque que, tendo vivido sua infância nas décadas de 1960 e 1970, apenas podia usar roupas femininas com a permissão de sua mãe durante as festividades, quando se via livre da repressão familiar e das provocações de outras crianças:

Livre enfim, era Carnaval. Nada de xingamento, nenhum olhar torto. Eu tinha dez anos e Cícera me deixou brincar. Escondi os cabelos num lenço verde e azul amarrado na cabeça e dei um nó bem na testa. Pus um vestido comprido de algodãozinho branco. Pinteí os olhos, passei batom e pus os saltos altos de minha mãe. Finalmente. Nosso Sítio organizava um bloco. Irreconhecíveis, os homens se escondiam atrás de assustadoras máscaras de boi, cabra e bode. Máscaras de madeira e de papelão. Outros se fantasiavam de mulher.

Tinham grandes barrigas, como Adelaide antes do parto. As mulheres, livres, se exibiam como putas. Provocavam, porque sem bordel, diziam, não tem Carnaval (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 38).

A permissividade ligada aos eventos carnavalescos contribuía para que muitas pessoas exercessem aquilo que, no cotidiano, era tido como perversão ou transgressão. Figari relata que muitas travestis aproveitavam os dias de festa para usar trajes bastante produzidos sem que fossem repreendidas, situação diversa da enfrentada no cotidiano: “As bichas que se sentiam mulheres, ou que queriam viver como mulheres, deviam mover-se no escuro da noite ou do cinema. [...] As travestis, longe dos palcos ou fora das camas, somente podiam encontrar um lugar: o cárcere” (FIGARI, 2007, p. 323).

Com a proibição legal do ato de se travestir e o apoio do discurso médico em torno dos desvios sexuais, estudos de criminologia procuravam classificar esses indivíduos a partir de suas “anomalias”, tanto físicas – trejeitos claramente afeminados associados a uma aparência com traços mais “delicados”, pouco másculos – quanto psíquicas – desejo por outros homens, gosto pela “passividade” sexual, promiscuidade etc. –, apontando supostos defeitos biológicos que teriam influência sob a tendência desses sujeitos à criminalidade.

A busca obstinada por estigmas físicos que pudessem indicar a “inversão” pode ser exemplificada com as pesquisas desenvolvidas por Leonídio Ribeiro, médico nomeado pelo chefe de polícia do Rio de Janeiro, durante a Era Vargas, como diretor do Instituto de Identificação da Polícia Civil do Distrito Federal (GREEN, 2000). Ribeiro chegou a ser premiado pela Academia Real de Medicina Italiana em 1933 com o Prêmio Lombroso³¹ devido a uma obra publicada a partir dos estudos que realizara no Instituto. Nela constavam, entre outros tópicos, as possíveis relações entre a homossexualidade masculina e o mal funcionamento do sistema endócrino – tema que mais tarde o médico elaboraria no livro *Homossexualismo e endocrinologia*, publicado em 1938 (*idem, ibid.*).

³¹ Cesare Lombroso, médico psiquiatra cujo nome do prêmio homenageia, é um dos principais representantes da Criminologia Positivista e cunhou a teoria do criminoso nato. Lombroso pregava ser possível identificar características físicas e psicológicas que determinavam a propensão à criminalidade do indivíduo. Estes seriam os “estigmas somáticos da degeneração” (FIGARI, 2007, p. 256), dentre os quais estariam a aparência da genitália, as dimensões do crânio etc. Características como “distribuição ‘feminina’ dos pelos pubianos (formato triangular) e do cabelo, bacia e cintura femininos, desenvolvimento excessivo das nádegas e das mamas (ginecomastia), ausência de pelos no tórax” (*idem, ibid.*, p. 259), eram, então, próprias do “uranista”, do sujeito “invertido” e perverso.

Segundo aponta Green (2000), para realização do estudo, a polícia do Rio de Janeiro levou homossexuais ao Laboratório de Antropologia Criminal montado por Ribeiro para que fossem fotografados e tivessem suas medidas corporais tomadas. Ao todo, foram 195 indivíduos, aos quais o médico se referiu como “homossexuais profissionais”, provavelmente por serem “homens vestidos de modo extravagante ou obviamente efeminados, que andassem pelas ruas do Rio de Janeiro nas conhecidas áreas de interação homossexual” (GREEN, *ibid.*, p. 132). Isso os tornava mais suscetíveis à abordagem dos oficiais de polícia não apenas por se encaixarem no estereótipo visado, mas também por não terem condições econômicas ou conexões que possibilitassem sua soltura pelos agentes.

Fora das ruas, algumas travestis se apresentavam nos palcos do teatro de revista e em casas noturnas que promoviam os chamados shows de travestis, conforme narra Marcio Paschoal (2016) em sua biografia da atriz e dançarina Rogéria. Em 1964, ano em que se iniciou a ditadura militar no Brasil, nascia também o espetáculo *International Set*, apresentado na boate *Stop*, localizada na Galeria Alaska, no Rio de Janeiro. O *show*, que ficou em cartaz por nove meses, serviu como base para um grande projeto que ganhou fama internacional:

Antes era explorada a curiosidade em torno dos travestis, seus corpos e sua beleza impressionantes, num desfile cuja tônica passava pela sensualidade e o deboche, com quase nenhuma contrapartida artística. Para essa nova montagem foram chamados especialistas no showbiz, e dedicou-se mais atenção aos conteúdos teatral e musical. Estava sendo criado o primeiro grande show de travestis do Rio de Janeiro, o *Les Girls* (PASCHOAL, 2016, p. 41).

Fizeram parte do elenco, além de Rogéria, Divina Valéria, Jane Di Castro, Marquesa, Brigitte de Búzios, entre outras que tiveram a oportunidade de se apresentar por diversos países, algumas delas atuando em cabarés na Europa ou promovendo apresentações solo pela América Latina (SOLIVA, 2018). Os *shows* de travestis foram marcantes para a história dessa identidade coletiva que, à época, apenas encontrava uma positividade com essa representação, em cima dos palcos, do exótico atrelado ao *glamour* do transformismo, atraindo a curiosidade de um público cada vez mais numeroso. Como explica Thiago Soliva (2018), aquele aspecto inicialmente artístico, voltado para a definição de uma identidade profissional, foi gradativamente se tornando uma vivência integral e um posicionamento social.

As travestis se destacavam por sua capacidade de “se adequar aos padrões ideais de beleza e sedução femininos” (GREEN, 2000, p. 377), o que, de certa forma, explica essa aparente “aceitação” pelo público, uma vez que não havia traços visíveis de masculinidade que pudessem despertar o incômodo dos espectadores. Os *shows* gozaram de popularidade até 1969, quando o número de espetáculos se tornou reduzido, desencorajados pela moral vigente do regime militar (*idem, ibidem*).

Já no fim da década de 1960 e início da década de 1970 as festas em cinemas e casas noturnas, cada vez mais elaboradas e “badaladas”, começaram a ser frequentadas também por um público heterossexual, ganhando maior visibilidade e contribuindo para a popularização do transformismo, uma vez que esses eventos apresentavam *shows* e performances variadas juntamente a desfiles.

A conquista de uma audiência significativa, composta também por famílias que apoiavam a realização das produções e se divertiam com as apresentações foi importante para um movimento de renegociação da imagem daqueles indivíduos há séculos retratados como devassos pela medicina e pela imprensa.

Graças aos espetáculos foi-se construindo a representação do homossexual respeitável, como explica Figari: “A ideia de recriar um espaço vinculado à família e inserir-se nele subjazia nesses shows. Era um apelo para mostrarem-se dignos e comportados, aceitos pelas senhoras/mães em um intento de reconhecimento e inclusão” (2007, p. 389). Fora da relativa segurança desses eventos em ambientes particulares, contudo, o estigma permanecia para quem se arriscava a se mostrar abertamente como homossexual ou travesti nas ruas.

Embora o discurso da libertação sexual tenha chegado na década de 1960, o Brasil vivia sob o repressivo governo militar. A intensificação do regime a partir do Ato Institucional nº 5 (AI-5), em 1968, tornou impossível a organização de grupos voltados para o ativismo político. Homossexuais, então, tinham nas festas e nos bailes de carnaval momentos em que podiam socializar sem esconder quem eram, ainda que casas noturnas e residências particulares não estivessem livres de batidas policiais, uma vez que, entre as práticas de subversão combatidas pelas comissões investigativas criadas desde o AI-5, estavam atos de “desvio moral” como a “prática de homossexualismo” (FICO, 2014, p.15).

Na TV e nos demais veículos midiáticos, algumas figuras ganharam fama, destacando-se por seu “exotismo”, associado à excentricidade própria dos artistas,

como foi o caso do cantor Ney Matogrosso³², do estilista Clodovil Hernandez, do carnavalesco Clóvis Bornay e “do” travesti Rogéria, pessoas cujos “[...] modos efeminados e comportamento provocativo [...] servem como um parâmetro contrastante, representando um modelo divertido mas inapropriado, *não* para ser imitado” (GREEN, 2000, p. 26 – ênfase no original). A representação desses indivíduos, portanto, atrelada ao humor e a estereótipos, promovia certo distanciamento do cotidiano de homossexuais e travestis que, nas ruas, enfrentavam a perseguição e a violência.

Mesmo com o clima de repressão que dominava o país, um breve movimento disruptivo teve origem em 1972 (SCHÜTZE, 2015): o grupo Dzi Croquettes. Tendo estreado em uma boate em Niterói, no Rio de Janeiro, os Dzi Croquettes chamaram a atenção por suas vestimentas chamativas, cobertos por purpurina e maquiagem, adotando um visual andrógino.

Apesar da coreografia simples, a espontaneidade dos atores chamou a atenção da estrela principal para quem o grupo fazia o número de abertura, o dançarino da Broadway Lennie Dale (SCHÜTZE, *op. cit.*). Dale, então, juntou-se ao Dzi Croquettes, que começou a se profissionalizar e a produzir apresentações mais elaboradas, sem deixar de lado a irreverência.

O *slogan* por eles adotado, “a força do macho e a graça da fêmea” (VILELA, 2011, s/p), trazia uma descrição de sua proposta subversiva, enquanto suas figuras – homens peludos e fortes, com barba, mas ao mesmo tempo com perucas e enormes cílios postiços – reforçavam o desejo de romper com as divisões estanques entre o masculino e o feminino, enquanto negavam ativamente os rótulos.

Mudando-se para São Paulo em 1973, em busca de maior estabilidade financeira, os Dzi Croquettes passaram a se apresentar na boate Ton-Ton Macoute e,

³² Alguns desses personagens que frequentemente apareciam na TV preferiam, a princípio, se distanciar de questões políticas ou assumir posturas mais conservadoras, apesar de suas identidades e aparências subversivas. Esse posicionamento vinha, por exemplo, de Clodovil, que se elegeu em 2006 como deputado federal defendendo uma agenda conservadora e crítica às Paradas do Orgulho LGBTQ+, afirmando sentir vergonha do movimento (THOMAZ, 2018). Ney Matogrosso, em entrevista concedida em 2017, declarou, sobre representar uma minoria social: “Nunca peguei essa bandeira, não me interessa. [...] Me enquadrar como ‘o gay’ seria muito confortável para o sistema. Que gay o caralho. Eu sou um ser humano, uma pessoa. O que eu faço com a minha sexualidade não é a coisa mais importante na minha vida. Isso é um aspecto, de terceiro lugar” (CANÔNICO, 2017, s/p). Criticado por não desejar se associar ao ativismo, o artista posteriormente afirmou que ele mesmo é a bandeira, tendo lutado por liberdade durante toda sua carreira (ALEGRETTO, 2019).

no mesmo ano, estrearam no Teatro Treze de Maio. O grupo classificava seu espetáculo como um “show de travestis”, embora se diferenciasse bastante do modelo consagrado por montagens como o *Les Girls*.

A visibilidade conquistada no Teatro Treze de Maio, frequentado pela burguesia e pelos intelectuais da época, possibilitou a montagem do espetáculo *Andróginos: Gente computada igual a você* (SCHÜTZE, 2015). Em 1974, de volta ao Rio de Janeiro, sofreram censura por trinta dias e apenas puderam se apresentar novamente com a condição de aumentarem o tamanho das tangas que usavam (*idem, ibid.*). Para fugir da ditadura, decidiram se mudar para Lisboa em agosto, onde ainda enfrentaram dificuldades diante de um público conservador, recém-saído da Revolução dos Cravos de 1974 (*idem, ibid.*).

Convidados a Paris pelo fotógrafo Patrice Calmettes, acabaram por se encontrar com o empresário que abriu as portas para eles, Jimmy Douglas, e finalmente se estabeleceram no Teatro Charles de Rochefort (SCHÜTZE, 2015). Além de ser um sucesso de público, os Dzi Croquettes chamaram a atenção de Liza Minelli, que assistiu à apresentação e divulgou o espetáculo entre seus amigos, tornando-se, mais tarde, madrinha do grupo. Fizeram ainda diversos *shows* pela Europa, mas, abandonados pelo empresário em 1975, passaram a enfrentar uma grave crise financeira. Retornando ao Brasil, a instabilidade levou à dissolução dos Dzi Croquettes em 1976 (*idem, ibid.*).

A proposta do grupo teatral se voltava para uma ideia bastante diferente daquela popularizada por travestis que faziam *shows* de transformismo focadas na representação de uma feminilidade “perfeita”. Sobre esse ideal, Simone, travesti que fora amiga de Gabriela na década de 1980, explica a Baskerville, durante entrevista:

Então, eu fazia um olhão todo preto, aquela boca muito bem desenhada com lápis preto, depois passava batom vermelho, punha um cílios maravilhoso.... Os mesmos cílios que a gente punha em cima, punha embaixo também. E não era maquiagem de *drag queen*, não. Antes, não tinha *drag queen*, isso tem agora. Sabe como é a maquiagem de *drag queen*? É aquela maquiagem “empalhaçada”, com o olho até aqui em cima, de peruca azul, exagerada. Naquele tempo, a *drag queen* de hoje seria a caricata, que é aquela bicha com muita maquiagem.

E a gente era daquela geração Roberta Close. Roberta Close era perfeita sem nada, então, ela era nossa musa. “Ai, eu quero ser aquele viado”. A gente não se maquiava muito pra não ficar caricata (BASKERVILLE, 2012, p. 161).

A relação das travestis com o transformismo e a prostituição é um elemento que aparece em *Luís Antônio-Gabriela* (BASKERVILLE, 2012) e também em *A*

Princesa (ALBUQUERQUE e JANNELLI, 1995), sendo parte dessa memória compartilhada do grupo. Outros aspectos da vivência de travestis, como a violência, a rejeição da família e uma constante mobilidade também são trazidos em ambas as narrativas.

3.3.1 UMA PRINCESA NORDESTINA

A *Princesa* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) traz as memórias de Fernanda Farias de Albuquerque, lembradas quando estava presa na Itália, em um presídio masculino que, devido à quantidade de travestis e transexuais encarceradas destinou-lhes uma ala, na qual viviam, em sua maioria, brasileiras. Publicado em 1994, o livro é considerado um dos primeiros exemplares da “literatura migrante” escrito em italiano (FRACASSA; PISANI, 2014).

A narrativa foi composta pelo brigadista Maurizio Jannelli, preso na mesma instituição, a partir dos manuscritos fornecidos pela travesti³³. O sucesso da publicação na Itália levou à produção de outras obras inspiradas na história de Albuquerque: os documentários *Princesa: Incontri irregolari* (1994), realizado por Carlo Conversi, e *Le strade di Princesa: Ritratto di una trans molto speciale* (1997), por Stefano Consiglio; a canção “Princesa”, presente no álbum *Anime Salve* (1996) de Fabrizio De André; e o filme brasileiro *Princesa* (2001), dirigido por Henrique Goldman (FRACASSA; PISANI, 2014). Para a comemoração de vinte anos do lançamento do livro, os professores e pesquisadores Ugo Fracassa, da Universidade Roma Tre, e Anna Proto Pisani, da Universidade Aix-Marseille, desenvolveram a página virtual *Princesa 20*³⁴, que reúne materiais produzidos acerca da obra, como críticas literárias, cinematográficas e artigos acadêmicos (*idem, ibidem*).

Nascida no interior da Paraíba, Fernanda foi criada pela mãe, que trabalhava na lavoura colhendo milho e algodão. O pai faleceu quando Cícera ainda estava grávida do então filho mais novo; os irmãos mais velhos, casados, migraram para São Paulo e Rio de Janeiro.

³³ Fotocópias disponíveis em: <<http://www.princesa20.it/farias-de-albuquerque/>>. Acesso em 27 de jan. 2020.

³⁴ <www.princesa20.it>.

De modo semelhante a Cleópatra (TERRON, 2010), Albuquerque conta que assumia o papel de mulher nas brincadeiras, as quais envolviam jogos com experimentações sexuais:

Eu era a vaca. Genir, o touro, Ivanildo, o bezerro. *Short* e camiseta despidos com pressa dentro do mato. Longe de todos, era o segredo. Genir mugia e me perseguia. Uma brincadeira de empurrões, pegação e respirações ofegantes. Ele montava a vaca, endemoninhado em cima de mim. Mexia, feito filhote de bicho trepado na perna do dono. Pinto de menino e esfregação. Ivanildo, o bezerro, priminho desajeitado, enfiava o focinho naquele inferno. Umedecia e chupava abaixo da minha barriga. Oh! Ivanildo, procura a teta! A minha pequena teta. Engolida, mutilada. Cócegas e um arrepio de alegria. Com Genir melado e sem fôlego, o jogo tinha acabado. E eu, acabado. Mas Ivanildo recommençava: Ei, tem a ovelha e o carneiro, o gato e a gata. Um domingo, tio João surgiu do nada e nos descobriu. Nos deu uma surra, depois contou tudo para Cícera (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 26).

A repressão de brincadeiras consideradas inapropriadas por adultos liga-se não apenas à visão de que crianças são seres assexuados, mas também de que certos comportamentos podem levar à homossexualidade ou à perversão – ou às duas coisas, na medida que muitos consideram os termos como sinônimos.

Desde que os meninos foram flagrados por um tio, a mãe empreendeu “a grande vigilância, o controle” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 26), aconselhando o filho, inclusive, a não dormir nu. Essa experiência de patrulhamento sobre o modo de agir e até mesmo de dormir é parte também da história de Gabriela (BASKERVILLE, 2012). As provocações, por parte de outras crianças que internalizaram os “ensinamentos” adultos e agem para se adequar à norma, compõem o mecanismo repressivo pelo qual passam meninos afeminados e meninas masculinizadas a fim de que também se “corrijam”.

A ideia da essência feminina aparece, como nas obras anteriormente apresentadas, na preferência por atividades estereotipicamente relegadas à mulher, como cuidar da casa. Em outra passagem, Fernandinho conta sobre como imaginava ser a mãe ao brincar com a prima, sendo prontamente reprimida, até em seu pensamento: “Brincava com Josefa a brincadeira de família. Casinha, panelinhas e papéis familiares. Eu, a mãe. Mas não era meia-noite e ela, minha priminha, envenenou pior que uma urutu: Mas você não é mulher, você é homem!” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 27).

As lembranças da infância são trazidas de modo fragmentado, sem uma linha cronológica muito precisa. Há uma ocasião em que a mãe, a quem Fernanda sempre se refere pelo nome, elogiava as qualidades “femininas” do garoto:

Fernandinho é melhor do que uma filha mulher, acorda cedo e me traz na cama café e tapioca doce. Lava os pratos e já quer lavar roupa também. Nem mesmo Alaíde e Adelaide aos sete anos faziam tanto. Cícera falava de mim com dona Inacina. Eu ali perto, ouvia escondido, cheio de orgulho e satisfação (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 28).

Há um posicionamento paradoxal que pode ser percebido através do discurso de Cícera, que, mesmo vigiando o comportamento e as brincadeiras do garoto, considera positivo que ele a ajude com as tarefas da casa, como sinal de responsabilidade – algo que não é comum ser cobrado de meninos e que, aparentemente, a mãe não esperava de seu filho, mas das filhas.

Fernanda lembra ainda de como, ao ouvir as histórias contadas por Inacina, manifestava o desejo de se casar com o príncipe, o que levava a discussões entre as crianças. Uma delas, Maria das Graças, dizia querer ser a esposa de Fernandinho, que seria o príncipe, mas sempre era contrariada pelo garoto:

Não, eu contestava, também quero casar com o príncipe! Oh! Mas você é menino e não menina, não pode! Por que não? Eu também quero um príncipe encantado! Não! Você não pode! Dava em confusão e briga. Maria Aparecida me defendia: Sim, Fernandinho também vai casar com o príncipe encantado! Doce Aparecida (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 28).

Essas breves passagens sinalizam, a princípio, uma tendência associada à homossexualidade, algo que é usualmente relatado por travestis e mulheres trans no processo de autodescoberta, conforme observamos em Cleópatra (TERRON, 2010) e até mesmo no início da idade adulta de Joicy (MORAES, 2015). Trata-se de um reforço da identidade feminina embasada na matriz heterossexista: a atração inequívoca pelo masculino antes de a pessoa compreender sua identidade de gênero serve, nas narrativas, como uma prova de feminilidade. Assim, ao sair definitivamente de casa e se exilar do contato com familiares, Fernanda escreve à sua mãe: “Fugi porque não sou um homem. Não gosto das mulheres, nasci para amar os homens” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 71).

Outros indícios que compõem a história pessoal de Fernanda e que são geralmente partilhados na memória daqueles indivíduos que se identificam com o feminino são o uso de roupas, fantasias e adereços que permitem à criança se

imaginar como mulher – prática que se dá às escondidas, para evitar a repressão da família – e a preferência por estar na companhia de outras meninas.

Esses aspectos não necessariamente se traduzem na descoberta posterior da identidade trans, podendo ser apenas uma experimentação característica de crianças que estão em busca de autoconhecimento. Contudo, para mulheres trans, travestis ou mesmo para homossexuais afeminados, esse comportamento ganha um peso simbólico na organização e no compartilhamento de suas memórias, atuando na forma de um código que indica pertencimento ao grupo, tal como as lembranças de repressão.

A insistência de Fernanda em agir como menina fazia com que a vigilância de sua mãe se intensificasse, um exemplo prático do fato social de que a “criança é um artefato biopolítico que garante a normalização do adulto” (OLIVEIRA, 2017, p. 117). Destaca-se, ainda, uma negação do diálogo por parte dos adultos, reflexo de um senso comum segundo o qual crianças não devem experimentar com os gêneros, sendo desde o nascimento impelidas a construir sua performance de acordo com os ideais masculinos e femininos disponibilizados pela matriz cisheterossexista.

Sob essa mesma lógica, acredita-se que a sexualidade não deva ser um tema debatido na infância, a fim de se preservar uma inocência também idealizada e de dar continuidade ao controle dos corpos por meio da interdição não apenas de atos e discursos, mas do acesso ao conhecimento que permita uma reflexão crítica – e, conseqüentemente, que leve ao questionamento daquelas normas que vão sendo impostas e gradativamente internalizadas:

Tinha sete anos e não sabia o que era pecado. *Os grandes me escondiam as palavras*, eu as roubava: vê como se comporta o Fernandinho? Não brinca como os outros meninos, quer sempre se fazer de mulher para eles! As meninas me afastavam: mas você é menino, vai com os meninos! Josefa e Aparecida me defendiam, vai haver sempre alguém para me defender. Então eu ficava, desafiava. Caminhava como elas, as meninas. *Aumentaram os controles*. Cícera me confiou a Aldir. Ele tinha quinze anos, virou meu guarda-costas. Ela perguntava, ele contava (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 29 – ênfase nossa).

Fernando era alvo dos/as primos/as, de vizinhos/as, de colegas e até mesmo do professor, na escola. Além das humilhações e da recusa de meninas a continuar em sua companhia, ele apanhava dos outros meninos quando respondia ou revidava. Quando jogava futebol, ouvia da torcida: “Olha o veadinho! Olha o mulherzinha!” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 29).

A diminuição por meio do insulto se dá, recorrentemente, na comparação ao gênero feminino, estruturalmente considerado inferior pela sociedade machista e patriarcalista. A misoginia advinda dessa estruturação encontra-se na raiz tanto da homofobia como da transfobia, uma vez que o ódio se direciona às manifestações do feminino – seja no caso de gays afeminados ou de travestis e mulheres trans – e a quem, devendo permanecer em seu lugar feminino/inferior, opõe-se às regras exercendo a masculinidade – no caso de lésbicas masculinizadas ou de homens trans.

Megg Oliveira é assertiva ao afirmar como garotos (e homens) que experimentam com a homossexualidade, contanto que demonstrem um comportamento devidamente masculino, não sofrem com a mesma repressão: “Se o sujeito expressa atitudes viris, másculas, está livre do controle imposto aos meninos delicados, viadinhos, bichinhas ainda que estejam de ‘amassa-amassa’ juntos!” (OLIVEIRA, 2017, p. 117). Na narrativa de Fernanda, essa questão é exemplificada por Genir e Ivanildo, aqueles primos que brincavam nus com o então Fernandinho, mas que zombavam do garoto tão logo assumiam seus papéis ao serem acolhidos dentro do grupo de meninos.

A violência, inclusive sexual, esteve presente durante a infância e a juventude daquele garoto antes mesmo de se assumir como travesti. Aos sete anos, seguido por seu primo Aldir a mando de Cícera, Fernandinho sofreu a primeira tentativa de estupro:

Olha, Fernandinho, é verdade aquilo que os outros meninos dizem de você? O quê? Dizem que você gosta de fazer as coisas das mulheres. Não, não é verdade, Aldir! Mas com Genir você faz! Vai, tira o *short*, vamos tomar banho de rio. Fugi com medo, corri para fora do mato. Dois pulos, Aldir me apanhou de volta. Era o mais forte de todos, me jogou no chão. Tentou, forçou. Desistiu. Ficou amedrontado com o meu medo. Eu sete anos, ele quinze. Não diga nada a Cícera, senão te mato! (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 30).

A passividade é parte do estereótipo feminino e a submissão é considerada uma característica “natural” da mulher. Assim, ao “fazer as coisas das mulheres”, Fernandinho deveria não apenas se submeter ao desejo masculino de Aldir, mas também ser penetrado – o que significa ser passivo durante o ato sexual. Aquela não foi a única vez que o garoto sofreu tentativa de estupro por parte de alguém mais velho.

O assédio, em nossa sociedade, é uma manifestação de poder por parte do homem, configurando-se em uma típica experiência feminina que se torna parte do

“ser mulher”. Nas obras aqui analisadas, o estupro está presente, de forma explícita, também na história de Cleópatra (TERRON, 2010) e de Amara Moira (2016; 2018), que, assumindo sua identidade travesti já adulta, conta como bastou expressar-se como alguém feminina para sofrer a violência sexual:

Vinte nove anos vivendo como homem, mais especificamente o homenzinho padrão, branco, nada afeminado, lido como hétero mesmo sendo bi, classe média, e foi só transicionar e passar a ser lida como travesti para viver minha primeira experiência de violência sexual. Eu, que me achava poderosa, em condições de peitar quem quer que fosse por conta da criação que tive, não dei conta de evitar que o cliente me forçasse a seguir com o programa mesmo depois de ele ter me machucado, eu sentindo as dores não só físicas, mas também as de não conseguir dizer não. Sinalizar sofrimento não foi o bastante para evitar que ele continuasse e hoje, na verdade, me parece até que ele se excitou mais em imaginar que, com seu pau, conseguia machucar uma profissional do sexo (MOIRA, 2018, p. 57).

Não ter direito a negar-se a satisfazer sexualmente o homem é parte dessa submissão e passividade esperadas do feminino. Se, para mulheres cisgêneras e trans, a luta pelo direito à recusa continua a esbarrar na hegemonia masculina, para aquelas que trabalham na prostituição, a lógica da objetificação e da negação da vontade própria se dá ainda mais intensamente. Na vivência de travestis, conforme comentamos anteriormente, a cultura do estupro³⁵ se entrecruza à hipersexualização dessas pessoas, vistas não como sujeitos, mas como seres inerentemente sexuais que serviriam unicamente para este fim: satisfazer os homens como produtos do mercado sexual.

Ao longo de sua vida, Fernanda foi estuprada diversas vezes, inclusive por policiais, fator que usa até mesmo para justificar seu racismo a partir de um episódio ocorrido em Salvador:

Avenida Otávio Mangabeira, beira-mar. Eles chegam, caras de diabo, *caras de macaco*: bicha, te arrebatamos o cu; uns animais. Vai, José, segura as pernas dele, segura, segura firme, vai, enfia por dentro desse cu, enche esse bastão de merda. Caras de diabo, caras de cão: enfia até esse pau sair pela boca, acaba de uma vez com a vontade dessa bicha de dar o cu. Aqueles porcos. *Negros, eram cinco policiais negros*: Abre a boca, bicha, abre a boca dele José, vai, come este cigarro, veado, queima a língua, seu chupa-pau. Covardes, caras de hiena. Porrada, sangue: Atira, dá logo um tiro na cabeça dessa imundície, atira, merda! Meu Deus, nãoooo, Cristo me ajuda! Mija em cima desta porcaria de homem, anda, anda, larga ele, vamos, vamos embora! Mãe Santíssima, não me abandona, dá-me forças para chegar em casa, ainda quero viver.

³⁵ A expressão “cultura do estupro” diz respeito a uma naturalização e banalização da violência sexual contra a mulher, representando um “conjunto de maneiras pelas quais uma sociedade culpa as vítimas de assédio ou de uma violência sexual e, desse modo, normaliza o comportamento sexual violento dos homens” (NIELSSON; WERMUTH, 2018, p. 174-175).

Negros, eis o meu ódio (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 73 – ênfase nossa).

Na capital baiana, Fernanda havia conseguido trabalho em um restaurante, graças à indicação de uma mãe de santo que a acolheu depois de ser internada num hospital em Natal, após tentativa de suicídio. A transexual, anteriormente trabalhando como doméstica em Ponta Negra, havia se apaixonado por um homem, Heronaldo, e deixado de se prostituir. Abandonada pelo namorado, tomou “uma mistura de veneno para ratos, água sanitária e óleo diesel” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 71) e foi levada para a emergência por uma pessoa desconhecida.

No hospital conheceu Carlos, “mulato e veado” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 71), que a levou consigo para a favela onde vivia mãe Tetê. Mesmo com a caridade daquelas pessoas e nutrindo apreço pela mãe de santo, os pensamentos racistas de Fernanda continuaram a aparecer ao longo de sua narrativa. Ela fugiu de Natal para Salvador ao receber uma carta de Cícera informando que a iria buscar.

Foi na Churrascaria Roda Viva, no Pelourinho, em Salvador, que Fernanda ganhou seu apelido, dado por seu novo chefe, Risomar. Ao perguntar se a cozinheira recém-contratada preferia ser tratada no masculino ou no feminino, recebeu a resposta de que poderia escolher, declarando que, então, ela seria “a princesa” daquela cozinha: “Eis-me aqui, foi Risomar quem me batizou. Por causa de um filé à *parmigiana* que conquistou seu paladar e me fez cair nas suas graças. Princesa até mesmo para os cozinheiros e garçons negros. Princesa também para os clientes que, depois do expediente, vinham pagar pelo meu rabo” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 72).

O racismo de Fernanda se revela como efeito de sua criação, permeada pela reprodução do racismo estruturante da sociedade brasileira: “‘Negro, quando não caga na entrada, caga na saída.’ Cícera não admitia contestação. E eu tinha mamado no seio dela. Tinha sugado toda aquela pequena lista do Bem e do Mal, dos Bons e dos Maus” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 71).

Esse “Mal” cristalizado na figura do negro é parte da história do Brasil e de sua colonização europeia católica, trazendo, juntamente com o comércio de escravos vindos de África, toda uma construção imagética que alocava as culturas e etnias africanas sob o signo do diabólico (OLIVEIRA, 2017).

Segundo conta Albuquerque, sua criação cabocla se sobressaía como se, ao ser amamentada, tivesse incorporado os preconceitos de sua mãe. A transexual tem um pensamento em que, mesmo dominada, identifica-se com o dominador (GONZALEZ, 1984), como se sua origem a partir da mestiçagem branca e indígena a tornasse superior: “Mãe Tetê disse sim à minha presença, eu ali com o estômago queimado e a pele morena, entre mulatos e negros. Cuidaram de mim durante um mês e em fevereiro, quando me restabeleci totalmente, deixei-os sós com sua própria miséria” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 71).

Na mente de Fernanda, a violência sofrida fazia sentido a partir dessa atribuição de maldade aos negros, muito embora o ódio às travestis viesse por parte de todos os policiais que encampavam, na década de 1980, uma cruzada higienista contra elas, assunto que será aprofundado adiante.

3.3.2 LUÍS ANTÔNIO E GABRIELA

Luís Antônio-Gabriela (2012), de Nelson Baskerville, é uma obra construída a partir de elementos autobiográficos justapostos à história da travesti Luís Antônio/Gabriela³⁶, irmã já falecida do autor e diretor teatral. Além da narrativa de memórias do autor, a obra contém transcrições de entrevistas com pessoas que conviveram com Luís Antônio/Gabriela e trechos das cartas escritas pela própria travesti para a irmã Maria, poucos anos antes de sua morte. Divulgado como “documentário espetáculo” ou “documentário cênico” (ITAÚ CULTURAL, 2016), *Luís Antônio-Gabriela* foi acompanhado da publicação de um livro homônimo, contendo fotografias da encenação e ilustrações feitas por Thiago Hattner – algumas expostas no palco durante a peça.

Em entrevistas para a imprensa, o diretor declara que escreveu a peça como um pedido de desculpas ao irmão, Luís Antônio, além de afirmar que o principal objetivo do documentário espetáculo é o de informar e de despertar empatia no público em relação às travestis, historicamente marginalizadas e excluídas socialmente.

³⁶ Para melhor distinção do título do livro e da peça (*Luís Antônio-Gabriela*), optamos por grafar os nomes da personagem como “Luís Antônio/Gabriela”, adicionando a barra que não está presente na grafia do título da obra. A mesma personagem tem os apelidos de Tônio e Bolota e, já adulta, adotará o nome Gabriela. No livro, Nelson Baskerville alterna o uso dos nomes de acordo com o acontecimento que narra, no entanto, não há um critério fixo para a escolha deste ou daquele. Por se tratar de uma travesti, há ainda alternância na forma como o autor se refere à irmã, às vezes no masculino, às vezes no feminino. Optamos, então, também por alternar os tratamentos nos dois gêneros, a fim de se destacar a ambiguidade e complexidade representada pela figura da travesti na visão do autor e da família de Gabriela.

Partindo da experiência pessoal, Baskerville pretende chamar a atenção para toda a violência e incompreensão da qual esses sujeitos são vítimas, humanizando-os, sendo esse o “acerto social” (BOAL, 1980, p. 210) do texto tanto em sua forma representada quanto em sua forma escrita.

A posição do diretor-autor, no entanto, como homem cisgênero heterossexual com aparentemente pouco contato com o universo transgênero e transvestigênero, transparece na reprodução de diversos pensamentos atrelados ao senso comum, dentre eles a própria dificuldade de discernir entre a homossexualidade e a travestilidade. Além disso, muitos elementos envolvendo a família e a relação com o irmão antes de este assumir-se como travesti inevitavelmente afetaram a percepção de Baskerville. Não apenas o autor, mas todos os irmãos tiveram de viver com o comportamento explosivo – e abusivo – do pai, que tinha em Luís Antônio/Gabriela seu alvo preferencial. Dessa forma, a relação estabelecida com Gabriela passa pela lente das memórias partilhadas entre os membros da família e a tensão criada pelo patriarca que culpava Gabriela diretamente por diversos problemas enfrentados por todos:

Luís Antônio era, para mim, aquele irmão, 8 anos mais velho, que sempre manteve na sombra. Só alguns poucos amigos sabiam da sua existência. Ele era o responsável por nos tornar famosos em toda a cidade de Santos. Para onde íamos, dedos nos eram apontados e nomes e rótulos nos eram dados. Sou obrigado a confessar que a notícia da morte dele não me abalou nem um pouco (BASKERVILLE, 2012, p. 30).

Tanto no livro como no espetáculo, ambos lançados em 2012, a narrativa é apresentada de maneira fragmentada e apenas algumas datas são mencionadas, sendo possível, apesar disso, estabelecer uma espécie de ordem cronológica dos acontecimentos. Contudo, alguns fatos são apresentados na peça em ordem diferente daquela presente no livro, havendo ainda variação dessa ordem de espetáculo para espetáculo.

A história da família de Baskerville é trazida de forma alternada com as reflexões do autor no presente, com explicações acerca da montagem da peça e com eventos posteriores ao momento em que sua irmã mais velha, Maria, decidiu procurar pela irmã travesti, que havia adotado o nome de Gabriela ao se mudar para Bilbao, na Espanha.

Na encenação, os autores primeiramente se apresentam, dizem seus nomes e quem irão representar, bem como quais acessórios correspondem aos respectivos

personagens. Todos usam um macacão bege – da cor da pele, uma vez que não há pessoas negras no elenco – colado ao corpo.

Enquanto é apresentado ao público, pela atriz que representa Nelson, o ator que faz o papel de Luís Antônio segura um cartaz em que se lê: “Eu nasci num corpo errado”. Essa frase, até hoje usada como uma espécie de recurso didático para explicar a transgeneridade, liga-se à noção de que existe, de fato, um sexo anterior ao gênero, ignorando a construção linguística que materializa o masculino e o feminino. Ademais, trata-se de uma expressão que reflete a manutenção da influência do discurso patológico acerca da experiência trans, implicando a existência de um corpo “certo” de acordo com a matriz que supõe uma coerência entre sexo e gênero.

Uma vez que a linguagem usada deixava claro que Bolinho/Nelson era um garoto, não haveria necessidade de ser representado por alguém do gênero masculino. Com essa escolha, Baskerville rompe com a lógica de linearidade entre personagem e ator ou atriz a representar, embora atribua um gênero para a arte, com base em prováveis estereótipos associados ao feminino: sensibilidade, emotividade, poder de reflexão e de empatia. No livro, o diretor comenta sobre a escolha da atriz que irá interpretar a ele mesmo:

Escolhi uma atriz para representar Bolinho. Primeiro, porque a atriz pediu. Segundo, porque a linguagem épica pela qual a peça transitava não prescindia da verossimilhança de gênero. Ou seja: homem não tem que representar homem e mulher, mulher. E, por fim, principalmente, falando de corpos errados, preconceitos e não aceitação me pareceu que uma menina transportaria melhor o universo de criação de um artista que tentava entender o mundo por meio de sua família e de suas histórias. A arte é feminina (BASKERVILLE, 2012, p. 49).

Logo no início da narrativa, fica evidente a violência com que o pai tratava o filho mais velho, Luís Antônio, sobre o qual exercia forte vigilância:

Ele apanhou muito. No começo, dormindo. Depois, bem acordado. *Apanhou porque estava dormindo de bruços*. Eu passei a achar que dormir de bruços era pecado e, claro, foi quanto aprendi a palavra “bruços”. *Porque ele era afeminado e afeminados não podem dormir com a bunda para cima*. — Não quero um pederasta dentro da minha casa! — meu pai gritava enquanto dava com a fivela da cinta nas costas de Tônio. Outra palavra nova para o meu vocabulário: pederasta (BASKERVILLE, 2012, p. 36-37 – ênfase nossa).

A surra como punição e estratégia para que o garoto afeminado se corrija também foi algo experimentado por Fernanda Farias de Albuquerque, que apanhou de sua mãe ao aparecer em público de tamancos e com as unhas dos pés pintadas:

Cícera foi para a lavoura e eu para a escola. Antes peguei o esmalte rosa cintilante e pinte as unhas dos pés. Pus os tamancos e saí pela estradinha de terra que serpenteava na direção da cidade. Cheguei cedo e escondi os pés debaixo da carteira. Maria da Guia, treze anos de maldade, olho de urubu, não deixou escapar a novidade: Professora! venha ver os pés de Fernandinho! Venha ver, é o mulherzinha! [...] Cícera raspou meus cabelos a zero. Tirou fora a vara de marmelo, ameaçou me mandar para a Febem. Um corretivo (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 36-37).

Como se pensava acerca das “bichas”, trejeitos afeminados seriam um indício de comportamento sexual passivo, de forma que a violência, a punição por parte do pai, levaria o garoto a se “corrigir”. Claramente, no caso de Tônio, a associação entre homossexualidade e perversão aparece nas atitudes e ofensas proferidas pelo genitor e que se manifestará, em certa medida, também no pensamento de Bolinho.

Outro aspecto a se levar em conta é a desconfiança de que Luís Antônio fosse, na verdade, fruto de um relacionamento extraconjugal do pai, conforme explicado: “Ficou viúvo aos 32 anos, com cinco filhos de sangue, mais um *adotado em circunstâncias duvidosas: Tônio*” (BASKERVILLE, 2012, p. 14 – ênfase nossa). Nesse sentido, o filho em questão ocupava uma posição de *outsider* intensificada por seu comportamento fora das expectativas de masculinidade ideal, havendo ainda o esforço, por parte do pai, de ocultar como Tônio “chegara” à família.

Além de não se integrar e ser acometido, desde a infância, pela violência doméstica, é certo que a vivência de Luís Antônio fora do lar também devia ser perpassada pelas provocações e violências comumente enfrentadas por garotos afeminados, que podem levar a um trauma que se estende até a vida adulta. As brigas dentro de casa eram constantes e envolviam todas as crianças, segundo narra Baskerville:

Papai e mamãe brigavam sempre. *As brigas eram violentas, sobravam tapa e sopapo para todo mundo.* Eram sempre aos domingos, quando todos estavam em casa. Começavam na mesa. Geralmente por causa do filho de um ou do filho do outro. [...] O filho da minha madrasta colocou Tônio dentro de um caixote e tocou fogo nele. Briga (BASKERVILLE, 2012, p. 80).

A narrativa não oferece muitas informações sobre as vivências de Tônio, durante a infância e adolescência, para além do cotidiano familiar, não sendo possível saber se, quando criança, chegou a sofrer abusos frequentes por outros indivíduos. Há, no livro, um único apontamento sobre Tônio e sua irmã, Maria, terem sido abusados por um conhecido da família, com quem o pai rompeu o contato assim que

soube do ocorrido. Para além dessa questão, entendemos que a violência doméstica, por si só, provoca danos permanentes na saúde mental de uma criança.

Faz-se necessário, ainda, questionar se a compulsão sexual e os estupros por ele cometidos são fruto apenas de uma “perversão” ou se esses atos foram manifestações advindas de um ciclo de violência que tem, em Luís Antônio e em Nelson, apenas dois elementos pontuais, em especial levando-se em consideração o comportamento do primeiro. Habigzang *et al.*, sobre a avaliação psicológica de crianças e adolescentes que sofreram abuso, alertam:

Além de transtornos psicopatológicos, crianças e adolescentes vítimas de abuso sexual podem apresentar alterações comportamentais, cognitivas e emocionais. Entre as alterações comportamentais destacam-se: conduta hipersexualizada, abuso de substâncias, fugas do lar, furtos, isolamento social, agressividade, mudanças nos padrões de sono e alimentação, comportamentos autodestrutivos, tais como se machucar e tentativas de suicídio (HABIGZANG *et al.*, 2008, p. 339).

Nelson foi estuproado por Luís Antônio pela primeira vez aos sete anos de idade, cena representada junto à plateia, com os atores posicionados embaixo da arquibancada, de forma que o público não veja diretamente o que ocorre, apenas ouvindo os sons. A cena é filmada por uma atriz e projetada nas duas telas que estão no palco, criando uma sensação de *voyeurismo* e fascínio e, ao mesmo tempo, de estranhamento e desconforto entre quem assiste. Enquanto a imagem é exibida nas telas, uma legenda é repetida no letreiro digital: “Você já viu homem soltar leite?”, frase que, no livro, aparece impressa com letras grandes por duas vezes. O incômodo é ampliado quando os atores balançam a arquibancada, em meio aos sons de gemido e ao choro de Bolinho.

O abuso é então narrado pela criança, ingênua, com pouco entendimento sobre o que o irmão lhe fizera. O garoto conta, primeiramente, que sua pupila tem a forma de um coelhinho e explica o problema da maneira como o percebe:

O pelo do coelhinho cresceu tanto que entupiu meu canal lacrimal, então, eu não consigo chorar com esse olho. Deve ser por isso que tudo que eu enxergo tem dois lados. As coisas que eu vivo vão cada uma para um olho diferente. Eu posso escolher com qual olho enxergo as coisas. As coisas que vão para o olho do coelhinho não doem (BASKERVILLE, 2012, p. 96-97).

Há, na linguagem usada nesse trecho, além da ingenuidade transmitida por meio da infantilização da narrativa, uma estratégia figurativa para reduzir o impacto do trauma de ser estuproado. Assim, um defeito no olho direito se torna fonte de uma

capacidade extraordinária de abstrair a dor e de reviver o acontecimento passado. Para descrever o que ocorreu, a atriz coloca uma máscara, explicando ao público que aquela é a representação de uma história vista a partir do “olho do coelhinho” (BASKERVILLE, 2012, p. 98). Por causa do estupro, Bolinho desenvolve um medo de se feminilizar e de se tornar homossexual/travesti:

Eu fui amamentado por trás. Como minha mãe não nasceu, Deus me deu um irmão que soltava leite. Eu não sabia que mamar doía. Deve ser porque faz tudo crescer e não sobra espaço dentro do corpo. Eu fui ficando tão cheio de leite que meu peito começou a crescer para poder vaziar todo o leite que tinha dentro. [...] Quando a criança toma leite depois dos seis anos de idade, ela pega uma doença. Uma doença que faz nascer um “A” no final de tudo. Mas eu não quero um “A” no final do meu nome. [...] Eu estava engordando e achava que meu peito estava crescendo. Eu achava que meu peito ia crescer como os seios das mulheres, porque eu tinha sido maculado. Eu achava que ia virar um travesti, porque eu tinha sido comido por um (BASKERVILLE, 2012, p. 98).

O crescimento dos peitos porque o garoto havia engordado, aos 12 anos, foi visto como um sinal da “perversão” que o irmão praticara com ele. Bolinho temia se tornar, ele mesmo, um “pervertido”, de forma que esta condição se manifestaria também em seu físico. Nas passagens em que nos deparamos com as preocupações do garoto, é possível notar como, à época, ainda predominava a associação entre homossexualidade, travestilidade e doença, como se fossem condições passíveis de ser transmitidas e/ou adquiridas por meio de contato.

Ao mudar-se com a família para uma casa nova, em 1969, o pai de Luís Antônio, alegando que a presença do garoto lhe fazia mal, o obrigou a ir morar com os avós. A culpabilização do “desviante” por seu comportamento, por este “escolher” não se adequar, era algo que o pai fazia repetidamente para justificar a punição constante à qual submetia seu filho, por vezes de modo extremamente violento, como a surra com uma vara de pescar quebrada, narrada por Baskerville:

Meu pai, então, abaixou-se para pegar minha pequena vara amarela e, já aproveitando o movimento de se levantar e virar, desferiu um golpe que foi na cara de Tônio. O sangue sujou o tapete. Então, ele mandou que todos saíssem da sala.

- Seu pederasta, o que é que eu faço com você? É só vergonha. Você está jogando nosso nome na lama. Pederasta. Mas eu te mato. Eu te mato!
- Para, pai! Tá doendo! Para! Eu juro. Não faço mais.
- Ainda bem que sua mãe não está mais aqui. Ela morreria de desgosto. Assim como você está me matando.

[...] Quando o barulho acabava, todos ainda ficavam um tempo à espera de que ele recomeçasse. Papai devia ter-se cansado de bater. Ou Tônio tinha morrido. Mas logo escutávamos seu gemido e a hipótese era afastada (BASKERVILLE, 2012, p. 66).

Em outra ocasião, na qual Tônio saiu de casa para morar com o avô materno, Baskerville conta que toda a família se sentiu aliviada, como se o comportamento da travesti fosse responsável pelo peso que recaía sobre todos:

E ele foi embora. Para nós, foi um alívio. Já havia muitos conflitos naquela família e ele era um a mais. Para nós, foi um incômodo a menos. E não queríamos saber se estava dando certo ou não. Mas, algum tempo depois, ficamos sabendo que não deu. Ele começou também a transgredir lá dentro e, um dia, sumiu. Ninguém sabia para onde ele tinha ido (BASKERVILLE, *op. cit.*, p, 108).

A passagem acima é ilustrada pela imagem de um anjo corpulento, sem genitália aparente, com as asas se derretendo. Em destaque, lê-se a frase “Quando Luís Antônio saiu de casa, foi um alívio” (BASKERVILLE, *op. cit.*, p. 109). As asas se desfazendo são uma alusão à “queda” definitiva daquele garoto que, então, não mais retornou para a casa da família (FIGURA 4).

Ainda adolescente, Luís Antônio se prostituía no cais do porto de Santos, o que lhe rendeu diversas apreensões pela polícia. Depois de um tempo vivendo com os avós, foi morar em uma casa com outras travestis, que se referiam a ela pelo apelido, Bolota. Baskerville narra essa parte da história, sendo possível, no trecho a seguir, notar mais uma vez como transexualidade e travestilidade são tratadas como sinônimos por parte do autor:

Mais ou menos em 1970, Bolota foi morar com uma colega, também travesti, Simone, na boca de Santos [...]. Bolota, devagar, foi assumindo a condição de transexual. Foi parar na Rua Bittencourt, perto do Mercado Municipal. Com um corpo errado, um histórico de abuso, uma formação incompleta, a expulsão de casa sem levar nada, não sobrava nada para ele senão a prostituição (BASKERVILLE, 2012, p. 132).

FIGURA 4

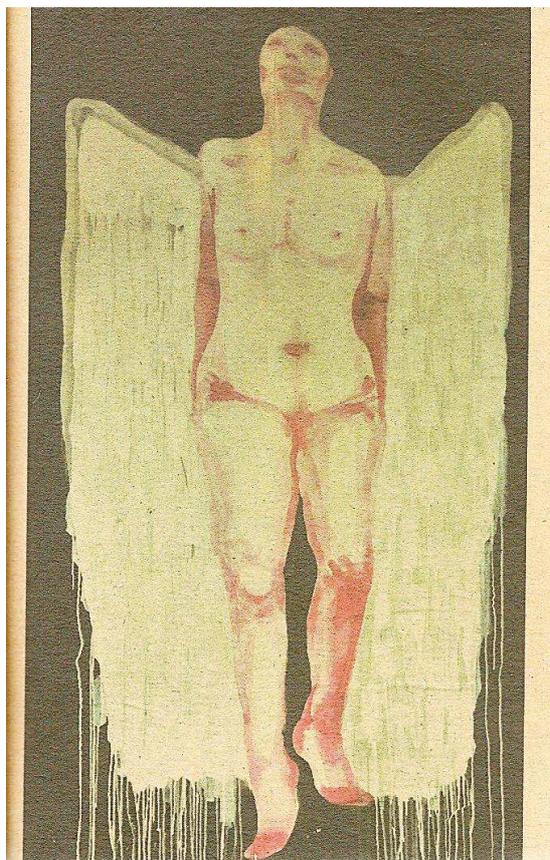


Ilustração de Thiago Harttner.
Fonte: BASKERVILLE, 2012, p. 109.

Na peça, enquanto o ator que interpreta Simone conta sobre a vida atribulada das travestis, a música “*Walk on the Wild Side*”, de Lou Reed, toca ao fundo. Lançada em 1972, essa composição faz referência aos frequentadores do estúdio de Andy Warhol em Nova York, chamado *The Factory*, entre os quais esteve a atriz transgênera Candy Darling, por quem Lou Reed foi apaixonado (MOYNIHAN, 2009). Em tradução livre, o título da música significa, literalmente, “caminhar do lado selvagem”, conectando-se diretamente a como travestis passam suas vidas caminhando pela marginalidade.

Conforme citamos, muitas travestis se identificam como “homossexuais”, que apenas recorrem às modificações do corpo por uma espécie de demanda social e profissional, uma vez que acreditam atrair mais homens quando detentoras de uma aparência mais “feminina”, motivação apontada por Simone, amiga de Gabriela, a quem Baskerville entrevista. Na fala de Simone há uma mistura de identificações bastante comum entre as travestis que viveram durante a década de 1980 e que reflete as mudanças ocorridas a partir daquela época:

Como eu falo, não fui o primeiro e não vou ser o último. Hoje, como as coisas estão diferentes, em todas as famílias por aí já tem um *gay*. Ele já está na família. O homossexual já faz musculação, não precisa se afeminar para conquistar o bofe. Eles dão show mesmo, por isso tem a *drag queen*, o transformista... Ele pode ser um cara que nem você e, à noite, ser uma estrela da Broadway. Eu acredito que a travesti tá acabando. Se eu tivesse hoje 20 anos, talvez eu não quisesse ser travesti. Porque tem amigos *gays* meus que fazem academia. Naquela época, para um homem transar comigo, eu tinha que ter umas roupas de mulher (BASKERVILLE, 2012, p. 162-163).

A heteronormatividade se apresenta na fala de Simone a partir da lógica segundo a qual, para atrair a atenção dos homens, seria necessário que ela se feminizasse, tendo sido, por esse motivo, levada a se tornar travesti.

Segundo Pelúcio (2009), os valores compartilhados pelas travestis em relação ao feminino são, de fato, conservadores, pautados em características tradicionais de mulheres consideradas belas. Não à toa, uma referência tanto para elas como para mulheres transexuais é Roberta Close, mencionada por Simone (BASKERVILLE, 2012) e usada também por Joicy (MORAES, 2015) ao escrever uma carta para o presidente da República, em que pedia ajuda para “se tornar” mulher: “Foram três páginas contando como vivia, o que tinha vivido, o que queria viver. ‘Perguntei se não tinha condições de mudança de sexo, como Roberta Close’.” (MORAES, *ibid.*, p. 40).

Para as travestis, na busca por um senso de normalidade que legitime suas figuras e seus comportamentos como femininos, a fim de se inserirem na sociedade, o corpo exerce um papel central na realização de si e, conforme explica Benedetti (2005), seus usos e suas modificações correspondem a “uma prática estruturante das suas visões de mundo – e do seu principal objetivo: a vontade/projeto de se *sentir* mulheres” (BENEDETTI, 2005, p. 15). No caso de Simone, é interessante notar como sua construção da feminilidade está intrinsecamente ligada à sexualidade, mais precisamente ao desejo por conquistar os homens, e não necessariamente ao sentir-se mulher.

Vistas, em décadas passadas, como homens extremamente afeminados que adotavam roupas e maquiagens femininas, essas figuras que estavam presentes no teatro e no mercado sexual chamavam ainda a atenção por suas vestes elaboradas durante o carnaval, participando dos chamados “bailes de bonecas” e concursos de fantasia, o que lhes deu relativa visibilidade na mídia (FIGARI, 2007), conforme descrevemos anteriormente.

Com o sucesso dos “shows de travestis”, algumas delas ganharam fama e chegaram a se apresentar no exterior, como foi o caso de Rogéria (PASCHOAL, 2016) que, em vida, apresentava um discurso semelhante ao de Simone, embora afirmasse ter se tornado travesti por gosto e impulsionada pela arte.

Os bailes continuaram a ocorrer durante a década de 1990, recebendo cobertura da TV, além da transmissão de programas de calouros em que muitas se apresentavam e que contribuíam para manter a imagem de exotismo e de sensualidade das travestis, bem como para uma permanência da relação com o transformismo.

De modo paradoxal, o apego a uma “essência feminina” é reiterado por muitas travestis, havendo entre elas também relatos sobre como sempre se sentiram diferentes, demonstrando, desde a infância, uma preferência por “coisas de mulher” e o desenvolvimento de um desejo sexual por homens. A fim de que o mundo perceba seus traços de feminilidade ou de masculinidade, a criança então adota expressões de gênero específicas, de acordo com as rígidas normas cisheterossexistas.

Dessa forma, o menino que se sente “diferente” encontrará formas de apresentar sua feminilidade à família e à sociedade como um todo, desviando-se das expectativas associadas ao gênero que lhe foi atribuído ao nascer, supostamente em caráter definitivo, questão que pode ser notada em todas as obras citadas neste texto. No caso de travestis que se identificam como homens homossexuais, contudo, essa narrativa em torno de uma feminilidade que sempre esteve presente aparece, por vezes, ao lado de uma diferenciação quanto ao gênero devido ao biologismo, que se traduz na ideia de que a pessoa que “nasce homem” nunca deixará de sê-lo.

Normalmente, a primeira reação à demonstração de personalidade desviante, afeminada, é a da correção, atitude refletida nas surras que o pai dava em Tônio (BASKERVILLE, 2012) e na vigilância da mãe de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995).

Os pais procuram reforçar a necessidade de a criança se adequar ao gênero que lhe foi designado, chamando-lhe a atenção, aplicando castigos e, por vezes, recorrendo à violência. Entre os amigos e colegas de escola, provocações constantes e “brincadeiras” cumprem o mesmo objetivo de fazer com que o sujeito corrija seu comportamento. Professores e diretores escolares também procuram meios de deixar clara a necessidade de adequação, sendo a violência simbólica e, não raro, física, um dos principais motivos de evasão escolar por parte desses indivíduos ditos desviantes:

Talvez você, que lê isto agora, nunca se tenha dado conta de que travestis não estudam. Ou os próprios colegas não aceitam alguém tão diferente deles no convívio, ou os pais dos colegas acham isso absurdo e pensam que um menino afeminado pode influenciar sexualmente seus filhos. Por isso, eles não estudam. No começo, trocam de escola. Mas, com a recorrência das expulsões, acabam abandonando os estudos (BASKERVILLE, 2012, p. 60).

Megg Oliveira explica que esse comportamento “desviante” interferiu diretamente em sua vivência escolar, que “resultava da intimidação, insegurança, estigmatização, segregação e isolamento e que gera o desinteresse pela escola” (OLIVEIRA, 2017, p. 153).

Fernanda conta também sobre como era tratada na escola: “Os comentários corriam e eu os captava. ‘Não podemos continuar a manter na escola um menino que se comporta como mulher.’ ‘É assim porque não tem um pai que faça ele virar homem.’” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 37).

A pessoa que resiste à referida adaptação, quase certamente, sofrerá consequências graves como a falta de apoio, a solidão e o exílio. Nesse sentido, a relação das travestis com a prostituição se mantém até os dias atuais, uma vez que, com frequência, a família não aceita as demonstrações de feminilidade “excessiva” por parte do jovem que, por sua vez, ou é expulso de casa ou decide sair para viver sua identidade de gênero feminina, algo que ocorre, usualmente, no início da adolescência (PELÚCIO, 2009).

Luís Antônio (BASKERVILLE, 2012) é um exemplo típico de como essas pessoas, excluídas da sociedade normativa e sem perspectivas de uma existência que não seja a marginal, recorrem ao trabalho sexual para sobreviver. O mesmo ocorreu com Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995). Além de se prostituir, Bolota passou a se apresentar em casas noturnas e seus *shows* eram bastante aplaudidos pela energia que mostrava no palco e pela qualidade das dublagens de músicas estrangeiras. Segundo relata Simone, com quem Bolota viveu na década de 1970, por ser uma pessoa grande, muito alta, ela passou a ter dificuldades para encontrar clientes, o que a fez se dedicar com maior afinco ao transformismo.

3.3.3 TRÂNSITOS CONSTANTES

A mobilidade, como vimos no caso de Gabriela (BASKERVILLE, 2012) e de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), torna-se outro elemento

característico da vivência transvestigênera. Cleópatra (TERRON, 2010) também faz alusão a esse trânsito constante, observando que não era possível precisar o número de travestis que viviam no apartamento onde se abrigara (TERRON, 2010).

Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) fugiu da casa dos tios em Campina Grande, para onde se mudou, enviada pela mãe, com o intuito de concluir o ensino médio. Ainda como Fernando, teve sua “homossexualidade” descoberta e, ao procurar abrigo na casa do advogado com quem tinha um relacionamento, ouviu que apenas poderia ficar com a condição de “não se travestir” (*idem, ibid.*, p. 52).

Dando início a um processo de constante deslocamento, Fernanda, como a maioria das travestis e mulheres transexuais, tem entre suas principais motivações a busca por melhores condições tanto econômicas como sociais, fatores que também levaram Gabriela (BASKERVILLE, 2012), Joicy (MORAES, 2015) e, em certa medida, Cleópatra (TERRON, 2010) a migrarem. A narradora do romance de Terron menciona, ainda, o fluxo constante das travestis com quem conviveu, explicando que o “número de travestis que vivia no apartamento era incerto, sendo que quatro ou cinco eram as mais frequentes” (TERRON, *ibidem*, p. 177).

Fernanda passa por diversas cidades e capitais brasileiras, trabalhando como empregada doméstica e, depois, como cozinheira, antes de se prostituir. Seu sonho de ir à Europa é nutrido enquanto se prostitui e, passando pelo Rio de Janeiro e São Paulo, decide viajar para Portugal, Espanha e, finalmente, Itália. Enquanto Gabriela se muda para a Espanha, Joicy vai da zona rural para uma pequena cidade no distrito de Alagoinha e, para realizar seu “tratamento”, desloca-se periodicamente até Recife. Cleópatra, seguindo uma espécie de destino traçado desde a escolha de seu nome, vai para o Egito após passar pela cirurgia de redesignação genital.

O exílio, seja dos próprios lares, seja das cidades em que nasceram, relaciona-se também a um desejo de encontrar um lugar em que possam exercer mais livremente suas identidades e serem mais respeitadas. Assim, afastam-se das memórias de opressão e de perseguição típicas da infância e da adolescência ao mesmo tempo em que se distanciam geograficamente do local que guarda essas lembranças. Nas cidades maiores, encontram-se com outras travestis e conhecem as histórias não só daquelas que sucumbiram, mas também das que alcançaram sucesso financeiro na Europa.

Larissa Pelúcio (2011) destaca que o velho continente aparece como destino preferencial devido à crença na existência de uma mentalidade mais aberta e livre de

preconceitos entre habitantes de países “desenvolvidos”. O apelo se encontra na possibilidade de viver “experiências cosmopolitas que podem ser traduzidas em contatos com diferentes culturas, aprendizados de idiomas, de códigos culturais diversos, além da possibilidade de fruição de lugares, passeios, comidas, prazeres e pessoas” (PELÚCIO, *ibid.*, p. 186) e, conseqüentemente, no *status* que isso traz.

Ademais, tendo como referência antecessoras bem-sucedidas – a exemplo dos casos de Rogéria e de Roberta Close –, travestis e mulheres transexuais sonham em repetir o êxito e, de alguma forma, saírem do lugar marginalizado que ocupam pela maior parte da vida. Esse sonho envolve ainda a conquista de uma “normalidade”, de uma existência convencional do ponto de vista heteronormativo, uma vez que pensam em encontrar um namorado com o qual possam viver como “marido” e “esposa”. Pelúcio esclarece que a expectativa das travestis em relação aos homens europeus é criada na medida em que se deparam com

[...] o fato de eles as “assumirem” publicamente para além dos espaços do mercado do sexo, ao contrário dos brasileiros. Isso faz com que o europeu seja “mais homem”, justamente por não transgredir um dos códigos morais da masculinidade: a coragem. Assim, além de poderem encontrar um “homem de verdade”, a Europa poderia criar uma possibilidade de saída da prostituição e proporcionar uma vida dentro de um roteiro que elas classificam como “normal” – constituir família, circular durante o dia sem sofrer constrangimentos e serem merecedoras das mesmas gentilezas que os homens dedicam às mulheres biológicas (PELÚCIO, *op. cit.*, p. 187).

O fenômeno da imigração em massa de travestis para países como a França, Itália, Espanha, Portugal e Holanda faz parte do imaginário travesti, simbolizando *status*, tornando-se “um dos elementos fundamentais da construção da subjetividade” (CARRIJO, 2012, p. 529) e, conseqüentemente, da memória e da identidade social desse grupo. Byington aborda, brevemente, a dimensão que tomou essa “diáspora travesti”, noticiada pelos veículos de comunicação:

Desde o início dos anos 80, o fenômeno cresceu de modo espantoso. Hoje os travestis dominam as noites nas calçadas, não só das grandes cidades brasileiras, mas de muitas cidades europeias. Na Itália, a prostituição de travestis é tratada pela imprensa sob o título “I viados” – o quanto basta para não deixar dúvidas quanto a nacionalidade predominante dos seus protagonistas. Junto com a imagem de sensualidade tropical, provavelmente sem se dar conta, o Brasil exportou travestis em quantidade nos últimos quinze anos (BYINGTON, 1995, p. 11).

Esse processo está relacionado não apenas à busca de uma ascensão socioeconômica, mas também ao desejo de viver uma realidade menos violenta, longe da perseguição empreendida nas ruas brasileiras a partir dos anos 1970 (TREVISAN, 2018).

3.3.3.1 Perseguições, projeto higienista e a Europa como saída

O movimento homossexual, no Brasil, começou a se organizar na segunda metade da década de 1970, na esteira de uma gradativa diminuição da rigidez do governo militar e do aparecimento de uma grande onda de oposição ao regime ditatorial (FACCHINI, 2005).

A relativa abertura, no entanto, não significaria o fim das abordagens policiais truculentas e abusivas, principalmente direcionadas a homossexuais afeminados e travestis. Uma vez que a clandestinidade imposta a esses sujeitos “desviantes” foi, aos poucos, dando lugar à ocupação de certos espaços públicos, as travestis que se prostituíam começaram a circular com maior frequência pelas cidades, praticando o “*trottoir*” (OCANHA, 2014, p. 153), ato de caminhar através das ruas para atrair possíveis clientes.

Além da ocupação do âmbito público, travestis e transformistas podiam ser vistas com maior frequência em programas de TV e no cinema, ainda que se mantivessem as notícias sensacionalistas e o apego a estereótipos cômicos de décadas anteriores. Nesse contexto, o Estado procurava exercer o controle sobre os “novos espaços conquistados pelos LGBTs tanto na imprensa quanto na rua” (OCANHA, *op. cit.*, p. 149), mantendo, assim, a hostilidade policial a partir da motivação de se prevenir a criminalidade.

As rondas que, durante o regime militar, dedicavam-se a combater as guerrilhas, voltaram-se para a realização de *blitz* que tinham, entre seus alvos preferenciais, negros, pobres e LGBTs com frequência detidos para averiguação, conforme a interpretação da lei por cada investigador.

Nos anos de 1976 e 1977, a polícia civil desenvolveu um estudo de criminologia tendo as travestis como objeto de pesquisa, sob comando do delegado Guido Fonseca, resultando no registro de 460 delas, das quais 398 chegaram a ser levadas para interrogatório. Cada uma das travestis fichadas precisava assinar um Termo de Declarações no qual constavam a profissão, o ganho mensal, bem como gastos com

hormônios e aluguel, entre outras informações (OCANHA, 2014). Além de mencionada por Cleópatra (TERRON, 2010), a grande perseguição e violência enfrentadas pelas travestis estão registradas em *A Princesa* (1995) e também em *Luís Antônio-Gabriela* (2012).

Em suas memórias, Fernanda Farias de Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) relata a experiência de emigrar do interior da Paraíba para centros urbanos em que pudesse se realizar. Inicialmente, ainda como Fernando, mudou-se para Campina Grande, onde começou a se vestir como mulher sem que a família soubesse. Passando por Recife, Natal, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo, Albuquerque se depara com assassinatos violentos em diversas ocasiões, lembrando das colegas travestis que acabaram mortas na década de 1980 – muitas delas, de forma hedionda. Rosana, que se prostituía nas ruas de Salvador, por exemplo, teve os seios e o pênis amputados e seu corpo foi coberto por gasolina e carbonizado. Rogéria levou dois tiros na cabeça enquanto estava com um cliente, também assassinado.

O abuso policial era igualmente frequente, envolvendo espancamentos, estupros e homicídios. Como vimos, Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*) chega a atribuir seu racismo a um episódio em que foi violentada sexualmente e torturada por cinco policiais negros em Salvador, evento que fez com que passasse a andar com uma “tesoura grande dentro da bolsa” (idem, *ibidem*, p. 74).

A violência na atuação de policiais, sancionada e estimulada por órgãos superiores, advinha do desejo de limpeza social promovido pelo governo como resposta ao aumento da criminalidade urbana. Aos oficiais nas ruas cabia exterminar o indivíduo que, não visto como humano, era descartável e, ademais, indesejável. Trata-se da banalização do ódio contra esses grupos marginalizados a serviço do projeto de higienização iniciado durante o regime militar e promovida oficialmente, em São Paulo, com a Operação Limpeza, idealizada em 1980 pelo delegado José Wilson Richetti (MOREIRA, 2014).

Gabriela (BASKERVILLE, 2012) também enfrentava abordagens policiais na cidade de Santos, sendo espancada e levada à delegacia quando ainda era adolescente. Por vezes, era seu próprio pai, fiscal de rendas do Estado e que contava com amizades dentro da Polícia Militar, quem armava para que o/a filho/a fosse apreendido/a e apanhasse dos oficiais. Segundo escreve Baskerville: “De tanto apanhar, Bolota perdeu todos os dentes. Ele mesmo contava que foram arrancados

com alicate em sessões de tortura. [...] Além dos dentes, foram arrancando as unhas também” (2012, p. 148).

A perseguição policial se transformou em extermínio na medida em que surgiam grupos paramilitares e, com a epidemia de HIV/aids, a “matança” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 78) assumiu proporções ainda maiores.

As diversas tentativas de se implantar políticas de higienização na cidade se prolongaram pela década de 1980, contando com o apoio de grande parte da população, cujas declarações exibidas no documentário *Temporada de caça* (MOREIRA, 1988) revelam uma sanção, por parte da sociedade, da “caça” a homossexuais e a travestis promovida tanto pelas instituições como por milicianos³⁷.

Fernanda descreve o clima vivido por ela e por suas companheiras naquela época, em São Paulo:

Era fevereiro de 1987 e alguns meses antes tinha sido formado o novo governo de Jânio Quadros. Com um projeto simples e linear: acabar com a criminalidade e a prostituição. Desandaram a matar travestis e pivetes. Esquadrões da morte, grupos de moralistas e polícia. Todos se inflamaram, com respaldo do governo. Os muros foram cobertos por cartazes: “Limpe São Paulo matando um travesti por noite”. As calçadas viraram campo de batalha (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 100).

Além de seu relato sobre a capital paulista, Fernanda comenta que, no Rio de Janeiro, também a polícia cumpre o papel de “limpar” a cidade, afirmando: “[...] matavam como se fôssemos galinhas. Três ou quatro por semana” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 89).

Em partes, essa verdadeira caçada foi uma das causas para que a emigração se intensificasse, na tentativa de fugir do extermínio. Conforme explica João Silvério Trevisan:

Acuados num beco sem saída, os travestis brasileiros passaram a ver a Europa como seu grande sonho de viver uma vida tranquila e financeiramente

³⁷ O termo, usado para se referir a organizações paramilitares, ganhou significado específico no Brasil com a ação de grupos de extermínio, também conhecidos como “justiceiros” ou “linchadores”, dos quais faziam parte civis, policiais, bombeiros etc. A origem dos chamados esquadrões da morte no Brasil se dá com a implementação do Regime Militar, na década de 1960, para fazer o “trabalho sujo” a fim de não comprometer o sistema policial oficial (MENEGHETTI, 2011). As milícias propriamente ditas, por sua vez, se organizam nos anos 1980, em especial no Rio de Janeiro, onde, com a dificuldade de governar os espaços das favelas, a prefeitura delega a tarefa a associações de moradores que, munidos de autoridade, passam a controlar as localidades (ABREU, 2019, p. 18). Dessa forma, a fim de evitar que a criminalidade adentrasse nas comunidades, justiceiros passam a agir, expulsando e, por vezes, matando usuários e traficantes de drogas, ladrões e aqueles a quem consideravam delinquentes.

mais folgada. A partir da década de 1970, grande número deles aportou em Paris, tida então como o paraíso da prostituição para travestis. Lá, segundo consta, eles conseguiram fazer pequenas fortunas no trottoir ou, mais raramente, em shows de cabaré. No auge desse inusitado movimento migratório, houve até mesmo voos charter organizados especialmente para transportá-los do Brasil para Paris. Dos setecentos travestis trabalhando então na França, calculava-se que quinhentos seriam brasileiros – com enorme sucesso na praça (TREVISAN, 2018, p. 387).

O caminho seguido por Gabriela na Espanha estaria entre os casos minoritários de sucesso com apresentações de transformismo e empreendimentos tanto no mercado do entretenimento quanto, possivelmente, no turismo sexual. Baskerville conta que sua irmã, Maria, apenas soube do passado glorioso de Gabriela quando chegou a Bilbao:

Foi aí que ela descobriu que Gabriela era um mito na Espanha. Muito conhecida como transformista e empresária. Costumava levar travestis brasileiras para lá e trazia turistas para conhecer travestis aqui. Era conhecida também por sua generosidade, pois houve uma época em que ela tivera muito dinheiro e apartamentos. Fechava hotéis para shows de transformistas internacionais, frequentados por famosos e até por políticos do País Basco. E, com isso, ficara rica. Quando rica, ela deu dinheiro para todo mundo. Ajudava a todos: comprava apartamento para um, pagava a dívida de outro. Com isso, foi-se transformando numa figura folclórica (BASKERVILLE, 2012, p. 198).

A história de Gabriela, cujo sonho de ser bem-sucedida na Europa foi conquistado – como ocorre com as narrativas de outras travestis que conseguem ganhar dinheiro no Velho Continente –, ao circular pelos grupos no Brasil, colabora para que ainda se mantenha uma visão romantizada do exterior, com destinos comuns almejados por todas que, como Fernanda Farias de Albuquerque, saem de pequenas cidades para os grandes centros e, neles, deparam-se com a possibilidade de se tornarem “europeias”.

Essas histórias são repassadas, nas ruas, por aquelas que retornam de uma viagem única ou que, mais experientes, preferem passar temporadas alternando entre o Brasil e a Europa. Dessa forma, várias travestis decidem viajar, permanecendo, por vezes, em situação clandestina nos países de destino ou transitando por eles. Chegam por meio de rotas alternativas (TEIXEIRA, 2008) e se estabelecem, normalmente, em pensões onde vivem com outras travestis. Conforme explica Larissa Pelúcio:

A passagem pela Europa significa uma ascensão social no meio travesti, não só porque possibilita ganhos financeiros, mas porque estes podem se reverter

em capital corporal: uma prótese cirúrgica para os seios, plástica no nariz, roupas de grifes importadas, perfumes caros e outros bens simbólicos como ser fina, sofisticada, viajada, falar outros idiomas, ser cosmopolita (PELÚCIO, 2009, p. 99).

Segundo se pode apreender daquilo que Baskerville (2012) conta sobre a irmã, que chegou a conquistar cidadania espanhola, Gabriela teria exercido um papel importante, ao fim da década de 1980 e durante os anos 1990, nas redes de sociabilidade e de apoio que se formam para manter esse trânsito de travestis brasileiras para outros países.

Em seu relato, nota-se como Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) enxergava, na ida ao exterior, tanto a relativa segurança de não haver uma polícia tão violenta quanto a brasileira, como a oportunidade de juntar algum dinheiro que lhe garantisse uma vida melhor. De fato, por conhecer os riscos de uma permanência clandestina e de ser deportada para o Brasil, Fernanda planejou uma estadia temporária, acreditando no sucesso financeiro e na mentalidade mais “aberta” do homem europeu, o que garantiria uma intensa demanda por seus serviços. Assim, fala a respeito daquelas travestis que retornavam:

Desciam no Galeão, o aeroporto do Rio. Chegavam em pencas, todas expulsas da Europa. Nas calçadas, passavam as informações: Trabalha-se muito bem na Espanha, França e Itália. Seis meses de batalha dão para comprar um apartamento no Rio. Sim, em Paris tem que pagar um pedágio para ocupar a calçada. As veteranas exploram e ditam as regras. Mas o dinheiro é tanto que sobra sempre muito. Os homens são mais depravados do que os brasileiros, mas pagam bem. Os italianos mais do que todos. A polícia? Não mata nas ruas (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 89).

A hierarquização da feminilidade também aparece nesse cenário: quanto mais bela, “passável” (por mulher) e sofisticada em seus trejeitos, maiores as chances de a travesti se tornar “europeia”. Gilson Carrijo explica que a:

[...] beleza – corporificada na imagem da mulher jovem, branca e de formas arredondadas, sem desconsiderar os efeitos dos discursos reiterados através do exotismo da raça – e o capital cultural (identificado nos modos de portar o corpo com uma gestualidade atribuída ao feminino) revelam-se fundamentais (CARRIJO, 2012, p. 531).

Esses valores, na narrativa de Albuquerque, serão reiterados por ela como explicação para seu sucesso entre clientes e o capital cultural aparecerá como símbolo de superioridade, aos olhos da travesti, para justificar sua recusa em se “misturar” com as outras, por ela se considerar mais discreta e sofisticada.

3.3.4 O PAPEL DA MÍDIA E AS CONCEITUAÇÕES

No âmbito do entretenimento, as mulheres trans e travestis eram também tratadas como curiosidades, verdadeiras criaturas exóticas, com destaque para o “fenômeno Roberta Close” (LEITE Jr., 2011, p. 227), cuja imagem foi explorada desde o fim dos anos 1970 até a década de 1990 pelos veículos de comunicação em massa. A modelo chegou a posar nua para a revista *Playboy* em 1984 e foi destaque também em tabloides internacionais. Assim, o debate ganha novos contornos e se aprofunda, conforme narra Leite Jr.:

Inicia-se então uma discussão nacional via mídia e cultura de massas sobre o status social, conceitual e, conseqüentemente, terminológico desta modelo e pessoas afins. Roberta Close era de classe média, sem nenhum tipo de associação com o mundo da prostituição ou da marginalidade [...]. Roberta encarnava perfeitamente os valores morais e estéticos de beleza e feminilidade esperados de uma “verdadeira” mulher burguesa, e não se parecia em nada com o estereótipo da figura da travesti do imaginário social da época [...].

O que seria ela (ou ele) então? Ela não dublava nem fazia shows artísticos, então não deveria ser “transformista”. Seria a tal “transexual” que os médicos, através dos meios de comunicação, começaram a anunciar? (2011, p. 228).

Em sua biografia, Roberta Close narra como passou a se vestir diariamente como mulher desde os quinze anos de idade (RITO, 1998), ecoando as histórias de outras transexuais em busca de uma essência que lhes conferisse validação diante da medicina (STONE, [1987] 2014). Antes de se tornar modelo profissional, participou de concursos como o *Miss Brasil Gay*, que venceu em 1981, e de bailes de carnaval. Após o ensaio para a *Playboy*, foi convidada para desfilas em Paris para grifes importantes e só então começou a vislumbrar a possibilidade da cirurgia de redesignação genital.

A feminilidade inquestionável de Roberta Close trouxe à tona, no cenário brasileiro, o discurso médico responsável por designar a “verdadeira transexual”, operando uma distinção sociológica e conceitual da categoria “travesti” e que servia também a um processo de higienização e legitimação da própria identidade transexual, agora começando a ser veiculada no país através da comunicação de massas. O fato de Joicy (MORAES, 2015) mencionar Roberta Close em sua carta ao presidente, como exemplo para explicar sua situação, mostra como ainda hoje a

modelo é uma referência como mulher transexual. A beleza de Roberta Close era também almejada pelas travestis, como relatado por Simone a Nelson Baskerville (BASKERVILLE, 2012), conforme mencionamos anteriormente.

Rogéria, por sua vez, figurando desde o retorno ao Brasil em 1973 como estrela internacional, após se apresentar como vedete em Paris, trouxe, até os dias atuais, um discurso bastante diferente, ao mesmo tempo conservador – por não afirmar que a travesti não deve se considerar uma mulher – e relativamente progressista – afirmando não desejar passar por cirurgias e negando o rótulo de “transexual”. Apesar das injeções de hormônio feminino para moldar seu corpo, a artista afirma que “um travesti precisa de inteligência e talento para saber que não é mulher de verdade” (PASCHOAL, 2016, p. 71). Em outras palavras, por não se identificar como uma mulher ou, possivelmente, por se considerar uma transformista que modificou o próprio corpo em função de seu trabalho, Rogéria se entende como homem e homossexual.

A escolha da artista por referir-se à travesti no masculino é rechaçada por ativistas, mas demonstra como a percepção sobre essa identidade permanece ambígua. Ao comentar a declaração, Keila Simpson, presidente da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), aponta para o conservadorismo da artista e ressalta que a maioria das mulheres transgêneras e travestis no Brasil reivindicam o tratamento no feminino (GAUTHIER, 2016).

3.3.4.1 Navalha na boca

Não obstante a contínua visibilidade nos meios de comunicação e uma aparente inclusão dos homossexuais em virtude do apoio recebido em eventos e desfiles, o assassinato de travestis e gays efeminados continuou a acontecer na década de 1990, juntamente às batidas policiais em que essas pessoas eram gratuitamente agredidas e extorquidas para que fossem liberadas (TREVISAN, 2000). Na cadeia, enfrentavam ainda estupros e mais agressões, não apenas por parte dos agentes, mas também pelos presos. Diante dessa situação, era habitual que as apreendidas se cortassem, na tentativa de impedirem o contato físico – devido ao medo de se contrair o vírus HIV – e serem levadas a hospitais, de onde era mais fácil escapar (*idem, ibid.*).

A automutilação se torna parte da vivência travesti, como estratégia de autopreservação. Assim, a navalha, que muitas aprendem a esconder na boca, nos cabelos ou na roupa, passa a ser um símbolo de resistência para o grupo. Na história LGBT+ brasileira, encontramos figuras que utilizavam a navalha como instrumento de defesa, tornando-se lendárias pelo modo como exerciam sua objeção às opressões e tentativas de controle de seus corpos.

João Francisco dos Santos, por exemplo, foi uma bicha negra cujas habilidades ao manusear a navalha e jogar capoeira fizeram com que se tornasse conhecido e temido nas ruas do Rio de Janeiro. Santos, nascido em Pernambuco, ganhou o apelido pelo qual se tornaria famoso em 1938, em referência a uma fantasia de carnaval: Madame Satã (DURST, 2005).

Vindo de uma família extremamente pobre, Santos foi trocado por uma égua com um negociante de cavalos, para o qual passou a trabalhar em situação de escravidão. Na Paraíba, conheceu uma senhora que o convidou a ir com ela para o Rio de Janeiro, escondido do “patrão”. No entanto, Santos continuou a viver praticamente como um escravo, então fugindo e indo viver nas ruas da Lapa aos treze anos: “Lá, ele viveu como moleque de rua, de expedientes e pequenos furtos, dormindo em cestos de feira e um ou outro pé-de-escada. Às vezes era preso e apanhava da polícia” (DURST, 2005, p. 21).

Santos deixou as ruas quando conseguiu um emprego como vendedor ambulante. Posteriormente, trabalhou como garçom em uma “casa de tolerância³⁸” na qual aprendeu a cozinhar. Durante a década de 1920, em que o teatro de revista estava em seu auge, sonhava em ser artista e, tempos depois, enquanto trabalhava como cozinheiro em uma pensão, conheceu a atriz Sara Nobre, que o apresentou ao mundo teatral (DURST, *op. cit.*).

A “arte da malandragem” foi ensinada a Santos pelo cafetão Sete-Coroas: “[...] o jogo, a navalha, o papo, a rasteira, a valentia” (DURST, *op. cit.*, p. 23) fizeram com que se tornasse alguém respeitado e, segundo Rogério Durst, “[...] um prato cheio para a polícia: homossexual, preto, malandro e, ainda por cima, vivia batendo em policiais” (*idem, ibidem*, p. 26). Falava abertamente de sua homossexualidade e de

³⁸ A expressão usada para se referir a prostíbulos até a década de 1990 merece atenção por denotar que é preciso “tolerar” a prostituição como uma espécie de mal necessário para que homens possam externar, ali, suas “perversões” e instintos, a fim de que a ordem e a moral possam ser mantidas nas “casas de família” (FERRAÇA, 2019).

sua preferência por ser “bicha”, ou seja, por fazer sexo com outros homens e ser penetrado. Assim, conforme aponta Megg Oliveira, Santos “[...] contribuiu decisivamente para transfigurar a bicha, reconhecida culturalmente como submissa, em modo indócil de existência” (OLIVEIRA, 2017, p. 110).

A alcunha Madame Satã foi dada em referência a uma fantasia que usou para o concurso organizado pelo bloco Caçadores de Veados no Teatro República em 1938. A roupa dourada fora inspirada em um morcego e rendeu a Santos o primeiro lugar (DURST, 2005). Tempos depois, abordado pela polícia por estar conversando, à luz do dia, no Passeio Público com outras bichas, foi levado à delegacia e recusou-se a dizer seu nome ao delegado. Reconhecido pelo oficial devido ao concurso, foi chamado de Madame Satã em referência ao filme de Cecil B. DeMille (*idem, ibidem*). Nos cinemas, essa personagem histórica da cultura LGBT+ brasileira foi interpretada pelo ator Lázaro Ramos, em filme dirigido por Karim Aïnouz (2002).

Outra figura da nossa história, cujas habilidades com a navalha ficaram conhecidas e a levaram a se tornar personagem de um romance literário, foi Cintura Fina, travesti nascida no Ceará que se mudou para Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, em 1953 (ROCHA, 2019). Como Madame Satã, Cintura Fina enfrentava policiais e passou a ser respeitada nas ruas do centro da cidade. Ela e sua “navalha voadora” foram eternizadas na obra *Hilda Furacão* (1991), de Roberto Drummond. O livro se tornou uma minissérie produzida pela Rede Globo de Televisão em 1998, dirigida por Wolf Maya, na qual a travesti foi interpretada pelo ator Matheus Nachtergaele (MEMÓRIA GLOBO, 2006). A escolha pelo intérprete representou um apagamento do fato de Cintura Fina ter sido negra e descrita por Drummond como “mulata” (DRUMMOND, 1991, p. 36).

3.3.4.2 Sobre identificações

Sobre as conceituações e nomenclaturas adotadas dentro do movimento trans, Marcos Benedetti procura explicar a lógica do grupo por ele estudado – de travestis que se prostituíam em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul – com uma definição que permanece como a mais replicada por acadêmicos e, por vezes, também por ativistas, quando há a necessidade de se fornecer uma descrição mais didática a indivíduos leigos:

[...] travestis são aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina. Em contraste, a principal característica que define as transexuais nesse meio é a reivindicação da cirurgia de mudança de sexo como condição *sine qua non* da sua transformação, sem a qual permaneceriam em sofrimento e desajuste subjetivo e social. As transformistas, por sua vez, promovem intervenções leves – que podem ser rapidamente suprimidas ou revertidas – sobre as formas masculinas do corpo, assumindo as vestes e a identidade femininas somente em ocasiões específicas. Não faz parte dos valores e práticas associadas às transformistas, por exemplo, circular durante o dia *montada*, isto é, com roupas e aparência femininas. Essa prática, segundo o ponto de vista nativo, está diretamente relacionada com as travestis e transexuais (BENEDETTI, 2005, p. 18).

Aqui, estamos diante de uma nova estratégia de subjetivação (BHABHA, 1998), sendo elaborada a partir do estudo de uma minoria que tem negociado, no cruzamento entre espaço (Brasil e América Latina) e tempo, sua própria identidade, a qual vem, no século XXI, adquirindo um novo *status* a partir das vozes dessas pessoas enquanto ativistas e agentes de si mesmas. Dessa forma, a definição de quem são as travestis é ainda complexa e imprecisa, apesar de elas figurarem na cultura brasileira de maneira consistente ao longo do tempo.

Estabelecendo uma relação com o transformismo e a própria homossexualidade, as travestis formam um grupo social único, que desestabiliza aceções aparentemente estáveis de gênero e de desejo sexual. Levando em consideração a variedade de subjetividades internas ao grupo, notamos que a expressão feminina não confere unanimidade às identidades de gênero adotadas pelas travestis, uma vez que, diante das múltiplas autodefinições e dos novos discursos que emergiram neste início de século, continuamos a observar a presença daquelas que se dizem homens homossexuais – em grande parte, provavelmente influenciadas pelo senso comum e reproduzindo o que ainda é veiculado pelos meios de comunicação – ou mesmo as que, embora se identifiquem como pertencentes a um gênero que não o masculino, descrevam seu desejo como homossexual, lançando mão da ideia de que o sexo biológico é imutável e que, apesar das mudanças e da maneira como se enxergam, continuam a ser homens. Principalmente entre travestis mais velhas há, inclusive, aquelas que referem a si mesmas no masculino.

Ao longo da história, reiteramos, é possível notar, entre esses sujeitos, variações quanto às pretensões de se cruzar as fronteiras sexuais e de gênero e é

nesse sentido que uma descrição específica e unificada se mostra inadequada. Academicamente, pesquisadores têm buscado maneiras de caracterizar e, sobremaneira, classificar a travestilidade a fim de que seja possível discerni-la da transexualidade, a exemplo dos autores aqui citados.

Em livros de autoria de estudiosos brasileiros nas áreas de sociologia e antropologia não havia, até recentemente, a preocupação com uma diferenciação precisa entre as categorias identitárias referentes a “travesti”, “*cross-dresser*”, “transformista” e “transexual”, no entanto, não se tratam de termos intercambiáveis entre si. Todas estão dentro da classificação “transgênero”, esta, sim, a denominação guarda-chuva que vem sendo gradativamente adotada nos últimos anos, apesar de algumas ativistas ainda criticarem o uso do termo, por se tratar de um empréstimo da língua inglesa. Observamos, como resultado, formas variadas de conceituação dessas pessoas no âmbito teórico, como coloca Marcos Benedetti:

O universo *trans* é um domínio social no que tange à questão das (auto)identificações. [...] entre as travestis que se prostituem, [...] são correntes várias definições distintas para tipologizar homens (em termos anatômicos e fisiológicos) que se constroem corporal, cultural e subjetivamente de forma feminina, como, por exemplo, *travestis*, *transformistas* e *transexuais*. Neste contexto, os principais fatores de diferenciação entre uma figura e outra se encontram no corpo, suas formas e seus usos, bem como nas práticas e relações sociais (BENEDETTI, 2005, p. 17-18).

O consenso sobre o que difere uma identificação da outra não existe nem mesmo entre as próprias travestis e transexuais (CARVALHO, 2011). Enquanto algumas travestis têm adotado sua aparência feminina para conquistar mais clientes no mercado da prostituição, que por vezes se apresenta como único meio de subsistência para homossexuais afeminados nascidos em famílias pobres e sem acesso a uma educação de qualidade, consideram-se também travestis as mulheres trans que, sem condições financeiras de arcar com o processo de transição adequado, acompanhado por profissionais da medicina e da psicologia, recorrem a meios mais baratos para conquistar o corpo que tanto desejam. Há até mesmo aquelas mulheres que não almejam a cirurgia de redesignação genital e abraçam a ambiguidade de gênero que acaba por caracterizar a travesti que figura na mentalidade popular. São corpos que, fugindo à lógica de estabilidade heteronormativa, encontram-se em posições indefinidas de um *continuum* amplo, compreendido entre os polos binários

do masculino e feminino, cujas figuras contribuem para evidenciar o caráter construído dos gêneros.

Berenice Bento (2006) explica que a relação de pessoas transexuais com seus corpos é bastante variada e, entre mulheres que se identificam como tal – e não como travestis –, a rejeição do órgão genital, fator repetidamente descrito pela medicina, também não chega a ser uma regra. Nesse sentido, a ideia de que a maior diferença entre mulheres transexuais e travestis se encontra no desejo por se submeter à cirurgia de transgenitalização não é, necessariamente, acurada, apesar de esse discurso ser reproduzido pelos próprios sujeitos na tentativa de justificarem suas respectivas identificações.

Apesar dos esforços por parte de pesquisadores, é necessário levar em conta que as situações e descrições elaboradas em registros acadêmicos não representam uma regra definidora, sendo apenas uma tentativa de organização associada à ânsia classificatória do discurso intelectual dominante. Os deslizamentos constantes tanto nas autoidentificações como nos próprios conceitos identitários aos quais as palavras se referem evidenciam como “um significado final”, conforme aponta Stuart Hall, “nunca é apreensível na plenitude de sua presença” (2003, p. 33).

Estabelecer nomenclaturas e signos que se pretendam fixos seria, antes, ignorar os movimentos de resistência protagonizados por esses indivíduos com o objetivo precisamente de subverter e ressignificar os rótulos que lhes foram impostos. Em geral, antes da década de 1980, o termo “travesti” estava associado a homossexuais que assumiam uma feminilidade exacerbada e se vestiam como mulheres – no dia a dia ou apenas em determinadas ocasiões –, percepção que ainda influencia fortemente o senso comum. Essa feminilidade adotada por algumas pessoas fazia com que fossem discriminadas inclusive por parte do movimento gay, que buscava maior respeitabilidade social, acreditando que a prática do “travestismo” passava uma imagem negativa da qual os homossexuais deveriam se distanciar. Segundo Mario Carvalho, essa tentativa de afastamento “[...] se passa como se o outro abjeto que detêm os elementos mais poluidores de uma ‘identidade deteriorada’ fossem jogados num mesmo lugar: o/a travesti” (CARVALHO, 2011, p. 76).

Em relatos de travestis militantes no Rio de Janeiro, Mario Carvalho (2011) aponta para como as diferenças de classe acabam exercendo um papel importante na construção das identidades de travestis e transexuais, sendo mais recorrente, entre famílias de classes mais baixas, que a rejeição se transforme em expulsão do lar e

em rompimento do contato com a família, como é possível observar nos relatos presentes nas obras.

Nas ruas, os jovens afeminados e, agora, exilados, deparam-se com histórias de vida similares, sendo acolhidos e passando a fazer parte de uma rede de sociabilidade que tem, em travestis mais experientes, os modelos em que esses recém-chegados irão se espelhar.

Por sua vez, em famílias de classe média a alta, supostamente mais “esclarecidas”, há relativa tolerância, fazendo com que a procura por uma explicação acerca da condição do filho com gestos afeminados seja a reação inicial mais comum. Levado a psicólogos/as e psiquiatras, o jovem receberá o devido “diagnóstico”, passando a ser tratado como transexual. Assim, Carvalho sugere que é possível “então, pensar que a distinção de classe e suas decorrências, com acesso à educação formal e perspectiva de um lugar social definido para si, deve ter uma influência nos deslizamentos entre as identidades travesti e transexual” (CARVALHO, 2011, p. 62).

Benedetti (2005) também aponta o aspecto socioeconômico, ligando o processo de autoidentificação como transexual à detenção de um capital cultural do sujeito que, com maior escolaridade e acesso à informação especializada, busca uma explicação científica “oficial” para sua personalidade e seu comportamento. Segundo o pesquisador:

As transexuais dominam uma linguagem médico-psicológica refinada, apoiam-se em escritos científicos dessas disciplinas (muitos deles já desacreditados nos seus próprios campos acadêmicos) para explicar e demonstrar seu modo de ser, evidenciam as diferenças entre sua condição e a das travestis por meio de argumentos e razões fundamentadas nas noções de patologia e desvio [...]. Essas concepções estão relacionadas à origem de classe. As informantes que se auto-identificam como transexuais possuem, via de regra, maior escolaridade; têm, portanto, acesso a bibliografias técnicas sobre o assunto com mais facilidade e situam-se mais próximas socialmente das explicações institucionais e científicas sobre a questão (BENEDETTI, 2005, p. 113).

As desigualdades de classe influenciam diretamente nas experiências e nos métodos através dos quais esses indivíduos decidem moldar seus corpos. Travestis que trabalham nas ruas se prostituindo normalmente descobrem a respeito dos hormônios em conversas com as mais velhas e experientes, vendo no uso de pílulas anticoncepcionais uma maneira relativamente barata e fácil de deixar o corpo mais feminino.

De fato, são encorajadas por suas colegas a começarem cedo a hormonização, para que a substância tenha mais efeito (KULICK, 1998). Assim, adentram em um ciclo: quanto mais feminina sua aparência, mais clientes têm, garantindo o dinheiro para a continuidade do “tratamento”.

O consumo de grandes quantidades de hormônio feminino por período prolongado e sem qualquer acompanhamento profissional apresenta riscos diversos, bem como efeitos colaterais desagradáveis. Além disso, existe a possibilidade de causar impotência, o que prejudicaria a capacidade da travesti de trabalhar, uma vez que alguns clientes a procuram com o intuito de serem penetrados durante o sexo. Fernanda Farias de Albuquerque narra como o excesso da pílula Anaciclín a atrapalhou:

Um José vem com mão e boca entre as minhas pernas para endurecer meu pau. Estou ali, minissaia levantada até os quadris e seios ao vento, mas não endurece nada. Paga dobrado, só por trabalho deixo que ele faça assim. Debaixo de mim, quer ser comido, mas meu pau está meia-bomba. Chama no feminino: Vem, Princesa, dentro de mim. *Não consigo, hormônio demais.* As amigas tinham avisado: Não exagere, Fernanda, só o necessário para os peitos, o bastante para que eles continuem a crescer, *senão você perde uma fatia do mercado* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 75 – ênfase nossa).

Dessa forma, muitas delas interrompem o uso de hormônios em determinado momento e passam a recorrer a injeções de silicone, prática que elas chamam de “bombar” (KULICK, 1998). Uma vez que não têm recursos econômicos para se submeterem a cirurgias plásticas, as aplicações são realizadas por outras travestis, as “bombadeiras”, que injetam o silicone industrial com seringas veterinárias, de agulhas grossas, devido à densidade do líquido. O processo é bastante doloroso, contando apenas com o uso de anestesia local, quando esta pode ser obtida clandestinamente pela bombadeira, o que não foi o caso das aplicações realizadas em Fernanda, que narra:

Na calçada das grandes cidades, Severina, a bombadeira, expõe suas obras de arte. Corpos bombados, modulados, serigados com silicone. Explosão jamais vista de exibição de sonhos. [...]
Hesitei: Tenho medo, Severina. Como, medo? Se você quer virar mulher, tem que passar pela dor, só depois vai ser Fernanda. Foi convincente, durante uma semana me prostituí com mil truques para juntar o dinheiro necessário. Arranquei cem Josés das já-bombadas para realizar meu sonho [...].
Novembro de 1985. Severina, em casa, bomba meus quadris com injeções de silicone líquido. Sem anestesia (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 80-81).

No mês seguinte, Fernanda procurou um médico para que este lhe colocasse as próteses de silicone nos seios, em sua clínica, com anestesia. A descoberta da “traição” fez com que levasse uma surra da bombadeira.

A recém-adquirida beleza feminina, com seios discretos e quadris largos – conforme o padrão brasileiro –, deu grande satisfação a ela, que decidiu exibir seus novos atributos no Rio de Janeiro:

Luz do dia, tiro a roupa e deito na areia. Vou à praia. Naquele formigueiro, sou uma entre muitas. Confundida na multidão. Tenho tudo no lugar e passo tranquila, presente e invisível para os passantes distraídos: uma mulher. Fernanda agora me responde sempre com mais força, retribuída com mil atenções até então desconhecidas: um homem que abre a porta, a gentileza de um senhor de idade, a piscadinha de um garoto. Só depois das aplicações eu soube para valer o que significava ser mulher no meio de mil desconhecidos. Tudo mudou, até mesmo os sons da minha voz passaram a vibrar de outro modo. Eu também mudei. Fui literalmente arrastada para um outro mundo: o mundo das mulheres (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 82).

Comprazendo-se da invisibilidade, Fernanda, contudo, reconhece em seu corpo uma obra ainda não concluída, que subverte, de alguma forma os regimes de verdade sobre o sexo: “Uma mulher com pau, eu sei. Mas o que eles [os homens] não veem é o que não convém ver. E eu os ajudo. Dou garantias. Sei escondê-lo com habilidade e experiência sob a minissaia” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 82). Algum tempo depois, a transexual chegou a fazer uma segunda aplicação de silicone nos quadris, afinal, a “bunda é a verdadeira tentação” (*idem, ibidem*, p. 86).

Se para Albuquerque as injeções não causaram grandes complicações, significando até mesmo uma libertação, para muitas outras as consequências negativas são irreversíveis. Entre as figuras que circulavam nas ruas do Rio de Janeiro, algumas sofreram com a deformação causada pela substância:

Diana Fofão perdeu a cara, perdeu tudo. Precisa se esconder da luz e da vista dos clientes. Seus olhos: duas bolinhas brilhantes afundadas, sumidas na devastação do silicone. Sua boca: corte vermelho-horror sobre uma bola de esponja. Diana Fofão tinha bombado o rosto e não lhe sobrava mais nada. Deformada, repelente. Um erro. Os Josés agora fogem dela. Ela espera os velhos e bêbados, se exhibe de costas. O silicone a traiu. Seu rosto despencou, deformado, como plástico no calor. [...] O silicone atingiu o olho. Diana Fofão está acabada, uma forma estragada. Se tirasse o silicone, ficaria cega: sem ver o mundo que olha para ela (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 80).

3.4 A rua como espaço de aparecimento

As primeiras organizações de grupos de travestis se deram a partir de duas questões principais: em reação à violência policial contra aquelas que estavam nas ruas e tinham na prostituição sua única fonte de renda; e com a atuação em projetos de organizações não-governamentais para combater e prevenir infecções pelo vírus HIV entre profissionais do sexo, diante da epidemia de aids que havia se iniciado no início dos anos 1980 (CARVALHO; CARRARA, 2013). Colocando-se como agentes políticos, esses sujeitos passaram a expor suas próprias demandas e a se destacar dentro do coletivo então designado pela sigla “GLS” (Gays, Lésbicas e Simpatizantes).

Com o tempo, as tensões ocorridas não apenas com parte dos homossexuais – que, ao assumir o protagonismo, deixaram as pautas das travestis em segundo – plano, mas também com algumas transexuais – que se manifestavam em favor de um ideal assimilacionista e higienizante –, foram sendo colocadas em eventos da comunidade e se tornando cada vez mais visíveis, revelando a complexidade de um grupo tão diverso, embora agrupado sob uma única nomenclatura que também foi se modificando.

Conforme explica a ativista argentina Lohana Berkins, a exclusão dentro do próprio movimento gay fez com que as travestis tivessem, primeiramente, de lutar por visibilidade, para então tratarem de suas peculiaridades como grupo que se destaca por suas condições de existência pautadas na exclusão, na prostituição e na violência (BERKINS, 2003).

As práticas de modificação do corpo por meio de métodos clandestinos, a evasão do sistema educacional por conta da discriminação, resultando em baixos níveis de escolaridade, a expulsão de casa e o enfraquecimento ou a perda total dos laços familiares são elementos comuns à vida das travestis, embora também ocorram com homossexuais – principalmente com gays afeminados e lésbicas masculinizadas – que, de alguma forma, não se adequam às normas de gênero.

Como foi possível notar, a rua desempenha um papel central na vida e na experiência das travestis, tanto individual como socialmente. É na rua que muitas descobrem suas identidades e adentram nesse coletivo através de alguns “rituais de iniciação” que passam, em especial, pela elaboração do corpo com a ajuda das companheiras.

Nesse espaço de sociabilidade em que os corpos aparecem e são vistos, a travesti é nomeada, normalmente pelo outro, na forma de um xingamento. Aquele corpo que provoca incômodo passa, segundo a escritora, cantora e compositora Assucena Assucena, a vestir a palavra:

Na primeira vez que fui chamada de TRAVESTI, demorei a entender quanto aquela palavra me vestia. [...] Embora não tivesse plena consciência da performance que me nomeava, eu agarrei a palavra, a engoli, a digeri e segui com ela, discernindo-a em mim, para mim, sendo eu a própria palavra em movimento. [...] Embora em mim o termo estivesse adornado de privilégios de uma estudante universitária de classe média, essa diferença de classe se diluía a nada toda vez que meu corpo travesti se atirava porta afora de minha casa, para conquistar sua dignidade de gente, nos espaços públicos à luz do sol. O que não se diluía com o todo era o meu corpo (ASSUCENA ASSUCENA, 2018, s/p).

A autora lembra que ocupar a rua durante o dia, “à luz do sol”, não é comum à travesti, pois a ela não é conferido o direito de aparecer fora das zonas (regiões de prostituição) e dos horários (durante a noite) aos quais sua existência está normalmente atrelada. Estar ali, mais visível, faz com que se torne um alvo ainda mais contundente de violência e de ofensas, na medida em que não consegue se misturar à multidão “normal”. Assim, apenas se arriscam a serem vistas durante o dia as “mais femininas”, passáveis como cisgêneras.

Da mesma forma que o gênero, insultos são performativos: a interpelação repetida do “viado”, da “bicha”, da “travesti” marca corpos e comportamentos, levando à materialização de identidades. É com essa materialização que indivíduos passam a ocupar uma posição de “não sujeitos”, como vidas menores, que não são passíveis de luto (BUTLER, 2018) e que, nesse caso, apenas têm o “direito” de aparecer, como apontamos, à noite, em zonas reservadas à prostituição.

Ademais, a rua, espaço impuro (DOUGLAS, 2014) por excelência, é o local da desordem, onde o errado, o moralmente condenável, se manifesta naqueles/as que dela dependem e nela vivem, em especial à noite nas grandes cidades. Ali, onde se encontram todos os tipos de marginais, a ordem dá lugar ao caos, à criminalidade, à barbárie. Essa simbologia ganha ainda mais força com o aumento da violência nas metrópoles a partir da década de 1980 (CALDEIRA, 2000), período que compreende as vivências de Cleópatra (TERRON, 2010), Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) e Gabriela (BASKERVILLE, 2012).

Enquanto caminhava sem rumo nas ruas de João Pessoa, Fernando, jovem ainda com aparência masculina, é abordado por um taxista e, no veículo, enxerga sua “nova liberdade” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 52): a calçada, apesar das inseguranças, oferecia o palco em que podia atuar, ser vista, desejada e, enfim, realizar-se como Fernanda:

Fernanda, a minha nova liberdade, ocupa o palco como uma protagonista. [...] Eu estou ali, dividido, inofensivo, enquanto Fernanda cintila e conta sua história, puta, estudante. Olho para ela, olho para mim. Encolhido em um canto, viajo pela cidade de noite. [...] Olhem para ele, é um José, seu corpo responde às minhas palavras como se fossem doces chicotadas. Parado no sinal vermelho, cada ocasião palpita no pecado, eu, secretamente, aperto e dilato meu prazer. O cu. Fernando, sou espectador de mim mesma. Fernanda me surpreende, inesperada, liberada. Jeitos e trejeitos. Mora no meu corpo, engole o meu rabo, a bicha. Eis-me aqui, homem-fêmea com um José-para-mim e o tesão que nos invade enquanto viajamos por uma orla desconhecida que deixa a cidade para trás (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 53).

A narrativa marca o momento em que Fernanda emerge em sua feminilidade travesti e, ao pedir dinheiro ao taxista, passa a se debater com a ideia da prostituição. Em resposta, o homem lhe diz para comprar uma passagem e retornar, adicionando: “A noite é feita de negros, bandidos e canalhas. É risco de vida” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 54).

Segundo dados da ANTRA (2018), 90% das travestis e transexuais no Brasil acabam por se prostituir em algum momento da vida. Lembramos que, além da dificuldade de encontrarem um trabalho formal, têm, na mobilidade, um aspecto central de suas vivências, sendo a migração, na maioria das vezes, constitutiva de suas identidades. Esse deslocamento usualmente começa cedo, pois as violências sofridas durante a infância e a adolescência resultam, com frequência, na evasão escolar e, não raro, na saída da casa dos pais (RODRIGUES, 2016). A estimativa da ANTRA (2018) é de que as expulsões pelos próprios familiares aconteçam, em média, aos treze anos de idade, de forma que mais da metade dessa população não chega a completar o ensino fundamental, realidade que pôde ser observada nas histórias de Gabriela (BASKERVILLE, 2012) e de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995).

Para Gabriela, o afastamento da família fez com que todos perdessem contato com ela, que não foi avisada da morte de seu pai em 1978. Um mês após o falecimento, para tratar do espólio, Baskerville e outros dois irmãos foram até o lugar onde a travesti morava para que ela assinasse os papéis.

Na peça, o ator que interpreta Luís Antônio aparece com enchimentos nos seios e meia-calça, a fim de indicar as mudanças corporais por meio da injeção de silicone industrial e a adoção de uma imagem mais feminina. Ao descrever o asco que sentiu do local e o desprezo pela irmã, o autor reflete sobre como a culpou por tudo de negativo que aconteceu à família, reverberando o pensamento do pai, de que o afastamento foi uma escolha de Bolota:

Dei os papéis para ele. Ele assinou sem ler e devolveu. Eu só queria sair daquele lugar podre, fedido. Tirar o olhar daquelas pessoas de cima de mim. Pessoas que tinham causado tantas porcarias para nós, para o meu pai. Imagina quantas famílias aquelas travestis tinham destruído. Ouvia-se falar que o irmão do Duda Grela, famoso homossexual santista, tinha se matado por causa da vergonha. Pessoas se matavam, sim, e eu não me mataria por causa de Tônio. Apesar de ele ter sido responsável por muitos dedos apontados para mim naquela Santos (BASKERVILLE, 2012, p. 179).

Culpar o “outro”, o desviante, pelos problemas que acometem a família ou a sociedade é uma estratégia recorrente para se forçar a disciplina dos sujeitos. Aquele que foge à “normalidade” torna-se um bode expiatório a fim de que a instituição ou a comunidade não precise rever seus próprios defeitos. O discurso acerca de como a travesti é uma ameaça à ordem não é novo, estando voltado para a identificação e o controle de sujeitos que não se encaixam na matriz linear de sexo-gênero-sexualidade, por esse motivo considerados pervertidos.

De modo geral, a ideia de perversão é internalizada por elas, bem como uma série de outros estereótipos, o que fica aparente no discurso de Fernanda, que afirma: “[...] entre travestis tem sempre inveja e ciúme” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 75). Em outra passagem, ao explicar que era bem vista pela proprietária do apartamento que havia alugado em São Paulo por ser discreta, afirma que “[...] em geral o trans é escandaloso. Por onde ele anda, tem sempre confusão, putaria: roubo e droga, assaltos e assassinatos” (*idem, ibidem*, p. 93).

3.4.1 CORPOS ESTRANHOS

Segundo Giorgio Agamben (2009), a profanação de um dispositivo, restituindo-o ao uso comum/popular, funcionaria como estratégia de resistência ao governo dos sujeitos. Nesse sentido, podemos dizer que as travestis profanam o próprio gênero encarado, em sua sacralidade, como um destino biológico que tem início com a identificação, pelos médicos, do “sexo” do bebê. Dessa forma, a presença do pênis

deveria ser indicativa de uma subjetividade masculina e masculinizada, bem como heterossexualizada, pautada em características como virilidade, coragem, força física, racionalidade e assim por diante. Contrariando as expectativas de gênero que compõem o dispositivo da sexualidade, as travestis se constroem com uma aparência feminina, para que possam expressar seus desejos sexuais por homens. Se, por um lado, a lógica do dispositivo da sexualidade é reforçada pela associação entre feminilidade e a atração por homens, por outro lado, a manutenção do pênis e o papel ativo que podem exercer durante o sexo desestabiliza essa lógica.

Os corpos intempestivos das travestis resistem à submissão e apresentam, em si, uma aparente incoerência que as leva a uma existência abjeta. Por esse motivo, suas histórias de vida, como em *Luís Antônio-Gabriela*, expõem as trevas (AGAMBEN, 2009) de um tempo que se diz moderno, mas que permanece governado por uma perspectiva excludente, que não permite a integração do “outro”.

O encontro com Bolota para que assinasse o espólio do pai foi o último entre ela e os irmãos, que não mais se falaram. A travesti adotou o nome de Gabriela e migrou para a Espanha em 1981 e apenas se encontraria com a irmã anos depois.

Tendo perdido contato com Luís Antônio, a família ficou dez anos sem saber de seu paradeiro, até que a irmã do meio, Maria, recebeu uma ligação de um hospital em Recife, em 1988, informando que a travesti se encontrava internada, após sofrer um infarto em um voo vindo da Espanha, o qual precisou, por esse motivo, fazer uma aterrissagem de emergência. A instituição queria saber quem pagaria pela internação e tratamento de Gabriela. No dia seguinte, ao ligar novamente para o hospital, descobriu que Luís Antônio havia fugido.

Na peça, o sucesso de Gabriela no exterior é mostrado na forma de musical, como se ela estivesse se apresentando juntamente a uma cantora, em um *show* de transformismo. O ator que interpreta Gabriela aparece vestindo uma saia de tule, brincos grandes e um colar; a atriz usa um vestido com brilhos e franjas. Nas telas atrás e à frente do palco, imagens de Bilbao e o nome da cidade compõem as projeções. No letreiro digital, lê-se “Gabriela é uma estrela na noite de Bilbao”.

Uma quebra na narrativa leva a uma lembrança de Baskerville, de quando, aos 11 anos, explorando a sexualidade e o que havia “aprendido” com Tônio, passou a se masturbar com frequência. Em determinada ocasião, ele fora surpreendido pela mãe e, no dia seguinte, o pai lhe repreendera, dizendo que corria o risco de ficar impotente e, conseqüentemente, tornar-se um “pederasta” (BASKERVILLE, 2012, p. 185).

Embora no livro a narração seja bastante explícita, ela é encenada de maneira lúdica na peça. Logo após essa cena, o palco escurece e é exibida nas telas a imagem de Baskerville falando sobre a montagem do espetáculo e de como gostaria que tivesse uma narrativa não linear, além de explicar como a cena que acabara de se passar deveria transcorrer.

Há uma nova quebra na narrativa, que então se volta para outro fato, já nos anos 2000, quando se ouve falar de Tônio novamente, por parte de terceiros, quando os familiares recebem notícias sobre a travesti, através de um boato de que Gabriela havia morrido:

Em 2002, minha madrasta me telefonou contando que Bolota tinha morrido em algum lugar da Espanha. Ela não sabia me dizer onde, a notícia já era um “telefone sem fio”. Uma colega dela, que chegara da Espanha, tinha escutado falar e contara ao cabeleireiro, que contara para minha madrasta. A notícia não me abalou nem um pouco (BASKERVILLE, 2012, p. 188).

Maria decidiu, então, entrar em contato com a embaixada brasileira na Espanha, a fim de obter o atestado de óbito de Luís Antônio e de se informar a respeito de como enterrá-lo. A resposta foi a de que ele estava vivo e havia sido localizado na cidade de Bilbao, e que os dados da irmã foram repassados a Tônio/Gabriela. Na peça, esta cena é representada em outra ocasião; nela, Maria lê o e-mail que recebeu da embaixada enquanto duas atrizes mostram fotos de Gabriela e um outro ator segura o próprio e-mail impresso. Em seguida, são mostradas outras correspondências, cartões postais enviados para Maria, fotografias, notícias de jornal e até mesmo o convite para a celebração dos cinquenta anos de Gabriela, que mesmo debilitada organizou um grande evento para a data, em que apresentou três números de seu *show* de transformismo.

A ideia de a travesti entrar em contato com seus parentes causou ansiedade, uma vez que os familiares ainda se ressentiam com aquelas que julgavam ter sido escolhas dela. Depois da primeira ligação, Gabriela enviou cartas a Maria, nas quais assinava “Luis Antonio (Gabriela)” (2012, p. 193).

No livro, a voz de Gabriela é apresentada a partir de trechos de seu diário e também por essas cartas enviadas. Na primeira correspondência, em junho de 2003, ela revela que sofre de problemas de saúde, que teve complicações por conta das aplicações de silicone industrial e que sobrevive com uma ajuda mensal do governo

basco. O ator que representa a travesti aparece elegantemente sentado, com uma roupa de rendas e joias, declamando a carta à irmã.

No cenário, estão bolsas de soro espalhadas pelo palco e a cadeira em que o ator está sentado encontra-se em cima de uma espécie de carrinho hospitalar, com um suporte para o soro à sua frente. A fim de simular distância, a atriz que interpreta Maria está de costas para Gabriela e mais próxima do público, enquanto esta tem sua imagem exibida na tela que fica mais à frente do palco – no livro, contudo, não há nenhuma fotografia da travesti. Aos 49 anos, Gabriela foi diagnosticada como portadora do vírus HIV e de hepatite C, além de doença cardiológica. Posteriormente, desenvolveu encefalopatia, que afetou seu cérebro, levando gradativamente à demência.

Alarmada com as condições em que a travesti se encontrava, Maria decidiu visitá-la em Bilbao. Enquanto se preparava para a viagem, providenciou a transferência de Gabriela do hospital para a associação Askabide, fundada por freiras alemãs e que ajudava travestis, prostitutas mais velhas e viciados.

Na peça, o encontro entre Maria e Gabriela é encenado ainda no hospital, embora o livro aponte que a travesti já estava no abrigo quando a irmã chegou. A atriz que representa Maria conta sobre a associação que acolheu Gabriela com a travesti em seu colo, uma simbolização de como a irmã mais velha se encontrava debilitada e precisava de cuidados. Quando o ator finalmente se levanta, é possível notar que espumas foram colocadas na roupa para simular a deformidade física decorrente dos problemas com o silicone. O corpo de Gabriela causa estranhamento à irmã, questão que vem à tona quando, depois de defecar na roupa ao sair de casa, em visita ao museu Guggenheim, devido à incontinência causada pelo uso de laxantes – receitados por conta da encefalopatia –, a travesti pede ajuda para tomar banho:

Então, ela pôde ver melhor a figura da irmã. Isso a assustou. Ela nunca tinha visto uma mulher com pênis. Ela era muito morena, com enormes bolas de silicone no peito. Mas parte do silicone tinha descido, então as pernas pareciam as de um elefante. Havia pelotas por todo o seu corpo (BASKERVILLE, 2012, p. 210-211).

O incômodo diante daquele indivíduo “híbrido” (BASKERVILLE, 2012, p. 210) é reflexo do lugar de abjeção ocupado pelas travestis, cujas figuras ambíguas desestabilizam os gêneros. As ilustrações do livro são, principalmente, desses corpos

“estranhos” e incompletos, de forma que o leitor possa experimentar uma sensação semelhante à de Maria.

Na peça, as pinturas do ilustrador Thiago Hattner compõem o cenário, sendo espalhadas conforme a estrutura do palco em que ocorre a apresentação – por vezes, essas figuras apenas são desenroladas quando se dá a cena em que Gabriela defeca na roupa, durante a visita ao museu, a fim de dar a impressão de que ela e a irmã realmente dentro de uma galeria. Em teatros menores, por sua vez, elas são pregadas nas paredes laterais e nos fundos do palco.

Na obra, por sua vez, essas imagens ilustram diversas passagens, como no trecho em que Baskerville (2012) narra o encontro com sua irmã, Maria, após a morte de Gabriela. Um caso em que a irmã fora constrangida e humilhada por outras crianças é revelado:

Mais uma notícia no jornal. Constrangimento familiar. Maria era adolescente, 14 anos. Nosso irmão fora preso por prostituição. Cidade pequena. Os pais comentam com os filhos: aquela sua coleguinha, o sobrenome dela não é tal? E pronto. A escola toda já sabe.
Uma vez, um grupo de garotos seguiu Maria.
– Olha a irmão do pederasta!
Ela entrou no cinema para escapar e os meninos entraram atrás dela. Falavam o sobrenome dela de várias formas, constantemente imitando um tom homossexual caricato ou um de mulher. Foram chegando mais perto. Davam tapas na cabeça dela e, diante da reação, os tapas foram ficando mais fortes. A provocação transformou-se em ira. A irmã da bicha estava batendo em meninos! Não fosse pela interferência do lanterninha, Maria teria tomado uma grande surra (BASKERVILLE, 2012, p. 224).

O trecho que se segue ao episódio traz a conversa entre Maria, Nelson e os atores da peça. A irmã havia reunido todos os documentos e as cartas que recebera de Gabriela durante o período em que cuidou dela na Espanha e, quando questionada por uma atriz sobre o motivo de ter ido ao encontro da travesti, Maria fala sobre a condição humana daquele/a que causara constrangimento à família. Mais uma vez, evidencia-se uma relação paradoxal entre a responsabilização de quem não se adequa e a busca pelo entendimento do diferente, nas palavras de Maria: “Acho que foi em nome desse período em que nós estivemos juntos que eu tive essa compreensão da condição essencialmente humana dele” (BASKERVILLE, 2012, p. 225).

A fala da irmã perpassa sua compaixão por aquela pessoa que precisava de sua ajuda ao mesmo tempo em que a questão dos constrangimentos é reiterada:

“Porque também não dá pra não pensar em tudo que se quebrou. Os constrangimentos que a gente sofreu” (BASKERVILLE, *op. cit.*, p. 225).

Na página seguinte, há a ilustração de um indivíduo careca, com um corpo “estranho”; uma imagem cujo olhar desperta sentimento de compaixão, ao mesmo tempo em que experimentamos o incômodo da nudez de um corpo que não aparenta juventude, nem tem uma genitália visível, o que indica seu aspecto ambíguo quanto ao gênero (FIGURA 5).

Gabriela pedia repetidamente à irmã que a levasse de volta ao Brasil, contudo, Maria justificava que não conseguiria tomar conta dela e que temia que, sem supervisão contínua, voltasse a usar drogas. Depois de trinta dias em Bilbao, a irmã se despediu de Gabriela e voltou para Santos, prometendo retornar em breve, e manteve contato com a travesti tanto por telefone como por correspondência.

No livro, o episódio é seguido de uma passagem sobre a infância de Maria, em que há a revelação de que ela e Tônio/Gabriela haviam sido abusados por um homem mais velho, conhecido da família. A mãe flagrou esse homem com a filha quando estava grávida de Nelson. Pouco tempo depois, ao dar à luz ao bebê, ela faleceu. A proximidade dos acontecimentos – do flagrante ao parto –, fez com que Maria se sentisse culpada pela morte da mãe, tomando para si a responsabilidade de cuidar dos irmãos.

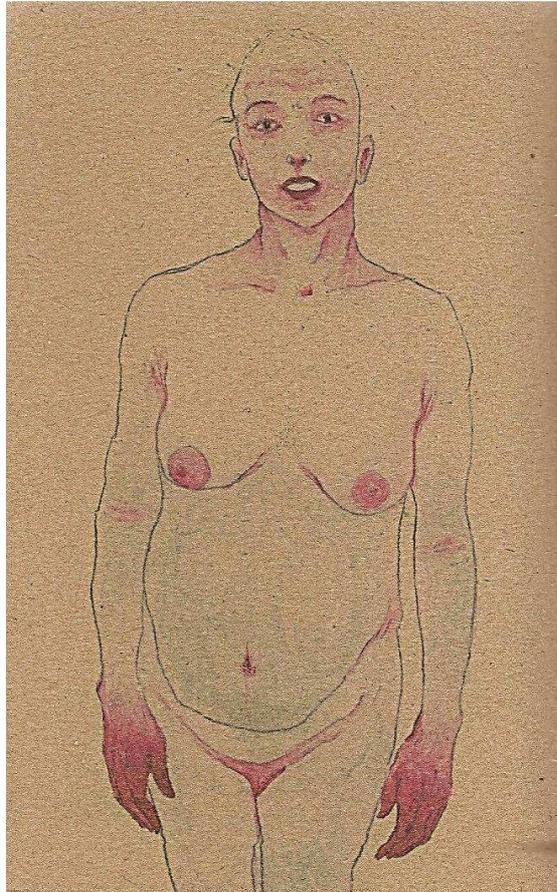
FIGURA 5

Ilustração de Thiago Harttner.
 Fonte: BASKERVILLE, 2012, p. 226.

Na peça, a atriz que interpreta Maria explica que decidiu ajudar Gabriela e lhe oferecer carinho e apoio porque sabia que a mãe desejaria que assim o fizesse. Tônio não era filho biológico dessa mãe, história que Nelson narra também intercaladamente ao longo da obra. Embora o pai tenha chegado com o garoto em casa dizendo que o havia adotado – à época, era relativamente comum que famílias em melhores condições financeiras adotassem crianças de pessoas mais pobres, sem qualquer procedimento legal –, os irmãos desconfiam que ele tenha sido fruto de um relacionamento extraconjugal.

A associação Askabide oferecia abrigo às pessoas por tempo determinado – o suficiente para que o indivíduo passasse pelo tratamento médico ou se recuperasse da abstinência das drogas –, tendo uma grande lista de espera formada por travestis, prostitutas mais velhas e viciados que desejam o auxílio da instituição. Assim, as freiras entraram em contato com Maria quando esta já se encontrava no Brasil, informando que o prazo de internação de Gabriela estava acabando e que ela

precisaria se mudar. Elas conseguiram uma vaga para a travesti em um mosteiro administrado por monjas, no qual ela ficou por pouco tempo, antes de conseguir fugir.

Gabriela foi então morar no apartamento de Evandro, um *stripper* brasileiro com quem havia trabalhado no passado. A princípio, ela se comportara bem, não usava bebidas nem drogas e dormia cedo, na esperança de restaurar sua saúde e retornar ao Brasil. Porém, em pouco tempo Evandro passou a ligar para Maria, reclamando que Gabriela havia voltado a sair para trabalhar e só retornava tarde da noite, além de não ajudar a arrumar a casa. Por telefone, Maria conseguiu convencer a irmã a novamente ir para o mosteiro do qual havia fugido, onde Gabriela viveu por mais seis meses, até falecer, em dezembro de 2006. Sua cidadania espanhola, pela qual vinha lutando por anos, foi concedida em fevereiro de 2007.

No livro, a informação sobre a morte de Gabriela é seguida pelo relato, em detalhes, de um dos episódios em que Tônio, na infância, estuprou Bolinho. Baskerville relembra a dor que sentiu e o medo de que seu pai descobrisse:

Eu tinha que disfarçar ao sentar na cadeira, porque doía e formigava minha bunda. Se meu pai descobrisse, será que ia me bater que nem batia em Tônio? E será que eu ia passar a dormir de bruços também? E Tônio olhava para mim com uma risadinha, colocando o dedo na boca em sinal de “*chui*”. Estava feliz, o Tônio. Não era muito comum. Tônio era triste. Mesmo quando ria. Triste. Olhos tristes. Tinha os olhos castanhos, que alguns falavam que eram verdes, e era um olhar de quem sempre tinha acabado de chorar ou que estava para chorar, e eu pensava que, pelo menos, eu o tinha deixado feliz (BASKERVILLE, 2012, p. 231).

A memória evocada pelo autor expõe os sentimentos conflituosos dele pelo irmão. Vítima frequente da violência do pai, Tônio era repreendido sempre por seus atos, algo que aconteceu até o jovem não ter mais contato com a família, motivo pelo qual estava sempre triste.

A ideia de ver o irmão aparentemente alegre parecia, de alguma forma, reconfortar a dor física e psicológica do abuso sofrido por Nelson. Depois desse episódio, é narrada uma situação em que Maria conversava com Gabriela em Bilbao e pergunta se a irmã se lembra de Bolinho. A resposta da travesti é negativa. Ao saber que ela não se lembrava do próprio irmão – e, muito provavelmente, nem de tê-lo estuprado –, Baskerville mais uma vez retoma seus conflitos internos: “E isso depois de tudo. Depois de anos de mágoas e tentativas de perdão. Depois de anos maculado, com a marca dele dentro de mim” (BASKERVILLE, 2012, p. 233).

Embora a montagem da peça e o livro sejam uma homenagem a Luís Antônio/Gabriela, o público e o leitor são levados ao misto de sensações de Baskerville em relação ao irmão. Isso se dá de forma que, em certos momentos, é possível sentir empatia e até mesmo pena daquela pessoa que sofreu tanto ao longo de sua vida; porém, em outras ocasiões, predomina o questionamento sobre se o próprio diretor realmente perdoou Tônio pelo abuso durante a infância ou se ainda guarda ressentimentos.

Uma passagem do livro intitulada “Réquiem para um corpo errado” (BASKERVILLE, 2012, p. 203), narrando o último *show* de Gabriela, oferece um encerramento na forma de homenagem à irmã, descrevendo-a por seus pontos positivos:

Antes de morrer, Luís Antônio fez seu derradeiro show. Mal conseguia ficar em pé. Bordou três vestidos com lantejoulas e fez as três trocas de roupa com a ajuda de amigos. Foi no seu aniversário de 50 anos. Uma Carmen Miranda, uma Shirley Bassey e uma Maria Bethânia. Para Carmen, confeccionou o famoso chapéu de frutas, trazidas do Brasil pelas amigas, que fora colecionando por alguns anos, já que não havia frutas de plástico na Espanha. O vestido longo de lantejoulas douradas, estilo rabo de sereia, com um decote lateral que lhe permitia andar pouco, tão apertado que era. Oito bailarinos negros, recrutados na zona do meretrício, alguns passados de idade, mas com muita vontade de retribuir favores passados a Bolota (BASKERVILLE, 2012, p. 203).

Gabriela faleceu dois anos após a apresentação, encontrando, finalmente, seu descanso. A ilustração desse trecho, no entanto, traz uma imagem de uma travesti com o pênis ereto, que, mesmo deitada, está em atividade (FIGURA 6). A ideia do “corpo errado”, mais uma vez aventada, evidencia-se na aparente incongruência entre a figura feminina e o pênis. A aparência de uma figura que não está mais em sua juventude e as pernas interrompidas na altura das coxas parecem se referir a um encaminhamento para o fim, ou para o descanso propriamente dito, não havendo mais a necessidade do deslocamento constante.

FIGURA 6



Ilustração de Thiago Hattner.
Fonte: BASKERVILLE, 2012, p. 202.

O caos (BOAL, 1980) criado na peça teatral é relativo, uma vez que o caráter não linear e fragmentado é compensado pela localização temporal oferecida pelos atores quando assumem o papel da narração, indicando as datas de parte dos acontecimentos. Nesse sentido, o livro se caracteriza como mais caótico que o espetáculo, por trazer uma quantidade menor de datas especificadas, com trechos sem contextualização.

Conforme observamos, o experimentalismo perpassa tanto a montagem do espetáculo como a composição do livro que, ademais, contemplam um tema que vem sendo cada vez mais debatido pela sociedade, em função da recém conquistada visibilidade de indivíduos trans, possibilitada pelo acesso à internet e, principalmente,

às redes sociais. Talvez por esse motivo a peça esteja continuamente em cartaz, em diversos eventos pelo país, desde seu lançamento.

3.4.1.1 Outras visões ilustradas

As imagens ao longo da obra trazem, todas, a dimensão híbrida do corpo tido como incongruente. Em algumas das ilustrações, as genitálias estão escondidas e, em outras, encontram-se em evidência – uma referência à própria trajetória travesti e suas mudanças corporais no processo de construção de si. Seus sentidos múltiplos e suas inúmeras possibilidades interpretativas acompanham a polissemia do próprio livro e da história, composta a partir de visões e lembranças diversas.

Em um fragmento, Baskerville fala da generosidade de Gabriela utilizando-se de um discurso com duplo sentido:

Tônio gostava de dar. Em todos os relatos colhidos sobre ele, o mais forte era a sua capacidade de se doar. Minha madrastra falava de uma atitude servil. Minha irmã fala que ele queria sempre saber se o outro estava bem, se precisava de alguma coisa. Ela lembra-se de Tônio vindo com chinelinhos para ela calçar.

No banheiro da escola, ele também dava. Filas de meninos se formavam para usufruir de sua bondade. Cada um tinha dois minutos para fazer o que quisesse. Beijo na boca. Passada de mão. Masturbação. Penetração. Tapas. Dedos. Alguns queriam ser possuídos. Tônio era bom e concedia isso também.

Os banheiros das escolas eram seus escritórios de beneficência. Suas ONGs, nas quais ele era ajudado e ajudava outras pessoas a também se descobrirem. A se desvendarem (BASKERVILLE, 2012, p. 77).

Ilustrando a passagem, há uma pessoa que aparece com as pernas abertas e o dedo na boca, que parece se entregar (FIGURA 7). Apesar de não prevalecer uma aparência de um gênero específico, é possível entrever uma abertura no meio das pernas, o que traz uma dimensão feminina à pessoa, embora não esteja evidente se tratar de uma vagina.

Aqui, podemos pensar no estereótipo da feminilidade caridosa, submissa, sempre disposta a satisfazer as vontades dos outros. A ironia do trecho, que se refere aos atos sexuais como manifestações da caridade de Tônio, pode ainda ser encarada como uma crítica à sua compulsão – afinal, para o irmão estuprado, o sexo forçado não foi um ato de caridade – ou, ainda, como a revelação de uma postura de quase servidão e de incapacidade de se colocar em primeiro lugar – paradoxalmente, um esforço, por parte do autor, de compreender as “escolhas” e atitudes do irmão.

FIGURA 7

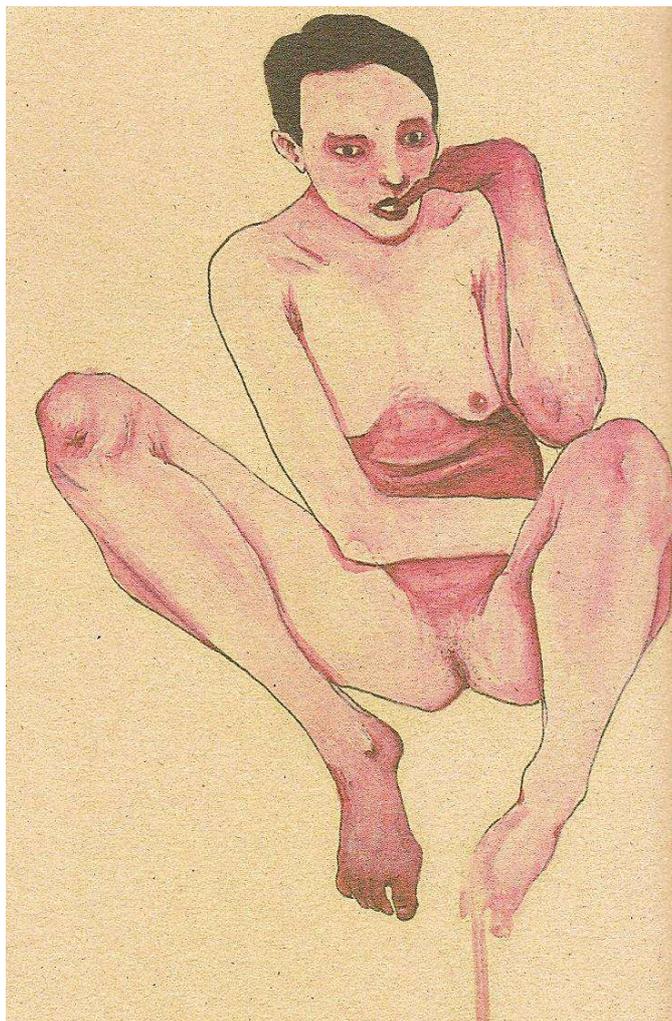


Ilustração de Thiago Hattner.
Fonte: BASKERVILLE, 2012, p. 76.

Ao contar sobre a rejeição do pai, Baskerville observa que o posicionamento de sua madrasta demonstrava alguma compaixão quanto a Luís Antônio. Ilustrando a passagem, observamos a figura de uma jovem travesti com olhar triste, retratada sem as pernas, como se incapacitada de transitar livremente (FIGURA 8):

Minha segunda mãe conta que ficava com muita pena por meu pai tratar Luís Antônio de forma tão diferente, talvez pela sexualidade dele, talvez por ele ser fruto do pecado. Mesmo com tudo isso, Luís Antônio era lindo, risonho e sempre feliz. Ela lembra que, num dia, numa briga com o pai, Bolota chorou muito, porque o pai não o queria na casa nova e ele foi empurrado para morar com meus avós, os ingleses. Enfim, ele não foi para a casa nova, o pai não o queria. Sua presença fazia mal para ele (BASKERVILLE, 2012, p. 116).

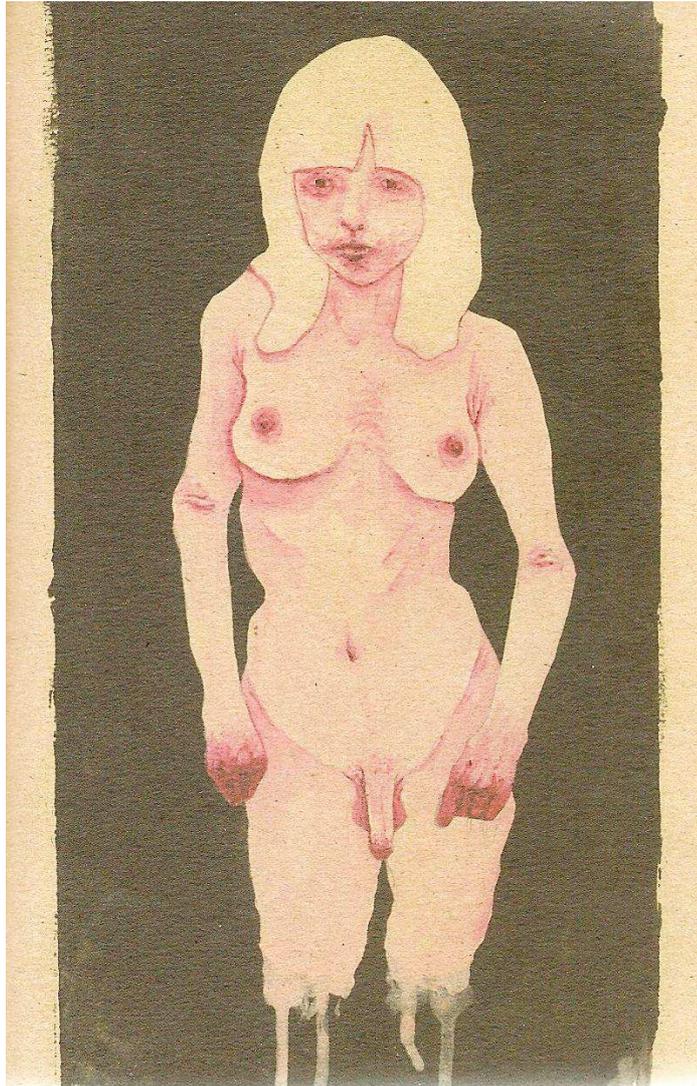
FIGURA 8

Ilustração de Thiago Hattner.
 Fonte: BASKERVILLE, 2012, p. 117.

3.4.2 A PRINCESA CHEGA ÀS RUAS DA EUROPA

Fernanda, em sua narrativa, mantém certo senso de superioridade em relação às demais travestis; seu distanciamento do grupo, em determinadas ocasiões, permite-nos entrever um receio de se deixar “contaminar” por tudo aquilo que condena moralmente e que, em seu discurso, é externado com a reprodução da transfobia. Por vezes, demonstra orgulho de sua discrição e de sua passabilidade em oposição à imagem negativa que ela mesma apresenta das travestis.

Dessa forma, decide ir à Espanha, em 1988, por conta própria, sem a ajuda das colegas, segundo relata:

No avião para Lisboa eu sonhava rosas e flores. O cálculo era simples, tudo decidido: seis meses de trabalho na Espanha ou quatro na Itália bastavam para me apurar. Organizei a viagem em poucos dias. Comprei a passagem sem pedir dinheiro emprestado, para continuar independente. *Viajei sozinha, não precisava me embolar com as outras*: através das histórias das expulsas, já sabia tudo o que precisava saber. Na Europa a polícia não mata nas ruas. Um paraíso (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 104 – ênfase nossa).

Em Madri, ela se instala na pensão de Alcy, brasileiro, no centro histórico da cidade, cujo dono já estava habituado à presença das travestis e, inclusive, informa à nova hóspede os valores usuais dos programas. No local, conhece outras brasileiras que se dispõem a iniciá-la, mas recusa a companhia: “Cinco trans brasileiros³⁹ que moravam na pensão me disseram para esperar por eles, para que eles me iniciassem. Farejei a putaria e disse não, que eu queria ir logo, sozinha” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 105-106).

Segura e ainda acreditando naquele lugar como o “paraíso”, Fernanda não se preocupa com a existência de códigos locais e, ao descer do táxi, é abordada pelas trans espanholas, hostilizada por não respeitar a demarcação territorial ali vigente. Retornando à pensão sem compreender o que havia se passado – por não entender o idioma –, é informada por Alcy da falha cometida:

Fui rápida e entrei imediatamente de volta no carro. Voltei desiludida e amargurada para a pensão. Alcy me explicou o erro: As brasileiras ficam depois da ponte, naquela mesma rua. Podia ter acabado mal, Princesa, os trans espanhóis têm ódio de vocês. Porque vocês abaixam as tarifas. Por causa da zorra que vocês fazem pelas ruas com os clientes e com a polícia (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 106).

O dono da pensão atribui a discriminação das espanholas ao comportamento das brasileiras, enumerando práticas que são parte do estereótipo das travestis também usado por Fernanda para justificar sua preferência em manter-se isolada na maior parte das vezes.

A chegada em massa de travestis no velho continente despertou, de fato, um forte sentimento de xenofobia não apenas entre as prostitutas trans, mas também entre as mulheres cisgêneras, como aponta João Silvério Trevisan sobre ocorrências na França:

³⁹ No fim da década de 1980 e início dos anos 90 era comum se referir a travestis e a mulheres trans no masculino, não observando a identificação por elas mesmas demandada. Contudo, o uso do tratamento no masculino por Fernanda pode ser ainda outro elemento para se distanciar do grupo, questionando a validade de suas identidades e feminilidades, tendo em vista que, ao referir-se a si mesma, ela o faz no feminino.

Além disso, a Associação pela Defesa das Prostitutas Francesas mobilizou-se através de passeatas, cartas à embaixada do Brasil, entrevistas aos jornais e TVs, alegando que os travestis brasileiros as ameaçavam com uma concorrência desleal, por não pagarem impostos, na condição de estrangeiros e clandestinos. [...] Além de estarem ameaçando a mão de obra local, nossos travestis foram acusados de ter provocado o aumento do índice de criminalidade no país (TREVISAN, 2018, p. 388).

Recém-chegada, “fresca”, foi altamente requisitada em sua primeira noite de trabalho, chamando a atenção por sua aparência “exótica” – de descendência cabocla, Fernanda tinha cabelos negros e o tom da pele, bem como seus traços faciais, remetiam à origem indígena (FIGURA 9).

FIGURA 9



Entrevista para a TV italiana. Fonte: PRINCESA: encontros irregulares, 1994 [registro de tela - documentário].

Assim, conta sobre o apelo que tinha aos olhos dos espanhóis, em especial por sua aparência:

O meu primeiro espanhol pagou duas mil pesetas. O segundo, mil. Depois foram mais dois mil. Eu descia de um carro, subia em outro. Rápida, rapidísimos os europeus. Verdadeiros coelhos. Eu nunca tinha visto tanto dinheiro, nunca tinha trabalhado tanto. Tinha cabelos pretos até a cintura, minissaia brasileira sobre dois saltos que me punham na lua. *A única morena da noite*. [...] Trinta e dois clientes. [...] Eu estava fresca de Brasil e isto dizia alguma coisa aos clientes. Eu sentia, pelo modo como eram atraídos pelo meu sorriso. *Vendia exotismo*, e só às seis da manhã acabei de realizar o último sonho. Exausta (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 106 – ênfase nossa).

Como objeto de desejo, Albuquerque estava ciente de que chamava a atenção por ser um “produto importado”, representativo da sensualidade e da sexualidade exportadas pelo Brasil.

3.4.2.1 Sobre as drogas

A grande demanda de clientes pelas brasileiras e a agitação daquela vida noturna, como no país de origem das travestis, levava muitas delas a recorrerem a substâncias que as mantivessem acordadas e dispostas. De certa forma, estando nas ruas, o contato com as drogas é inevitável, sendo o uso de substâncias parte do ciclo que se associa à existência noturna como um todo. Segundo Pelúcio:

Outro dado que salta aos olhos de quem vai a campo nos espaços de prostituição travesti é o uso que elas fazem de drogas lícitas e ilícitas. O álcool é bastante consumido, principalmente destilados como conhaque e pinga, mais do que fermentados como cerveja, que além de mais cara é uma bebida gelada, que não contribui para dar o conforto térmico que a noite por vezes pede. Muitas travestis contam que o *crack* é a droga da vez e que tem causado mortes e decrepitude entre elas (PELÚCIO, 2009, p. 41).

O prazer imediato oferecido pelo álcool e outras drogas tem grande apelo entre essas pessoas que precisam atravessar a noite e lidar com todos os tipos de indivíduos, em meio à criminalidade e à violência que as tornam ainda mais vulneráveis. A disponibilidade de variadas substâncias que servem tanto por seu efeito estimulante como anestésico, oferecendo uma “fuga” de situações física ou mentalmente dolorosas, contribui para o aumento da tentação que representam no contexto em questão. No Brasil, o fácil acesso à maconha – de efeito relaxante –, à cocaína e ao *crack* – ambos estimulantes de custo relativamente baixo, faz com que estas sejam as escolhas da maior parte das usuárias, juntamente com o álcool (ROCHA; PEREIRA; DIAS, 2013).

No caso de Gabriela e de suas amigas, Simone revela como, em Santos, preferindo não recorrer a substâncias ilegais, usavam de medicamentos juntamente com o conhaque ou a pinga para se manterem acordadas:

Drogas a gente não usava, porque naquele tempo a droga da gente era socar Melhoral no copo e jogar conhaque. A gente inventava droga, não tinha essa coisa de hoje de drogados. [...] Às vezes, a gente tomava, sim, o Optalidon, pra ficar acordada, com bebida alcoólica. Reativan, essas coisas... A gente bebia muito, ficávamos loucas, bêbadas. Bebida barata, pinga com groselha,

porque a pinga com groselha tira todas as veias do braço⁴⁰. [...] A gente só tomava bebida barata, não uísque caro, porque a gente não podia manter essas coisas (BASKERVILLE, 2012, p. 146).

Na história de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), o uso de drogas permeia as vivências de muitas de suas colegas, algumas se envolvendo também com o tráfico. Chegando à Espanha, a narradora conheceu a heroína, que havia se disseminado nas ruas juntamente com a cocaína – a última se tornou o vício de Gabriela em Bilbao (BASKERVILLE, 2012).

Inicialmente, Fernanda não consumia outras substâncias além do álcool, orgulhando-se de não se deixar contaminar pelas práticas das demais travestis. Contudo, na Itália, o excesso de trabalho, a mudança forçada para um hotel degradado após a briga com uma travesti e o frio do inverno a levaram à danação, como um destino do qual não conseguiu escapar; assim, tornou-se viciada em cheirar heroína.

3.4.3 “A PESTE” TAMBÉM ASSOLA O VELHO CONTINENTE

Ainda na Espanha, Albuquerque revela que, quando precisava atender a muitos clientes ou no caso de se deparar alguém com pênis de tamanho maior, usava pomadas anestésicas, seguindo o conselho recebido no Brasil de travestis mais experientes. Também não sendo difundida a prática da proteção a infecções através da camisinha, havia a crença de que pomadas antibióticas poderiam ajudar na prevenção:

Quando o trabalho é demais, tem as pomadas. O assunto é desagradável, cru, mas necessário. As pomadas, eu ia dizendo, Xilocaína e Furacin, eram as que eu usava no Brasil a conselho das veteranas. Acontece, pode acontecer: entre dez clientes, pode ser que dois ou três tenham o pau fora do normal. É a minha estatística, inteiramente pessoal. A ruptura de veia no ânus é a consequência frequente. Nesse caso são três ou quatro dias de repouso e muito dinheiro pelos ares. Para evitar incidentes, pomada anestésica, que aumenta a elasticidade. Antes do trabalho, contra as infecções, eu enfiava uma dose de Furacin, pomada antibiótica. Servia também como prevenção, contra os excessos (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 107-108).

⁴⁰ Veias aparentes no braço são mencionadas por Simone (BASKERVILLE, 2012) como um sinal de masculinidade. A crença de que a pinga com groselha deixava o braço mais liso pode ser explicada pelo efeito de aquecimento e melhora da circulação sanguínea como efeitos iniciais do álcool no corpo, no entanto, não há outros embasamentos científicos que sugiram qualquer eficácia da bebida na redução das veias aparentes, uma vez que, em excesso, ela pode levar à arritmia cardíaca e a inflamações em diversos órgãos.

A narradora atuou em plena época de epidemia de HIV/aids, quando pouco se sabia a respeito das formas de infecção. Quando o esperma se acumulava em seu reto e alguma ferida se infeccionava, Fernanda e as demais recorriam à penicilina: “Injeção feita pelo farmacêutico, pela amiga ou pela veterana” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 108).

No Brasil, Fernanda já ouvia sobre a ameaça da aids e como ela havia se tornado uma motivação a mais para a perseguição de homossexuais e travestis. Referindo-se à “Peste” e a como, no período, espalhou-se o medo entre as pessoas de qualquer contato ou proximidade com esses “grupos de risco”, ela revela que, trabalhando durante o dia no restaurante em Salvador, era obrigada a se esconder dos clientes, tornando-se ainda mais excluída:

Uma dor de cabeça, agora basta qualquer dor de barriga para que em volta de mim se levante uma muralha de olhos desconfiados. A Aids, essa maldição, pega o giz e traça seus limites – eu fora, eles dentro. Mesmo no restaurante. Ela mexe com tudo, está presente em todos os cantos: uma tosezinha na cozinha e lá vem ela com mil cochichos nas minhas costas. Princesa não é mais a princesa do Roda Viva, é uma maçã envenenada. Na calçada, A Peste se mostra com os cassetetes da polícia – caras de diabo, revistando as bolsas: Veado, mostra as camisinhas! Nada, então toma porrada (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 78).

Em Madri, Albuquerque às vezes era confundida com Perla, travesti que conheceu no Rio e que tomou de modelo para construir seu corpo bombado, através das habilidades de Severina. Procurando por aquela que a inspirara, Fernanda descobre que Perla era mais uma a padecer por complicações da aids:

Soube que ela, mesmo em Madri, era a rainha. Perla do Rio, tinha sido meu modelo, o definitivo. [...] Duas joias de Severina, a bombadeira. Fui perguntando de bicha em bicha. Eu, a cópia, em busca do original. Todas a conheciam, me reconheciam. [...] Depois veio a informação: Perla não quer ser vista, só por você, uma exceção. Diante de mim, ela me olhou, nós nos olhamos. A cópia e o original. Deitada em uma cama, dentro de um quatinho de hospital. Aids manifesta era a sentença. Nos olhos dela, fresca como era, não passei de uma saudade. Uma fotografia amarelecida, um passado perdido. Perla estava morrendo. Brilhava, refletida nos meus olhos, toda a crueldade do meu destino. [...] Grudenta, só de ver – olhando ela que me olhava –, jogou em cima de mim aquele horror de futuro. A doença. Eu, não, a ruína dela não vai ser minha. Vou me livrar desse destino, dessa profecia. Perla não esperou, não conseguiu suportar. Se matou dias depois, com uma *overdose* de heroína (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 109).

A recusa por deixar-se entregar, na jovem transexual, vai se esfacelando na medida em que o sonho da Europa, aos poucos, dá lugar a uma série de decepções.

Além da xenofobia, a perseguição às brasileiras não tardou a se manifestar, e a caça às travestis por autoridades fez com que muitas fossem expatriadas de volta ao país, principalmente em reação aos grandes números de infectadas pelo HIV – em 1992, na Itália, essa estatística passava de sessenta por cento das imigrantes (TREVISAN, 2018).

3.4.4 O FIM DE UM REINADO

Uma história que corria na Espanha, envolvendo a filha do rei, é contada por Fernanda, sem especificar o nome de quem teria sido a responsável pela incitação à limpeza de Madri⁴¹:

Foi por culpa da filha do Rei. Passou à noite pelo Paseo de la Castellana num automóvel brilhante, cheio de pompas e luzes em volta. Foi assim que viu todas, esplêndidas e nuas. Assim contavam os trans – as putas. Mas a filha do Rei da Espanha, sempre segundo elas, parece que não gostou do espetáculo. Talvez pela exibição excessiva de tantas bundas imorais. Talvez por causa de toda aquela imigração invertida, do Brasil ao centro do antigo império. Pegou a caneta e escreveu nos jornais: “Veados, é preciso limpar Madri!” Foi por isto, explicaram as minhas colegas, que depois de uma semana que eu estava ali, os guardas me pegaram pelo braço. Gentilmente, devo reconhecer, fui convidada a liberar a calçada. [...] O centro histórico, depois daquele artigo no jornal, ficou impossível para os trans brasileiros. Éramos toleradas só na estrada. No escuro, fora da cidade. Uma miséria, perigosa, além do mais. Muitos clientes não apareciam nos encontros. Por isso decidi me mudar (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 110).

Assim, Albuquerque decidiu viajar à Itália, juntamente com outra colega da pensão. Foram até Barcelona de trem e, depois, pegaram um táxi até Figueiras. Próximo da fronteira com a França, decidiram pedir carona para entrar no país, sendo abordadas por dois franceses que insistiram em fazer sexo e as deixaram na estrada, abandonadas.

A vigilância do governo francês contra as travestis fez com que, desde a década de 1980, fosse exigido um visto a qualquer brasileiro que desejasse adentrar no país, o que Fernanda e a companheira apenas conseguiram fazer com a ajuda de um caminhoneiro espanhol que as escondeu em seu veículo. Continuando a jornada, chegaram até Marselha, na França, mas, após várias brigas, a companheira não quis seguir adiante e a narradora continuou sozinha até a Itália.

⁴¹ Buscamos notícias em jornais espanhóis disponibilizados através da internet, mas não encontramos registros que fizessem alusão ao ocorrido.

No país de destino, em “busca de fortuna” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 111), depara-se com um comportamento que a faz questionar a sexualidade dos homens italianos a partir de uma visão heterocentrada e binarista, deixando transparecer, mais uma vez, seu conservadorismo:

Nas calçadas da via Melchiorre Gioia, perto da estação na Corso Garibaldi, deixei de saber se era macho ou fêmea, mulher ou homem. Foram eles, os milaneses da minha primeira noite, que me confundiram as ideias. [...] Não, eles não pensavam, pagavam e pegavam. Olhavam para baixo, no meio das minhas pernas. Foram as mãos deles, seus desejos estanhos que embaralharam a minha frágil certeza cirúrgica: Fernanda ainda precisava de um esforço final, um pequeno defeito a ser eliminado. Não, para eles aquela imperfeição era decisiva. [...] Foram quinze, e quase todos quiseram tocar. Queriam ver, queriam sentir meu pau duro dentro da mão. Só assim gozavam; mesmo assim, é preciso dizer, em cima de mim, muitos deles eram homens pra valer. [...] No Brasil também acontecia, havia também essa faixa de mercado. Mas, no décimo quinto, pensei que Milão inteira fosse *depravada*. [...] Mas depois daqueles quinze, e foi só a primeira prova, me aconteceu de tudo. *Era macho e fêmea que me queriam* (*idem, ibidem*, p. 111-112 – ênfase nossa).

Não obstante confessar que chegou a se questionar quanto à certeza de desejar a operação de redesignação, Fernanda ainda tratava o desejo por sua figura híbrida como depravação. De acordo com ela, as somas de dinheiro que lhe eram oferecidas a impeliavam a aceitar os pedidos mais estranhos, mas reiterava: “No fundo, aprisionada num limite invisível, eu trabalhava por um futuro totalmente feminino” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 112).

Em Milão, devido ao grande número de travestis, Albuquerque precisou dividir o quarto na pensão em que se instalou. Na nova casa, encontrou-se com muitas conhecidas de São Paulo. Não gostava do jeito da nova colega, Jessica, justificando o desprezo, novamente, devido à sua discrição e superioridade:

Ela era bem vulgar, e para mim, que de dia era madame, ficava impossível andarmos juntas. Não fazia isso no Rio, quanto mais em Milão. Eu e Jessica pela via Montenapoleone. Não, não ia dar. *Com ela e com toda a putada eu não queria enturmação durante o dia.* Na pensão Giava, todas andavam na linha. O dono tinha sido da polícia, diziam, e isto, para mim que não tomava picada nem roubava, era uma grande vantagem (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 112).

O controle exercido pelo proprietário do estabelecimento, que determinava normas rígidas para as hóspedes, agradava a Fernanda. Para se manter a ordem, o dono expulsava quem não seguia as regras e denunciava à polícia, com quem mantinha contato, “[...] quando encontrava na pensão alguém que traficava, brigava

de navalha ou gilete. O mesmo acontecia com quem não respeitava o regulamento: de dia, ninguém saía da pensão vestida de puta” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 113).

O controle conferia ao local a impressão de segurança, mas não impedia por completo as infrações. Depois que Jessica se mudou para o apartamento de um namorado, a vaga por ela deixada foi ocupada por Cassandra que, de acordo com Fernanda, roubou o dinheiro que esta escondia num álbum de fotografias. Mesmo com a intervenção do proprietário da pensão, a verdadeira culpada não fora descoberta:

O dono-policial organizou uma revista geral, sem resultado. Tinha sido ela, Cassandra, a bicha desonesta. Das coisas dela, curiosamente, não tinha sumido nada. Foi esperta, me roubou antes de irmos batalhar nas calçadas do cemitério Monumentale. Voltamos juntas de madrugada e, quando descobri, ela fingiu surpresa. Tinham sumido também duas fotos onde eu estava realmente linda, duas poses meio ousadas. Revistei as coisas dela e por mais de uma vez estive a ponto de dar-lhe uma facada. Juro que teria feito, mas, com o dono-policial, eu iria parar imediatamente na prisão. Cassandra virou minha inimiga. Todas me deram razão, era ela a ladra. Brigamos mas ela não quis ir embora do quarto, fui eu que tive que mudar de hotel (*idem, ibidem*, p. 115-116).

A nova morada de Albuquerque ao sair daquele estabelecimento, o hotel Clara, é lembrada por ela como uma espécie de portal que a corrompeu assim que o adentrou. Ali, não havia regras de convivência, nem a aparência de limpeza que encontrara no local anterior. Para Fernanda, a sujeira do ambiente, de certa forma, contaminou também seu jeito de ser e eliminou suas chances de resistir ao destino que acometia as outras travestis:

Me mudei para o hotel Clara, na via Pontaccio. Quando me lembro daquela entrada, não vejo mais a porta que conduz ao edifício. Vejo uma boca que arreganha os dentes. Um animal com pele de urubu e estômago de aço. *O prédio tinha as vísceras corrompidas*. Ali dentro se emaranhava um novelo de vermes. Vinte e quatro, se acasalavam entre eles. A mim, já disse, aquelas coisas davam nojo. [...] Tinha um comércio que acabava inevitavelmente te enrascando. Um porta-a-porta entre elas e os clientes também. Quando entrei ali já tinha acumulado nove mil dólares, mais dez mil e teria voltado com meu pequeno tesouro. Estava bem, na Europa, via finalmente nascer o sol para mim também. Hoje eu lembro, *me revejo entrando naquele hotel e o sol ficando preto*. [...] Como sempre, queria ficar sozinha, mas no Clara tudo se embolava. Corpos e vozes, e você não entendia mais nada. Brigávamos entre nós e com os clientes. Entre as plastificadas e aquelas sem silicone. Porque elas, para enfrentar a concorrência, punham os preços lá embaixo, acabavam com o mercado. [...] Tinha roubo e tráfico de droga. Uma zona sem fim, facadas. A cada batida da polícia, saía sempre alguma expulsão. Mas, para cada vinte que iam embora, naquela época, chegavam

quarenta. *Do Brasil, uma verdadeira invasão* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 116-117).

As palavras de Albuquerque remetem, no trecho acima, à poluição como símbolo da barbárie que havia tomado o prédio, de forma que se cria uma imagem contínua, ligando desordem, sujeira e contágio (DOUGLAS, 2014). Essa ideia é reforçada na frase final, sugerindo uma infestação de travestis brasileiras e reforçando o estereótipo negativo construído por Fernanda ao longo de sua história, ao se referir a essas pessoas.

Não conseguindo se proteger da contaminação, a narradora começa a cheirar heroína após uma colega sugerir que o hálito causado pela bebida alcoólica espantaria os clientes:

Milão não é Rio, aqui trabalha-se com coca e heroína. Era Gianna que aconselhava. Eu para poder ser pantera, engolia uma mistura de uísque e campári. Bebia muito, e à noite ficava mais leve. Ela entrou no quarto com uma fileira de pó marrom: larga o álcool, cheira essa aqui, o cliente não vai mais sentir o bafo. [...] Com o inverno veio a porrada, no frio era impossível trabalhar sem heroína. Só o casaco de peles não bastava. Além do que, em Milão, para quem não se exibia obscena a concorrência era massacrante. Mais eu cheirava, mais me despia. Doida de heroína, vendia o rabo e não sentia nada (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 117-118).

Na Itália, a presença das brasileiras também levou à indignação da população local e, após manifestações nas ruas de Milão pelos espaços em que as prostitutas costumavam se exibir, Fernanda decidiu se afastar, rumando para a cidade de Montecatini. Contudo, tomada pelo vício, não conseguia mais guardar dinheiro: “[...] entre táxi, hotel e heroína, eu gastava mais de meio milhão por dia e no bolso não sobrava quase nada” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 119).

Retornando da região da Toscana para o hotel Clara, ela tomou parte em uma briga, aparentemente causada por um roubo. No meio do tumulto, sob efeito de drogas, Fernanda avistou Cassandra e direcionou o ressentimento que sentia pela ex-colega de quarto:

Cheiramos, bebemos e nos lançamos numa guerra conta o universo, demolindo o hotel inimigo. Quebramos tudo. Arrancávamos as pias da parede. A raiva virou máscara de uma festa satânica. [...] De repente. Bastou uma dúvida e aquela explosão mergulhou na calúnia: Foi Cassandra! É ela a ladra! Bastou insinuar, virou certeza. Agarraram-na pelos cabelos e rasgaram-lhe as roupas. A cara ensanguentada, massacrada de porrada. Durou pouco, eu estava lá dentro. No meio daquela zona, eu afundava unhas compridas. De Cassandra não tive compaixão, a inimiga. Pirada, estava doida de heroína. Subi no quarto, salvei o que dava, toquei fogo no resto. Tentei

fugir do inferno, mas as quatro que estavam na porta fecharam a saída (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 120).

Bombeiros e policiais chegaram ao local e, vendo a confusão, solicitaram reforços. As travestis foram levadas à delegacia e receberam folha de expulsão por não terem vistos de permanência. Após esses problemas, planejando se mudar para Roma, Fernanda entrou em contato com Jéssica, com quem havia dividido o quarto antes de Cassandra, e ficou hospedada no apartamento em que a colega – que passara a traficar heroína – vivia com o namorado.

3.4.4.1 Visitando o Brasil

Antes de viajar para o exterior, Fernanda havia enviado uma carta para a irmã, Adelaide, com “três fotos provocantes” (ALBUQUERQUE e JANNELLI, 1995, p. 104), pedindo que mostrasse à mãe. Ao telefone, conversou com Cícera, que comentou, sem entender ou acreditar, sobre as fotos que vira, sendo acalmada pela agora filha: “Disse-lhe que não se preocupasse, que ela entenderia tudo na minha volta: Venho no fim do ano, prometi” (*idem, ibidem*, p. 105).

A visita posterior à família significava, para Fernanda, revelar seu sucesso, a realização daquela que, durante a infância e a adolescência, fora preterida por todos/as justamente por sua feminilidade. Sentindo orgulho de sua aparência e de tudo o que construía para si, mostrava-se disposta a enfrentar a discriminação daqueles que a fizeram se aventurar nas ruas:

Todos esperavam Fernando, o que tinha ido embora. Mas eu não tinha mais vergonha, era Fernanda que voltava. Ia enfrentar Cícera, Álvaro e Adelaide, minhas três preocupações. [...] Como o riozinho que atravessa minha terra, eu tinha mudado de nome e de corpo seguindo o meu curso, a onda comprida que leva para o mar. Finalmente eu era Fernanda, nem *gay* nem homossexual (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 123 – ênfase no original).

Apesar do choque inicial da mãe, que chorou com a visão de “seu filho”, a receptividade de Adelaide fizera com que o momento se tornasse mais leve. O diálogo com a irmã era o reconhecimento da mulher que havia chegado:

Minha irmãzinha ria, levantava minha saia. Entrei no jogo e mostrei os peitos. A bunda também, era perfeita. Ela ria com os olhos, maravilhosamente incrédulos. Quis saber dos meus amores. Conteí que tinha um namorado.

Falamos de maquiagem e das minhas roupas. Um luxo, eu estava empetecada feito uma madame. Trazia embrulhos e embrulhinhos. Presentes comprados em Milão, perfumes, blusas e vestidinhos. [...] Eu era uma fábula, todos queriam me abraçar. Para o Sítio, a minha metamorfose era um acontecimento excepcional (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 124).

Além da sofisticação e da beleza, que chamou a atenção de seu cunhado, bem como dos primos, Aldir – e despertou ciúmes em sua esposa –, Genir e Ivanildo, o dinheiro lhe conferiu *status* aos olhos dos familiares, tanto com os presentes como por ir a Campina Grande a fim de abrir sua conta no banco, “uns oito mil dólares” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 125). De acordo com Flavia Teixeira (2008), os recursos obtidos na Europa guardam uma forte simbologia, pois representam empoderamento para as travestis, outrora rejeitadas, que enviam dinheiro a parentes no Brasil e adquirem bens como terrenos, casas e carros.

No avião de volta a Lisboa, Fernanda decidiu que não mais usaria drogas e estipulou o prazo de três meses para retornar ao Brasil definitivamente. Porém, no segundo dia de trabalho na Itália, voltou a cheirar heroína.

Com o excesso de travestis nas ruas de Milão, escolheu tentar a sorte em Roma. Na capital italiana, foi abordada por dois policiais que lhe pediram o passaporte e a estupraram com a anuência da governanta da pensão em que estava; Albuquerque refere-se a ela como “Olhos de Monstro”:

A velha, Olhos de Monstro, estava parada na porta. Na pensão, na ausência do dono, era ela quem governava. Entregou meu passaporte, me afastaram da conversa. Os dois, a velha e o dono chegou também. Intuí onde aquilo ia dar, peguei a chave do quarto e me fechei dentro. Pelo telefone chamei a velha: Por favor, não deixe eles entrarem. Impossível, são da polícia! O primeiro me agarrou logo. O segundo, hipócrita, dizia para ele me largar. O gordão comeu o meu rabo, o outro ficou olhando (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 127).

O episódio marcou o início dos conflitos entre Fernanda e a governanta, que frequentemente proferia insultos contra as travestis que dependiam da pensão para se abrigar e, por vezes, para fazer os programas. Durante a limpeza, a senhora roubava perfumes dos quartos e, em uma ocasião, cobrou Albuquerque duas vezes pelo quarto no qual havia estado com um cliente. A recorrência das tensões fazia com que a transexual se irritasse ainda mais: “A guerra tinha começado. Pela história com os dois policiais, pelos roubos, e a cara de satisfação dela. Um sapo, babona e bigoduda” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 128).

Na noite, Fernanda depara-se cada vez mais com as consequências do vício e a escalada da aids que assolavam as travestis. Uma conhecida, Michele, faleceu devido a uma infecção pulmonar; outra, Calu, teve uma overdose ao se injetar com a heroína não diluída. Segundo Teixeira (2008), as travestis que morrem na Itália são enterradas como indigentes e, nos raros casos em que são registradas, são classificadas nos dados oficiais como indivíduos do sexo masculino. Dependem, portanto, de outras pessoas próximas para que tenham um enterro minimamente digno, o que pode acontecer por iniciativa de amigas travestis, de namorados/as ou esposos/as.

Albuquerque relata que as colegas não se importaram com o corpo de Calu, preferindo pegar objetos de valor que encontrassem entre suas coisas e deixar o corpo do lado de fora do apartamento, para que não fossem questionadas pela polícia. A realidade daquele ambiente, em que todas viviam clandestinamente, a maioria tomada pelo vício e sem perspectivas de ascensão social, fazia com que apenas buscassem meios de sobrevivência e possível enriquecimento material. Para Fernanda, as manifestações de individualismo diante da morte de Calu eram uma amostra de tudo aquilo que ela considerava negativo entre as travestis, motivo pelo qual não gostava das mesmas:

Com ela, naquela noite, tinha outras duas desgraçadas. As filhas da puta viram ela morrer. Não moveram uma palha. As hienas ainda tiraram o relógio do braço dela. Revistaram as roupas, as gavetas. As fominhas ainda roubaram-lhe dez mil dólares. Arrastaram o corpo para fora do apartamento pelos pés. Largaram ela nas escadas para não terem problemas com a polícia: O dinheiro serve aos vivos, os mortos não sabem usá-lo! As duas desgraçadas eram conterrâneas dela. Não organizaram nem o enterro, o traslado do caixão. Jogada nas escadas. *É por isso que me envergonho da minha classe. Entre os transexuais tem só inveja e ciúme. Maldade, roubo e intriga. É assim, o resto é tudo conversa fiada, conto da carochinha. Sou eu Fernanda quem diz, Princesa transexual* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 129-130 – ênfase nossa).

No trecho acima, observamos como Fernanda lança mão de sua posição, como alguém “de dentro” do grupo, para legitimar sua crítica, reforçando a visão desfavorável que tem das travestis e trans ao mesmo tempo em que procura se distanciar e se mostrar, conseqüentemente, como alguém superior. A importância de referir a si mesma como transexual, e não como travesti, pode, em certa medida, também ser uma estratégia de distanciamento, como uma pessoa que estaria em um nível acima das travestis propriamente ditas.

Na pensão, Albuquerque continuava a enfrentar a governanta, que permitia as abordagens policiais e os abusos às hóspedes. Acreditava que Olhos de Monstro era uma informante, que delatava as travestis e que queria fazer com que fossem presas ou deportadas.

Em uma noite, Fernanda fora flagrada se exibindo na rua e recebeu sua quarta folha de expulsão. Caso recebesse a quinta, poderia ser expulsa definitivamente do país e buscou um advogado para que pudesse lhe auxiliar:

O advogado me explicou o procedimento, paguei salgado mas ele arranhou tudo. Saí da Itália num voo para Lisboa, só por três dias. Entrei de volta pela Suíça, sempre clandestina. Aquela breve saída ajeitava minha posição. Precisava de dinheiro e na mesma noite que pousei em Fiumicino vindo de Linate montei novamente no carrossel rodopiante. Recomei a trabalhar: Caracalla, Eu e Lungotevere. Cheirava coca e heroína para trabalhar. Trabalhava para cheirar. Do tesouro acumulado não sobrava quase nada. Gastava tudo entre Roma e Milão, droga, viagens e tudo o mais. No cofre da pensão Primavera sobravam só quatro mil dólares. Uma miséria. *Eu tinha parado de sonhar* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 131-132 – ênfase nossa).

A desilusão a leva ao lugar contra o qual tanto se orgulhava de resistir ao longo de sua trajetória. Na espiral descendente que se agravava cada vez mais com o vício, Fernanda é punida por tentar resistir ao destino em um episódio de loucura. Na pensão, atende a um cliente cujo pênis, por seu tamanho, a machuca, fazendo com que sangue em profusão e, sem conseguir suportar a dor, expulsa-o do quarto. Em meio ao surto provocado pela heroína, pela visão do sangramento e pelo desespero, é informada pela governanta de que não tem mais dinheiro:

Estava mal, com o sangue coagulado entre as pernas. Mais uma cheirada, queria acabar, fechar os olhos na minha cama. Reabri-los entre paredes familiares: Amanhã volto para o Brasil, largo tudo. Mas Olhos de Monstro estava na porta me esperando. Quero meu dinheiro, velha, amanhã vou embora. Nada de dinheiro, Princesa, teu cofre está vazio, ria aquela babona. O sapo maldito. Tira fora o dinheiro que depositei, senão te mato! Chama a polícia, se tiver coragem! Duas amigas me tiraram dali e me fecharam no quarto. Imóvel, o universo despencava em cima de mim. Mil mãos me faziam em pedacinho: Eu mato aquele diabo! Abri a porta, ela estava arrumando a cozinha. Eu via só o horror, não via nada. Deu um grito, fiquei cega. Esfaqueei o mundo golpeando ela nas costas. Ela agarrou meu braço com força desumana. O monstro continuava a vomitar em cima de mim: Veado desgraçado, mando te prender. Enfiei a segunda e a terceira facada. Eu sou desgraçada. A velha, no chão, gemendo. Sangrava, era também uma pobrecoitada. Fora de mim, corri pela via Manin na direção da igreja do Esquilino. Estavam me seguindo, os xingamentos me feriam as costas. Era uma desgraçada, iam me linchar. Gritei que era assassina, me entreguei à patrulhinha que passava. Pedi ajuda, a matilha raivosa arreganhava os dentes. A patrulha me levou embora algemada. Estava salva, longe daquela multidão inexistente (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 133).

A tentativa de assassinato do “monstro” que personificava as tormentas de Fernanda a leva, finalmente, ao expurgo, no ato desesperado por se livrar da loucura e do desespero.

3.4.5 DESTINO AMARGO

A obra *E se eu fosse puta* (2016), de Amara Moira, faz parte de uma gama de textos confessionais que reinventam o gênero autobiográfico na contemporaneidade. Registrando suas memórias em um *blog*, a autora apenas publicou o livro dois anos após o primeiro relato, a partir do qual começa a construir uma narrativa de si como travesti e prostituta e que, como veremos, confunde os limites e as relações entre vida e obra – e também entre obra e vida.

Posteriormente, foi lançada uma nova edição do livro, revista e atualizada, com uma reformulação no título, em que a letra “t”, em “puta”, aparece rasurada com a letra “R”, transformando-o em *E se eu fosse pura* (2018). Para este estudo, usaremos ambas as edições.

A leitura e a análise do texto nos permitem observar a individualização que emerge de um contato íntimo com pressões e regulamentações sociais, elaborando, a partir destas, uma subjetividade travesti narrada em primeira pessoa, oferecendo um vislumbre de aspectos dessa identidade social agenciados por alguém que é parte do grupo, sem aparentes mediações “externas”. Aqui, a internet é usada não apenas para fins próprios, de constituição do eu, mas também como instrumento de resistência, na medida em que a história, o corpo e a própria travestilidade se unem na figura da escritora e são aspectos transmitidos com sua própria voz.

Amara Moira assumiu-se como travesti já em idade adulta, aos 29 anos, o que lhe permitiu gozar de privilégios como cursar o ensino superior e seguir uma trajetória acadêmica. Trata-se de algo que, como vimos, não é comum entre esses indivíduos, embora nos últimos anos pessoas trans tenham conquistado mais vagas nas universidades e ocupado outros espaços que, historicamente, lhes têm sido negados.

No período em que começou a escrever seus relatos, Moira já era doutoranda em Teoria Literária, posição que lhe confere certa autoridade como escritora, devido ao maior capital cultural e ao *status* de intelectual associado a quem se dedica à academia. Na capa de *E se eu fosse pura* (2018), a legenda abaixo do nome da autora

indica, na forma de créditos, “Travesti e doutora em Letras pela Unicamp”, atribuições que raramente aparecem combinadas. A mudança do título, com a palavra “pura”, é explicada por Moira, com ironia:

E seu eu *fosse* puta, e seu eu *não* fosse: sendo ou não sendo, dá no mesmo, pois a palavra “puta” é o problema, ela e somente ela. Livro de puta vende, [...] mas vende desde que saiba se comportar, se dar ao respeito. Uma coisa é na zona, aí você usa o linguajar que quiser, aqueles palavrões que o pai de família adora, ahã; outra bem diferente é nas livrarias, bibliotecas, nas prateleiras das casas, especialmente se você não é autor homem, branco, rico, bem reputado. Como é que se cita um livro desses na mídia, como é que [se faz] na televisão? Houve reclamações, houve sim, gentes e mais gentes que queriam conhecer o livro e que ou não tinham coragem de comprá-lo (muitos chegaram a roubar, tal a vontade de ler e a vergonha de passar no caixa), ou de carregá-lo em público, no metrô, no ônibus (teve quem tratou de encaderná-lo, vê se pode), ou até de o deixar nas prateleiras da sala, aí o que foi que eu fiz? Isso mesmo, mudei o título. Se é preciso tirar a palavra puta da capa para que o livro possa frequentar em paz a casa da família brasileira, os consultórios médicos, as livrarias do país inteiro, [...] então que assim seja... (MOIRA, 2018, p. 06).

Sua habilidade narrativa garante qualidade à obra e, ao lançar mão de estratégias que reforçam o pacto autobiográfico (LEJEUNE, 2014), confirmando seu ato de “escrever sobre a rua ao mesmo tempo que a vivo” (MOIRA, 2016, p. 31), coloca sua história na ordem do real, como verdadeira, sendo ela mesma autora, narradora e protagonista.

Ademais, o tom marcadamente informal e irreverente, que remete à oralidade (SIBILIA, 2008), faz com que suas confissões tomem a forma de uma conversa com o/a leitor/a, para quem a autora se volta diretamente, em trechos como aquele em que se apresenta e revela sua ocupação, explicando ainda o significado do nome que escolheu para si ao assumir a identidade feminina:

“Destino Amargo”, Amara Moira: eis o que és, eis o que significa. [...] Travesti rondando os trinta, mas se dizendo vinte, militante LGBT, feminista, escritora, doutoranda em teoria literária pela Unicamp nas horas vagas: e puta. “E puta”, mas como?! Mas por quê?! Sem “mas”. Puta porque puta [...]. Já viu travesti professora, advogada, cientista, médica? (MOIRA, 2016, p. 30).

Na citação anterior, Moira se constrói como narradora e protagonista que, ao longo do livro, irá se constituir como indivíduo “[...] com um nome, uma trajetória e uma identidade” (SIBILIA, 2008, p. 57) e que se destaca pelas peculiaridades das quais a autora se mostra ciente. O sentido do nome, aqui, é revelador de um destino individual, pessoal, mas também comum às travestis. Esse “destino amargo” é a consequência de se assumir e de se expressar de maneira contrária à matriz de

inteligibilidade cultural, negando as expectativas de gênero que recaem sobre aquele corpo até então lido como masculino e portador de privilégios.

Os capítulos são curtos e a maneira coloquial como a autora narra os casos é ágil, permitindo uma leitura rápida, coerente com o senso contemporâneo de imediatismo. Após a publicação do livro, Moira continuou a usar seu *blog* por algum tempo – até janeiro de 2017 – para trazer novos relatos e fazer reflexões acerca de questões sociais e também de sua vida como ativista.

Nesse sentido, *E se eu fosse puta* – e sua reedição, *E se eu fosse pura* – compõem uma obra multimidiática, um hipertexto que não se encerra com a última página impressa. Além disso, permite que o/a leitor/a percorra caminhos diferenciados, não lineares, permanecendo em aberto não apenas no que concerne às histórias da autora, mas também à interatividade que mantém com o público, por meio de comentários em canais virtuais como o próprio *blog* e as redes sociais, e que leva à elaboração de novos textos.

Diferentemente do que se espera da escrita de uma doutora em teoria literária, o estilo de Moira é acessível, em nada remetendo à sua vivência acadêmica, com uma composição “que não se apoia em parâmetros tipicamente literários ou letrados” (SIBILIA, 2008, p. 66). Assim, não há preocupação com regras ou formalidades gramaticais, outra característica das formas textuais contemporâneas que também pode ser observada em *Luís Antônio-Gabriela* (2012), nos trechos em que se busca representar a oralidade. Ademais, essa recusa à formalidade pode ser encarada como uma resistência à lógica elitista que ainda permeia a literatura oficializada como tal pela crítica e pela intelectualidade.

Embora não tenha enfrentado os mesmos percalços que as travestis encontram durante a adolescência, Moira experimentou outros preconceitos – inclusive por parte da família –, bem como os dilemas de uma sexualidade incerta, antes de aceitar-se como bissexual, e a fugacidade de encontros com outros homens, que a autora atribui a uma homofobia internalizada:

Viveu dentro de um corpo masculino por 29 anos e, como homem, teve namoradas e foi para a cama com outros homens. “Sempre me entendi bissexual, mas acredito que internalizei um bocado de homofobia”, diz. As relações que tinha com homens só podiam ser sexuais e sem envolvimento de afeto, “no limite entre o prazer e a punição”, explica (MOIRA *apud* LACOMBE, 2017, p. 20).

Acerca de suas experiências homossexuais, Moira registra, em seu diário, aos dezenove anos:

Orientação sexual variando entre incerta e instável (às vezes, as duas ao mesmo tempo); incapaz de amar alguém (e, por conseguinte, viver junto a este) ao longo de grandes espaços de tempos, acabei sendo obrigado a manter uma alta taxa de rotatividade de parceiros (acho que me daria bem com programas...) (MOIRA, 2018, p. 39).

O encontro com muitos parceiros sexuais é um fator frequentemente justificado pelo “instinto masculino”, sendo socialmente aceito, para o homem, uma vida sexual mais ativa, marcada pela impulsividade e pela libido irrefreável. Culturalmente, meninos são criados para exercer uma sexualidade com menos restrições, em oposição à castidade imposta às meninas, conforme explica Pelúcio: “Vistos e criados como meninos, as travestis quase sempre têm uma mobilidade maior do que as meninas. Àqueles meninos é permitido circular mais livremente pela vizinhança e aventurar-se à noite pelas ruas” (2009, p. 70).

Soma-se a esse aspecto, entre os homens, uma complexa relação com o “armário” no qual muitos se escondem em busca de aceitação social. Nesse sentido, por não se permitirem viver relacionamentos com outros homens abertamente, acabam por dar continuidade a essa “tradição” de encontros furtivos nos quais não há a necessidade de uma intimidade pessoal para além do sexo (SOUZA, 2012). Aqui, retomando as palavras de Amara Moira, o misto entre o prazer e a punição, por meio de uma autodegradação referente a estar em espaços não raro precários, como o “banheirão”⁴², e a não se permitir um relacionamento “romântico”, são manifestações de uma homofobia internalizada.

Assim, nas páginas da obra, os relatos de suas experiências se mesclam a reflexões pessoais e sociais, na medida em que seu “eu” interior se funde ao exterior circundante: como travesti, ela não pode se dissociar de sua imagem e do que ela acarreta, havendo uma forte dependência subjetiva do âmbito social a operar na percepção e na delimitação do eu individual.

Faz-se necessário considerar, ainda, que a peculiaridade de seu trajeto abre caminho para que possa subverter a imposição do silenciamento a travestis,

⁴² Os banheiros públicos de parques, cinemas, estações rodoviárias e ferroviárias e, mais recentemente, de shoppings (SOUZA, 2012) têm sido, há tempos, lugar de encontro de homossexuais em busca de sexo, sendo parte da territorialidade gay (PERLONGHER, 1987) e figurando em diversos estudos etnográficos.

aproveitando-se de um privilégio que lhe foi dado antes de se assumir – o direito de fala. Segundo a escritora, em entrevista:

[...] os homens se permitem dizer as maiores abobrinhas, falar as maiores besteiras, mas com a tranquilidade de quem sabe que tem o direito de falar. [...] Fiz minha transição muito tardia, né? Tive um adestramento grande para esse tipo de situação. [...] E talvez eu tenha internalizado esse meu direito de falar, por ter vivido tanto tempo daquele outro lado, e hoje eu não consigo me desdar esse direito [*risos*] (MOIRA *apud* LACOMBE, 2017).

Descobrimo-se como travesti, Moira deparou-se com outras discriminações, em especial quanto à prostituição, atrelada à hipersexualização desses indivíduos. Encarado como um destino do qual é impossível se desviar, o trabalho sexual, também aqui, compõe as memórias da narradora-escritora, atrelada à condenação que prostitutas sofrem por trilhar esse caminho.

A autora revela, em uma passagem do livro: “Retardei ao máximo a transição até sentir que eu tinha condições de peitar a sociedade. Meu pavor era ter que me prostituir por migalhas pra sobreviver, depender disso, assim do nada [...]” (MOIRA, 2018, p. 116). Ainda de acordo com Moira, a reação de pessoas próximas a ela em relação a anunciar o que pretendia foi a de rejeição imediata, mesmo por amigos/as:

Mais de mês remoendo a ideia do “e se eu fosse”, amigos chocados só com eu me dizer tentada, querendo me convencer de que não fazia sentido (uma, inclusive, rompeu comigo assim que, numa conversa informal dois anos atrás, confessei a ideia que me tirava o sono: sete anos de amizade e bastou “tu pensando” pra tudo ir pro saco, e aqui a gente já vê o peso do estigma que carregamos – “te aceitei travesti, mas puta não... você vai pegar AIDS, vai ser violentada, não tem como, tchau”), e o que ninguém entendia é que não havia escolha. [...] Sou tratada igual puta bem antes de me assumir puta, quase uma tatuagem na testa: bastou me verem travesti e já começa o assédio, assédio de que nunca tive notícia enquanto eu posava de homem (MOIRA, 2016, p. 33).

Vistas sob o signo do exótico, travestis têm sido historicamente associadas ao mercado sexual, essa zona poluída, impura (DOUGLAS, 2014), em que a promiscuidade e o sexo sem limites – com toda a troca de fluidos corporais que isso pode implicar – se apresentam ao lado da possibilidade de “construção de afetos e de reconhecimento de identidade” (PRADA, 2018 p. 60), apesar da vulnerabilidade. Sobre o estigma, Moira enfatiza: “É como se a palavra puta estivesse tatuada em minha testa, e muito antes de eu fazer rua a primeira vez. Me veem como travesti e já me imaginam puta, e qual seu preço, se sou ativa, assédio como nunca vi antes, coisa de enlouquecer” (MOIRA, 2016, p. 122).

3.4.6 DA SOLIDÃO TRANS

A solidão trans se evidencia, frequentemente, no desejo manifestado por essas pessoas de encontrar um parceiro com quem possam viver um ideal de amor romântico e familiar. Sobre como assumir a identidade faz com que o amor se torne quase uma impossibilidade, Moira reflete:

Quem me pediu em namoro desde que comecei na prostituição, um ano e pouco atrás? Clientes, inúmeros, a começar do primeiro, e de lá pra cá perdi as contas quantos. Fora eles, ninguém mais o fez, o que é também sintomático, significativo. [...] Não é fácil ser travesti em ponto algum, mas talvez ainda mais no amor e ainda mais se você só gostar de homem cis (o padrão hétero mais quadrado, à sua maneira, também reina entre nós) (MOIRA, 2018, p. 176).

Kulick (1998) nota que, nas relações com seus namorados ou “maridos”, as travestis assumem um papel estritamente feminino, inclusive no ato sexual. Mesmo que, no atendimento aos clientes, elas exerçam a penetração quando solicitadas, não aceitam que seus parceiros românticos desejem ser penetrados. Isso, segundo Pelúcio, relaciona-se a como muitas travestis “almejam uma vida marital nos moldes instituídos por essas normas” heterossexistas (PELÚCIO, 2009, p. 78), desejando, no relacionamento com o “marido”, um senso de normalidade, bem como certa estabilidade. Trata-se de um esforço para construir uma realidade diversa daquela vivida nas ruas, à noite, quando se prostituem.

A pesquisadora explica que os “maridos” conferem respeitabilidade e proteção às travestis, com quem, nas relações, “[...] o tempo de consolidação dos laços e dos compromissos é distinto daquele que envolve relacionamentos de contornos heterossexuais de classe média” (PELÚCIO, *op. cit.*, p. 77). Atividades típicas de casais de namorados, como passear em parques ou ir ao cinema não fazem parte do cotidiano de travestis e de seus “maridos”, os quais podem até mesmo preferir não serem vistos em público com elas – em especial quando estas não são “passáveis”.

Fernanda Faria de Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) narra, em seus relacionamentos com homens – normalmente clientes que se tornaram amantes –, satisfações decorrentes da proximidade ou semelhança de algumas situações com aquelas presentes em relacionamentos heterossexuais “normais”, como quando contou ao namorado que pretendia ir a São Paulo, levando a uma discussão:

João Paulo estudava engenharia. Veio para mim na avenida Augusto Severo. Um mês depois, não era mais um cliente mas meu amante. Um garotão criativo no sexo, um macho cheio de fantasia. *Nada a ver com Edson, a bicha*. Num domingo me convidou para almoçar e fez uma proposta: alugarmos juntos um apartamento e dividirmos as despesas. Eu disse que sim, mas estava sem dinheiro: Vou trabalhar em São Paulo por uma semana, depois alugamos o apartamento. [...] Ele protestou por causa da separação, tivemos uma briga. Como marido e mulher, gostei da coisa. Enchi a cena de lágrimas e malícia, que acabou se resolvendo com um final feliz. João Paulo aceitou a ideia da minha partida (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 87 – ênfase nossa).

No trecho acima, além do apreço pelo ocorrido por se parecer com uma discussão entre “marido e mulher”, Fernanda menciona, com desdém, Edson, tio de um colega com quem a travesti trabalhou no restaurante Roda Viva, a quem, a princípio, ela queria a seu lado “como uma mulher quer um homem” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 74). A decepção se deu quando soube que Edson gostava de ser penetrado durante o sexo: “Uma bicha. A pior das traições: se dava como mulher para um *gay*, o meu homem” (*idem, ibid.*, p. 74-75).

O conservadorismo de Albuquerque, longe de ser uma exceção, expõe como, entre grande parte das travestis e transexuais que se prostituem, permanece um discurso com “referências rigidamente binárias” (PELÚCIO, 2009, p. 80). A partir dessa percepção, a experimentação sexual só é aceitável quando exercida no trabalho, a pedido de clientes, em contraste aos papéis bem delimitados no relacionamento com o “marido”, que deve ser um “homem de verdade”, ou seja, “[...] aquele que reproduz no seu comportamento valores próprios da masculinidade hegemônica” (*idem, ibidem*, p. 78).

Na Itália, Fernanda se envolve com um cliente, Domenico, que se torna seu marido:

Domenico virou um cliente habitual. Sempre dentro do carro, para ele o hotel ficava caro. Era demorado, interminável. Eu não fazia descontos, depois ele virou meu marido. O príncipe encantado instalava alarmes, era operário. Propus lua-de-mel no Brasil. Pedi a ele que alugasse um apartamento para mim e ele alugou. Na via Leoncavallo, num belo edifício. Para juntar os três milhões de liras das luvas, parti para a capital (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 125-126).

Lembrando de experiências passadas, como aquela que ocorreu com Edson, Albuquerque desenvolve uma obsessão devido ao medo de ser traída por Domenico quando este ficava sozinho enquanto ela trabalhava em Roma. Em determinada

ocasião, voltou para casa sem que o namorado soubesse e se escondeu para observá-lo sem que soubesse:

Escondida debaixo da cama: Domenico me trai, pensei, esperando que ele chegasse em casa. Obsessivamente, eu estava de novo possuída por aquele sentimento devastador: Fica sozinho cinco dias por semana, é lógico, vai com as outras e paga o programa. Ou então traz mulheres no apartamento, o maridinho. Eu tinha voltado para Milão um dia antes do previsto, queria fazer uma surpresa. Sabia que, naquela noite, ele passaria pela via Leoncavallo antes de ir para a casa da mamãe. Ouvi quando mexeu com a chave na porta mas não corri para abraçá-lo. Me enfiei debaixo da cama, fiquei escondida. Tudo certo, não trazia mulher nem trans com ele. Fez o que devia fazer, apagou as luzes e fechou a porta (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 127).

Em sua ânsia por normalidade, por viver um casamento dentro dos padrões heterossexuais, Fernanda se chateava por Domenico não assumir o relacionamento para a família. Desejava também levá-lo ao Brasil, para apresentá-lo aos parentes e, possivelmente, para construir uma vida “normal”, longe das drogas e dos conflitos nos quais se envolvera na Itália:

Domenico não queria assumir a situação. Não me apresentava aos irmãos, aos pais. É louca, é uma pretensão excessiva, dirão os bem-pensantes. *Mas eu acredito que um homem tem que ter coragem de assumir o que faz, diante de Deus e da sociedade.* Domenico tinha medo da família. Era frágil, eu via. Paguei o avião dele para Roma. Recebi-o bem, antes cheirei mais uma. O namorado ia chegar, meu maridinho. [...] Vem comigo, vamos para o Brasil, não aguento mais. Você sabe, não posso, minha mãe está doente. Tentava me agarrar a ele para sair do pântano, mas não conseguia (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 131).

No caso de Moira (2016; 2018), ainda que esta tenha desejo sexual por mulheres e se veja em relacionamentos amorosos não apenas com indivíduos do gênero masculino, é possível notar em seu texto a associação do contato sexual com os homens à feminilidade. Assim, é estabelecida uma relação baseada no binário do masculino como ativo e viril em contraposição ao feminino como passivo e delicado ou vulnerável. Sobre esse aspecto, Amara comenta: “uma vez travesti, estar com homens era tão mais simples, tudo fazendo eu me sentir mais eu, mais mulher” (MOIRA, 2016, p. 21). A autora reforça ainda mais a lógica binária ao descrever um de seus encontros:

[...] era ali naqueles braços viris de pedreiro que ia aprendendo a *me sentir mulher*, a abraçar, beijar *como mulher*. Sua língua me fazia sua, invadia a minha boca sem precisar permissão, mãos ásperas correndo meu corpo, eu quietinha deixando *ele se sentir no controle*, gostando desse gozo até então tão desconhecido pra mim (MOIRA, *op. cit.*, p. 23 – ênfase nossa).

Diferentemente de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), contudo, o apreço de Moira pelo masculino parece conectado a como as experiências, como travesti – na recém construída figura feminina –, podiam se distanciar daquelas vividas quando era lida como homem e recorria aos encontros furtivos. Ainda que não houvesse, com seus clientes, a estabilidade ou o amor romântico, era possível tirar proveito da carência de alguns deles para suprir a sua própria, enquanto encontrava, cada vez mais, sua feminilidade:

Portas fechadas, só aí é que ele me beijou, e como beijou. [...] Beijou com a saudade de quem faz um mês certinho que não via a amada Amara Moira e eu beijeí de volta, precisada que estava de beijos, daqueles beijos, de beijos quaisquer desde que dados como aqueles. [...] O sonho era dormir num peito acolchoado de pelos, meu sonho, aninhada em braços viris toda a noitinha. [...] Enquanto isso, eu, mais alta, braços mais longos, tentava fazer com que ele e só ele me envolvesse o corpo, me abraçasse, porque era eu quem queria se sentir protegida, moçoila indefesa (MOIRA, 2018, p. 52-53).

Moira (2016; 2018) fala também sobre como a hipersexualização da travesti leva à solidão, uma vez que, vistas como objetos ou como corpos sempre prontos para o sexo, privam-se e são privadas de relacionamentos estáveis. Para a escritora, mesmo entre mulheres de pensamentos mais abertos – a quem a heteronorma não impediu de viverem um romance com a travesti –, é difícil estar com alguém com quem acabam por compartilhar o peso da prostituição, das múltiplas opressões e de seus efeitos – que se justapõem em uma figura que, na sociedade, ainda precisa negociar seu *status* como sujeito. Nas palavras de Moira:

Por sorte sou bi e, nesse meio tempo, me envolvi com mulheres também, cis e trans, lés e bis, todas da militância ou próximas da militância, pessoas que me levaram muito mais a sério, andaram de mãos dadas comigo, demonstrações sinceras, públicas de afeto, se permitindo o envolvimento para além dos quartos de motel, para além da euforia do sexo. Mas mesmo para essas mulheres, por mais empoderadas e decididas que fossem, por mais corajosas e desconstruídas (taí algo fundamental para poder gostar de nós, “desconstruir-se” e ter coragem, o que diz muito da nossa condição), eu ser prostituta sempre foi algo que pesou. Algumas não quiseram mais tocar no assunto, parando inclusive de acompanhar meu blog (pelo mal-estar que a partir dali começaram a sentir lendo os relatos), que antes admiravam, outras me cobravam de maneira ora sutil, ora mais incisiva, resposta para “por que eu continuo, já que posso buscar outra profissão?”, todas por dentro se questionando o quanto dariam conta de se manter nessa relação comigo ou até quando (MOIRA, 2018, p. 176).

Com homens cisgêneros, é comum que tudo se mantenha entre quatro paredes, uma vez que ser visto publicamente com uma travesti ou com uma mulher trans colocaria em xeque a percepção social desse homem como heterossexual, levando-se em conta que, para muitas pessoas, ele não estaria com uma “mulher de verdade”.

O sentimento de estar sozinha, bem como o medo, pode ser observado também nas experiências de Gabriela (BASKERVILLE, 2012) e de Joicy (MORAES, 2015). Todos os fatores de discriminação, exclusão, objetificação e fetichização das pessoas transgêneras e travestis acabam por ter, nessa solidão, um efeito que leva muitas delas a se apegarem a relacionamentos abusivos, diante da perspectiva de não serem realmente amadas por quem são, como no caso de Joicy e Dorneles (*idem, ibid.*). Assim, a falta de autoestima passa a fazer parte da personalidade de muitos desses indivíduos que, ademais, precisam desenvolver estratégias de autopreservação que envolvem, ainda, não demonstrar insegurança ou fragilidade diante das ameaças cotidianas.

Nesse sentido, a sedução, para aquelas pessoas que se prostituem, pode ser encarada como uma forma de empoderamento, pela capacidade de despertar desejo. Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), por exemplo, considerava que os “Josés” – homens que seduzia – eram suas presas. Dessa forma, ela relembra como, ainda adolescente, desviava do caminho para a escola em busca de encontros com homens da região onde morava:

Camponeses, pobres, caçadores. Os homens já não me assustam. Eu os procuro, eles me esperam. Faço o que quero. [...] Escondido, me maquiava, chamava a atenção. Amarrava um lenço na cabeça como as camponesas do Nordeste. Às vezes punha até brincos. Trepava no cajueiro e a cada tiro dos caçadores eu fazia o eco e cantava. O que você está fazendo aqui, menino? Colhendo fruta. Você espanta a caça, volta pra casa! Não, só depois que você me mostrar seu caralho! O meu José amaldiçoava os santos mas eu não desistia, *sabia como fazer*. Era a minha presa quotidiana. No emaranhado do cerrado eles cediam – muitíssimos – à minha submissão. *Eu captava o desejo nos olhos deles, entre as coxas* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*, p. 42-43 – ênfase nossa).

Há, ainda, certa glamourização da atividade ligada à rapidez com que se pode conseguir dinheiro – daí se dizer, equivocadamente, que se trata de uma “vida fácil”. Moira reflete sobre essa primeira impressão ao começar a se prostituir:

E ele gostou de mim, do transe em que entrei, meu primeiro oral, eu descobrindo o sexo, o prazer, seis meses depois de me assumir Amara. Mas

não era só gozo o que ele queria, queria beijo também e perguntou se podia e me tirou do transe pra sentir seu gosto em meus lábios e dizer o quanto me achou mulher o quanto me achou bonita, tudo o que eu precisava nesses primeiros passos de puta, nesses primeiros de Amara. [...] Vinte minutos, nem tanto, e eu já de volta à rua, euforia gritando, ainda em choque com o que descobri em mim, essa talvez vocação pra ganhar dindim dando tesão: meus primeiros reais na rua, enfim puta, o dever cumprido, emoção bastante pra uma noite só, quase pensando em já voltar pra casa (MOIRA, 2016, p. 20-21).

Posteriormente, a autora revela que o prazer inicial se esvaiu com o tempo e com os encontros violentos: “Se no começo havia algo de prazer, dada a vontade de aprender a lidar com meu corpo e a carência própria em que eu me via (duas coisas que ainda estão aqui, firmes e fortes), agora o que mais sinto lá é dor...” (MOIRA, 2018, p. 93).

Fernanda, na mesma esteira, fala de quando começou a se prostituir como uma verdadeira realização de sua identidade feminina, mostrando certo orgulho por ser desejada:

Naquela noite foram quatro. Serviços diferentes, algum trocado. Nada mau. Mas não era só o dinheiro que me prendia ali até as três da manhã. Eu sou puta, é essa a questão. Bato a calçado com outros vinte, trinta travestis. Sou desejada. Me exibo no feminino. Fernanda é um *show* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 63).

No caso de Amara Moira (2016; 2018), como ela mesma descreve, cria-se um ciclo a partir da prostituição, uma vez que encontra no sexo uma forma de suprir a carência afetiva e, ao mesmo tempo, de se sentir desejada e de proporcionar prazer aos clientes. Em sua narrativa, Moira revela a carência como uma de suas motivações para recorrer à prostituição, ao lado de sua insegurança em relação à própria figura recém-transicionada:

Comecei por safadeza mesmo, assumo, carência brutal, vontade que me desejassem, pegassem, pagassem por mim, mas rapidinho eu vi que não era assim bom como eu sonhava e aí escrever sobre, poder escrever sobre, começou a se razão de eu continuar (MOIRA, 2016, p. 113).

Somando-se à possibilidade de exercer uma sexualidade sem restrições enquanto se prostituem, a capacidade de seduzir, de despertar o desejo e de levar ao gozo são importantes capitais sexuais para além de seus corpos, transformando-se em moedas de troca que elas mesmas aprendem a negociar. Ainda que se deparem, diariamente, com a violência e a vontade de dominação por parte dos homens que as

procuram, desenvolvem estratégias para determinar seus próprios limites e obter, de todos os encontros, a devida remuneração.

Faz-se necessário salientar, ainda, que as relações estabelecidas com a prostituição e os sentimentos por ela despertados não são uma regra, devendo ser preciso levar-se em conta a subjetividade e as motivações de cada trabalhadora sexual. Aqui, procuramos estabelecer traços em comum que nos permitam acessar uma memória compartilhada por travestis que recorrem à prostituição, a fim de compreender que estas não são meramente vítimas do trabalho em questão, com o qual desenvolvem uma relação complexa ao longo da vida.

Se, para Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), narrar sua história a partir do cárcere foi um meio de resistir ao apagamento de si e de recompor sua identidade, no caso de Amara Moira (2016; 2018), adiciona-se à equação seus registros escritos durante o processo de autocomposição e de autodescoberta.

Enquanto se depara, diuturnamente, com clientes viciados em álcool e drogas ilícitas, a autora parece ter feito da escrita o vício que alimenta o sexo e do sexo o vício que alimenta a escrita, sendo controlada por essas necessidades que passam a definí-la como sujeito. Ademais, a fronteira existente entre vida e obra se rompe, não sendo possível à própria autora traçar em que momento a primeira se transforma na segunda, ambas ocorrendo em tempo presente.

Em relação à sexualidade, Moira discute o problema de se rotular aqueles que por ela sentem atração e como essa orientação do desejo ainda não existe propriamente nomeada, uma vez que permanece sendo encarada majoritariamente como um desvio, uma perversão ou um fetiche:

Lésbica, gay e bi, o famoso LGB [...] são rótulos que não cabem pra nós, pessoas trans, são rótulos para pessoas cis, para relacionamentos entre pessoas cis (cis é o contrário de trans: ou você é um ou outro, não tem muito como fugir disso). A gente arreventa esses conceitos todos. O homem cis que se diz gay diz também que não sai com homem trans nem com travesti; a mulher cis que se diz lésbica o mesmo. [...] Quem se permite sentir atração por nós, nossos corpos, existências? T-lovers, travequeiros, fetichistas, gente que só assume nos desejar na calada da noite, longe dos olhares públicos, gente que só consegue nos ver como aberrações (MOIRA, 2016, p. 187).

A intimidade, no caso das travestis que se prostituem, representa um grande paradoxo. Se para seus clientes o sexo, considerado um ato íntimo, da ordem do

particular, deve ser mantido em segredo, para elas, torna-se uma atividade profissional, exercida abertamente nas ruas e relatada de forma explícita por Moira. Para a prostituta, é como se apenas houvesse a “extimidade” (SIBILIA, 2008), sem limites nem pudores para o que pode ser narrado e, conseqüentemente, externado. Longe de ser uma figura ilustre, a autora existe e sobrevive na marginalidade, procurando ainda saciar essa “fome de realidade” por vidas alheias (*idem, ibid.*) que se instaurou na sociedade contemporânea.

O uso de humor pela escritora ameniza a crueza com que narra os encontros sexuais, os abusos que sofre e também as diversas críticas sociais que empreende ao longo da obra. Além de ironizar a si mesma e à sua condição, refere-se com sarcasmo aos “pais de família” que constituem grande parte de sua clientela, mas que insistem em se esconder atrás de discursos moralistas e da dissimulação, como é possível notar na reprodução da fala de um de seus clientes, que acredita estar lhe fazendo um elogio:

Nossa, você é bonita, gostei... até namorava se você fosse mulher. Toda bonita assim, branquinha, boca rosada, humilde, mas não dá, entende? [...] Não é preconceito, é que eu gosto só de mulher. [...] Você é pra aquela variada de vez em quando, quando cansa. Sou casado, amo minha mulher (MOIRA, 2016, p. 125).

O comentário feito pelo homem não apenas expõe o não reconhecimento da feminilidade travesti, mas também um conceito de beleza que passa por padrões mantenedores de um racismo estrutural, valorizando características como pele “branquinha” e “boca rosada”. Esses são os mesmos padrões que se transformam em capital corporal e permitem que a trabalhadora possa cobrar mais por seus serviços, atuar em zonas frequentadas por clientes mais abonados e, até mesmo, tornar-se “europeia”. Mais uma vez, há também a objetificação da prostituta no trecho acima, que fica evidente no modo como o cliente diz amar sua mulher e considerar Moira alguém – ou algo – “pra aquela variada de vez em quando”.

A separação entre o ato sexual e o sentimento, usualmente aceita como um comportamento tipicamente masculino, é ainda parte da estruturação dos gêneros em polos binários, construídos dentro de um sistema sexista que apenas reconhece o masculino e o feminino de acordo com o “sexo biológico” determinado pela genitália. Embora exista, hoje, certa permissividade em relação a mulheres que escolham dissociar o prazer sexual do sentimento amoroso, a maior demanda de homens pelos

serviços de prostituição revela como os valores tradicionais do sistema sexo/gênero (RUBIN, [1975] 2017) ainda se mantêm fortes.

Enquanto ao homem é permitido justificar seus atos como instintivos, sendo, por vezes, aceitável que mantenha relações fora de um relacionamento que se pretende monogâmico, à mulher cabe somente o sexo com o marido, a quem deve amar e, inclusive, perdoar no caso de eventuais traições – buscando qual teria sido sua falha, como esposa, para que o homem tenha procurado se satisfazer com outras.

3.4.7 EMBATES: TRANSFOBIA E PUTAFOBIA

Para além da vigilância empreendida pelo dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2016) que submete o corpo transgênero e travesti ao discurso e ao poder das ciências médicas, Amara Moira ainda enfrenta a vigilância do próprio meio ativista e LGBT+, que controla sistemas de inclusão e de exclusão internos à comunidade. Levantando essa questão em alguns pontos da obra, a autora lembra como grupos feministas radicais se opõem à prostituição, além de excluírem mulheres transgêneras e travestis da luta empreendida pelo feminismo.

Os posicionamentos de alguns segmentos do movimento feminista, como apontamos no primeiro capítulo, levaram e ainda levam a conflitos acerca de temáticas consideradas mais polêmicas – dentre elas a prostituição – e que dividem opiniões.

Atualmente, em meio às tensões políticas cada vez mais acirradas – e sobre a qual adentraremos com maior afinco no capítulo seguinte –, correntes do feminismo radical têm resgatado teorias como a de Janice Raymond (1994) e de Sheila Jeffreys (2014) a fim de questionarem identidades trans. Essas linhas de pensamento alegam a imposição de uma ideologia chamada “transgenerismo”, a qual não existiria se não houvesse a ideia de “gênero” (JEFFREYS, *ibid.*).

Lutando pela abolição do conceito de gênero, consideram, então, que pessoas transgêneras são apenas um fruto da conceituação do termo, não levando em conta a possibilidade de haver aspectos biológicos associados às identidades trans.

Ademais, a luta pelo fim do gênero é justificada com base no biologismo de que a “condição primeira” (SAMMY, 2018, p. 402) da mulher é a “[...] de ser humano nascido com vagina, a fêmea da espécie humana. Com essa estrutura fisiológica e corpo

feminino, identidade feminina” (SAMY, 2018, p. 402). Em adição, há uma oposição “[...] ao conceito de não binariedade” (*idem, ibidem*, p. 410).

Essa retórica, que reforça o determinismo do sexo – e das genitálias – sobre os corpos, exclui ainda pessoas intersexo, apagando as especificidades daqueles indivíduos que, nascidos sem a “condição primeira” para que seus corpos sejam classificados e devidamente inseridos no processo social, passam por violações de sua própria estrutura fisiológica para que tenham os traços de qualquer ambiguidade apagados/as. Para essas pessoas, a existência de gêneros que não se restrinjam ao masculino ou ao feminino oferece caminhos para o entendimento de seus “sexos biológicos”, os quais também não são contemplados pela conceituação de macho e fêmea.

Pretendendo-se universalista, esse segmento feminista defende que “[...] as diferenças de comportamento entre homens e mulheres são resultado de diferentes tipos de socialização” (SAMY, 2018, p. 401), não vendo, “[...] portanto, sexo como identidade, mas como uma posição de casta” (*idem, ibidem*, p. 401).

A ideia de pensar um sujeito universal, no entanto, vem sendo criticada precisamente por não ser capaz de abarcar diferenças como raça/etnia e classe. Historicamente, o movimento feminista é permeado por falhas como aquela apontada pelas mulheres negras (DAMASCO; MAIO; MONTEIRO, 2012) que têm suas demandas deixadas de fora da luta promovida pela “[...] mulher branca, abastada, casada com filhos [...]” (JESUS; ALVES, 2012, p. 12), figura que é, até hoje, tida como universal quando é acionada a palavra “mulher”.

Argumentando que as socializações são determinantes para a dominação e o controle exercidos sobre o feminino, esse posicionamento, no entanto, parte do pressuposto de que essas socializações, tanto femininas como masculinas, se dão de modo homogêneo para todos os indivíduos. Sendo assim, acabam por desconsiderar a subjetividade de cada sujeito e as multiplicidades de feminilidades e masculinidades que, à medida que se manifestam, vão despertando mecanismos de controle, de repressão e de violência. Ademais, como destaca Jaqueline Gomes de Jesus: “O discurso universalista só funciona quando os diferentes sujeitos de fala têm o mesmo poder, quando os privilégios são retirados. De outro modo, torna-se um recurso retórico para a manutenção de desigualdades [...]” (JESUS, 2014, p. 9).

Ainda que a socialização da mulher trans seja, inicialmente, masculina, não se pode dizer que ela ocorre da mesma maneira para um menino afeminado, se

comparada a como se dá para garotos que se encontram dentro das expectativas que recaem sobre eles. Essa diferenciação pode ser observada no modo como os primos de Fernanda/Fernandinho (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), mesmo tendo experimentado sexualmente com ela durante a infância, ao se adequarem ao comportamento deles esperado, passaram a provocá-la e a agredí-la verbalmente por esta não ter, também, se “masculinizado”.

A manifestação de feminilidade por alguém designado com o gênero masculino gera, em resposta, uma socialização mais violenta a partir da qual tudo o que é feminino, na expressão daquele sujeito, deve ser reprimido, sob pena de agressão/punição, a exemplo do que ocorria com Gabriela (BASKERVILLE, 2012) na infância.

Embora muitas mulheres trans optem por retardar sua vivência assumindo uma identidade feminina – o que lhes permite experimentar privilégios enquanto socialmente percebidas como homens cisgêneros –, também não se pode afirmar que seu processo de socialização ao longo da vida é experienciado da mesma maneira que homens cuja identidade e autopercepção sempre foram coerentes com sua existência em sociedade. Para mulheres trans e travestis, a pressão constante pela masculinidade é vivida como uma negação de si mesmas e de quem são, o que as coloca na posição de subalternidade a partir desse “[...] marcador social de desigualdade com características próprias” (LEAL, 2017, p. 7).

O transfeminismo, portanto, entra em cena a fim de evidenciar essas questões específicas que são parte da vivência trans e que o movimento feminista hegemônico falha em abordar – e que, por vezes, abertamente opta por excluir de sua luta, lançando mão de um conceito biologizante e colonizador dos corpos que supõe a existência de uma “mulher de verdade”.

Uma vez que não é possível acessar um sexo anterior à linguagem (BUTLER, 2010), como elemento isento de ideologias, o gênero continua a ser uma categoria privilegiada de análise “[...] para o entendimento dos corpos e das relações sociais entre homens e mulheres” (JESUS; ALVES, 2012, p. 14). Isso se evidencia, como vimos, na experiência de Amara Moira (2016; 2018) ao adotar a expressão de gênero feminina, o que resultou em mudanças imediatas no modo como era percebida e tratada socialmente.

Outro aspecto que compõe o pensamento do feminismo radical está na oposição à prostituição, igualando o trabalho às demais formas de exploração sexual

e fazendo recriminações, mais uma vez, por meio da homogeneização de experiências bastante diversas, segundo Adriana Piscitelli:

Essas acusações, mobilizando emoções, têm ido além de negar os direitos reivindicados pelas prostitutas como direitos das mulheres: chegaram inclusive a praticamente converter os objetos dessas reivindicações – a descriminalização do entorno da prostituição e a regulamentação laboral da mesma – em causa da violência contra as mulheres (PISCITELLI, 2018, p. 18-19).

Se, por um lado, a exploração de mulheres (trans e cisgêneras) – inclusive de crianças e adolescentes – ocorre no âmbito da prostituição, por outro lado, é necessário diferenciar a situação de vítimas de tráfico “[...] mantidas em situação de cárcere e/ou vítimas de estupros constantes” (MOIRA, 2018a, p. 12) da realidade de trabalhadoras com poder de agência que decidem vender o sexo como serviço. Aqui, o feminismo radical que se coloca como “abolicionista” deixa de lado a voz das prostitutas ou seleciona apenas aquelas que ratificam seu posicionamento, conforme aponta Monique Prada:

[...] a mulher que exerce a prostituição e ao mesmo tempo a rechaça jamais é questionada. Sua palavra jamais é contestada. Ela nunca é vista como alguém que possa estar enganada sobre como vê o trabalho sexual. Já a mulher que exerce a prostituição e que, ainda que não tenha fantasias sobre a precariedade que cerca seu trabalho, a assume como uma atividade possível, que permite sobreviver melhor do que outras, a palavra dessa mulher aparece sempre como algo a ser questionado, desqualificado e desmentido (PRADA, 2018, p. 64-65).

O debate em torno da prostituição é então levantado por Amara Moira ao criticar o modo como a prostituta é sempre vista como vítima por algumas feministas, como se não tivesse capacidade de agenciamento. Essa percepção considera que, mesmo a trabalhadora do sexo que diz se prostituir por vontade própria, por encontrar na atividade alguma forma de prazer instrumental, estaria vendendo seu corpo compelida por e atendendo a uma demanda da sociedade patriarcal. Moira chama a atenção para como as pessoas que detêm esse posicionamento pouco dão espaço às próprias prostitutas para que falem, tampouco procuram compreendê-las efetivamente:

Ninguém aqui acredita, em sã consciência, que viverá pra ver o fim da prostituição. O mais urgente, portanto, é lutar por melhores condições para que essas que estão na atividade possam exercê-la em segurança, melhor remuneradas, sem o peso do estigma. [...] Isso o *radcon* não aceita, uma mulher que escolha por livre e espontânea vontade aproveitar-se do prazer de homens pra dali retirar seu sustento, ganhar saciando desejos tais,

fantasias, carências, uma mulher que encontre no sexo sua realização profissional (MOIRA, 2016, p. 141-142).

Abolir a prostituição seria tirar das prostitutas seu trabalho sem conferir, antes, melhores possibilidades de ascensão social a elas, além de não ser uma medida a afetar a exploração sexual propriamente dita, crime que continuaria a acontecer independentemente da regulamentação ou não do trabalho sexual.

Aqui, a transeccionalidade opera, entre as travestis, para intensificar a precarização de suas existências sob estigmas que se entrecruzam. Segundo Moira: “A transfobia nos exclui, a prostituição nos abraça e a putafobia amplia a exclusão a que já estamos sujeitas só por meramente existir” (MOIRA, 2018, p. 176).

4 REPRESENTAÇÕES, REPRESENTATIVIDADES, AUSÊNCIAS E RESISTÊNCIAS

Visíveis, demasiado visíveis. Corpos mortos em matérias sensacionalistas, corpos absurdos na prostituição e pornografia (o país que mais mata pessoas trans é também o que mais consome pornô envolvendo nossos corpos), o desrespeito ao nosso nome e gênero existindo justamente para que as demais pessoas possam continuar acreditando que o genital com que nasceram e o nome recebido ao nascer definem, de forma incontornável, toda e qualquer pessoa (MOIRA, 2019, s/p).

A literatura produzida a partir da segunda metade da década de 1990 no Brasil trouxe a representação de subjetividades outrora ausentes ou pouco exploradas, efeito de “[...] uma inédita preocupação com a necessidade de inclusão, por diversas formas, de todas as camadas da população no processo de criação e difusão da cultura” (RESENDE, 2008, p. 24). Essa preocupação, no entanto, não significou a inclusão dessas camadas como produtoras de literatura, mas como personagens.

A autoria marginal, por sua vez, continua a ser um evento apontado justamente por esta especificidade, de forma que autores vindos da periferia acabam sendo colocados em um nicho devidamente classificado como “literatura marginal” (NASCIMENTO, 2006).

Ainda assim, quando pensamos em nomes representativos dessa literatura anti-hegemônica na contemporaneidade, destacam-se apenas homens cisgêneros, como Paulo Lins, Ferréz, Sérgio Vaz e Marcelino Freire. A presença de discussões relativas à homossexualidade, por sua vez, está presente com ênfase apenas nas obras de Freire, que questiona com frequência as relações entre homens e a masculinidade, sendo ele mesmo um homossexual (FREIRE, 2015). Contudo, o próprio autor diz não participar tanto do ativismo, criticando o fato de que, “[...] em algum momento, para ser um homossexual legítimo, tem-se que ser um homossexual que está o tempo inteiro militando” (*idem, ibidem*, p. 449).

O que observamos, a partir das obras analisadas para esta pesquisa, é que o cenário permanece dominado por homens cisgêneros e majoritariamente brancos, de classe média, que, embora busquem elaborar personagens mais diversos, deparam-se, inevitavelmente, com as implicações advindas do lugar social ocupado pelo autor. A comparação entre as descrições de Cleópatra (TERRON, 2010), Gabriela (BASKERVILLE, 2012) e, em certa medida, de Fernanda e das travestis com quem convive (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), de um lado, e de Joicy (MORAES,

2015), de outro, mostra que “[...] o modo como elas são vistas e descritas não deixa de refletir o julgamento que é feito, por vezes, de forma inconsciente, dos integrantes desses grupos” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 50).

O esforço de Fabiana Moraes (2015) por uma escrita mais sensível aos problemas enfrentados por Joicy vêm de uma decisão consciente de debater temáticas pouco observadas, que envolvem a subjetividade de quem escreve/fala e de quem é descrita/falada. Nas palavras da jornalista, que elaborou a reportagem sobre Joicy em 2010 e que escreveu, posteriormente, sobre as vivências de outras travestis e mulheres transexuais:

De lá para cá, com a popularização desse necessário e urgente debate, o falar do outro foi muitas vezes visto — e de fato praticado — como falar pelo outro, em lugar do outro. Questionar essa enorme diferença de posições já é, de saída, um ganho precioso na seara da produção de representações, estas responsáveis por nossa mudez ou nosso grito. Essa discussão requer atenção contínua de quem fala e de quem é “falado”, com o esforço dos primeiros em entender a assimetria historicamente estabelecida nestas posições — e desse esforço deve estar, é claro, a procura em diminuir esse distanciamento. Não é uma tarefa fácil, principalmente quando os representados são pessoas que vivem em condições de pobreza extrema, seja ela material ou afetiva (geralmente, há prevalência de ambas em um mesmo ambiente) (MORAES, 2017, s/p).

É preciso entrever, portanto, que o sujeito que escreve é quem decide sobre o enquadramento a ser dado à personagem, seja ela inventada ou uma pessoa real. Observamos, nesse sentido, que as obras selecionadas para este estudo têm, em comum, o protagonismo de pessoas trans, por si só um grupo pouco representado na produção literária, contudo, à exceção de *O nascimento de Joicy* (MORAES, 2015), trazem poucas reflexões acerca de opressões de raça/etnia e origem regional, a não ser por menções superficiais.

Notadamente, não há personagens negras nas narrativas, a não ser quando Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) traz suas experiências na favela, em que foi acolhida por uma mãe de santo, e quando fala de agressões e tentativas de roubo que sofreu, além de um namorado que a traía. Assim, as pessoas negras são mantidas em posição de marginalidade e associadas à pobreza, representadas a partir da visão racista de Fernanda.

Sobre a busca por um trabalho e a falta de oportunidades, bem como as dificuldades econômicas enfrentadas pelas travestis, há diversos apontamentos nas narrativas de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), de Amara Moira (2016;

2018) e nas vivências de Gabriela após afastar-se da família (BASKERVILLE, 2012). No caso da experiência de Cleópatra (TERRON, 2010), a pobreza apenas surge quando a narradora descreve as travestis, o que traz à tona uma relação entre esse grupo e o pertencimento a uma classe social mais baixa. A vida de Joicy (MORAES, 2015), por sua vez, é definitivamente marcada pela miséria e por uma impossibilidade de ascensão social, sendo este um dos focos da descrição oferecida por Fabiana Moraes.

4.1 Narrativas de si e da/o outra/o

As obras de Terron (2010), Baskerville (2012) e Moraes (2015) colocam a transfeminilidade em protagonismo, no entanto, a posição ocupada por cada um dos autores traz limitações às suas perspectivas. Como explica Regina Dalcastagnè (2012), esse posicionamento do indivíduo na sociedade faz com que tenham experiências, histórias e conhecimentos sociais diferentes, além de estarem sujeitos a seus próprios julgamentos de valor e ideologias internalizadas que acabarão influenciando no modo como representam as pessoas transgêneras e transvestigêneres em suas respectivas obras. Sendo assim, faz-se necessário procurar perspectivas que venham “de dentro” (DALCASTAGNÈ, *ibid.*, p. 24), em que as pessoas marginalizadas narram a si mesmas e a seu próprio grupo.

A fim de construirmos uma história trans brasileira respaldada pela transmemória, procuramos não apenas por estudos, mas também por relatos e pela memória disponível nas obras elaboradas a partir do lugar de fala transfeminino, na voz de Fernanda Farias de Albuquerque (1995) e de Amara Moira (2016; 2018). Como “transautoras”, elas de alguma forma rompem com a exclusão e com o silenciamento ao qual têm, historicamente, estado submetidas. Ao narrarem suas vivências em primeira pessoa, buscam a construção de uma memória coletiva que ainda se encontra dispersa e fragmentada.

Faz-se importante, contudo, elucidar que o caso de Albuquerque tem a interferência da escrita e da edição de Maurizio Jannelli. Nesse sentido, a classificação como “autobiografia” pode ser questionada, bem como até que ponto a voz trans estaria preservada na narrativa. As memórias de Fernanda foram passadas a Jannelli pelas mãos de Giovanni Tamponi e o escritor admite, no prefácio da obra:

“O texto original, nascido só para nós, foi sucessivamente manipulado para se tornar acessível a um público mais amplo” (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995, p. 20).

Assim, ainda que Albuquerque seja identificada como coautora, devemos considerar que *A Princesa*, em seu processo de elaboração, tem a voz trans mediada pela figura do intelectual, que procura traduzir a vivência “objetivamente a partir do jogo entre a própria subjetividade de quem escreve e a subjetividade, a ser compreendida e apresentada, de quem viveu de fato a realidade e a relatou” (FERREIRA, 2003, p. 262). Além do acesso aos manuscritos, Jannelli teve pouco contato com Fernanda, com quem só conversou pessoalmente por duas vezes (BYINGTON, 1995).

Dessa forma, as escolhas narrativas e a montagem são um projeto do autor e, em grande medida, envolvem também a sua visão da história contada e sua interpretação das palavras de Albuquerque que, na edição brasileira, são ainda perpassadas pelo trabalho da tradutora. O ponto de vista de Jannelli está presente na história da transexual, uma vez que coube a ele escrevê-la na forma de uma biografia em primeira pessoa, inserindo sua linguagem e sua própria perspectiva nas vivências de Fernanda.

Como em *Luís Antônio-Gabriela* (BASKERVILLE, 2012) e em *O nascimento de Joicy* (MORAES, 2015), entendemos que se mesclam, em *A Princesa* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), perspectivas “de dentro” e do autor que empreende a pesquisa para elaborar sua obra. A escrita em primeira pessoa do singular dá a impressão, ao/à leitor/a, de estar diante de uma autobiografia, conforme define Philippe Lejeune, sendo uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (2014, p. 16). Há um posicionamento ambíguo, na obra, em que a questão do “pacto autobiográfico” (*idem, ibidem*) parece ora ser ratificada, com o reforço de que o registro e até mesmo a escrita do livro partem de Albuquerque: “Na prisão, Fernanda escreve sua própria história. Inicialmente uma prática consolatória, a escrita para ela se transforma na possibilidade de recompor os pedaços da sua identidade fragmentada. Por mais duro que seja, é a oportunidade de conquistar uma biografia e um lugar para si no mundo” (BYINGTON, 1995, p. 9); ora essa noção de identificação é colocada em xeque, como no prefácio da edição brasileira, em que a tradutora, Elisa Byington, revela:

Mais habituado a textos políticos, Maurizio se improvisa ficcionista para dar forma à tosca narrativa de Fernanda. Decide escrevê-la na primeira pessoa. Trabalha pacientemente como um pesquisador para decifrar a língua, a geografia, os sentimentos descritos por aquele ser humano desconhecido. Reconstrói o universo e a trajetória de Princesa – do Nordeste brasileiro às calçadas europeias –, seguindo a história escrita por ela. Uma história que vai-se detalhando por conta das perguntas feitas por Maurizio em um caderno que “viaja de uma cela para outra” com a intermediação de Giovanni [...] (BYINGTON, *op. cit.*, p. 11).

A história de vida de Albuquerque, portanto, materializa-se nas palavras de Jannelli, havendo uma relação de poder/saber entre os dois que não deve ser ignorada, na medida em que, para surgir a obra, “[...] misturaram-se duas identidades que, do ponto de vista socioeconômico, cultural, sexual e afetivo, não poderiam ser mais distantes” (BYINGTON, 1995, p. 9). Ademais, como uma trans brasileira encarcerada na Itália, Albuquerque se torna uma espécie de objeto de curiosidade, um “exemplar” daquelas figuras que, nas décadas de 1970 e 1980, chegavam em grandes números na Europa. Por essa posição, a autora continua a ocupar um lugar de exotismo – fator que, em grande medida, justifica o sucesso da publicação.

A única protagonista efetivamente ficcional, entre as obras, é aquela elaborada por Terron (2010). Retomando a descrição oferecida pela personagem Cleópatra das travestis, é possível notar uma falta de elaboração, no romance, quanto às dinâmicas daquela comunidade com a qual a narradora-protagonista conviveu de perto durante vários anos. Assim, é viável argumentar que o autor do livro, em função da sua posição de sujeito, constrói uma representação que não leva em conta as subjetividades das travestis. Como personagens secundárias, parecem estar na trama como um ponto de referência a ser contraposto à protagonista, uma transexual “verdadeira”, sendo colocadas sob o signo do exotismo. Na obra, observamos, então, como “o ‘outro’ aparece com as feições que a tradição lhes deu – deformadas pelo nosso medo, preconceito e sentimento de superioridade” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 24).

Os valores de Cleópatra se revelam um reflexo, por um lado, de sua própria origem de classe média em um lar esclarecido – e dos preconceitos advindos dessa criação – e, por outro lado, de ser uma personagem desenvolvida precisamente por um escritor que, além de ser também dessa classe média, parte ainda de uma perspectiva de um homem cisgênero branco e heterossexual que toma conhecimento da experiência trans por meio de pesquisas impessoais. Terron, ainda que inconscientemente, ao procurar legitimar a identidade de sua protagonista como mulher por meio das comparações com as travestis, acaba por representar estas de

modo unidimensional, o que resulta em “uma coletivização das personagens, o que apaga as feições particulares e comumente desemboca na caricatura” (DALCASTAGNÈ, *op. cit.*, p. 30).

Não obstante as limitações representativas de Terron (2010), há semelhanças entre a visão de Cleópatra e a de Joicy (MORAES, 2015) acerca de suas transexualidades, como apontamos anteriormente.

Em seu livro, Fabiana Moraes debate sobre a importância de sua própria subjetividade para contar a história de Joicy, salientando, ao compor seu texto, “[...] o esforço de superar o discurso geral empreendido pelo jornalismo, no qual o senso comum é uma forte realidade” (MORAES, 2015, p. 174). Das autorias analisadas para este estudo, Fabiana Moraes é a única mulher negra, de origem nordestina, estando em uma posição na qual experencia a opressão em seu próprio cotidiano, o que acreditamos ter afetado diretamente sua postura narrativa diante da tarefa de escrever sobre uma mulher transexual. Embora cisgênera, Moraes vive a interseccionalidade de opressões, o que a permite vislumbrar uma transeccionalidade, refletindo para além das violências que ela mesma vive e buscando compreender uma experiência que é diversa da sua, mas que também guarda proximidades e pontos de cruzamento com Joicy.

Admitindo a complexidade do tema, Moraes (*op. cit.*) traz maior pessoalidade/proximidade com a “personagem” que retrata, travando com Joicy uma relação humana que se explicita no texto. A escolha por narrar a trajetória da cabeleireira não deixa de ser fruto da noção de “curiosidade” despertada pelo “exotismo” daquele corpo de aparência ainda masculinizada – embora a jornalista afirme ter se tratado de uma opção contingencial, por Joicy ser a próxima a passar pela cirurgia na ocasião em que Moraes esteve no Hospital das Clínicas – que, mesmo sem saber, cumpre um papel de resistência política. O contraponto a essa ideia, segundo Moraes, se dá por meio da própria “[...] face questionadora, briguenta e desconfiada de Joicy [que] também estava posta nessas entrelinhas, o que ajudava a vê-la de maneira mais complexa, e não passiva; ajudava a sublinhar, isso sim, a sua ação – e toda ação, sabemos, é transformadora” (MORAES, *op. cit.*, p. 133).

Agindo contrariamente ao distanciamento pregado pela teoria jornalística, Moraes, por vezes, fez compras para a cabeleireira e lhe deu dinheiro. A reportagem publicada no *Jornal do Commercio*, de Recife, foi vencedora do Prêmio Esso de Jornalismo em 2011 e Fabiana Moraes dividiu o valor em dinheiro recebido com Joicy

(MORAES, 2015). Conforme explica: “A quebra do meu distanciamento com Joicy se deu justamente ao acompanhar tão de perto sua extrema pobreza material e afetiva. Ela me tomou como uma espécie de âncora, e isso teve resultados tremendos em nossa relação” (MORAES *apud* SEGANFREDO, 2015).

Essas ações de Moraes rompem, dessa forma, com um ideal de não interferência que, segundo a jornalista, por si só não é praticável, uma vez que a presença de uma equipe e a ciência, por parte da entrevistada, de que seus passos estão sendo registrados, já promove uma alteração no ambiente (MORAES, 2015).

Quanto a Nelson Baskerville (2012), a narrativa de vida da irmã seria um pedido de desculpas por não a compreender e por não conseguir perdoar o abuso sofrido na infância. Tendo perdido contato com Gabriela quando esta saiu de casa aos dezesseis anos, Baskerville revela, em entrevista, que não procurou saber de sua condição até depois de sua morte – a travesti faleceu em 2006 –, apenas perguntando à irmã Maria Cristina o que havia acontecido em 2008 (BASKERVILLE, 2014). Elaborando a peça como uma homenagem, o diretor conta como surgiu a ideia, em 2010:

Sou diretor e ator de teatro. Em janeiro de 2010, reuni a companhia de teatro para discutirmos o próximo projeto. [...] Foi quando contei, pela primeira vez, a viagem de Maria, minha irmã, para Bilbao, a fim de resgatar nosso irmão que estava morrendo. A história dava um filme. Eles ficaram fascinados. [...] Mais tarde, na minha casa, pude reexperimentar o fascínio que a história produzia, pelo brilho do olhar de todos os integrantes da companhia. Estava decidido: faríamos a segunda viagem de resgate ao meu irmão. Não seria fácil. Eu sabia que deveria mexer em coisas e pessoas que me eram caras. Rever posições. Voltar a lugares recônditos dentro de mim. Conversar com os envolvidos que talvez não estivessem dispostos a mexer naquilo, como eu estava. Mas, aos poucos, o projeto foi se tornando imprescindível, urgente. Eu tinha que fazer (BASKERVILLE, 2012, p. 29).

A proposta do roteiro de *Luís Antônio-Gabriela* se baseia no teatro épico brechtiano, na medida em que procura apresentar uma história responsável por informar ao público uma realidade social a partir da autobiografia do autor e diretor Nelson Baskerville e de sua vivência com o irmão, Luís Antônio, que ainda na adolescência assumiria sua identidade travesti. Aqui, portanto, o diretor produz e narra sua intimidade (SIBILIA, 2008) com o intuito de levar à reflexão partindo do exemplo real. No *site* oficial da *Cia Mungunzá*, companhia responsável pela peça, a sinopse explica sobre a escolha da linguagem e reflete sobre a receptividade do público:

Em termos intencionais sabíamos que a linguagem épica facilita a reflexão e posiciona criticamente o espectador. E foi bonito ver esse espectador, mais do que posicionado politicamente frente a causa da diversidade sexual, posicionado enquanto ser humano perante a própria história (CIA MUNGUNZÁ, sem data, não paginado).

Ao longo de todo o espetáculo⁴³ há quebras de continuidade para que cenas e situações sejam explicadas, não havendo um “Coringa” específico (BOAL, 1980), papel este assumido pelos atores conforme necessidade. A montagem revela algumas semelhanças com o Teatro de Arena e a própria peça pode ser interpretada em ambientes diversos, não sendo necessário um palco tradicional. Com “todos os mecanismos de teatro sem véus e visíveis” (BOAL, 1980, p. 178), a produção faz ainda uso de novos aparatos tecnológicos como a filmagem e a projeção em tempo real em dois grandes monitores, um posicionado no fundo do palco e outro próximo à plateia, bem como de um letreiro digital no qual são exibidas legendas ocasionais. Estas legendas têm função variável, podendo visar ao impacto, com alguma frase mais dura falada por um personagem, uma complementação da narrativa – por exemplo, descrevendo uma briga entre os pais num domingo em família –, ou ainda como letreiro das boates em que se passam algumas cenas. No livro, que não contém um sumário ou índice, as quebras de continuidade e o sentimento de fragmentação também estão presentes, conforme explicamos anteriormente.

O resgate à irmã, a quem Baskerville se refere no masculino nos trechos do livro em que apresenta a obra, é um resgate do próprio diretor/autor e daquilo que havia mantido, em suas palavras, “na sombra” (BASKERVILLE, 2012, p. 30). Os entremeios do livro, uma obra que, em si, funciona independentemente da peça, como uma montagem “teatral-literária” autossuficiente, revelam a construção de uma autobiografia que traz a biografia da irmã Gabriela através da memória de terceiros. As lembranças partem, em especial, de Maria Cristina, que foi ao encontro da travesti em Bilbao nos anos 2000, e de Simone, que fora amiga de Gabriela na juventude e a única fonte dos acontecimentos desde a perda do contato com a família. Nesse sentido, Gabriela não é inteiramente trazida à luz, mas representada a partir das lentes do próprio irmão, que, ao fim do espetáculo, projeta seu pedido de desculpas no letreiro presente no palco.

⁴³ Desde sua estreia, em 2012, a peça tem sido continuamente remodelada. Para referência, usamos as filmagens disponibilizadas no canal da Cia Mungunzá na plataforma *YouTube*: <https://www.youtube.com/channel/UC0ITuecVnJzAO8SDs6jRgqA>.

No âmbito da representatividade, nota-se que a montagem não contava com artistas transvestigêneres ou transexuais, uma ausência marcante que apenas foi revertida em 2018, quando a companhia teatral decidiu remontar o espetáculo com a atriz Fabia Mirassos no papel principal (ARTEVIEW, 2018).

4.1.1 ENFIM, O “EU”

A televisão teve um papel muito importante na constituição da identidade travesti e em sua inserção no imaginário cultural brasileiro, ditando ao longo de décadas os termos representativos dessas pessoas. Com a internet, nos deparamos com uma série de ferramentas que permitem a essas pessoas modificar, gradativamente, esse imaginário e inserir suas próprias formas de representação, em primeira pessoa.

Ainda oscilando entre uma posição de sujeitos com demandas específicas e abjetos que não têm lugar em uma sociedade normativa, a legitimidade e a concretização da identidade travesti depende de um condicionamento social atrelado a ações como a de Amara Moira (2016), de construir sua própria narrativa e deixá-la acessível a todas as pessoas, apontando, concomitantemente, pontos comuns às vivências desses indivíduos marginalizados e sempre associados à rua. É precisamente a narrativa de Moira (*ibidem*) que se afasta, em certa medida, dos três eixos representativos que, segundo Carlos Eduardo Albuquerque Fernandes, aparecem de forma mais contundente nas obras que trazem as travestis como personagens: “violências sofridas, exílio da família e de cidades de nascimento e questões socioeconômicas” (FERNANDES, 2018, p. 88).

Apesar dos apontamentos benjaminianos sobre o fim da experiência e a extinção da narrativa tradicional (BENJAMIN, 1987), Karl Erik Schøllhammer sugere haver uma tendência à revalorização da experiência pessoal na literatura contemporânea brasileira, que funcionaria como uma espécie de “filtro de compreensão do real” (SCHØLLHAMMER, 2011, p. 107).

Assim, a proposta de Moira ganha um caráter de exemplo ao representar uma realidade abjeta, marginal, usando sua narrativa autobiográfica como expoente de uma vivência que se faz transgressora desde a descoberta da própria identidade e que pode ser pensada em coletividade.

Ao mesmo tempo, Moira (2016; 2018) adiciona elementos que, em grande parte, não estiveram presentes até então nas obras que traziam travestis e mulheres trans como protagonistas e que se destacam pelo aspecto negativo, por histórias marcadas quase que exclusivamente pelo sofrimento e/ou pela impossibilidade de se inserir socialmente que leva ao sonho da “normalidade”. Observamos, em passagens da obra, portanto, questões como o empoderamento, o estabelecimento de amizades e de redes de proteção e a narração de momentos de prazer.

Frequentemente rejeitadas por suas famílias – o que não ocorreu com Moira, conferindo-lhe um privilégio adicional –, muitas travestis passam a morar em casas ou pensões de propriedade de outras travestis mais velhas e experientes, que têm nos aluguéis cobrados – e, por vezes, também nas “comissões” devidas pelo agenciamento de prostitutas – uma forma de renda quando os efeitos da idade no corpo não permitem mais que ofereçam seus serviços sexuais. Essas pessoas assumem ainda um papel de mentoras das garotas mais jovens, aconselhando-as sobre a hormonização e as formas de se deixar o corpo mais feminino, sobre o ofício da prostituição, sobre os cuidados necessários para se evitar a transmissão de doenças e assim por diante. Moira (2016; 2018) menciona como suas amigas a orientam e advertem sobre os riscos da profissão, os comportamentos de clientes, e também como compartilham histórias, desejos e resistências.

Tendo apenas a si mesmas para confiar – às vezes, nem isso –, formam redes locais de sociabilidade, ajudando umas às outras e transmitindo suas histórias e saberes através da oralidade, conforme retratado também por Terron (2010), uma vez que foram as travestis que acolheram Cleópatra quando esta fugiu da casa de Nelson. Nessas trajetórias, o que se sobressai é como, fora da juventude, o lugar ocupado pela travesti se torna ainda mais limitado e precário, caso elas consigam ultrapassar os trinta e cinco anos, idade que corresponde à expectativa de vida de travestis e mulheres trans no Brasil (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2019).

Ademais, o papel exemplar assumido pela narrativa de Moira (2016; 2018) associa-se à maneira como as travestis se relacionam entre si, fazendo com que a transmissão da experiência tenha um caráter prático: há uma necessidade objetiva e direta de se comunicar oralmente o que foi vivido, como estratégia de proteção e de sobrevivência. No caso da autora, que transmite sua vivência através do livro, registram-se também reflexões que servem à comunidade e que são passados ao/à leitor/a diretamente pela voz da travesti.

A decisão de Amara Moira pelo registro escrito, diante da existência de um número muito pequeno de obras que narrem a experiência travesti em primeira pessoa, faz de seu livro uma narrativa exemplar não de uma história que se pretenda universal, mas de uma trajetória que guarda muitas características compartilhadas entre esse grupo social específico. Trata-se, então, de uma voz subalterna, porque travesti, que se vale das facilidades atuais de produção para expor sua vivência e, ao mesmo tempo, denunciar uma realidade abordada de forma extremamente parcial pelos meios de comunicação e até mesmo pela maior parte da literatura lançada.

No que concerne à recepção da obra, a posição social e política do/a leitor/a também se mostra determinante. Haveria, assim, um público geral, interessado em uma leitura superficial a satisfazer a sede de exposição do outro em seu cotidiano espetacularizado; mas, ao mesmo tempo, grande parte dos/as leitores para os quais o livro se destina é contemplada pela preocupação da autora de estabelecer um diálogo e de promover a troca de ideias e de experiências que não se restrinjam à obra propriamente dita. Para este último público, os fatores da identificação, da assimilação e da empatia trariam a possibilidade de interiorização a partir da leitura, levando a uma reflexão mais profunda em comparação à demanda atual por superficialidade e brevidade.

Rumo a uma transliteratura, é preciso que cada vez mais a predominância cisgênera – e masculina, branca e heterossexual – seja questionada por uma escrita que se disponha a ir além.

O pioneirismo de Fernanda Farias de Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), que há vinte e seis anos publicou suas memórias e marcou a literatura a nível internacional, foi sucedido por outras narrativas biográficas que continham, em si, fragmentos de uma memória coletiva transfeminina ainda pouco explorada em sua complexidade. Isso porque quase todas se encontram mediadas pela autoria cisgênera – podemos citar, entre publicações recentes, a biografia de Nany People, transexual que se tornou famosa como *drag queen*, intitulada *Ser mulher não é para qualquer um: minhas verdades* (2015), redigida por Flavio Queiroz; a biografia da travesti Rogéria, *Rogéria: uma mulher e mais um pouco* (2016), escrita por Marcio Paschoal; e a história da travesti Luísa Marilac, que ficou conhecida após seu vídeo se espalhar pela internet, *Eu, travesti: memórias de Luísa Marilac* (2019), elaborada em parceria com Nana Queiroz. A voz transfeminina em seu formato autônomo, portanto, é ainda uma ausência na literatura brasileira e, em grande parte,

travestis e mulheres trans são narradas em vez de narrar. Esse cenário vem, aos poucos, sendo alterado por iniciativas como a de Moira (2016; 2018).

4.1.2 PAJUBÁ E APROPRIAÇÕES DA LINGUAGEM

As histórias de pessoas trans, ainda que não documentadas oficialmente, encontram-se registradas em seus próprios corpos, que desafiam a legibilidade linear da aparência cisgênera binária tradicional; são superfícies em que se lê a resistência e a luta pela escrita de si. São corpos-ciborgue que, além de romper com os tradicionais textos impostos pela matriz cisheterossexista, desestabilizam a ordem com a “contaminação” da linguagem. Segundo Donna Haraway:

A escrita é, preeminentemente, a tecnologia dos ciborgues – superfícies gravadas do final do século XX. *A política ciborgue é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita*, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo. É por isso que *a política do ciborgue insiste no ruído e advoga a poluição*, tirando prazer das ilegítimas fusões entre animal e máquina. São esses acoplamentos que tornam o Homem e a Mulher extremamente problemáticos, subvertendo a estrutura do desejo, essa força que se imagina como sendo a que gera a linguagem e o gênero, subvertendo, assim também, a estrutura e os modos de reprodução de identidade “ocidental”, da natureza e da cultura, do espelho e do olho, do escravo e do senhor. “Nós” não escolhemos, originalmente, ser ciborgues (HARAWAY, [1984] 2016, p. 88 – ênfase nossa).

O pajubá, ou bajubá, para a comunidade LGBT+, é o instrumento linguístico que provoca ruído na comunicação ocidental normativa, funcionando como uma nova linguagem, híbrida, a qual o opressor/colonizador não pode acessar através de seus “regimes políticos e epistemológicos que visam a subalternizar aqueles sujeitos que escapam, ou melhor, que *resistem* a suas redes de influência” (LIMA, 2017, p. 22 – ênfase no original).

Originário em terreiros de umbanda e candomblé com o uso de palavras emprestadas principalmente do nagô e do iorubá, o dialeto pajubá foi adotado por travestis e gays que, recebidos pelo povo de santo, encontravam acolhimento nas religiões de matriz africana (LIMA, *op. cit.*; REIF, 2019).

Como instrumento de proteção, o pajubá foi fundamental durante as décadas de 1970 e 1980 para que travestis perseguidas se comunicassem e pudessem se esconder da polícia (OLIVEIRA, 2016). Devido à constante mobilidade de travestis pelas cidades, o dialeto foi se espalhando e ganhando expressões adicionais, até hoje

não podendo ser inteiramente apreendido, apesar de esforços para a elaboração de glossários como o *Aurélia, a dicionária da língua afiada* (VIP e LIBI, 2006).

Em *Luís Antônio-Gabriela*, Simone refere-se à linguagem e explica:

Falávamos muito entre nós que, pra ninguém saber o que a gente tava falando, falávamos nessa língua. É meio africano, Nagô. É Candomblé isso aí. A gente não frequentava, mas falava.
 Okani: pelo som vocês já sabem o que é.
 Matim: é pequenininho.
 Odara: é aquela coisa grandiosa.
 Amapô: é mulher.
 Morandeq: é a bicha.
 Aqué: é dinheiro.
 Neca na itaca: sexo oral (BASKERVILLE, 2012, p. 164).

Na escrita de Amara Moira (2016; 2018), o pajubá exerce um papel central, presente no cotidiano da prostituição e nas redes de sociabilidade travesti, como parte de seus processos de subjetivação; é uma “[...] língua com sabor de rua e som de mistério” (MOIRA, 2017, p. 11) que é poetizada pela autora em “Ode ao quéti” – um elogio bem-humorado ao sexo oral:

Moira amarga amara sina
 Checa quando faz a xuca
 Neca quando a quer cona
 Qual a graça quando ela fina
 Quando ela pena, menina:
 Quéti não se faz igual
 Queijo ofofi não faz mal
 Neca inquieta a goela língua
 Garra o picu força o bilau
 Grita a Cláudia a neca míngua (MOIRA, 2018, p. 110).

Como arma de resistência, o pajubá é indicador de um pertencimento, cuja força política se encontra também nos interstícios de sua origem e de seu uso. Como linguagem de travestis e homossexuais “afetados”, o pajubá sai dos terreiros para se difundir entre as pessoas de classes mais baixas e que, por vezes, são excluídas também por homossexuais que seguem um padrão heteronormativo em busca de inclusão social. Conforme propõe Carlos Lima, “[...] as linguagens pajubeyras, produto do monstro queer afeminado, não encontrariam legibilidade em um cenário fundado na colonialidade do poder/saber. E daí a potência de re(ex)istência, portanto, que postulo para as linguagens pajubeyras” (LIMA, 2017, p. 173).

4.1.3 TRAVESTI NÃO ENVELHECE?

A morte é um elemento presente, ao lado do sofrimento, nas obras analisadas por este estudo. Levando-se em consideração os fragmentos de historiografia trans reunidos ao longo destas páginas, há uma cruel lógica por trás do fato de que a maior parte das travestis e pessoas trans morram jovens: o direito à vida não é garantido a abjetos. A desumanização desses indivíduos opera no sentido de mantê-los sempre às margens, como não-sujeitos.

Achille Mbembe considera que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (2018, p. 5). Entre aqueles que devem morrer, estão grupos considerados indesejáveis, marginalizados de toda sorte, e, como a história que tentamos montar neste trabalho demonstra, as travestis têm sido um dos alvos preferenciais dessa “necropolítica” (MBEMBE, *ibid.*), tendo enfrentado múltiplos processos de aniquilação que ainda não se cessaram. A média aproximada da expectativa de vida de travestis e mulheres trans corresponde a trinta e cinco anos, menos da metade da população geral brasileira, que, em 2017, era de setenta e seis anos (AGÊNCIA IBGE, 2018).

O genocídio trans no Brasil (JESUS, 2013) ocorre, sem intermitências, direta e indiretamente, há décadas, traduzindo-se em números que continuam a ser não oficiais, uma vez que a subnotificação de crimes e a falta de registros que identifiquem indivíduos como trans – o mais comum é que os documentos demarquem apenas o “sexo biológico” – ainda não permitem a determinação de médias precisas. De acordo com o último *Dossiê de assassinatos e violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*, fruto de monitoramento da ANTRA:

No campo da saúde, a vulnerabilidade de travestis e transexuais pode ser exemplificada pelos alarmantes índices de violência e assassinatos sofridos, pelos agravos relativos à saúde mental (p.ex.: depressão, tentativa de suicídio) e pela alta prevalência do HIV. Ademais, o estigma e a discriminação sexual têm sido apontados como importantes obstáculos ao acesso desse segmento social aos serviços de prevenção e cuidado (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020, p. 49).

Ainda segundo os dados coletados, houve, no último ano, pelo menos cento e vinte e nove assassinatos de pessoas trans no Brasil, sendo que em apenas onze a polícia conseguiu identificar um suspeito da autoria. Dentre as vítimas, 97% delas do gênero feminino – ou seja, travestis ou mulheres trans – e 82% registradas como

negras ou “pardas”, estatísticas que evidenciam o entrecruzamento das opressões que culminam no genocídio da população negra (ZANELLA, 2019) também materializado no transfeminicídio (BENTO, 2014). Ademais, 67% das vítimas trabalhavam na prostituição (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020).

Nas obras selecionadas para esta pesquisa, notamos que os casos de morte estão atrelados a ataques violentos, como o assassinato de Cleópatra (TERRON, 2010) e das travestis citadas por Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), ou como resultado da própria exclusão que leva à precariedade e a um estado agravado de vulnerabilidade, em especial pela falta de assistência médica e psicológica.

Além do caso de Gabriela (BASKERVILLE, 2012) que, como exceção, contou com o suporte da irmã, mas que sucumbiu às complicações de saúde decorrentes do abuso de drogas e de infecções – soropositiva, sofria também de hepatite C –, faz-se necessário chamar a atenção para Albuquerque (ALBUQUERQUE; JANNELLI, *op. cit.*), que tirou a própria vida aos trinta e sete anos de idade, em 2000.

De acordo com Fracassa e Pisani (2014), sem alternativas, a transexual voltou a se prostituir após deixar a prisão; seu corpo foi encontrado na cidade de Ancona e o suicídio foi registrado como a causa oficial da morte de Fernanda. A narrativa de *A Princesa* traz algumas passagens em que ela menciona o suicídio como possibilidade, chegando a tentá-lo quando estava na Bahia, não aparecendo outro registro de tentativa posterior.

A estimativa atual é de que cerca de metade da população trans atenta contra a própria vida em algum momento e que questões como “[...] invisibilidade, discriminação social, falta de apoio dos pais e familiares, estigma de doente mental e difícil acesso ao processo transexualizador são fatores de risco que contribuem para a ideação suicida ou mesmo para a sua concretização” (SCHUMANN; MARTINI, 2016, p. 2).

O exercício de biopoder (FOUCAULT, 2015) e de desamparo à população trans, no Brasil atual, tem se intensificado. Contrário à educação sexual nas escolas com fins preventivos, o presidente Jair Bolsonaro considera ainda que o Estado não deve realizar a distribuição gratuita de medicamentos para tratamento do HIV (CONSOLE, 2018). Em declaração à TV quando ainda ocupava o cargo de deputado federal, Bolsonaro atribuiu a infecção pelo vírus como resultado de uma “vida mundana” (LADO A, 2018, s/p) e que o dinheiro público não deveria ser usado para o

atendimento de pacientes soropositivos ou que sofrem com a aids. Em outra ocasião, o mesmo político que hoje é chefe do Poder Executivo disse abertamente que não gostaria de, em eventual necessidade de transfusão, receber o sangue de um homossexual (*idem, ibid.*).

Organizações e coletivos voltados para a causa têm monitorado as políticas públicas brasileiras em relação a pessoas soropositivas, que, havia pouco tempo, estavam entre as mais avançadas do mundo, em grande parte devido ao ativismo LGBTQ+ – em especial à ação das próprias travestis – diante da epidemia que se iniciou na década de 1980 (CARVALHO, 2017).

Atualmente, sob administração mais conservadora, as diretrizes do Ministério da Saúde são a de que as políticas públicas não podem ofender as famílias tradicionais (CANCIAN, 2018). A potencial falta de medicamentos para tratamento do HIV/aids (VARGAS, 2019) é, assim, uma preocupação que se intensifica com a atual gestão do país, cujo conservadorismo acaba por reforçar o estigma presente em torno da temática (COSTA, 2020).

A seguir, trazemos um aprofundamento acerca de como os últimos acontecimentos têm intensificado a necropolítica brasileira direcionada a movimentos ativistas, em especial aqueles que se mobilizam pela causa LGBTQ+, contribuindo para a permanência de uma desumanização de indivíduos que escapam à matriz cisheteronormativa.

4.2 Retrocessos e ameaças no presente

Apesar dos avanços em alguns direitos, resultantes das lutas de movimentos atuantes em diversas frentes, o recrudescimento do conservadorismo tem despertado grande ansiedade entre pessoas que são parte de grupos socialmente minoritários.

Hoje, a comunidade LGBTQ+ vê seus direitos ameaçados, no Brasil, por um governo que crê em discursos conspiratórios cuidadosamente elaborados e disseminados ao longo das últimas décadas com o intuito de impedir que pautas associadas ao feminismo, bem como à sexualidade e à identidade de gênero sejam implementadas. Em nome de uma polarização que tenta simplificar a realidade contemporânea estabelecendo uma política de guerra do bem contra o mal, produz-se uma razão binária intensificada, em que se instaura

[...] um sentimento beligerante de contraposição, que gera desconfiança diante de tudo que não faça parte da própria comunidade moral: a imprensa, os intelectuais, a universidade, a ciência, as organizações não governamentais, as minorias e os novos agentes políticos (SCHWARCZ, 2019, p. 66).

Nessa esteira, lideranças religiosas e políticas conservadoras repetidamente associam as Teorias de Gênero e os Estudos *Queer* a uma narrativa batizada de “ideologia de gênero”, elaborada para provocar o medo na população e fazer com que ela se posicione contra os movimentos pela diversidade em geral.

Inicialmente desenvolvida por representantes da Igreja Católica, essa narrativa alega que as demandas feministas e da comunidade LGBT+ vão de encontro aos valores cristãos, em especial a defesa da descriminalização do aborto e da união civil entre homossexuais.

Na década de 1990, em eventos promovidos pela Organização das Nações Unidas (ONU) em que a saúde das mulheres e jovens entraram em debate, incluindo questões sobre direitos reprodutivos e aborto, representantes do Vaticano e ativistas de organizações não-governamentais (ONGs) católicas voltaram-se contra diretivas propostas por ativistas ligadas ao feminismo. Os conflitos se mostraram mais evidentes a partir da Conferência de População do Cairo de 1994, que se voltou para temáticas caras às mulheres, adolescentes e crianças do gênero feminino, e nas reuniões que antecederam a Conferência Internacional da Mulher em Pequim, em 1995 (MACHADO, 2018).

Um artigo publicado pela jornalista, escritora e ativista católica Dale O’Leary, intitulado “*Gender: The Deconstruction of Women*” (1995), alerta para o debate em torno da palavra “gênero” durante o comitê preparatório, em março, da Conferência Internacional. Na ocasião, foi preparado um documento com as pautas a serem levantadas para se estabelecer a Plataforma de Ação – a qual serve como guia de prioridades para os países signatários da ONU pela década seguinte à Conferência. Usando um tom alarmista, O’Leary (*ibid.*) explica que as representantes cristãs exigiram uma definição precisa para a palavra “gênero”, a qual não foi oferecida pelas feministas, alegando um temor, por parte das primeiras, quanto aos possíveis desdobramentos do uso desse termo.

A autora fala de uma suposta “ameaça epistemológica” (O’LEARY, *op. cit.*, p. 4) que estaria implicada na não-existência das essências feminina e masculina, levando ao questionamento da sexualidade humana como natural e,

consequentemente, ao dismantelamento dos papéis do homem e da mulher na reprodução. Segundo as ativistas católicas, trata-se de uma tentativa de imposição de uma agenda cultural que nega a biologia e as leis divinas. Assim, desenvolve-se um discurso católico que busca desqualificar o feminismo e o associa à “cultura da morte” (MACHADO, 2018, p. 3) – em referência ao aborto –, de forma que o Vaticano passa a denunciar o uso de “gênero” como uma espécie de código para a homossexualidade (BUTLER, 2004), cuja disseminação visa ao controle populacional.

Em 1997, O’Leary lança *The Gender Agenda: Redefining Equality*, livro que se torna uma referência para os católicos e leva a escritora a ser aclamada como uma especialista em “ideologia de gênero”. Sua obra se torna a base para elaboração de um documento apresentado na Conferência Episcopal Peruana de 1998 (CUNHA; CANDOTTI, 2017), assinado em conjunto com a *Comisión ad hoc de la mujer* e com a *Comisión Episcopal de Apostolado Laical*, determinando o momento que marca a chegada do discurso na América Latina. Nesse texto, intitulado “*La ideología de género: sus peligros y alcances*” (1998⁴⁴), a associação entre a perspectiva de gênero e o marxismo é reforçada, bem como ao ateísmo e a uma visão construcionista que nega “a dimensão natural e instintiva de homens e mulheres” (ACI PRENSA, 1999, s/p).

A princípio, a narrativa era transmitida por bispos e padres, sendo adotada no início dos anos 2000 por teóricas do catolicismo associadas à Universidade de Navarra (ARAGUSUKU, 2016), ecoando as ideias de O’Leary. Em 2008, o Papa Bento XVI, Joseph Ratzinger, em seu discurso que precede o Natal, para a Cúria Romana, menciona os perigos da palavra “*gender*”, que reflete uma emancipação do ser humano dos preceitos de Deus e contra a verdade (BENTO XVI, 2008⁴⁵).

Especificamente no Brasil, a noção de que existiria uma “ideologia de gênero” se espalhando na sociedade através das ações de ativistas e acadêmicos é consolidada com o lançamento de *Ideologia de gênero: O neototalitarismo e a morte da família* (2011), do advogado argentino Jorge Scala, pertencente ao movimento pró-vida e professor de bioética que alerta:

A assim chamada “teoria” (“enfoque”, “olhar” etc.) de “gênero” é, na realidade, uma ideologia. Provavelmente a ideologia mais radical da história, já que, se

⁴⁴ Disponível em: <https://www.aciprensa.com/controversias/genero.htm>. Acesso em 17 de mai. 2019.

⁴⁵ Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html. Acesso em 17 de mai. 2019.

fosse imposta, destruiria o ser humano em seu núcleo mais último e simultaneamente acabaria com a sociedade. Além disso, é a mais sutil porque não procura se impor pela força das armas – como, por exemplo, o marxismo e o nazismo –, mas utilizando a propaganda para mudar as mentes e os corações dos homens, sem aparente derramamento de sangue (SCALA, 2011, p. 11 – ênfase no original).

Logo no primeiro capítulo de sua obra, Scala enumera os teóricos responsáveis pelos pensamentos que levaram à emergência dessa ideologia, evidenciando uma espécie de linha evolutiva que se inicia com as releituras promovidas pela Escola de Frankfurt⁴⁶, principalmente por Wilhem Reich e Herbert Marcuse, “ideólogos da ‘revolução sexual’ [...]” que

[...] pretenderam amalgamar algumas ideias de Karl Marx – e mais especificamente de Friedrich Engels – com as ideias de Sigmund Freud. Transferem a “luta de classes” para uma pretensa “luta dos sexos”, onde a mulher seria a classe oprimida e o homem a classe opressora. A síntese de superação seria alcançada com a “liberação sexual”, isto é, exercendo a genitalidade sem nenhum tipo de freio ou limite (SCALA, 2011, p. 19-20).

Os construtivistas sociais, segundo o teórico, têm como proposta a “desconstrução da realidade” (SCALA, *op. cit.*, p. 20), sendo Derrida e Foucault os principais nomes dessa corrente, com destaque para o último, que se trata de um “pansexualista”, para quem “a sexualidade deve configurar todos os aspectos da cultura” (*idem, ibid.*, p. 20). Entre os “existencialistas ateus” (*idem, ibid.*, p. 20), Simone de Beauvoir é a responsável por contribuir com a ideia de que o gênero é uma construção sociocultural a partir da experiência. Esses antecedentes levam ao desenvolvimento do “feminismo de gênero” (*idem, ibid.*, p. 21), iniciado nos Estados Unidos na década de 1970 e que, na década seguinte, une-se ao “lobby homossexual” (*idem, ibid.*, p. 21). O escritor identifica, nessa aliança, a formulação de pautas voltadas para o desmonte do modelo tradicional de família:

⁴⁶ A Escola de Frankfurt parece ter se tornado um bode expiatório de perigosas conspirações mundiais que agora são propagadas pelos neoconservadores sob a classificação de “marxismo cultural”, uma espécie de estratégia de dominação do mundo através da cultura que estaria em curso pelo menos desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Essa teoria começou a ser propagada na década de 1990 nos Estados Unidos, por indivíduos que acreditam na infiltração de marxistas/comunistas na sociedade com o objetivo de destruir as instituições e os valores ocidentais tradicionais, implantando, no lugar, o globalismo e o multiculturalismo (MINNICINO, [1992] 2001). Atualmente, essa teoria conspiratória vem sendo disseminada no Brasil por meio da internet e das redes sociais, a partir dos discursos de Olavo de Carvalho, de Rodrigo Constantino (ex-colunista da revista *Veja* e presidente do Instituto Millenium), do Movimento Brasil Livre (MBL) e, entre os católicos, pelo padre Paulo Ricardo. Membros do atual governo, incluindo o presidente Jair Bolsonaro e diversos parlamentares também creem na existência da referida conspiração (MAGALHÃES, 2018).

Esses pactos os obrigam, por razões estratégicas, a recolocar seu discurso radicalmente contrário ao casamento e à família. As duas instituições já não mais se insultarão de maneira frontal, mas o farão sibilamente: o casamento e a família tradicional, por um lado; e, por outro, as novas formas de união entre os sexos (tão válidas como o casamento), que dariam origem aos novos *tipos de família* – concubinato, casamentos gay, casais de *swingers*, “família monoparental” etc. –, obviamente tão válidos como a família baseada no casamento e para os quais reivindicam o mesmo *status* legal (SCALA, *op. cit.*, p. 21-22).

Scala adentra, ainda, na adoção da palavra “gênero” pelo Dr. John Money, destacando um caso pontual em que o médico sugeriu que um recém-nascido, David Reimer, após acidente durante a cirurgia de circuncisão, tivesse seu saco escrotal removido e fosse, então, criado como uma menina (BUTLER, 2004). Para Money, a identidade de gênero poderia ser moldada unicamente a partir da criação do indivíduo e da aprendizagem social. Contudo, sem bases científicas que pudessem comprovar sua hipótese, o psicólogo acabou por ter, no caso de Reimer, um dos maiores erros de sua carreira – e que, não à toa, vem sendo usado por indivíduos como Scala para alertar sobre os perigos da “ideologia de gênero”.

Ganhando o nome de Brenda, Reimer passou a ser criado como uma garota em 1967 e, no início da adolescência, chegou a receber estrogênio para que passasse pela puberdade. Diante da pressão de Money para que Brenda fosse submetida à cirurgia de construção da vagina, a família decidiu se afastar do psicólogo e revelar a verdade a Reimer.

Aos quatorze anos, o adolescente adotou o nome de David Reimer e seguiu sua vida como um indivíduo do gênero masculino, sob a supervisão do pesquisador Milton Diamond e de um grupo de psiquiatras e endocrinologistas que se comprometeram a reverter o processo iniciado por Money (BUTLER, *op. cit.*). Reimer passou por tratamento hormonal e teve um pênis cirurgicamente construído para que se tornasse um homem “normal”, no entanto, sua mente foi permanentemente afetada pelo experimento e, além da depressão, manteve uma relação conflituosa com os pais. Reimer acabou por se suicidar em 2004, após sua esposa pedir o divórcio (COLAPINTO, 2004).

Por ter se tornado uma referência nos estudos de gênero já na década de 1960, Money ocultou o desenrolar da história de David Reimer, que acabou exposta em jornais e periódicos médicos por iniciativa de Milton Diamond, que se opunha de modo veemente às ideias do psicólogo quanto ao gênero, acreditando que este era determinado inequivocamente pela base hormonal (BUTLER, 2004).

O embate travado a partir das evidências do caso de David Reimer carrega a complexidade dos múltiplos fatores envolvidos na determinação da identidade de gênero e revela como, de fato, pesquisas podem ser distorcidas para que seus resultados se mostrem adequados a um determinado viés ideológico. O ocorrido fez com que a honestidade de Money fosse questionada (BUTLER, *op. cit.*) e sua exposição na mídia possibilitou que a teoria de gênero como um todo fosse colocada em xeque por religiosos e conservadores, como se a atuação impositiva – e até mesmo cruel – de Money em relação a Reimer fosse sintomática da “crueldade” da própria corrente construcionista (*idem, ibid.*). Ao narrar o caso, Scala (2011) lança mão dessa retórica, chegando à conclusão de que não existe nenhum tipo de comprovação empírica do gênero.

Por se tratar de um acontecimento único, contudo, a experiência de Reimer pode tanto ser abordada como evidência de que o gênero é determinado no nascimento como de que a identidade de gênero propriamente dita é algo imutável – o que, na verdade, acabaria por legitimar a existência da transgeneridade. Do mesmo modo que Scala e teóricos contrários aos estudos de gênero podem negar sua validade alegando a falta de uma comprovação efetiva, é possível defender, por outro viés confirmatório, que não há, no caso em questão, uma forma de comprovar a ligação entre o chamado sexo biológico de David Reimer e sua identidade de gênero, mas apenas que esta última não é maleável.

O tom apocalíptico que permeia toda a obra de Scala (2011) é aplicado para expor como a “ideologia de *gênero* é necessariamente um sistema totalitário que pretende ser imposto pela força bruta” (*idem, ibid.*, p. 191 – ênfase no original) e que conta com o apoio de governos e de órgãos internacionais como a própria ONU e a OMS.

Entre os evangélicos, especificamente, a obra de maior influência foi *A estratégia: O plano dos homossexuais para transformar a sociedade* (2012), de autoria do Reverendo Louis P. Sheldon, cuja primeira edição, em inglês, foi publicada nos Estados Unidos em 2005. Sheldon não usa, de forma literal, a expressão “ideologia de gênero”, mas faz referência a “gênero” como uma “palavra-chave para *crossdressers*, travestis e transexuais” (SHELDON, 2012, p. 106) a fim de que a ideologia seja estrategicamente introduzida em leis e políticas públicas.

De acordo com Leandro Colling, a obra de Sheldon “[...] ajuda a revelar porque estamos vendo hoje no Brasil uma grande articulação de determinados

fundamentalistas religiosos para tentar barrar o avanço de direitos e cidadania plena para a população LGBT” (COLLING, 2018, p. 27). Ademais, segundo o autor, diante dos acontecimentos que foram se intensificando pelo menos desde 2011, como veremos mais adiante, é possível afirmar que “[...] existe uma total aderência entre as ideias e propostas do revendo Sheldon e as ações dos fundamentalistas religiosos no Brasil nesses últimos anos” (*idem, ibidem*, p. 29).

4.2.1 UMA CRONOLOGIA DE PERSEGUIÇÕES

Ao traçar uma cronologia da movimentação, no Brasil, em torno da “ideologia de gênero”, Maria das Dores Campos Machado (2018) identifica a ação de atores políticos religiosos, na Câmara dos Deputados, ainda em 2003, quando o deputado Elimar Máximo Damasceno propõe que as expressões “gênero” e “orientação sexual” sejam retiradas de um Projeto de Lei que dispunha sobre a criação de programas, nas escolas, a fim de combater a homofobia e de ensinar a prevenir infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) e pelo uso de drogas. Em sua justificativa para que os termos fossem suprimidos do documento, Damasceno alega que se tratam de “neologismos para consagrar o homossexualismo contrário às tradições da sociedade brasileira” (DAMASCENO, 2003, s/p⁴⁷), reforçando ainda que “[...] o homossexualismo, ou a sua apologia não podem ter o respaldo do Estado” (*idem, ibid.*, s/p).

O mesmo parlamentar discursou, no ano seguinte, contra a “ideologia de gênero” e em 2005 chegou a propor um Projeto de Lei que regulamentasse o tratamento de indivíduos que procurassem ajuda psicológica a fim de deixarem de ser homossexuais (MACHADO, 2018).

Católico, Damasceno, durante seu mandato, destacou-se por lutar contra a legalização do aborto (LUNA, 2014), compondo um grupo cada vez mais numeroso de políticos que se posicionam contra as agendas feminista e pró-LGBT no Congresso Nacional.

A atuação desses indivíduos se tornou ainda mais intensa a partir da aprovação do Programa Brasil sem Homofobia⁴⁸, em 2004, proposto pelo Conselho Nacional de

⁴⁷

Disponível

em:

https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=121065&filename=EMC+1/2003+CSSF+%3D%3E+PL+7/2003. Acesso em 18 de mai. 2019.

⁴⁸ Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf. Acesso em 18 de mai. 2019.

Combate à Discriminação, vinculado ao Ministério da Saúde, voltado para o combate à violência contra pessoas LGBTQ+. Como parte do referido programa, estavam previstas ações no âmbito da educação, levando ao desenvolvimento do Projeto Escola sem Homofobia, financiado pelo Ministério da Educação (MEC), que começou a ser elaborado em 2009 com o apoio de organizações civis, dentre elas a ABGLT. Com a previsão de lançamento em 2011 (HADDAD, 2017), o material produzido sob orientação técnica da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), vinculada ao MEC, acabou por se tornar foco de uma polêmica que se estendeu até as eleições presidenciais de 2018 e cujos resquícios ainda podem ser encontrados no debate atual sobre a educação.

Fernando Haddad (2017), que esteve à frente do MEC entre os anos de 2005 e 2012, lembra que o conflito se desencadeou logo que o material didático referente ao Projeto, a ser distribuído nas escolas, foi enviado para avaliação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), momento em que teve início a crise do “kit gay”⁴⁹. Iniciando uma campanha difamatória contra o Ministério, a chamada Bancada Evangélica, juntamente a deputados conservadores, elaborou “fatos” distorcidos e se ancorou em graves acusações morais. Segundo relata Haddad, ele foi pressionado pelo então senador Magno Malta ainda em 2011:

A história toda, a começar pela expressão preconceituosa, é um exemplo de como uma informação falsa pode ser criada (e deliberadamente mantida) com intenções políticas nefastas – e consequências sociais que reverberam até hoje. [...] Em junho, às vésperas da Marcha pela Família, convocada por grupos religiosos em Brasília, recebi em meu gabinete o senador Magno Malta (PR-ES) para conversar sobre o assunto. Em determinado momento, ele elevou o tom e começou a me ameaçar. Disse que a Marcha ia parar na frente do MEC, que eles iriam me constranger (HADDAD, 2017, s/p).

Na verdade, a proposta do MEC foi “a produção de um conjunto de materiais educativos destinados à tematização e à prevenção ao *bullying* homofóbico nas escolas” (VITAL; LOPES, 2013, p. 109), os quais foram elaborados pela ECOS – Comunicação e Sexualidade, ONG que oferece serviços nas áreas de saúde e educação com vistas a igualdades de gênero, étnico-raciais e garantia dos direitos sexuais. Entre os materiais estavam cartazes, vídeos educativos e um caderno a ser usado especificamente pelo educador, que passaria por uma capacitação oferecida

⁴⁹ O apelido, adotado por parlamentares contrários ao Projeto Escola sem Homofobia, reflete a acusação, feita por eles, de que o material didático teria como objetivo influenciar alunos a se tornarem homossexuais.

pelo programa Escola Sem Homofobia (VITAL; LOPES, 2013). O desenvolvimento do conteúdo das obras teve início em 2008, envolvendo reuniões entre técnicos do MEC, educadores e ativistas do movimento LGBT, tendo como público-alvo o ensino fundamental II – do sexto ao nono ano – e o ensino médio (*idem, ibid.*).

Em novembro de 2010, a SECAD foi convocada pela Comissão de Legislação Participativa no Congresso Nacional para falar no seminário *Escola Sem Homofobia*, juntamente com as organizações que participaram da elaboração do material em questão – o qual ainda carecia de aprovação do próprio MEC e do Congresso Nacional (VITAL; LOPES, 2013). Os vídeos que eram parte do projeto foram exibidos e, diante de uma brincadeira do responsável pela SECAD à época, André Lázaro, sobre duas garotas que apareceriam se beijando nas filmagens, teve início o mal-estar e as tensões que, a partir de então, iriam se acirrar (*idem, ibid.*).

Malta, juntamente com outros parlamentares, passou a atacar o “*kit gay*” repetidamente, usando-o como uma espécie de prova de um plano malicioso de ativistas LGBT+ para destruir a família tradicional cristã. Naquele ano, estava em discussão também o Projeto de Lei da Câmara (PLC) 122/2006 (BRASIL, 2006), no Senado, visando à tipificação de crimes por discriminação de gênero, sexo, identidade de gênero ou orientação sexual. Dessa forma, durante a Marcha pela Família, organizada pelo pastor Silas Malafaia, em que estiveram presentes diversos políticos conservadores, os esforços se concentraram na demonização do movimento LGBT+.

O discurso do próprio Magno Malta no evento ilustra o alarmismo criado em torno da questão: “Se Deus criou macho e fêmea, não vai ser o Senado que vai criar um terceiro sexo com uma lei” (G1, 2011, s/p). Usando não apenas de manifestações localizadas, mas também dos púlpitos de igrejas neopentecostais na qual são pastores ou bispos e de programas televisivos (VITAL e LOPES, 2013), esses líderes evangélicos foram capazes de disseminar a narrativa de ameaça à família cristã tradicional elaborada na década de 1990 pelos ativistas católicos de forma a criar um pânico moral entre seus seguidores.

Ademais, graças à internet, o discurso alarmista pôde ser ainda mais instrumentalizado e compartilhado – juntamente a ilustrações com montagens fotográficas ou vídeos editados a fim de distorcer determinadas falas de pesquisadores ou educadores –, acirrando uma guerra moral que se estende até os dias atuais.

Segundo Machado (2018), também a apresentação do Projeto de Lei 8035/2010 (BRASIL, 2010), contendo o Plano Nacional de Educação (PNE) para o decênio de 2011 a 2020, marcou o aprofundamento da disputa no Congresso Nacional contra a “ideologia de gênero” e aquilo que parlamentares evangélicos consideram uma tentativa de imposição do comportamento homossexual a fim de cooptar crianças e adolescentes. Deputados religiosos se mobilizaram contra um trecho específico do documento, no qual, entre as diretrizes listadas no Art. 2º, estava a “ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual” (BRASIL, *ibid.*, p. 12).

Depois de intensos debates, o PNE foi aprovado em 2012 na Câmara, mas acabou sendo modificado no Senado. Retornando aos deputados, o Projeto apenas obteve sua aprovação em 2014, após a eliminação das referências a gênero e a orientação sexual. Ademais, no período em que tramitou, vários eventos foram realizados no Congresso com o intuito de denunciar os perigos da “ideologia de gênero” que ameaçava as políticas educacionais e a integridade das crianças (MACHADO, 2018).

Em sua fala durante o IX Seminário LGBT na Câmara dos Deputados, evento promovido em 2012 pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias em parceria com a Comissão de Educação e Cultura, a professora do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Brasília (UnB), Tatiana Lionço, abordou o tema da sexualidade infantil, chamando a atenção para como eram infundados os temores de que debates sobre diversidade sexual pudessem influenciar o comportamento das crianças em relação à sua orientação do desejo (LIONÇO, 2018).

Em sua fala, Lionço explica que, devido ao aspecto plástico, a sexualidade humana pode ser moldada e assumir formas múltiplas, estando aberta a experimentações e, sendo assim, os comportamentos e jogos entre as crianças não devem ser vistos como manifestações definitivas de uma orientação sexual (LIONÇO, *op. cit.*). Dessa forma, a pesquisadora define a sexualidade infantil da seguinte maneira:

[...] a atividade por meio da qual as crianças exploram seus próprios corpos na busca do prazer, também num processo de construção da representação de si mesmas. [...] Quando meninos e meninas brincam, inclusive sexualmente, com seus corpos, com outros meninos e meninas, eles não estão sendo gays ou lésbicas quando fazem isso com pares do mesmo sexo. [...] As crianças estão apenas buscando conhecer a si próprias e aos seus coetâneos (LIONÇO, 2018, p. 45).

A crítica da professora se volta, então, para a sexualização infantil pelo olhar adulto, imprimindo normas e determinismos próprios de uma sociedade fundada na matriz cisheterossexista.

Meses depois do evento, Lionço denunciou uma campanha difamatória que estava em curso, contra ela e outros educadores que estiveram presentes no Seminário. Na ocasião, o então deputado federal Jair Bolsonaro publicou, em seu canal na plataforma *YouTube*, um vídeo⁵⁰ em que “[...] editou as falas, descontextualizou argumentos e atribuiu legendas interpretativas que distorcem o sentido que os próprios participantes do evento atribuem aos seus posicionamentos públicos” (LIONÇO, 2018, p. 65).

A palestra da pesquisadora foi “recortada, manipulada e veiculada em redes sociais” (COLLING, 2018, p. 23) a partir dessa exposição na página de Bolsonaro que, mesmo não sendo popular como deputado, à época, contava com milhares de seguidores nas redes sociais. Isso fez com que a imagem de Lionço e dos demais participantes do Seminário fosse amplamente compartilhada na internet, de forma que fossem atacados por líderes religiosos e influenciadores digitais, acusados de defender a pedofilia e a sexualização precoce de crianças (LOPES, 2013).

Com a eleição do pastor Marco Feliciano, em 2013, para ocupar a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados, foi possível constatar o fortalecimento político definitivo dos neopentecostais no Poder Legislativo (MACHADO, 2018). Uma aliança entre evangélicos e católicos possibilitou que tivessem destaque, no Congresso, pautas moralmente conservadoras, como a de criminalização do aborto em quaisquer circunstâncias e a legalização de terapias de “conversão sexual” – aplicadas com o objetivo de “reverter” a homossexualidade”.

Em outubro de 2013, por exemplo, o padre Paulo Ricardo Azevedo palestrou a convite de Feliciano sobre a “ideologia de gênero” e como há propostas legislativas que têm a intenção de implantá-la a todo custo no sistema jurídico e na sociedade brasileira, “como um vírus” (AZEVEDO *apud* MACHADO, *op. cit.*, p. 8). Andrea Dip (2018), ao investigar a ascensão dos evangélicos ao poder e sua forte atuação entre

⁵⁰ Intitulado “Deus salve as crianças”, o vídeo foi retirado do ar por determinação do Tribunal Superior Eleitoral em 2018 (LIONÇO, 2019). Uma parte do vídeo ainda está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZCLZrbDQLrc>. Acesso em 13 de jan. 2020.

os fiéis, conta como esses líderes religiosos, muitos ainda atuando como pastores, procuraram atingir seu público:

Nas missas e cultos, cartilhas foram distribuídas alertando pais e mães sobre o perigo silencioso que rondava o lar – aparentemente, os filhos seriam doutrinados a virar “outra coisa” que contrariasse seu sexo biológico e inclusive ensinados a praticar sexo com os coleguinhas. Surgiram até falsas cartilhas, atribuídas ao MEC, com imagens de crianças tendo relações sexuais (DIP, 2018, p. 102).

Uma nota emitida em março de 2014 pelo arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani João Tempesta, reproduz o tom alarmante que observamos nas obras lançadas sobre a temática da “ideologia de gênero”. No texto, ele conclama os fiéis a assinarem uma petição *online* e também a ligar para o Disque-Câmara – um número de telefone disponibilizado pela Câmara dos Deputados que permite ao cidadão registrar seu voto contra ou a favor de Projetos de Lei em tramitação – para se manifestarem contra “a revolucionária, sorrateira e perigosa ‘ideologia de gênero’ desmascarada mais de uma vez por estudiosos de renome” (TEMPESTA, 2014, s/p). Ainda nas palavras do arcebispo:

É importante saber que a palavra gênero substitui – por uma ardilosa e bem planejada manipulação da linguagem – o termo sexo. Tal substituição não se dá, porém, como um sinônimo, mas, sim, como um vocábulo novo capaz de implantar na mente e nos costumes das pessoas conceitos e práticas inimagináveis.

Nesse modelo inovador de sociedade, não existiria mais homem e mulher distintos segundo a natureza, mas, ao contrário, só haveria um ser humano neutro ou indefinido que a sociedade – e não o próprio sujeito – faria ser homem ou mulher, segundo as funções que lhe oferecer.

Vê-se, portanto, quão arbitrária, antinatural e anticristã é a ideologia de gênero contida no Plano Nacional de Educação (PNE) e que por essa razão merece a sadia reação dos cristãos e de todas as pessoas de boa vontade [...] (TEMPESTA, *op. cit.*, s/p).

Os argumentos levantados para que a população se posicione contra a “ideologia de gênero”, como é possível observar, envolvem ideias naturalistas e biologismos em geral, ao mesmo tempo em que lançam mão da doutrina cristã e da defesa da moral, além de, eventualmente, alertarem sobre como a adoção do gênero é parte de uma estratégia comunista (MACHADO, 2018). Trava-se, portanto, uma “luta simbólica” (*idem, ibid.*, p. 9) que se propõe a combater não apenas as teorias construcionistas, mas também o pensamento acerca de como gênero – e sexo – são estabelecidos socialmente a partir da atuação do indivíduo, afirmação que “[...]”

favorece a ampliação da zona de autonomia dos sujeitos em relação às instituições existentes na sociedade, em especial as religiosas” (*idem, ibid.*, p. 9).

Para conferir legitimidade a seu movimento, líderes religiosos convidam mulheres católicas, em sua maioria jovens e com alguma formação relacionada a áreas que lhes conferem autoridade, como Direito, Psicologia ou Pedagogia, para falarem em palestras e seminários. Elas costumam atuar em ONGs pró-vida ou ligadas à igreja, destacando-se, dessa forma, como mulheres que não apoiam a “agenda política feminista” (MACHADO, 2018, p. 9) nem as teorias de gênero. Em suas palestras, essas mulheres retomam com frequência as teses de O’Leary (1997) e de Scala (2011), as quais acabam por embasar também diversas iniciativas parlamentares contrárias à “ideologia de gênero” que permeia as políticas públicas.

Projetos de Decreto Legislativo (PDC) como o de nº 30/2015, de autoria do deputado Eros Biondini – integrante da Renovação Carismática Católica – em parceria com outros parlamentares religiosos, têm como objetivo suspender

[...] a Resolução nº 12, de 16 de janeiro de 2015, do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoções dos Direitos de Lésbicas, Gays, Travestis e Transexuais – CNDC/LGBT, que “Estabelece parâmetros para a garantia das condições de acesso e permanência de pessoas travestis e transexuais – e todas aquelas que tenham sua identidade de gênero não reconhecida em diferentes espaços sociais – nos sistemas e instituições de ensino, formulando orientações quanto ao reconhecimento institucional da identidade de gênero e sua operacionalização (BRASIL, 2015, p. 1⁵¹).

Como justificativa para o PDC, os parlamentares apontam que o respeito ao nome social seria uma imposição não prevista no Código Civil e que, ao obrigar a comunidade a identificar a pessoa por um nome diferente daquele registrado em documentos, estaria ferindo “parâmetros constitucionais” (BRASIL, *op. cit.*, p. 2). Aguardando tramitação ordinária, a proposição foi arquivada e, agora, a pedido do deputado Evair Vieira de Melo, também conservador, desarquivada em abril de 2019 juntamente a uma série de outros documentos (BRASIL, 2019).

Além do referido PDC, foram protocoladas múltiplas proposições com o intuito de sustar portarias e resoluções, ou de implementar Projetos de Lei – em âmbito federal, estadual e municipal – que impeçam o uso do nome social por pessoas transgêneras e transvestigêres, o uso de banheiros e vestiários de acordo com a

identidade de gênero, bem como o fomento ao respeito à diversidade nas escolas (MACHADO, 2018).

Jean Wyllys, que atuou como deputado federal entre 2010 e 2018, revela, em seu livro, que o ex-presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, eleito para o cargo em 2015, exerceu um importante papel no fortalecimento das pautas conservadoras. Wyllys conta que Cunha “boicotou a divulgação do Seminário LGBT no Congresso, que, até então, era realizado anualmente, sem restrições” (WYLLYS; ABUJAMRA, 2019, p. 129), vetando o cartaz do evento, no qual aparecia uma artista com sua esposa se beijando.

Sobre as tensões em torno da palavra “gênero”, de acordo com o ex-deputado, havia um clima de histeria coletiva entre parlamentares evangélicos, que tinham, em Cunha, um aliado estratégico:

A cruzada histórica dos evangélicos contra qualquer tentativa de incluir a palavra “gênero” na legislação brasileira se alastrou entre os deputados feito epidemia. Cunha propunha uma barganha. Prometia aos parlamentares trabalhar para aprovar seus projetos, contanto que retirassem qualquer referência a “gênero” dos seus textos. Bastava o termo aparecer em qualquer projeto que a bancada religiosa se ouriçava. Nossos nobres parlamentares eram capazes de mudar uma proposta que tratasse de gêneros alimentícios se fosse o caso. *Até mesmo transversalidade – conceito usado para fazer referência a uma prática pedagógica que nada tem a ver com sexualidade – foi banida em algumas cidades*, porque vereadores desinformados entenderam que o prefixo “trans” se referia a travestis e transexuais. O lobby religioso alegava que a expressão “ideologia de gênero” deturpava o conceito de homem e mulher, que seria dado ao nascer, e não escolhido a posteriori (WYLLYS; ABUJAMRA, *op. cit.*, p. 129-130).

Através das pressões desses parlamentares religiosos, Projetos de Lei foram sendo modificados a fim de se retirar qualquer questão referente a gênero e a diversidade sexual, como no Plano Nacional de Educação (PNE), “[...] que teve suprimido o trecho no qual estaria garantido o combate à discriminação como uma das ações a ser tomada nas escolas” (WYLLYS; ABUJAMRA, *op. cit.*, p. 130). Os embates ocorreram também em instâncias estaduais e municipais, a exemplo de uma fala do vereador de Recife, Carlos Gueiros, que em 2016 “[...] propôs a realização de uma queima de livros [...] que tratassem da diversidade sexual” (*idem, ibidem*, p. 131).

Com as acirradas disputas contra a “ideologia de gênero” e uma doutrinação em todas as esferas sociais supostamente implementada e aperfeiçoada durante os anos em que o Partido dos Trabalhadores (PT) esteve no poder, ganhou força o Programa Escola sem Partido (EsP). Entre os elementos defendidos pelo EsP está a

de que o professor, em sala de aula, não deve se posicionar, mas apenas transmitir informações de maneira neutra.

A condenação de se abordar questões de gênero e de sexualidade nas escolas é veemente por parte dos defensores do programa e, desde sua difusão, vários episódios de confronto entre políticos ou mesmo pais de alunos e profissionais da educação têm sido registrados. Jean Wyllys também discorre sobre a disseminação do movimento, que tem, até os dias atuais, apoiadores entre parlamentares de diversos partidos:

Nesse contexto, surgiu o movimento Escola sem Partido, que se disseminou por diversos estados e cidades do país, ganhando adeptos no Congresso e nas Assembleias. Projetos de lei patrocinados pelo movimento proíbem que professores tratem sobre sexualidade, política ou religião, temas, segundo eles, da alçada exclusiva da família. Sua tarefa, apregoam, é proteger os alunos dos mestres esquerdistas, ateus e “destruidores da moral” (WYLLYS; ABUJAMRA, 2019, p. 134).

O EsP, ao buscar orientar, restringir e vigiar a atuação de professores e profissionais nas escolas pode afetar diretamente a vivência de indivíduos LGBT+ que estejam inseridos no contexto da educação, sejam eles/as alunos/as, professores/as ou funcionários/as.

O desejo de vetar discussões que envolvam o respeito à diversidade e que visem ao esclarecimento em torno de identidades transgêneras, por exemplo, reforça a atual situação de intensa evasão escolar por essas pessoas que não têm suas demandas contempladas pela estrutura educacional e continuam a sofrer com perseguições e violações de direitos básicos.

Algumas propostas do Poder Legislativo, como vimos, ratificam o processo de desumanização (BUTLER, 2018) ao qual certas pessoas estão submetidas, impedindo que indivíduos como as travestis possam finalmente ser enquadradas como sujeitos de direito e fazendo com que permaneçam em condição de precariedade (*idem, ibid.*).

Fabiana Moraes cita, em sua obra, ainda o exemplo do deputado Miguel Martini, do Partido Humanista Cristão (PHS-MG), que, em relação à operação de redesignação genital, “vê a cirurgia como verdadeira aberração” (MORAES, 2015, p. 48), sendo responsável pela autoria “de um projeto de resolução que suspende a portaria governamental e encerra as cirurgias para mudança de sexo no SUS” (*idem, ibid.*, p. 48).

Apenas em 2018 o Conselho Federal de Psicologia (CFP) proibiu profissionais de tratarem travestis e transexuais como se estes sofressem de uma doença mental (WYLLYS; ABUJAMRA, 2019), contudo, um grupo evangélico de psicólogos associados às chamadas terapias de conversão⁵² tem continuamente atuado na defesa de pautas conservadoras, ratificando, inclusive, a narrativa da “ideologia de gênero” (MACEDO; SÍVORI, 2018).

Nesse âmbito, destaca-se a atuação de Marisa Lobo, psicóloga cristã afiliada ao Partido Socialista Cristão (PSC), cuja presença na Câmara dos Deputados é frequente, tendo concorrido como deputada federal pelo estado do Paraná em 2014, como vereadora de Curitiba em 2016, e novamente como deputada federal em 2018, não se elegendo em nenhuma das ocasiões (MACEDO; SÍVORI, *op. cit.*).

Descrivendo-se como “especialista em sexualidade humana” (LOBO, s/d), ela tem promovido palestras alertando para o perigo da implantação de uma “ditadura gay” e da desconstrução da família tradicional cristã. Entre os livros de sua autoria e palestras gravadas em DVD encontram-se títulos⁵³ como: *Famílias em perigo – o que todos devem saber sobre ideologia de gênero*; *Ditadura ideológica de gênero – desconstruindo a família tradicional*; e *A ideologia de gênero na educação*.

Também em 2018 foi lançada a nova versão da *Classificação Internacional de Doenças (CID-11)*, que entra em vigor em 2022 e traz novos capítulos referentes à saúde sexual, classificando como “incongruência de gênero” as manifestações de transgeneridade que na *CID-10* apareciam como um transtorno mental (THEES, 2018).

Em janeiro de 2020, o CFM determinou ainda novas regras e diretrizes para o “processo transexualizador”, a fim de ampliar o acesso ao tratamento e às cirurgias, que podem ser realizadas, agora, a partir dos dezoito anos de idade, e não mais aos vinte e um (OLIVEIRA, 2020). A aplicação dessas medidas no SUS, contudo, depende de deliberação do Ministério da Saúde, o qual, agora comandado por um indivíduo conservador, provavelmente rejeitará ou adiará a decisão.

⁵² Também conhecidas como terapias de “reorientação sexual”, “reversão sexual” ou “reparativas” (OLIVEIRA, 2017), ou, pejorativamente, como “cura gay”, essas práticas são proibidas, no Brasil, pelo CFP desde 1999, mas continuam a ser adotadas e defendidas por grupos como o Corpo dos Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (CPPC) e por indivíduos que alegam tratar apenas de pessoas que, voluntariamente, desejam deixar a homossexualidade (MACEDO; SÍVORI, 2018).

⁵³ Disponível em: <https://wwwpsicologiacrista.tudonavitrine.com.br/>. Acesso em 06 de fev. 2020.

4.2.2 DECLARAÇÃO DE GUERRA

Num contexto em que “está em curso ampla disseminação da acusação de que movimentos feministas e LGBTs estariam a articular a degradação social e moral por meio da ideologia de gênero [...]” (LIONÇO, 2016, p. 150), foi precisamente Jair Bolsonaro quem mais se aproveitou das narrativas conspiratórias e da onda de moralização que tomou a sociedade. Elegendo-se, em 2018, como presidente da República, Bolsonaro promoveu uma intensa campanha via redes sociais em que predominou a divulgação de notícias falsas (também chamadas de *fake news*) direcionadas a inimigos da tradicional família cristã, da moral e dos bons costumes.

Tendo se aproximado da Bancada Evangélica devido a essas pautas que alavancaram sua candidatura, o atual presidente ecoa, em seu discurso, os elementos que se tornaram centrais ao embate ideológico em curso na sociedade brasileira. Durante a cerimônia de posse, no primeiro dia de janeiro de 2019, sua fala foi direcionada exatamente aos inimigos alardeados pelo fundamentalismo religioso: “Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um país livre de amarras ideológicas” (BOLSONARO *apud* UOL, 2019, s/p).

Marcado pelo populismo, o atual governo implementou, oficialmente, uma batalha cultural na qual Jair Bolsonaro e seus aliados deixam claro como a verdade não tem importância, sendo suplantada por “fatos alternativos” (D’ANCONA, 2018) propagados pelo governo, que se orienta pela pós-verdade. Este fenômeno não implica, necessariamente, na criação de mentiras, mas de narrativas que, mesmo sendo parcialmente verdadeiras, apelam ao lado emocional do público e suplementam a necessidade de os fatos alegados serem verificáveis. Trata-se de uma

[...] nova fase de combate político e intelectual, em que ortodoxias e instituições democráticas estão sendo abaladas em suas bases por uma onda de populismo ameaçador. A racionalidade está ameaçada pela emoção; a diversidade, pelo nativismo; a liberdade, por um movimento rumo à autocracia (D’ANCONA, *ibid.*, p. 19).

Uma das táticas associadas à pós-verdade é a de colocar sob suspeição a ciência e o conhecimento acadêmico em geral. A rejeição a dados científicos e à pesquisa alia-se, dessa forma, ao uso de conspiracionismos que têm, como aporte teórico, obras como a de Scala (2011) e Sheldon (2012), como vimos anteriormente.

A escolha de pensadores ligados à Escola de Frankfurt e ao pós-estruturalismo, acusados de serem os fundadores do “marxismo cultural”, faz com que múltiplas produções acadêmicas, em especial na área de Ciências Humanas, sejam vistas como fruto da doutrinação ideológica que levou à hegemonia da esquerda política nas universidades. Como base para essa guerra cultural, o autor mais citado por neoconservadores é Olavo de Carvalho, autointitulado filósofo e professor, cujos escritos se tornaram referência para diversos membros da equipe governamental.

Mencionado repetidamente pelo presidente, bem como por seus filhos e por alguns de seus ministros, Carvalho demonstra uma verdadeira obsessão com o comunismo e o “marxismo cultural” que perpassa todos os seus textos. Essa fixação acaba por se refletir nas falas de seus discípulos, como no caso de Ernesto Araújo, ministro das Relações Exteriores, e de Abraham Weintraub, ministro da Educação, ambos nomeados para seus respectivos cargos com a aprovação do “guru intelectual” (BURGIERMAN, 2019).

Observando os textos de Carvalho, é possível detectar a possível fonte de algumas das narrativas hoje defendidas pelo governo e que conjugam, no mesmo emaranhado de ideias, os perigos representados pela intelectualidade acadêmica e por movimentos ativistas como o LGBT+.

O autor “demonstra”, através de um ensaio intitulado “Os intelectuais nunca têm culpa” (1999), como a classe foi responsável pela degradação moral, corrompendo qualquer manifestação de inteligência que pudesse surgir no âmbito do ensino superior, promovendo ainda o uso de drogas e, posteriormente, grandes orgias. Assim, como uma praga, os acadêmicos, artistas e formadores de opinião contaminaram, gradativamente, as “classes inferiores” com suas práticas perversas e pensamentos corrompidos:

É entre os intelectuais que nasce, da depressão e do isolamento, o apelo às drogas: antes de tornar-se um comércio florescente, o vício da maconha, do LSD, da cocaína, foi uma teoria, uma ideologia, defendida por professores do alto das cátedras como um “caminho de libertação”. A droga logo tornou-se moda entre estudantes, atores, jornalistas. Do grêmio letrado, já envolta em prestígio, desceu para a classe média e daí para o povo. Foi o marketing dos intelectuais que criou o mercado: os traficantes não fizeram senão aproveitar a brecha. [...] Foi também entre os intelectuais que brotou o apelo ao pansexualismo; primeiro como teoria elegante, depois como moda entre letrados, depois – por imitação – entre as classes altas, e médias, e baixas. [...] Dos intelectuais partiu, para depois infectar a nação inteira, o espírito negativista e cético, o descrédito de todos os valores, o culto do macabro e do abissal. O mais breve exame da imprensa nanica daquele período mostra como esse espírito foi-se disseminando inicialmente entre as camadas

letradas – num país cujo povo ainda acreditava em família, em religião, em honestidade, em beleza e verdade –, e depois, gradativamente, foi ganhando o movimento editorial, os grandes jornais, as novelas de TV, graças à ação contínua, perseverante e incansável de uma espécie de militância do abismo (CARVALHO, 1999, p. 100).

No texto “Mentiras gays” (CARVALHO, *op. cit.*), por sua vez, o autor se propõe a desconstruir o “mito” de que homossexuais são alvo de violência sistemática, alegando que o movimento sustenta essa história a fim de se colocar como vítima e de buscar privilégios por meio da defesa de leis específicas para o grupo.

Carvalho critica o fato de haver um movimento que proteste em favor de maior representatividade de um sujeito numericamente minoritário que decide, voluntariamente, viver como homossexual, não sendo ele equivalente ao sujeito universal (marcadamente heterossexual):

Para cada caso de violências cometidas contra homossexuais, pode-se citar outro de violência cometida por homossexuais. A choradeira de minoria oprimida são lágrimas de crocodilo. [...] Uma necessidade e um gosto não têm o mesmo valor. Os homossexuais protestam contra a hegemonia dos heteros, mas ela é justa: os heteros falam em nome da espécie humana (que inclui os homos), e os homossexuais falam em nome dos desejos de um grupo. A prioridade determina a hierarquia. Querer nivelar essas duas coisas é um delírio infantil de onipotência. Talvez por saber disso no fundo, a argumentação gay prefere situar-se com mais frequência num outro plano e apelar aos “direitos da pessoa humana”. Mas nenhum homossexual quer ser aceito simplesmente como pessoa; quer ser aceito e valorizado enquanto homossexual. Quando alguém o aceita como pessoa, condenando ao mesmo tempo sua opção sexual como doentia ou anormal, ele se sente discriminado. Porém nenhum homossexual vê algo de errado em aceitar um protestante ou católico apenas como pessoa, ao mesmo tempo que condena sua religião como falsa, repressiva, etc. Em suma: o homossexual pretende que sua opção sexual seja mais valorizada que uma opção religiosa alheia. Pretende que aceitemos sua homossexualidade como um valor, ao mesmo tempo que ele não aceita nossa religião senão como um fato (CARVALHO, 1999, p. 234-236).

Nas políticas públicas, a batalha ideológica se traduz em diretivas e decisões que afetam diversas pastas, desde a saúde e a educação até o turismo e as relações exteriores, que vão minando os direitos da população LGBTQ+ e esvaziando debates acerca de temas como a disparidade entre os gêneros, o racismo, a violência estrutural contra negros e habitantes das favelas, entre tantos outros.

Como exemplo, podemos citar a Medida Provisória 870, assinada em 1º de janeiro de 2019 (BRASIL, 2019) pelo presidente, que retira as políticas LGBTQ das diretrizes sobre promoção dos direitos humanos (QUEIROGA, 2019). Posteriormente, todos os Conselhos voltados à participação social foram revogados por meio do

Decreto 9.883, publicado em junho, extinguindo também o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (PNLGBT) e o Conselho Nacional de Combate a Discriminação e Promoção dos Direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (CNCD/LGBT), órgão colegiado criado em 2010 pelo então presidente Luís Inácio “Lula” da Silva (RODRIGUES, 2019).

Em abril, durante coletiva com jornalistas, ao comentar sobre a retirada de incentivos ao turismo LGBTQ+ que constavam no Plano Nacional de Turismo, Jair Bolsonaro declarou que o “Brasil não pode ser um país do mundo *gay*, do turismo *gay*. Temos famílias” (MARTINS, 2019, p. 12).

Outras medidas tomadas pelo governo incluíram ataques à legislação cultural e à produção brasileira como um todo (GABRIEL, 2019) – também acusada de doutrinação, ecoando os apontamentos de Olavo de Carvalho (1999) –, bem como a suspensão, em agosto de 2019, de um edital da Agência Nacional de Cinema (Ancine), lançado ainda em 2018, que selecionaria obras com temáticas voltadas para sexualidade e diversidade. O Ministério da Cidadania, chefiado por Osmar Terra, suspendeu o projeto após a exibição de um vídeo de Jair Bolsonaro em que o presidente tecia críticas a documentários e produções audiovisuais com temática LGBTQ+ e prometia que vetaria esse tipo de obra em programas públicos (OLIVEIRA, 2019; MARTINELLI, 2019).

Quanto à política externa, houve a emissão de orientações, por parte do Ministério das Relações Exteriores, para que diplomatas passassem a considerar “gênero” exclusivamente como sendo os sexos biológicos masculino e feminino. Em encontros da ONU, o chanceler Ernesto Araújo e seus representantes passaram a rejeitar termos como “igualdade de gênero” e “educação sexual” nas votações de resoluções de textos oficiais (CHADE, 2019). Além disso, o Itamaraty vetou o acesso a seus documentos por Organizações Não Governamentais (ONGs), nos quais deveriam constar as explicações para a rejeição dos termos envolvendo “gênero” e que haviam sido solicitados pelas entidades por meio da Lei de Acesso à Informação (*idem, ibid.*).

No âmbito do Ministério da Educação, a reformulação das diretrizes para livros didáticos aponta para a supressão de temáticas relativas a diversidade, sexualidade e gênero, que, segundo o ministro Abraham Weintraub, seriam assuntos ideológicos. Ao anunciar as novas políticas para a educação no ano de 2020, Jair Bolsonaro

declarou, em vídeo, que não deveria haver debates sobre gênero nos materiais didáticos, pois o “[...] pai quer que o filho seja homem, que a filha seja mulher. Coisa óbvia, né? Que respeite a cultura dos pais” (CARVALHO, 2020, s/p).

Dias depois, o presidente compartilhou, em suas redes sociais, um vídeo de Weintraub reforçando as pretensões do Ministério e adicionando, ainda, que “o livro didático em seu governo vai ser mais barato, e sem política ou ideologia de gênero” (GONÇALVES, 2020, s/p). Em outra ocasião, o ministro chegou a afirmar, em palestra durante a 5ª Conferência da Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional, que havia um plano para destruição dos valores familiares e das referências biológicas, declarando que “na biologia é macho ou fêmea, não existe LGBTQI” (LIMA, 2019, s/p).

4.2.2.1 Um breve olhar sobre Damares Alves

Uma figura de destaque no embate contra a “ideologia de gênero” tem sido Damares Alves – pastora e advogada, responsável por comandar o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos –, cuja ligação com a Bancada Evangélica remonta ao fim da década de 1990 (PORTINARI, 2019). Seu primeiro cargo foi no gabinete do próprio tio, o pastor Josué Bengtson, do Partido Trabalhista Brasileiro, que atualmente cumpre o quarto mandato consecutivo como deputado federal eleito pelo Pará. A partir de então, foi assessora de diversos outros parlamentares, chegando à equipe do então senador Magno Malta em 2015 como Assessora da Frente Parlamentar da Família (AMARAL, 2018).

Desde o anúncio da escolha de Alves, usuários da internet trouxeram à tona uma série de vídeos com palestras e entrevistas nas quais a pastora dá declarações polêmicas elaboradas para causar o pânico moral em fiéis. Assim, apelando ao medo de um público formado, em sua maioria, por pessoas de classes mais baixas e de pouca instrução, Alves cria fatos assustadores a fim de evidenciar as ameaças que têm assolado a família – principalmente as crianças. Por meio dessas falas, a pastora desperta uma histeria coletiva e, prontamente, oferece uma solução simples: a retomada da moral cristã tradicional.

Embora muitas de suas afirmações não tenham razoabilidade, o modo como desperta as emoções de pais e mães temerosos pela integridade e pela inocência de

seus/suas filhos/as, é uma estratégia retórica característica do conservadorismo em funcionamento na era da pós-verdade.

Colocando-se como autoridade ao se dizer “mestre em educação, em direito constitucional e em direito da família” (CORDEIRO, 2019, s/p), Damares Alves estabelece, no âmbito da igreja em que prega, uma relação de saber/poder que faz com que os fiéis deem credibilidade às informações levantadas por ela. Mais uma vez, por se tratar de uma ligação que envolve aspectos emocionais e, literalmente, de fé, ainda que seja posteriormente desmentida, a pastora não cairá em descrédito na visão dos fiéis seguidores. Ressaltamos que os títulos acadêmicos que Alves alegou deter, mais tarde, foram desmentidos pela imprensa e, em resposta, a ministra justificou se tratar de um costume, dentro das igrejas evangélicas, que pessoas dedicadas ao “ensino bíblico” sejam consideradas mestres (*idem, ibid.*).

Como exemplo de declarações alarmantes com o objetivo de evidenciar quão nefasta é a “ideologia de gênero”, podemos citar como, em entrevista⁵⁴ concedida no ano de 2016, a pastora disse considerá-la a principal forma de maus tratos às crianças nos dias de hoje. “Explicando” que a infância nunca havia corrido tantos riscos, nas escolas, estaria sendo ensinado a alunos, a partir dos três anos de idade, que estes poderiam escolher entre setenta identidades de gênero (CUNHA, 2018).

Em outro vídeo⁵⁵, Alves alerta para um detalhe no Decreto Presidencial nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009, com a aprovação do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), em que consta, entre um dos objetivos estratégicos, “Reconhecer e incluir nos sistemas de informação do serviço público todas as configurações familiares constituídas por lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, com base na desconstrução da heteronormatividade” (BRASIL, 2009, s/p). De acordo com a pastora, o presidente havia sido influenciado, pela “ideologia de gênero”, a decretar oficialmente que “ser hétero não é normal” (CUNHA, *op. cit.*, s/p).

Há, ainda, diversos outras filmagens em que a ministra ataca o entretenimento infantil, acusando personagens de animações de serem homossexuais – e, conseqüentemente, de influenciarem crianças a também se comportarem como eles (BORGES, 2019).

⁵⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sW2fu-E1wUg>. Acesso em 14 de jan. 2020.

⁵⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KoRT5cU57cQ>. Acesso em 14 de jan. 2020.

À época das tensões acerca do “*kit gay*”, Alves foi uma das pessoas a auxiliarem na propagação das histórias, apontando até mesmo livros que estariam sendo distribuídos nas escolas com o intuito de sexualizarem as crianças. Entre as obras apresentadas pela pastora estava *Aparelho sexual & cia.* (ZEP; BRULLER, 2007), um guia sobre educação sexual que tem adolescentes como público alvo. Lançado originalmente na França, o livro foi traduzido em dez idiomas e já vendeu mais de um milhão e meio de exemplares no mundo. No Brasil, o único registro de compra realizada por um órgão público foi de vinte e oito exemplares, para composição do acervo de bibliotecas públicas, e não de escolas, em 2011 (TERTO, 2018).

Em palestra⁵⁶ no ano de 2013, Alves alegou que o livro seria vendido a crianças de dois e três anos de idade, para ensiná-las a fazer sexo. Essa foi a obra levada, por Jair Bolsonaro, a uma sabatina no *Jornal Nacional*, durante sua campanha para a presidência, como se fosse parte do referido “*kit gay*” (TERTO, *op. cit.*) – apesar de a temática da homossexualidade aparecer apenas pontualmente, no seguinte trecho:

Um menino pode gostar de outro menino?

Alguns meninos sentem desejo por outros meninos. Às vezes, quando crescem, podem até passar a preferir as moças, e outros que preferiam meninas podem mudar de ideia também.

Uma menina pode gostar de outra menina?

Vale para as meninas o mesmo que para os meninos.

E o que é normal?

Todo mundo se faz esse tipo de pergunta e, com o tempo, encontra a resposta: ouça o seu coração, e acabará descobrindo se é heterossexual (um menino que prefere as meninas, e vice-versa), homossexual (um menino que prefere os meninos ou uma menina que prefere as meninas) ou bissexual (um menino ou menina que não tem preferência, gosta tanto de meninos quanto de meninas) (ZEP; BRULLER, 2007, p. 19 – destaques no original).

Quando atuava como assessora jurídica da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), Damares Alves concedeu uma entrevista, em 2012, aos pesquisadores Christina Vital e Paulo Victor Leite Lopes (2013) a respeito da movimentação da bancada religiosa sobre o referido *kit*, em que revela seu papel em informar o então deputado federal Bolsonaro.

Alves diz que, desde 2009, a FPE tinha em mãos uma cartilha, “feita pelo SUS” (ALVES *apud* VITAL e LOPES, 2013, p. 117), que seria distribuída para crianças, na qual havia ilustrações explícitas de sexo tanto entre homem e mulher quanto entre

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NauhvD1JZaw>. Acesso em 14 de jan. 2020.

homens – o folheto, na verdade, fora produzido pelo Ministério da Saúde para que fosse distribuído em regiões de ocorrência de prostituição (HADDAD, 2017).

Enquanto Bolsonaro sustenta a versão de que descobriu o “*kit gay*” por si próprio, Alves alega que o deputado recebia e-mails do movimento evangélico com diversos alertas que resultavam do trabalho deste – em busca de tudo o que o governo fazia e que poderia colocar em risco a infância (VITAL; LOPES, 2013).

Sobre esse contato entre o deputado federal e parlamentares evangélicos – e suas respectivas equipes –, faz-se necessário compreender a capacidade de mobilização por eles engendrada há anos, convencendo fiéis e apoiadores da existência de um inimigo comum personificado em feministas – “abortistas” – e ativistas LGBT+. Como observado por Vital e Lopes:

Mais do que a origem da polêmica em si, interessa-nos observar a existência de uma articulação entre esses atores [...]. Nas entrevistas que realizamos e em várias falas públicas que tivemos acesso, Bolsonaro e os diferentes atores próximos à FPE diziam que não atuavam em conjunto com outros grupos organizados e que, de algum modo, estavam isolados, sem uma articulação com outros segmentos representados no parlamento. [...] Embora a postura desse parlamentar o faça parecer solitário, ele é representativo de um determinado posicionamento que, mesmo que não apareça publicamente, está presente no Congresso Nacional. [...] Nesse sentido, é oportuno destacar que esses posicionamentos, seguindo uma leitura clássica, confessional, não se articulam através de um postulado religioso ou de uma referência doutrinária cristã, mas de um primado conservador que, entre outras coisas, é contrário a alterações nas configurações tradicionais das relações entre gêneros e da família, como também do abandono da heteronormatividade como elemento estruturador da sociedade. [...] O que se apresenta como central são as tensões em busca da *definição de uma política sexual no Brasil* (VITAL; LOPES, 2013, p. 119 – ênfase nossa).

Com a chegada de Bolsonaro à presidência e sua indicação para que Damares Alves assumisse o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, essa política sexual se torna ainda mais evidente, na medida em que Alves passa a ser uma das principais responsáveis pelas decisões referentes ao tema. Trata-se, assim, de uma oficialização, pelo Poder Executivo, de que determinados grupos deverão viver sob estado de exceção sem a perspectiva de poderem negociar seus direitos.

À frente do Ministério, Damares Alves, ademais, tem recebido pastores e líderes religiosos para reuniões, ajudando a fortalecer a aliança entre evangélicos e católicos em torno de sua agenda moral.

Em agosto de 2019, a ministra apoiou uma chapa formada por psicólogos cristãos que concorriam à diretoria do CFP e que tinham, entre suas propostas, a

revogação das resoluções de 1999 e 2018 que proíbem terapias de reorientação de sexualidade e de identidade de gênero (SILANO; FONSECA, 2019). A vice-presidente da chapa, Deuza Avellar, é membro de um grupo chamado Psicólogos em Ação, que alega lutar a fim de dismantelar o aparelhamento ideológico do CFP.

Em palestra na Primeira Igreja Batista de Curitiba, em 2018, Avellar apresentou ao público Damares Alves, durante o congresso “Sexualidade e os Desafios da Igreja”. De acordo com Ana Karoline Silano e Bruno Fonseca, no evento, “[...] aos gritos de ‘é guerra’, Damares afirmou existir ‘um monte de mulher-pirata no Brasil, que não têm útero, não têm vagina, que estão se dizendo mulher’” (SILANO; FONSECA, 2019, s/p). A clara referência a mulheres transexuais, chamadas de “pirata” por Alves, é simbólica de sua postura transfóbica e deslegitimadora das identidades de gênero dessas pessoas.

Nesse sentido, pessoas LGBTQ+ se veem diante de um governo abertamente hostil ao movimento, enfrentando a possibilidade de perda de garantias legais e do aumento da violência – esta por vezes estimulada pelo presidente e por sua equipe através de declarações discriminatórias e da insistência em narrativas como a da “ideologia de gênero”. Bolsonaro, ademais, é elogioso da ditadura civil-militar (CAMPOS, 2019), período em que, como mostramos anteriormente, houve intensa perseguição a homossexuais e, principalmente, a travestis.

Em junho de 2019, o Ministério das Relações Exteriores chegou a entregar, ao Comitê sobre Desaparecimentos Forçados da ONU, um informe no qual omitia o Golpe de Estado de 1964, a subsequente imposição da ditadura e os crimes cometidos a mando do regime, defendendo a concessão de anistia aos responsáveis pelo desaparecimento de pessoas (CHADE, 2019).

Assim, se nos anos anteriores algumas conquistas foram se dando gradativamente e como resultado de lutas que se estenderam (e se estendem ainda) por anos – ou mesmo por décadas, como aquela pela despatologização trans –, o cenário que agora se delineia é o de necessidade de mobilização para evitar retrocessos muito intensos.

Levando-se em conta que a população LGBTQ+ carece de estatísticas oficiais, permanece uma dificuldade de se validar a violência estrutural do passado, bem como de se demonstrar sua sanção, no presente, por representantes do Estado:

Embora existam robustas evidências de aumento da violência contra os LGBTs no Brasil, o problema segue invisível nos dados oficiais. Não é possível precisar o tamanho dessa população, uma vez que o IBGE não inclui perguntas sobre orientação sexual [nem sobre identidade de gênero] no Censo e nas demais pesquisas domiciliares. Nos boletins de ocorrência das polícias estaduais e nos atestados de óbito, a informação tampouco é mencionada (MARTINS, 2019, p. 16).

Outro percalço recorrente está na acusação, por parte de opositores e críticos do movimento LGBTQ+, de que as pesquisas a fim de reunir dados sobre a LGBTQfobia são infladas ou realizadas sem rigor científico (VIEIRA *et al.*, 2019), argumento que tem servido a apoiadores do governo na desqualificação das demandas desse grupo.

De acordo com a ANTRA, que desde 2017 efetua o levantamento de dados disponíveis sobre assassinatos de pessoas trans no país, usando, para tanto, notícias publicadas e informações obtidas através de fontes ligadas a instituições afiliadas, existe “[...] ainda uma tendência no aumento da subnotificação e invisibilidade dos casos que dificultam um levantamento real do cenário do Brasil” (SIMPSON, 2020, s/p).

Ainda que o Supremo Tribunal Federal (STF) tenha decidido em favor da criminalização da LGBTQfobia em junho de 2019, diante da omissão do Poder Legislativo (COELHO, 2019), há uma resistência, por parte das instituições, em acatar o entendimento do Poder Judiciário. Assim, tem sido recorrente que delegacias de polícia se recusem a efetuar registros de agressões – verbais ou físicas – como “homofobia” ou “transfobia” (MARTINELLI; FERNANDES, 2019).

Com o resultado do julgamento, em 2019, o *13º Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2019) procurou reunir, pela primeira vez, os dados sobre a violência homotransfóbica, através de um levantamento em cada estado, por meio da Lei de Acesso à Informação. Contudo, a ausência de registros oficiais foi o aspecto que se destacou, em vez da real violência sofrida por essa população, pois somente dez dos vinte e seis estados consultados tinham informações “acerca do total de registros de lesão corporal dolosa, homicídio doloso e estupro (incluindo de vulnerável) contra vítima LGBTQI+ registrados nos anos de 2017 e 2018” (AMPARO, 2019, p. 90).

Esse fato reitera o modo como a violência direcionada a essa população, a partir de motivações homotransfóbicas, continua invisibilizada, não obstante o aumento dos casos mesmo que sejam subnotificados – questão admitida pelo próprio Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, que recebeu, através do “Disque

100”, entre janeiro e junho de 2019, um número de denúncias 28% menor em relação ao mesmo período de 2018 (MARTINELLI; FERNANDES, 2019).

Esse aspecto de não reconhecimento da legalidade de direitos estabelecidos pelo Poder Judiciário também surge quando pessoas trans recorrem aos cartórios a fim de retificarem seus documentos. A garantia advém de julgamento do STF ocorrido em 2018, que confere aos indivíduos a possibilidade de alteração de nome e sexo em registro civil sem a necessidade de ter passado por cirurgias de redesignação ou mesmo de obter uma decisão judicial individual (POMPEU, 2018). Contudo, mais de um ano após a resolução, a população transgênera e transvestigênera ainda encontra dificuldades no procedimento, em grande parte devido ao desconhecimento das instituições que devem prestar o serviço (GOMES, 2019).

A importância de nos atentarmos para a estratégia de governo em curso, no âmbito dos movimentos sociais e dos grupos minoritários, está nas potenciais consequências de narrativas causadoras do pânico moral, como a própria “ideologia de gênero”. A quantidade e a constância de retrocessos legais, em grande medida sancionados e até mesmo apoiados pelo atual governo, é um risco para a comunidade LGBT+ como um todo.

Para as pessoas transgêneras e transvestigêneras, o discurso da “ideologia de gênero” representa uma invalidação de suas próprias identidades, obrigando-as a retornar à condição de doentes ou perversas – e, por se tratar de um discurso cristão, à condição de pecadoras que devem ser condenadas por irem contra os preceitos da criação de Deus.

Em um artigo contrário ao movimento transgênero, Dale O’Leary e Peter Sprigg (2015) sugerem que pessoas trans sofrem de uma desordem mental que pode levar a comportamentos autodestrutivos. Os autores alegam que uma pessoa psicologicamente saudável aceita a realidade de sua “identidade sexual” (O’LEARY; SPRIGG, *ibid.*, p. 5) e não apresenta o desejo de “mudar de sexo” (*idem, ibid.*, p. 5), devendo ser submetida a um tratamento terapêutico para que não modifique seu corpo. Para ativistas como O’Leary e Sprigg (2015), o corpo deve ser lido como uma verdade biológica, imutável. Por esse ponto de vista, as construções culturais são deixadas de lado, bem como o fato de que o corpo, ao longo da vida do sujeito, se transforma e é transformado constantemente.

4.3 Resistências contínuas

Em resposta à movimentação conservadora cristã, parlamentares geralmente associados ao pensamento progressista defendem as lutas promovidas pelas minorias sociais, bem como organizam eventos com pesquisadores e especialistas que lidam com os estudos de gênero e com vertentes feministas, a fim de esclarecerem a temática e oferecerem uma contraposição à narrativa da “ideologia de gênero”.

Ademais, as eleições de 2018 tiveram um número inédito de candidatos/as LGBTQ+ e foram eleitas as primeiras deputadas estaduais trans da história brasileira: Erika Malunguinho, pelo Partido Socialismo e Liberdade em São Paulo (PSOL/SP); Erika Hilton, membro da Mandata Bancada Ativista – uma candidatura coletiva pluripartidária –, também associada ao PSOL/SP; e Robeyoncé Lima, pelo coletivo Juntas, pelo PSOL de Pernambuco (ANTUNES, 2018).

De acordo com apuração da ANTRA (2018), foram ao todo cinquenta e três candidaturas de travestis e mulheres trans em diversos estados do país, representando um esforço conjunto para se preservar as conquistas da população LGBTQ+ e se posicionar no embate direto contra o conservadorismo também oficializado pelas urnas.

Na universidade, a presença de um número gradativamente maior de pessoas trans tem gerado efeitos na produção acadêmica, possibilitando o desenvolvimento de uma transintelectualidade que resiste através de um constante diálogo com o ativismo das ruas e da permanência em redes de sociabilidade que interligam as vivências trans em seus múltiplos níveis, transformando as relações de saber/poder e abrindo caminho para a ocupação acadêmica por parte de minorias sociais.

Por meio de teorizações que partem da perspectiva transfeminista, esses/as pesquisadores/as promovem “o deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades [...]” (RIBEIRO, 2017, p. 43), conquistando sua própria visibilidade e representatividade na academia.

Deparamo-nos, além disso, com produções literárias independentes financiadas através de campanhas por meio da internet e das redes sociais, na forma de uma economia colaborativa que permite a publicação de obras idealizadas e escritas por pessoas trans.

Na busca pelo protagonismo, coletivos e indivíduos dão continuidade à produção cultural LGBTQ+ e promovem a autorrepresentação, a exemplo do Coletivo Popular TRANSformação, um projeto educacional direcionado à população trans que promove a poesia através do TRANSarau, desde 2015, uma estratégia política “[...] para apropriação da fala, da escrita e performance de pessoas trans, travestis e não-binários” (ZANA, 2019, s/p).

Em 2017 foi lançado o livro *Antologia Trans – 30 poetas trans, travestis e não-binários*, organizado por professores do coletivo (LIMA; GARCIA; MUNIS; INECCO; MARTINS, 2017) e com prefácio de Amara Moira. Na apresentação da obra, intitulada “Aquilo que nutrimos”, o Coletivo trata da importância da poesia para sujeitos trans como forma de apropriação da linguagem e de expressão:

Como sonhar e, ao mesmo tempo, intervir? A poesia representou, para nós, a interface entre estas duas possibilidades de ação política. Ela é o discurso que emerge das doloridas vivências T em uma sociedade cisgênera, mas que se ergue em resistência, em potência. Consolida o domínio sobre a palavra e sobre si. O poder não é algo que se atinge ao final de um caminho, nem é algo que está fora de nosso alcance. Ele está aqui, emanando de nossas articulações, nossos espaços e nossas palavras (LIMA; GARCIA; MUNIS; INECCO; MARTINS, *op. cit.*, p. 5-6).

Outro coletivo que tem promovido eventos independentes é a Academia Transliterária, sediada em Belo Horizonte, Minas Gerais. Fundada em 2016, sua proposta é a de investigar “[...] estratégias, estéticas e linguagens artísticas para difusão e protagonismo da arte e cultura trans periférica” (ACADEMIA TRANSLITERÁRIA, s/d, s/p⁵⁷). Um de seus membros fundadores, João Maria Kaisen de Almeida lançou, em 2018, seu livro de poemas, *Generalidades ou Passarinho loque esse*, sob o pseudônimo JoMaKa (ÁVILA, 2018) e houve um financiamento coletivo de uma obra, a ser publicada, contendo textos, poesias, fotos e ilustrações de membros da Academia (EDITORA MARGINÁLIA, 2019).

Podemos citar, ainda, a publicação do livro de poesias *De trans pra frente*, em 2017, de autoria de Dodi Leal, pela Patuá editora, viabilizada por financiamento coletivo *online*. Leal foi a primeira “mulher transgênera” (LEAL, 2017, p. 7) – conforme identifica a si mesma – a concluir o doutorado em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), atualmente trabalhando como professora de Artes Cênicas na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

⁵⁷ Disponível em: academiatransliteraria.wordpress.com. Acesso em 06 de nov. 2019.

As publicações literárias de autoria exclusivamente trans, no entanto, ainda ocorrem em pequenos números e através de pequenas editoras ou de forma independente, havendo pouca divulgação entre um público mais amplo e, por vezes, sendo consumidas apenas pelas próprias pessoas LGBTQ+.

Na música, encontramos expoentes de maior visibilidade, a exemplo da cantora Liniker e do grupo As Bahias e a Cozinha Mineira, com duas vocalistas trans à frente da banda, que foram indicadas ao *Grammy Latino* de 2019. Trata-se da primeira vez que mulheres trans concorrem ao prêmio, sendo as três indicadas representantes brasileiras.

Cantoras e performers, a travesti Linn da Quebrada e a trans não-binária Jup do Bairro também conquistaram espaço na mídia após lançarem diversas músicas de forma independente e, em 2017, o álbum *Pajubá*, através de financiamento coletivo. Sobre a escolha do título, Linn da Quebrada explica:

Pajubá é linguagem de resistência, construída a partir da inserção de palavras e expressões de origem africanas ocidentais. É usada principalmente por travestis e grande parte da comunidade TLGB. Eu chamo esse álbum de pajubá porque pra mim ele é construção de linguagem. É invenção. É ato de nomear. De dar nome aos boys. É mais uma vez resistência (LINN DA QUEBRADA, 2017, s/p).

O jogo linguístico perpassa as letras compostas por Linn da Quebrada e Jup do Bairro, como se pode notar pela descrição acima, em que a sigla para se referir à comunidade aparece iniciada com a letra “T”, a fim de indicar o protagonismo por elas pretendido. A referência ao ato de nomear é transfigurada em “dar nome aos boys”, uma brincadeira com a expressão “dar nome aos bois”, a qual significa apontar os responsáveis por algo. Os “boys”, ou seja, os homens – que agem segundo a heteronorma, ainda que homossexuais – são o alvo central da desconstrução das artistas, que buscam criticar o machismo e a misoginia presentes na sociedade e, inclusive, dentro da comunidade LGBTQ+.

Transformando o pessoal em político, Linn da Quebrada trata do papel fundamental de seu corpo travesti para construir a si mesma e aprender a se expressar:

Não canto histórias pra boy dormir. Mas grito para tirá-los do lugar. O corpo sempre foi algo que me instigou. E eu sentia que esse era o lugar mais apropriado para se falar. A partir do meu corpo. Dos meus afetos, das minhas relações, dos meus desejos. E foi no corpo e pelo corpo que pude encontrar no que era apontado como fragilidade as minhas maiores potências. Como

por exemplo, o feminino. E passo a falar a partir desse lugar. Bixa travesti, preta, da quebrada, filha de empregada doméstica. Aqui encontro minha potência. Encontro na minha pele preta o meu manto de coragem. Encontro no espelho a força de resistir. Encontro na música, voz. Encontro no funk poesia. Movimento. Me encontro comigo mesma. E encontro com outras solidões. E passo a perceber que não estava sozinha, que haviam muitas que também compartilhavam das mesmas sensações. E encontro e produzo força a partir do nosso encontro (LINN DA QUEBRADA, 2017, s/p).

Tanto Linn da Quebrada como Jup do Bairro produzem trabalhos que envolvem também a performance, utilizando-se de seus corpos para realizar a arte e se comunicarem de forma provocativa. Na TV, as artistas apresentam, desde junho de 2019, o programa *TransMissão*, exibido no Canal Brasil. Anteriormente, o canal por assinatura transmitia, no mesmo horário, outro programa comandado por uma mulher trans, a cartunista Laerte, que apresentava *Transando com Laerte*. Ambas as produções têm o formato de *talk show*, recebendo convidados/as para curtas entrevistas (CONSIGLIO, 2019).

O corpo trans, como linguagem, é um símbolo ativo de resistência que se faz bastante presente nas artes *queer* como um todo – como nas próprias ilustrações de *Luís Antônio-Gabriela* (BASKERVILLE, 2012) –, deixando em evidência aquilo que desestabiliza o olhar cisheteronormativo.

Entre as produções audiovisuais, podemos destacar o documentário *Laerte-se* (BRUM, 2017), que narra a trajetória da cartunista que se assumiu como mulher transgênera aos cinquenta e oito anos de idade, primeiramente revelando-se como *cross-dresser* (OLIVEIRA, 2014). Quando passou a experimentar com o gênero feminino através das vestimentas e a tentar compreender uma parte de sua identidade que estaria “no armário” até então, Laerte Coutinho usou de suas próprias charges para tratar desse processo, algo que revela no prefácio ao livro de Amara Moira (2016; 2018), em que a cartunista conta que essa “autorrepresentação” (COUTINHO, 2018, p. 17) começou como uma traição de seu “[...] próprio e oculto desejo transgênero” (*idem, ibidem*, p. 17).

Um famoso personagem de Laerte, Hugo, cujas histórias eram publicadas no jornal *Folha de S. Paulo*, assumiu o nome de Muriel, sendo uma espécie de alterego da cartunista (OLIVEIRA, 2014) e servindo como instrumento de reflexão e de expressão enquanto a artista se descobria. Entre os temas, aparecem questões recorrentes, como as confusões em torno da sexualidade trans e do papel de gênero durante o sexo (FIGURA 10), bem como o uso de hormônios, as modificações

corporais, a prostituição, a relação com outras pessoas trans e o preconceito dos amigos.

Além de Laerte Coutinho, Linn da Quebrada e Jup do Bairro igualmente foram protagonistas de um documentário, *Bixa Travesty*, de 2018 (FIGURA 11), premiado internacionalmente, que, mais uma vez, busca evidenciar o corpo como arma de resistência, discutindo sobre os afetos e as possibilidades de vida que rompem com as normas sociais em voga, disputando a ocupação dos espaços e o aparecimento à luz do dia (MARTINS, 2019). Em 2019, Linn da Quebrada estreou como atriz na minissérie *Segunda chamada*, interpretando Natasha, travesti que decide retomar os estudos e enfrenta as dificuldades e as discriminações do ambiente escolar. A série explora ainda os problemas estruturais da educação pública brasileira e do programa noturno para ensino de jovens e adultos (ROSSO, 2019).

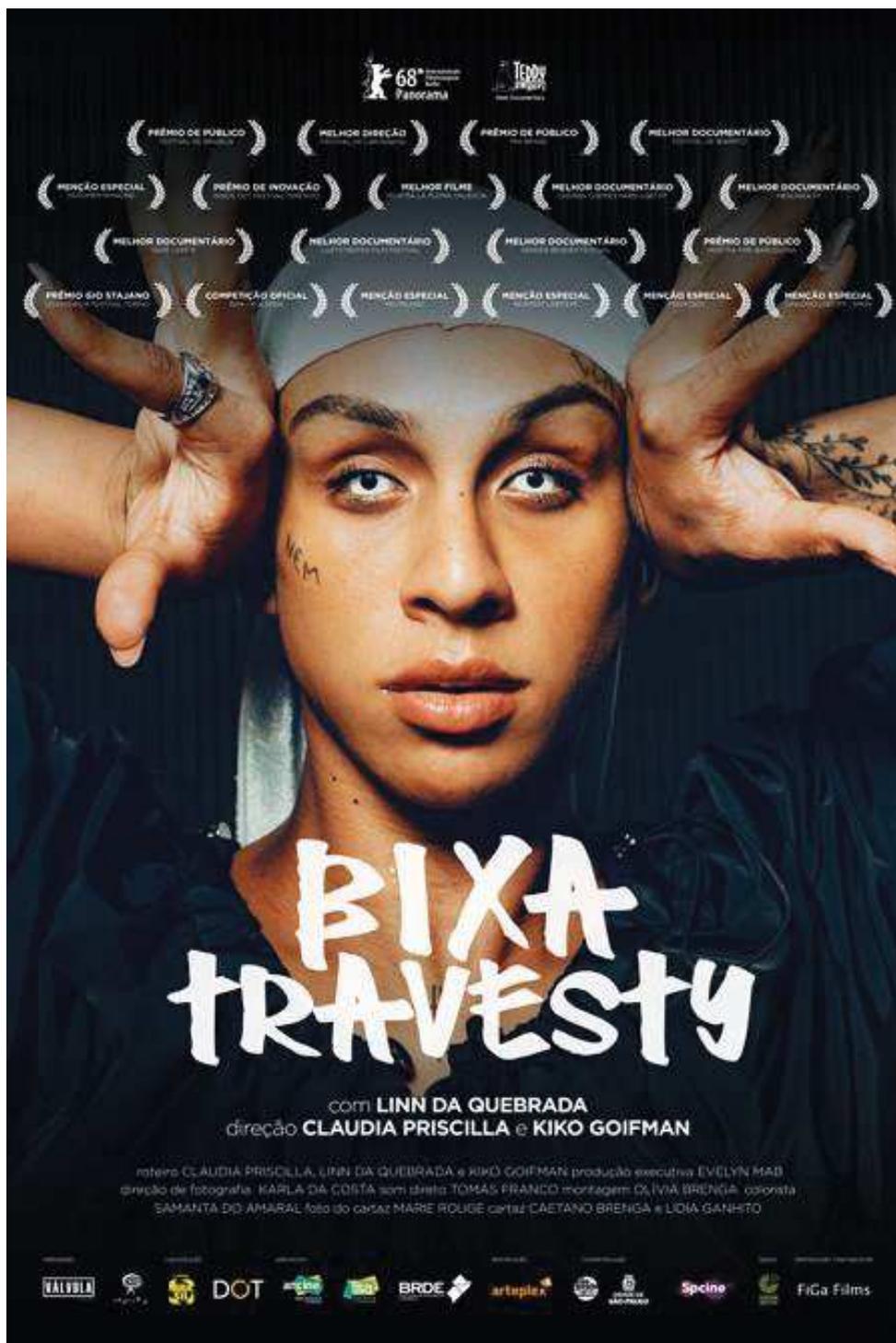
A presença de pessoas trans em diversos meios de comunicação contribui para a ocupação de uma área em que a representatividade desses indivíduos esteve, historicamente, restrita a estereótipos, seja por meio do cômico e do caricatural em programas de humor ou com a associação à prostituição e à criminalidade em programas policiais. Inseridos na cultura, esses novos registros se unem rumo à composição da transmemória escrita, efetivamente, em uma translíngua.

FIGURA 10



Sequência em que Muriel questiona sua sexualidade. Fonte: COUTINHO, 2009-2013.

FIGURA 11

Cartaz promocional de *Bixa Travesty*. Fonte: ITAU CINEMAS, 2019.

5 CONSIDERAÇÕES (NADA) FINAIS

Partindo das teorizações sobre identidade e formação do sujeito, procuramos demonstrar como o gênero, atrelado à leitura do sexo biológico, permanece sendo fundamental para o que o indivíduo seja inteligível e devidamente inserido na sociedade. Desde o nascimento, as expectativas que recaem sobre o bebê, classificado medicamente como menino ou menina, estão calcadas em uma matriz que pressupõe (e impõe) a linearidade entre sexo, gênero, sexualidade e desejo.

Aquelas pessoas que não correspondem, de alguma forma, à lógica determinada por essa matriz são vistas como desviantes, encaradas pelo viés da patologização ou, ainda, da criminalização.

Ganhando força na segunda metade do século XX, os movimentos identitários passaram a questionar os mecanismos de disciplina e de controle dos corpos que contribuía para a manutenção de um modelo de sociedade não apenas patriarcal, mas também heterossexista e cissexista.

O movimento feminista expôs as opressões e desigualdades às quais mulheres vinham sendo submetidas em nome de uma dominação masculina que delega ao feminino uma posição inferior, justificando-a como um destino biológico. Funda-se, dessa forma, um sistema por meio do qual o papel da mulher, como cuidadora do lar e dos filhos, está contribuindo para o bem-estar da família, permitindo que o marido se preocupe apenas com sua função de provedor.

A separação entre o privado (âmbito de atuação da mulher) e o público (dominado pelo homem e com regras restritas para a mulher) foi questionada intensamente a partir da segunda onda do feminismo, contribuindo para uma cisão dos limites entre um âmbito e outro.

A nível acadêmico, o “gênero” passava a ser cada vez mais discutido como categoria socialmente construída, em oposição ao fenótipo e à aparência dos órgãos genitais, não necessariamente havendo uma correspondência entre esses fatores. Na medicina, psiquiatras, psicólogos e endocrinologistas concebiam a noção de sexo psicológico e, nos anos 1960, oficializaram a expressão “identidade de gênero”, a fim de compreender, cientificamente, aquilo que mais tarde seria classificado como “transexualismo”.

A sexologia, em fins do século XIX e início do século XX, buscou categorizar múltiplos níveis de “desvios”, desde comportamentos que envolviam se vestir como alguém do gênero “oposto” ao efetivo sentimento de ser/pertencer a outro gênero.

Esses esforços para se determinar, medicamente, as subjetividades trans cumpriram o papel de, por um lado, validar a existência desses indivíduos e de suas respectivas condições e, por outro lado, mantê-los sob o signo da patologização, efetivando o controle sobre seus corpos. A disponibilização de tratamentos hormonais e cirurgias mediante diagnóstico funciona, até hoje, como um meio de fazer com que essas pessoas, inicialmente “desviantes”, possam voltar a se normalizar ao garantirem a correspondência entre a identidade de gênero e a aparência.

A transexualidade deixou de ser classificada como um transtorno de personalidade pela Organização Mundial de Saúde apenas em 2018, transformando-se em “incongruência de gênero”. Embora essa mudança passe a indicar que a pessoa trans não sofre de um problema psíquico, a ideia de se tratar de uma “incongruência” permanece baseada na lógica de que corpos trans precisam ser modificados a fim de que se tornem congruentes.

O movimento gay e lésbico que também se intensificou na segunda metade do século XX trouxe à tona debates sobre comportamentos relativos aos gêneros. Para além do envolvimento de *drag queens* e *cross-dressers* na revolta de Stonewall, os posteriores embates sobre os rumos do movimento e sobre as pautas em busca de aceitação evidenciaram preconceitos internos contra as chamadas *transvestites*, por suas expressões de feminilidade e por serem extremamente pobres, tendo de viver nas ruas e recorrer à prostituição para se sustentar.

Entre as lésbicas e feministas radicais, determinados segmentos criticavam o modo como *drag queens* e *transvestites* exerciam sua feminilidade, argumentando se tratar de algo caricatural. Ademais, mulheres trans foram acusadas de usar de sua aparência e de sua identidade feminina para ocupar espaços conquistados por mulheres “reais”, promovendo mais uma forma de dominação masculina.

Os Estudos Transgêneros surgem na esteira desse embate, com esforços, por parte das próprias pessoas trans, para se fazerem ouvir. Questionando as fronteiras entre o “natural” e o “artificial”, Sandy Stone ([1987] 2014) busca evidenciar como o discurso médico construído a partir de histórias de transexuais cumpre uma função de colonização dos corpos e de suas mentes. Internalizando uma narrativa padronizada, pessoas trans devem desejar se adequar inteiramente ao ideal cisgênero.

Entre as correntes feministas que rejeitam a presença de mulheres trans no movimento, o uso frequente do aspecto biológico a fim de determinar quem são as mulheres “reais” incorre no próprio essencialismo que o movimento historicamente buscou criticar. Ademais, sua pretensão universalista é colocada em xeque quando levamos em consideração a multiplicidade de existências do feminino, que envolvem não apenas gênero e expressão de gênero, mas também sexualidade, raça/etnia e classe social. A falha em abarcar sujeitos do feminismo que atuam em outras frentes de luta é especialmente denunciada pelos movimentos de mulheres negras, cujas demandas e especificidades foram historicamente deixadas de lado, sendo priorizadas as pautas das mulheres brancas de classe média.

Na década de 1980, um outro fenômeno leva à reconfiguração do movimento “homossexual”, exigindo a reformulação de estratégias e de alianças: a epidemia de HIV/aids. A necessidade de união entre grupos excluídos que porventura estivessem mais expostos aos riscos de infecção – homossexuais, bissexuais, mulheres trans e *transvestites*, profissionais do sexo, moradores/as de rua e usuários de drogas injetáveis –, bem como seus círculos de amizade e de cuidado, levou à organização de movimentos para se conquistar a redução da condição precária daqueles indivíduos que, sob o estigma da doença, eram vistos a partir de uma nova identidade: a do/a *aidético/a*.

No Brasil, a ameaça da epidemia, juntamente com a violência policial motivada por políticas higienistas, fez com que travestis se organizassem a fim de desenvolverem estratégias de prevenção e de conscientização acerca da doença. O espectro da aids e a perseguição às travestis encontra-se ilustrada nas histórias de Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) e de Gabriela (BASKERVILLE, 2012), que estiveram nas ruas precisamente nas décadas de 1980 e 1990.

Colocando homossexuais, bichas, viados e travestis sob o estigma da perversidade, a história brasileira levou esses indivíduos a negociarem suas vidas – sem que este fosse um direito garantido – dentro de um estado de exceção permanente que ainda se mantém. Dos “travestis profissionais” e transformistas às prostitutas que ocupam as ruas, a precarização das vivências e a associação com a marginalidade perpassa essas existências, aparecendo nas obras analisadas para esta pesquisa.

As transidentidades sofrem de um entrecruzamento de opressões que, para além de gênero, raça e classe, envolvem a não linearidade em relação ao chamado

sexo biológico e todas as problemáticas que advêm dessa suposta incongruência, como a aparência e a capacidade de modificar seus corpos, suas sexualidades e desejos, entre outros fatores. Faz-se necessário, portanto, buscar novas ferramentas analíticas que possam ir além da epistemologia corrente, dominada por teorias colonizadoras, que se referem a indivíduos trans como objetos de pesquisa a serem apreendidos pelo saber acadêmico e colocam suas subjetividades em segundo plano.

Selecionando narrativas diversas acerca das transfeminilidades, procuramos traçar uma historiografia que pudesse servir como ferramenta de compreensão das transidentidades à medida que foram surgindo no Brasil. Inicialmente, o “travestismo” seria uma prática ligada ao teatro, devido à proibição de mulheres nos palcos. Os atores, bem como bailarinos, cabeleireiros e dândis que frequentavam o centro do Rio de Janeiro, no século XIX, utilizavam adereços femininos e maquiagem, adotados também por michês que desejavam chamar a atenção dos clientes.

Em paralelo, desenvolveu-se a arte do transformismo, na qual se especializavam aqueles atores que, atuando como mulheres, aperfeiçoavam-se em imitar trejeitos tidos como femininos e em dublar músicas cantadas por mulheres.

Apesar de a homossexualidade não ter sido criminalizada no Brasil, nos séculos XIX e XX era comum que policiais apreendessem homossexuais e travestis sob acusação de vadiagem, motivação que se manteve até a década de 1980. Circular livremente pelas ruas não era um direito conferido a esses indivíduos, vistos pelo governo e pela população “de bem” como indesejáveis.

Com o regime militar, instaurado em 1964, a perseguição a homossexuais e travestis se intensificou ainda mais, havendo maior repressão e prisões em massa. Paradoxalmente, o transformismo ganhava visibilidade na mídia, bem como os chamados *shows* de travestis, responsáveis por alçar à fama artistas como Rogéria e Jane Di Castro. O *glamour* dos palcos de teatro e dos programas televisivos, porém, significava a celebração de uma excentricidade artística que não servia como modelo para o cidadão “comum”, sendo apenas uma forma de entretenimento.

Nas ruas, ainda depois do abrandamento da ditadura civil-militar, a violência policial teve continuidade, havendo uma verdadeira caçada a travestis em grandes cidades, cujo extermínio serviria a um projeto de higienização de metrópoles como São Paulo.

Desde a ligação com a homossexualidade à construção de um imaginário cultural em torno das travestis até as lutas por visibilidade e protagonismo dentro do

movimento LGBTQ+, o entendimento de como pessoas trans lutaram – e ainda lutam – para se tornarem agentes de seus próprios discursos faz-se importante para a discussão sobre como a voz transfeminina aparece na literatura brasileira contemporânea.

Utilizando-nos de elementos em comum encontrados nas obras de Albuquerque e Jannelli (1995), Terron (2010), Baskerville (2012), Moraes (2015) e Moira (2016; 2018), buscamos estabelecer convergências nas experiências e memórias narradas. Nosso objetivo central está em determinar se a voz trans está efetivamente presente nos textos ou se ela se encontra ainda mediada pela figura de autores que, ao narrarem a alteridade desses sujeitos, dão continuidade a um processo de colonização dessas identidades, bem como de seus saberes.

Não seguimos, no caso das apresentações e análises das obras, uma ordem cronológica, optando por dar maior ênfase ao aspecto classificatório. Cleópatra (TERRON, 2010) e Joicy (MORAES, 2015) representam a “transexual verdadeira” a partir de um diagnóstico guiado pelas normas médicas.

Fernanda (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995) referia a si mesma como transexual, no entanto, o texto revela como a palavra era usada sem muitas distinções em relação às travestis, não havendo marcadores identitários muito claros. O mesmo ocorre no caso de Gabriela (BASKERVILLE, 2012), apesar de a obra ter sido escrita dezessete anos depois de *A Princesa*. No texto elaborado por Baskerville (*ibidem*), notamos uma confusão entre as percepções do autor e das demais pessoas por ele entrevistadas acerca de homossexualidade, travestilidade e transexualidade.

Amara Moira (2016; 2018), por sua vez, se autoidentifica como travesti, enfatizando a força política da palavra e sua transexualidade.

Repetem-se, nas trajetórias trans, uma violência simbólica que se inicia ainda na infância e que, por vezes, é acompanhada de violência física. A rejeição familiar que leva ao exílio daquele que deveria ser o lar dá início a uma jornada marcada pelo trânsito constante. Sem alternativas, encontram nas ruas seu principal meio de sustento e conhecem as travestis que, mais experientes, transmitem seus conhecimentos. A formação de redes de sociabilidade a partir desses laços é outra característica que podemos perceber nas obras analisadas.

O corpo, para essas pessoas, tem um papel fundamental na construção de si, moldado segundo padrões de beleza e de feminilidade tradicionais. A importância do sucesso traduzido em capital corporal confere *status* às travestis e mulheres trans que

se prostituem, possibilitando que cobrem valores mais altos e sejam requisitadas por clientes de maior poder aquisitivo. Fora da prostituição, a conquista de uma beleza feminina inquestionável significa “passabilidade”, ou seja, não ter sua travestilidade ou transexualidade detectada e, de certa forma, tornar-se invisível na multidão – o que se conecta a um desejo pela “normalidade”, sem a maior parte das ameaças cotidianas da transfobia.

Embora todas as obras tenham a memória em comum, pretendendo trazer a subjetividade transfeminina como protagonista em textos bastante diferentes entre si, isso não significa que a voz de travestis e mulheres trans esteja, de fato, aparecendo sem mediações. Quem escreve/narra tem interesses, pontos de vista e faz escolhas inevitavelmente influenciadas pela posição de sujeito que ocupa. Dessa forma, entendemos que essas implicações podem ser observadas quando comparamos cada uma das obras, levando em consideração suas autorias, para além de suas personagens.

Em *Do fundo do poço se vê a lua* (TERRON, 2010), a transexual Cleópatra é uma personagem ficcional elaborada por um autor cuja voz é masculina, branca, cisgênera, heterossexual, de classe média, residente na cidade de São Paulo.

Os preconceitos de classe e regionais transparecem no modo como Cleópatra descreve as travestis, centrando-se em sua pobreza e na origem rural que implica na ausência de um modelo de feminilidade “adequado” à vida nas cidades – como era o caso da protagonista, que se espelhava em Elizabeth Taylor, mulher de pele alva e grandes olhos claros, considerada um símbolo de sedução hollywoodiano nas décadas de 1950 e 60. A narradora coloca-se em um lugar de superioridade em função de sua feminilidade natural como “transexual verdadeira”, perpassando sua narrativa por essa visão e por certa arrogância advinda desse sentimento.

O nascimento de Joicy (MORAES, 2015), por sua vez, traz a história de uma transexual durante o período de preparação para a cirurgia de redesignação genital e a recuperação. A trajetória de Joicy é narrada por uma jornalista que, embora seja mulher cisgênera, heterossexual e de classe média, tem, ela mesma, uma vivência de opressões por ser negra e nordestina.

Rejeitando a pretensão jornalística de uma escrita objetiva, Fabiana Moraes (2015) usa de sua própria subjetividade para melhor se aprofundar nas complexidades que moldaram a personalidade de Joicy e que atravessam sua existência como uma mulher transexual pobre e de aparência masculinizada. A própria jornalista chama a

atenção para o fascínio exercido por Joicy no público leitor da reportagem, que a enxerga como uma figura exótica, por vezes incompreensível aos olhos do senso comum.

A *Princesa* (ALBUQUERQUE; JANNELLI, 1995), apesar de ter sido escrita como se colocasse a voz de Fernanda Albuquerque em primeiro plano, é construída em sua versão final pelo autor Maurizio Jannelli, um homem cisgênero, heterossexual e branco que conheceu a transexual na prisão italiana.

Na obra, não é possível discernir as visões de Albuquerque daquelas de Jannelli, a quem os cadernos de Fernanda foram repassados por Giovanni Tamponi, um pastor de rebanhos da Sardenha. O universo narrado por Fernanda, desconhecido tanto por Jannelli como por Tamponi, foi manipulado e editado múltiplas vezes para se tornar o livro em questão. A personalidade de Fernanda, que aparece como conservadora e com uma percepção altamente binária da sexualidade, é de uma personagem biografada, a quem temos acesso por meio da escrita de Jannelli.

Luís Antônio-Gabriela (BASKERVILLE, 2012) é narrada pelo irmão da travesti, um homem cisgênero, heterossexual e branco que teve pouco contato com Gabriela depois que esta saiu de casa, aos dezesseis anos. Ambos nasceram em família abastada, e a trajetória de Nelson, apesar de ter entrado em conflito com o pai por ter decidido se formar em artes cênicas – ficando, algumas vezes, sem receber dinheiro como forma de punição e tendo de trabalhar como atendente em uma cantina e chapeiro –, foi facilitada por sua própria cisgeneridade. Para Gabriela, a dificuldade em encontrar outro trabalho para além da prostituição e das apresentações em casas noturnas, é parte do ciclo que compõe a travestilidade.

Ciente dos percalços enfrentados pela irmã, Baskerville decidiu narrar sua história como forma de revisitar o passado dolorido e conflituoso vivido por ele mesmo, em busca de um encerramento. Seu posicionamento em relação à irmã oscila entre o distanciamento (e, eventualmente, um ressentimento) e o desejo de reparação, por não ter compreendido Gabriela e suas escolhas (ou falta delas). Nesse sentido, a subjetividade do autor-diretor aparece, na obra, como verdadeira protagonista.

E se eu fosse puta (2016) e *E se eu fosse pura* (2018) são escritas e narradas pela própria autora, Amara Moira, em primeira pessoa. Suas escolhas, inclusive na reedição da obra, podem ser notadas pelo modo como veicula suas experiências e seu saber, rompendo com um discurso moralista e cisheterocentrado e promovendo críticas à sociedade a partir de seu lugar como travesti e prostituta.

Usando uma linguagem informal juntamente ao pajubá, Moira (2016; 2018) representa a travestilidade a partir de si mesma, apesar de ter vivido privilégios que aponta ao longo da obra e que tornam sua trajetória peculiar – permitindo, em certa medida, que ela jogue com o lugar da subalternidade que ocupa, como travesti e prostituta, mas detentora de um saber (e de um título) acadêmico.

Passando pelas obras selecionadas, é possível notar uma relativa evolução no modo como as personagens/pessoas transfemininas são apresentadas, havendo uma recorrência menor de generalizações e uma maior atenção às subjetividades complexas, em vez da uniformidade de representações. Contudo, não se pode afirmar que todas as narrativas promovem um rompimento enfático com estereótipos, algo que apenas ocorre efetivamente nos textos de Moraes (2015) e de Moira (2016; 2018).

No primeiro caso, esse rompimento se dá por Joicy ser uma transexual mais velha, que passa pela cirurgia mesmo sem se encaixar nos critérios estabelecidos pelo dispositivo médico. Há uma quebra de expectativas em relação à imagem usualmente disseminada tanto pela mídia como pela literatura de que a transição de gênero é um processo que tem início na juventude. No segundo caso, isso ocorre por Amara ter se assumido apenas aos vinte e nove anos de idade, enquanto cursava um doutorado, ainda assim escolhendo a prostituição e estabelecendo com este trabalho uma relação de simbiose com sua produção literária.

A partir desta pesquisa, podemos afirmar que a ausência da voz transfeminina sem mediações autorais é uma realidade que ainda prevalece na literatura brasileira, em especial naquela de ampla distribuição, publicada por grandes editoras, que possam conferir maior divulgação a autores/as trans.

Se comparada a outras manifestações artísticas, como a música e a performance, bem como à produção de pesquisas no espaço acadêmico e de conteúdos para a internet e as redes sociais, a ocupação da literatura por uma transvoz ainda se trata de um processo incipiente e que precisa ser estimulado. Para tanto, não basta que pessoas trans sejam colocadas como personagens, sendo necessário que se abra espaço para que esses indivíduos falem por si e assumam o protagonismo na forma de uma transliteratura.

REFERÊNCIAS

ABGLT. **Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos**. Niterói, RJ: ABGLT, 2018. Disponível em: <https://www.abglt.org/>. Acesso em: 06 de ago. 2018.

ABREU, Allan de. A metástase. **Revista Piauí**, n. 150, ano 13, pp. 18-25, mar. 2019.

ACADEMIA TRANSLITERÁRIA. **Academia Transliterária**. [blog]. Belo Horizonte: Wordpress, s/d. Disponível em: academiatransliteraria.wordpress.com. Acesso em 06 de nov. 2019.

ACI PRENSA. La ideología de género. Sus peligros y alcances. **ACI Prensa**. 1999. Disponível em: <https://www.aciprensa.com/controversias/genero.htm>. Acesso em 17 de mai. 2019.

ACT UP. Capsule History. **ACT UP**. New York, 2007. Disponível em: <http://www.actupny.org/documents/capsule-home.html>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGÊNCIA IBGE. Em 2017, expectativa de vida era de 76 anos. **IBGE**, Brasília, 29 de nov. 2018. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/23200-em-2017-expectativa-de-vida-era-de-76-anos>. Acesso em 29 de jan. 2020.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?**. Belo Horizonte, MG: Letramento; Justificando, 2018.

ALBUQUERQUE, Fernanda Farias de; JANNELLI, Maurizio. **A Princesa – Depoimentos de um travesti brasileiro a uma líder das Brigadas Vermelhas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

ALEGRETTI, Laís. 'Dizem que não carrego a bandeira, mas a bandeira sou eu', diz Ney Matogrosso sobre movimento gay. **BBC News Brasil**, 01 de nov. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50240781>. Acesso em 06 de fev. 2020.

ALMEIDA, Marco Rodrigo. Série Amores Expressos rende mais 3 livros e 'DR' sobre limites da literatura por demanda. **Folha de S. Paulo – Ilustrada**. São Paulo, 27 de jul. 2013. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2013/07/1317371-serie-amores-expressos-rende-mais-3-livros-e-dr-sobre-limites-da-literatura-por-demanda.shtml>. Acesso em: 06 de ago. 2018.

AMARAL, Luciana. Assessora de Malta será ministra de Direitos Humanos; pasta abrigará Funai. **UOL Política**, Brasília, 06 de dez. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2018/12/06/assessora-magno-malta-damares-alves-ministra-familia-direitos-humanos-funai.htm>. Acesso em 13 de jan. 2020.

AMPARO, Thiago. Desvendando o mapa da invisibilidade da violência contra LGBTI+. In: FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019**. Ano 13. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. pp. 90-91. Disponível em: http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Anuario-2019-FINAL_21.10.19.pdf. Acesso em 16 de jan. 2020.

ANDERSON, Melissa. Queens of the Night: What Really Happened at the Stonewall Inn? **The Village Voice**. New York, jun. 2010. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20101004153357/http://www.villagevoice.com:80/2010-06-15/film/queens-of-the-night-what-really-happened-at-stonewall/>. Acesso em: 10 de ago. 2018.

ANTRA. Mapa dos assassinatos de travestis e transexuais no Brasil em 2017. **ANTRA** – Associação Nacional de Travestis e Transexuais. 2018. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>. Acesso em 10 de ago. 2018.

ANTRA. Candidaturas trans 2018. **ANTRA** – Associação Nacional de Travestis e Transexuais. 2018. Disponível em: <https://antrabrasil.org/candidaturas2018/>. Acesso em 29 de jan. 2020.

ANTUNES, Leda. Erica Malunguinho, Erika Hilton e Robeyoncé Lima: As mulheres trans eleitas em 2018. **Huffpost Brasil**, 17 de nov. 2018. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/erica-malunguinho-erika-hilton-e-robeyonce-lima-as-mulheres-trans-eleitas-em-2018_br_5c335c73e4b0944f666c2319. Acesso em 29 de jan. 2020.

ARAGUSUKU, Henrique A. Pela vida, pela família e pela propriedade privada: hegemonia, conservadorismo cristão e políticas sexuais. **Anais do VIII Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero**. Juiz de Fora, 2016. Disponível em: http://www.academia.edu/download/48864713/abeh_CO_12_HenriqueAragusuku.pdf. Acesso em 17 de mai. 2019.

ARTEVIEW. Pela primeira vez espetáculo Luis Antonio - Gabriela terá atriz trans no papel principal. **ARTEVIEW**, São Paulo, 12 de nov. 2018. Disponível em: <https://arteview.com.br/pela-primeira-vez-espetaculo-luis-antonio-gabriela-tera-atriz-trans-no-papel-principal/>. Acesso em 01 de fev. 2019.

ASSUCENA ASSUCENA. E gritaram-me: TRAVESTI. **Itaú Cultural**, São Paulo, 27 de ago. 2018. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/e-gritaram-me-travesti>. Acesso em: 01 de fev. 2019.

AUSTIN, John L. **How to Do Things with Words** – The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. London: Oxford University, 1962.

AVERT. History of HIV and AIDS overview. **Avert** - Global information and education on HIV and AIDS. 2017. Disponível em: <https://www.avert.org/professionals/history-hiv-aids/overview>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

ÁVILA, Lucas. João, para quebrar o corpo. **Guaja**, Belo Horizonte, 03 de ago. 2018. Disponível em: <https://guaja.cc/joao-para-quebrar-o-corpo/>. Acesso em 06 de nov. 2019.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**: A teoria do romance. [1975]. São Paulo: Unesp, 1998.

BASKERVILLE, Nelson. **Luís Antônio-Gabriela**. São Paulo: nVersos, 2012.

BASKERVILLE, Nelson. Nelson Baskerville, o Itamar de 'Em família', abre sua vida: fala de abuso, da morte da mãe no seu parto e da severidade do pai. Entrevista concedida a Ana Beatriz Marin. **Extra**, Rio de Janeiro, 17 de fev. 2014. Disponível em: <https://extra.globo.com/tv-e-lazer/nelson-baskerville-itamar-de-em-familia-abre-sua-vida-fala-de-abuso-da-morte-da-mae-no-seu-parto-da-severidade-do-pai-11613912.html>. Acesso em 30 de jan. 2019.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo** – Vol. 2: A experiência vivida. [1949]. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENEVIDES, Bruna G.; OLIVEIRA, Megg R.; DEMÉTRIO, Fran. **MAIS QUE IDENTIDADE, TRAVESTI É UMA CATEGORIA POLÍTICA. NÃO ME CHAMEM DE TRANSGÊNERO!** 01 de junho de 2019. Facebook: BrunaMBenevides. Disponível em: <https://www.facebook.com/BrunaMBenevides/posts/2734735056596505>. Acesso em 19 de nov. 2019.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara N. B. (orgs.). **Dossiê**: Assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2018. ANTRA/IBTE, 2019. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2019/01/dossie-dos-assassinatos-e-violencia-contrapessoas-trans-em-2018.pdf>. Acesso em 29 de jan. 2019.

BENEVIDES, Bruna G. **Dossiê**: Assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2019. ANTRA/IBTE, 2020. Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-violc3aancia-contrapessoas-trans-em-2019.pdf>. Acesso em 30 de jan. 2020.

BENJAMIN, Harry. **The Transsexual Phenomenon**. [1966]. [edição digital]. Düsseldorf: Symposium, 1999. Disponível em: <http://www.mut3.de/texte/Harry%20Benjamin%20-%20The%20Transsexual%20Phenomenon.pdf>. Acesso em: 2 de set. 2018.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: **Magia e técnica, arte e política**: Ensaio sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 114-119.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: Sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, Berenice. Brasil: país do transfeminicídio. **CLAM** – Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, Rio de Janeiro, 04 de jun. 2014. Disponível em: http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Transfeminicidio_Berenice_Bento.pdf. Acesso em 29 de jan. 2020.

BENTO, Berenice. Sexualidade e experiências trans: do hospital à alcova. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 10, p. 2655-2664, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/csc/2012.v17n10/2655-2664/#>. Acesso em 28 de jan. 2020.

BENTO XVI. Discurso do Papa Bento XVI à Cúria Romana por ocasião dos votos de Feliz Natal. **Libreria Editrice Vaticana**. Vaticano, 2008. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html. Acesso em 17 de mai. 2019.

BERKINS, Lohana. Un itinerário político del travestismo. In: Diana Maffía (org.). **Sexualidades migrantes** – Género y transgénero. Buenos Aires: Scarlett, 2003. p. 127-137. Disponível em: www.corteidh.or.cr/tablas/r24187.pdf. Acesso em: 23 jan. 2017.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

BORGES, Helena. Damares contra o dragão da maldade. **Revista Época**. n. 1094, 24 de jun. 2019, pp. 50-59. Rio de Janeiro: Globo, 2019.

BORTOLOZZI, Remom Matheus. A arte transformista brasileira: Rotas para uma genealogia decolonial. **Quaderns de Psicologia**, Barcelona, v. 17, n. 3, p. 123-134, 2015. Disponível em: <http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/v17-n3-bortolozzi>. Acesso em 23 de jan. 2017.

BRASIL. **Brasil Sem Homofobia**: Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e de Promoção da Cidadania Homossexual. Brasília, DF: Ministério da Saúde/Conselho Nacional de Combate à Discriminação, 2004. Disponível em: http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_sem_homofobia.pdf. Acesso em 18 de fev. 2020.

BRASIL. **Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006**. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) e o Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943 (Consolidação das Leis do Trabalho – CLT). Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2006. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em 13 de jan. 2020.

BRASIL. **Decreto Presidencial nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009**. Aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH-3 e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República/Casa Civil, 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7037.htm. Acesso em 17 de mai. 2019.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 8035, de 2010**. Aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2010. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=490116>. Acesso em 17 de mai. 2019.

BRASIL. **Caderno Escola Sem Homofobia**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2011. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2015/11/kit-gay-escola-sem-homofobia-mec1.pdf>. Acesso em 20 de mai. 2019.

BRASIL. Ofício nº 2.816/2013. **Substitutivo do Senado Federal ao Projeto de Lei nº 8035, de 2010**. Aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=E573F4BA300F660E8E1E186DFCA0D315.node2?codteor=1216466&filename=Avulso+-PL+8035/2010. Acesso em 17 de mai. 2019.

BRASIL. **Projeto de Decreto Legislativo nº 30, de 2015**. Projeto de Decreto Legislativo de Sustação de Atos Normativos do Poder Executivo. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2015. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1314594&filename=PDC+30/2015. Acesso em 17 de mai. 2019.

BRASIL. Proposição do Sr. Marco Feliciano. **Projeto de lei nº , de 2015**. Acrescenta parágrafo único ao artigo 2º da Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que “Aprova o Plano Nacional de Educação – PNE e dá outras providências”. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2015. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1397230. Acesso em 18 de mai. 2019.

BRASIL. **Requerimento 1.337/2019**. Requer o desarquivamento de proposições. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2019. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1738627&filename=Tramitacao-PDC+30/2015. Acesso em 17 de mai. 2019.

BRASIL. **Decreto nº 9.883, de 27 de junho de 2019**. Dispõe sobre o Conselho Nacional de Combate à Discriminação. Brasília, DF: Presidência da República, 2019. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2019/decreto-9883-27-junho-2019-788623-publicacaooriginal-158513-pe.html>. Acesso em 14 de jan. 2020.

BREKKE, Kira. Why Model Carmen Carrera Doesn't Always Want To Be Considered Trans. **HuffPost**, 20 de dez. 2015. Disponível em:

https://www.huffpostbrasil.com/entry/carmen-carrera-transgender_n_5674270ce4b06fa6887d0488?ri18n=true. Acesso em 07 de fev. 2020.

BRUM, Eliane. Laerte-se. **Eliane Brum** – Desacontecimentos, 2017. Disponível em: <http://elianebrum.com/documentarios/laerte-se/>. Acesso em 18 de fev. 2020.

BURGIERMAN, Denis Russo. O artista da ofensa. **Revista Época**. n. 1080, 18 de mar. 2019, pp. 48-80. Rio de Janeiro: Globo, 2019.

BUTLER, Judih. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judih. **A vida psíquica do poder**: Teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judih. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. [1993]. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**: Pedagogias da sexualidade. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. pp. 151-172.

BUTLER, Judih. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judih. Critically Queer. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, v. 1, n. 1 pp. 17-32, nov. 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/10642684-1-1-17>. Acesso em: 10 de ago. 2018.

BUTLER, Judih. **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004.

BYINGTON, Elisa. Prefácio. In: ALBUQUERQUE, Fernanda Farias de; JANNELLI, Maurizio. **A Princesa** – Depoimentos de um travesti brasileiro a uma líder das Brigadas Vermelhas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 7-14.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros** – Crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: 34; Edusp, 2011.

CAMPOS, João Pedroso de. Doze vezes em que Bolsonaro e seus filhos exaltaram e acenaram à ditadura. **Veja**, São Paulo, 04 de nov. 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/doze-vezes-em-que-bolsonaro-e-seus-filhos-exaltaram-e-acenaram-a-ditadura/>. Acesso em 14 de jan. 2020.

CANCIAN, Natália. Política de prevenção a HIV não pode ofender as famílias, afirma novo ministro. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 31 de dez. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/12/politica-de-prevencao-a-hiv-nao-pode-ofender-as-familias-afirma-novo-ministro.shtml>. Acesso em 03 de fev. 2020.

CANÔNICO, Marco Aurélio. 'Que gay o caralho. Eu sou um ser humano', diz Ney Matogrosso. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 19 de jul. 2017. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/07/1902472-que-gay-o-caralho-eu-sou-um-ser-humano-diz-ney-matogrosso.shtml>. Acesso em 06 de fev. 2020.

CARRIJO, Gilson Goulart. Poses, posses e cenários: as fotografias como narrativas da conquista da Europa. **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 20, n. 2, pp. 525-538, maio-ago. 2012.

CARVALHO, Ketryn. Bolsonaro critica 'ideologia de gênero' e diz: "O pai quer o filho homem e a filha mulher". **UOL** – Observatório G, São Paulo, 07 de jan. 2020. Disponível em: <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/2020/01/bolsonaro-critica-ideologia-de-genero-e-diz-o-pai-quer-o-filho-homem-e-a-filha-mulher>. Acesso em 13 de jan. 2020.

CARVALHO, Mario F. de Lima. **Que mulher é essa?** Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais. 2011. 147 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1563_1442_Carvalho-Mario-dissert.pdf. Acesso em: 26 de ago. 2017.

CARVALHO, Mario F. de Lima; CARRARA, Sérgio. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. **Sexualidad, Salud y Sociedad** - Revista Latinoamericana, n. 14, Dossier n. 2, pp. 319-351, ago. 2013. Disponível em: <http://ref.scielo.org/gbqmhf>. Acesso em: 26 de ago. 2017.

CARVALHO, Olavo de. **O imbecil coletivo**. 7. ed. São Paulo: Faculdade da Cidade, 1999.

CARVALHO, Renata. "Quem quer me matar está em nome de Deus". Entrevista concedida a Chico Ludermir. **Continente Online**, 25 de jun. 2018. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/secoes/entrevista/rquem-quer-me-matar-esta-em-nome-de-deusr>. Acesso em 20 de nov. 2019.

CARVALHO, Vinícius Lucas de. **O que fizemos da AIDS:** Entre representações e negociações dos corpos soropositivos em aparatos culturais. 2017. 110 f. Dissertação (Mestrado profissional em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Lavras. Lavras, 2017. Disponível em: <http://repositorio.ufla.br/handle/1/15562>. Acesso em: 18 de ago. 2018.

CHADE, Jamil. Itamaraty censura até 2024 documentos sobre sua política de gênero. **UOL**, São Paulo, 09 de set. 2019. Disponível em: <https://jamilchade.blogosfera.uol.com.br/2019/09/09/itamaraty-censura-ate-2024-documentos-sobre-sua-postura-relativa-a-genero/>. Acesso em 20 de nov. 2019.

CHADE, Jamil. À ONU, Brasil esconde ditadura e fala em anistiar crimes de desaparecimento. **UOL**, São Paulo, 15 de jan. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2020/01/15/ditadura-brasil-governo-bolsonaro-relatorio-onu.htm>. Acesso em 15 de jan. 2020.

CIA MUNGUNZÁ de Teatro. Histórico. **Cia Mungunzá de Teatro**. São Paulo, sem data. Disponível em: <http://www.ciamungunza.com.br/cia>. Acesso em: 01 de set. 2017.

CIA MUNGUNZÁ de Teatro. **Luis Antonio Gabriela**. [blog]. 2010-2011. Disponível em: <http://luisantoniogabriela.blogspot.com/>. Acesso em 01 de set. 2017.

COELHO, Gabriela. Supremo aprova equiparação de homofobia a crime de racismo. **ConJur**, 13 de jun. 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-jun-13/stf-reconhece-criminalizacao-homofobia-lei-racismo>. Acesso em 16 de jan. 2020.

COLAPINTO, John. Gender Gap – What were the real reasons behind David Reimer's suicide?. **Slate**. The Slate Group, Jun. 2004. Disponível em: <https://slate.com/technology/2004/06/why-did-david-reimer-commit-suicide.html>. Acesso em 17 de mai. 2019.

COLLING, Leandro. Para pensar como os fundamentalistas agem e se articulam. In: LIONÇO, Tatiana. **Contra a má-fé**: conjurações de uma acadêmica de ação direta. Salvador: Devires, 2018. p. 23-32.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **Resolução CFM nº 1658/2002**. Normatiza a emissão de atestados médicos e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 13 de dez. 2002. Disponível em: http://portal.cfm.org.br/index.php?option=com_content&id=2617. Acesso em 08 de jan. 2002.

CONSIGLIO, Marina. Linn da Quebrada substitui Laerte na televisão e estreia o talk show 'TransMissão'. **Folha de S. Paulo** – Ilustrada, São Paulo, 10 de jun. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/06/linn-da-quebrada-substitui-laerte-na-televisao-e-estreia-o-talk-show-transmissao.shtml>. Acesso em 18 de fev. 2020.

CONSOLE, Luciana. Política brasileira de tratamento e combate a Hiv/Aids está em risco com novo governo. **Brasil de Fato**, São Paulo, 1 de dez. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/12/01/politica-brasileira-de-tratamento-e-combate-a-hivaids-esta-em-risco-com-novo-governo/>. Acesso em 17 de mai. 2019.

CORDEIRO, Felipe. Relembre as polêmicas da ministra Damares Alves. **Terra**, São Paulo, 26 de dez. 2019. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/relembre-as-polemicas-da-ministra-damares-alves,e39919c669f1a41d9bdc48ec93b867c21a7urtnq.html>. Acesso em 14 de jan. 2020.

COSTA, Fernanda da. Do exemplo ao retrocesso: país sofre desmonte da política para o HIV. **Jornal da Universidade**, UFRGS, Porto Alegre, 02 de jan. 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/do-exemplo-ao-retrocesso-pais-sofre-desmonte-da-politica-para-o-hiv/>. Acesso em 03 de fev. 2020.

COUTINHO, Laerte. Muriel em dias de “e se eu fosse...”. In: MOIRA, Amara. **E se eu fosse pura**. São Paulo: Hoo, 2018. pp. 17-19.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, vol. 1989, n. 1, art. 8, pp. 139-167. Chicago, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 20 de ago. 2018.

CUNHA, Ana Rita. Desvendamos as notícias falsas de Damares Alves contra a 'ideologia de gênero'. **Aos fatos**, 19 de dez. 2018. Disponível em: <https://aosfatos.org/noticias/desvendamos-noticias-falsas-de-damares-alves-contra-ideologia-de-genero/>. Acesso em 20 de nov. 2019.

DALCASTAGNÈ, Regina. Literatura e resistência no Brasil hoje. [Transcrição de fala na mesa "Artes e Revolução", durante o XV Congresso Internacional da ABRALIC.] **Suplemento Pernambuco**, Recife, 11 de ago. 2017. Disponível em: <https://suplementopernambuco.com.br/artigos/1936-literatura-e-resist%C3%A2ncia-no-brasil- hoje.html>. Acesso em 05 de novembro 2019.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea**: um território contestado. Vinhedo, SP: Horizonte, 2012.

DAMASCENO, Elimar Máximo. Emenda ao Projeto de Lei nº 007/2003 Comissão de Seguridade Social e Família. **Projeto de Lei nº 007, de 2003**. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2003. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=121065&filenome=EMC+1/2003+CSSF+%3D%3E+PL+7/2003. Acesso em 17 de mai. 2019.

DAMASCO, Mariana Santos; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 1, pp. 133-151, jan.-abr./2012.

D'ANCONA, Matthew. **Pós-verdade** – A nova guerra contra os fatos em tempos de fake news. Barueri, SP: Faro, 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LAURETIS, Teresa. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities – An Introduction. **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**, v. 3, n. 2, pp. iii-xviii, summer 1991. Disponível em: <http://www.teresadelauretis.com/book/queer-theory-lesbian-and-gay-sexualities-ed/>. Acesso em: 20 de ago. 2018.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DENIZART, Hugo. **Engenharia Erótica** – Travestis no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DIAS, Sureña. Liniker comemora indicação ao Grammy Latino em texto emocionante. **Observatório G**, São Paulo, 25 de set. 2019. Disponível em:

<https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/2019/09/liniker-comemora-indicacao-ao-grammy-latino-em-texto-emocionante>. Acesso em 18 de fev. 2020.

DIP, Andrea. **Em nome de quem?** – A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DOCTER, Richard F. **Transvestites and Transsexuals** – Toward a Theory of Cross-Gender Behavior. New York; London: Plenum, 1988.

DOUGLAS, Mary. [1966]. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

DRUMMOND, Roberto. **Hilda Furacão**. São Paulo: Siciliano, 1991.

DUARTE, Marco José de O. Saúde, cuidado e diversidade sexual: a temática da transexualidade na atenção básica em saúde. In: COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas; SAMPAIO, Liliana Lopes Pedral (orgs.). **Transexualidades**: um olhar multidisciplinar. Salvador: EDUFBA, 2014. pp. 145-155.

DU GAY, Paul; HALL, Stuart; JANES, Linda; MACKAY, Hugh; NEGUS, Keith. **Doing Cultural Studies**: The Story of the Sony Walkman. Londres: Sage/The Open University, 1997.

DURST, Rogério. **Madame Satã**: com o diabo no corpo. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

EDITORA MARGINÁLIA. Coletânea Academia TransLiterária. **Catarse**, Belo Horizonte, 18 de out. 2019. Disponível em: https://www.catarse.me/coletanea_academia_transliteraria_6436. Acesso em 06 de nov. 2019.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. pp. 133-166.

ESTRELA. Brinquedos – Comandos em Ação. **Brinquedos Estrela S/A**. 2008. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20090517233837/http://www.estrela.com.br/asp/brinquedos.asp?txtLinha=76&txtPagina=1>. Acesso em: 02 de fev. 2019.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque. Protagonistas travestis na narrativa brasileira do século XX: subalternidade e resistência. In: DALCASTAGNÈ, Regina; LICARIÃO, Berttoni; NAKAGOME, Patrícia. **Literatura e resistência**. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018. pp.87-99.

FERNANDES, Carlos Eduardo Albuquerque. Migrantes e exiladas: Personagens travestis na literatura brasileira do século XX. **Anais do XII Colóquio Nacional Representações de Gênero e Sexualidades**. 2016. Disponível em: http://www.editorarealize.com.br/revistas/conages/trabalhos/TRABALHO_EV053_MD1_SA6_ID319_30042016093044.pdf. Acesso em 10 de mai. 2019.

FERNANDES, Marcella. Aliança de Damares com religiosos coloca em risco negros, mulheres e LGBTs, segundo especialistas. **Huffpost Brasil**, 12 de nov. 2019. Disponível em: http://huffpostbrasil.com/entry/agenda-damares-religiosos-especialistas_br_5dc5d415e4b02bf5793fc3b8/. Acesso em 14 de nov. 2019.

FERRAÇA, Mirielly. Casa de família e casa de prostituição: embate de sentidos que dividem a cidade. **Ling. (dis)curso**, Tubarão, vol.19, no.3, set./dez. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-76322019000300451&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 01 de fev. 2020.

FERREIRA, Carlos Rogé. Livros-reportagem: o nacional e o global. In: **Literatura e jornalismo, práticas políticas**: Discursos e contradiscursos, o novo jornalismo, o romance-reportagem e os livros-reportagem. São Paulo: Edusp, 2003. pp. 203-277.

FERREIRA, Guilherme Gomes. **Vidas lixadas**: Crime e castigo nas narrativas de travestis e transexuais brasileiras. Salvador, BA: Devires, 2018.

FICO, Carlos. Prefácio. In: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (orgs.). **Ditadura e homossexualidades**: Repressão, resistência e a busca da verdade. São Carlos: EdUFSCAR, 2014. pp. 13-16.

FIGARI, Carlos. **@s outr@s cariocas**: Interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro: Séculos XVII ao XX. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2007.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019**. Ano 13. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. Disponível em: http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Anuario-2019-FINAL_21.10.19.pdf. Acesso em 16 de jan. 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

FRACASSA, Ugo; PISANI, Anna Proto. Il progetto Princesa 20. **Princesa 20**. 2014. Disponível em: <http://www.princesa20.it/progetto20/>. Acesso em 27 de jan. 2020.

FRANCO, Talina *et al.* Transgenitalização masculino / feminino: experiência do Hospital Universitário da UFRJ. **Revista do Colégio Brasileiro de Cirurgias**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 6, p. 426-434, nov./dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rcbc/v37n6/09.pdf>. Acesso em 27 de jan. 2020.

FREIRE, Marcelino. “Sou um homossexual não praticante”: entrevista com Marcelino Freire. Entrevista por Christian Grünngel e Doris Wieser. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 45, pp. 445-462, jan./jun. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/elbc/n45/2316-4018-elbc-45-00445.pdf>. Acesso em 10 de fev. 2020.

FURLANI, Jimena. “**Ideologia de gênero**”? – Explicando as confusões teóricas presentes na cartilha. 2015. Disponível em: https://issuu.com/linoperes/docs/_esclarecendo_-_ideologia_de_g__ner. Acesso em: 07 de ago. 2018.

G1. OMS retira transexualidade da lista de doenças mentais. **G1** – Bem Estar. Rio de Janeiro, jun. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/noticia/oms-retira-a-transexualidade-da-lista-de-doencas-mentais.ghtml>. Acesso em: 07 de ago. 2018.

G1. As Bahias e a Cozinha Mineira fala do Grammy Latino: 'Primeiras mulheres trans indicadas'. **G1**, Rio de Janeiro, 24 de set. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/musica/rock-in-rio/2019/noticia/2019/09/24/as-bahias-e-a-cozinha-mineira-fala-do-grammy-latino-primeiras-mulheres-trans-indicadas.ghtml>. Acesso em 18 de fev. 2020.

GABRIEL, Ruan de Sousa. O estado da arte. **Época**, n. 1091, 03 de jun. 2019. Rio de Janeiro: Globo. pp. 18-27.

GAMSON, Josh. Silence, Death, and the Invisible Enemy: AIDS Activism and Social Movement “Newness”. **Social Problems**, v. 36, n. 4, pp. 351-367, out. 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/800820>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

GOFFMAN, Erving. **Estigma** – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GOLDMAN, Ruth. Who Is That *Queer* Queer? Exploring Norms around Sexuality, Race, and Class in Queer Theory. In: BEEMYN, B.; ELIASON, M. (ed.). **Queer Studies** – A Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Anthology. New York and London: New York University, 1996, pp. 169-182.

GOMES, Rodrigo. Travestis e transexuais enfrentam dificuldade para retificação do nome. **Rede Brasil Atual**, 08 de ago. 2019. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/08/dificuldade-retificacao-do-nome/>. Acesso em 16 de jan. 2020.

GONÇALVES, Elaine. Pelas redes sociais, Bolsonaro diz que livros didáticos serão mais baratos e sem ideologia. **Radio Agência Nacional** – Portal EBC. São Paulo, 12 de jan. 2020. Disponível em: <http://radioagencianacional.ebc.com.br/educacao/audio/2020-01/pelas-redes-sociais-bolsonaro-diz-que-livros-didaticos-serao-mais-baratos-e>. Acesso em 13 de jan. 2020.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em 29 de jan. 2020.

GREEN, James N. **Além do carnaval**: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP, 2000.

HABIGZANG, Luísa Fernanda *et al.* Avaliação psicológica em casos de abuso sexual na infância e adolescência. **Psicologia: Reflexão e crítica**, Porto Alegre, v. 21, n. 2, p. 338-344. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/prc/v21n2/a21v21n2.pdf>. Acesso em 20 de jan. 2020.

HADDAD, Fernando. Vivi na pele o que aprendi nos livros. **Piauí**, ed. 129, jun. 2017. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/vivi-na-pele-o-que-aprendi-nos-livros/>. Acesso em 18 de mai. 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora – Reflexões sobre a terra no exterior. In: SOLVIK, Liv (Org.). **Da diáspora** – Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003. pp. 25-50.

HALL, Stuart. (ed.). **Representation**: Cultural representations and signifying practices. London: SAGE Publications, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp. 103-133.

HANISCH, Carol. **The Personal is Political**. 2006. Disponível em: <http://webhome.cs.uvic.ca/~mserra/AttachedFiles/PersonalPolitical.pdf>. Acesso em: 09 de ago. 2018.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. [1984]. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Antropologia do ciborgue**: As vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. pp. 33-118.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 22, pp. 201-246, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a09.pdf>. Acesso em: 10 de ago. 2018.

HARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

IOVANNONE, Jeffrey J. Sylvia Rivera: Street Transgender Action Revolutionary. **Queer History for the People**. Jun. 2018. Disponível em: <https://medium.com/queer-history-for-the-people/sylvia-rivera-street-transgender-action-revolutionary-e2f511b0c327>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

ITAÚ CINEMAS. Bixa Travesty. **Espaço Itaú de Cinema**, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.itaucinemas.com.br/filme/bixa-travesty>. Acesso em 18 de fev. 2020.

ITAÚ CULTURAL. Presskit. **Todos os gêneros**: mostra de arte e diversidade. São Paulo: Itaú Cultural, jun. 2016. Disponível em: <http://www.conteudopublicacoes.com.br/todososgeneros/>. Acesso em: 31 de ago. 2017.

JAGOSE, Annamarie. **Queer Theory** – An introduction. New York: New York University, 1996.

JEFFREYS, Sheila. **Gender Hurts**: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism. New York: Routledge, 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. **Revista Cronos**, v. 11, n. 2, pp. 8-19, 28 de nov. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/2150>. Acesso em 31 de ago. 2017.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Transfobia e crimes de ódio: Assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. **História Agora**, pp. 101-123, jan. 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/15274929/Transfobia_e_crimes_de_%C3%B3dio_Assassinatos_de_pessoas_transg%C3%AAnero_como_genoc%C3%ADdio. Acesso em 29 de jan. 2020.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Transfeminismo**: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

JORGENSEN, Christine. **A Personal Autobiography**. [1967]. San Francisco: Cleis, 2000.

KOHLER, Will. Gay History- June 28th, 1969: The REAL History of the Stonewall Riots. **Back 2 Stonewall**. New York, jun. 2018. Disponível em: <http://www.back2stonewall.com/2018/06/the-stonewall-riots.html>. Acesso em: 10 de ago. 2018.

KULICK, Don. **Travesti**: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes. Chicago and London: The University of Chicago, 1998.

LACOMBE, Milly. A revolução precisa ser sexual. **TPM**, n. 172, set. 2017, pp. 18-29. São Paulo: Trip, 2017.

LADO A. “Não é problema meu”, diz candidato sobre prevenção e tratamento de HIV. **Revista Lado A**, Curitiba, 10 de jan. 2019. Disponível em: <https://revistaladoa.com.br/2018/09/noticias/nao-e-problema-meu-diz-candidato-sobre-prevencao-e-tratamento-de-hiv/>. Acesso em: 20 de mai. 2019.

LANZ, Letícia. **O corpo da roupa**: Introdução aos Estudos Transgêneros. Curitiba: Transgente, 2015.

LASCH, Christopher. A estética minimalista: arte e literatura em época terminal. In: **O mínimo eu** – Sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1986. pp. 117-147.

LEAL, Dodi. **De trans pra frente**. São Paulo: Patuá, 2017.

LEITE Jr., Jorge. **Nossos corpos também mudam**: A invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. São Paulo: Annablume, 2011.

LEJEUNE, Philippe; NORONHA, Jovita Maria Gerheim (org.). **O pacto autobiográfico**: De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

LEVY, Bel. A epidemia da Aids através do tempo. **O vírus da Aids, 20 anos depois**. Rio de Janeiro: Fiocruz/Instituto Oswaldo Cruz, 2007. Disponível em: <http://www.ioc.fiocruz.br/aids20anos/index.html>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

LIMA, Carlos Henrique Lucas. **Linguagens pajubeyras** – Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade. Salvador: Devires, 2017.

LIMA, Élida; GARCIA, Carmen; MUNIS, Carolina; INNECO, João Pedro; MARTINS, Raísa (orgs.). **Antologia Trans** – 30 poetas trans, travestis e não-binários. São Paulo: TRANSFormação; Invisíveis Produções, 2017.

LIMA, Wal. ‘Na biologia é macho ou fêmea, não existe LGBTQI’, diz ministro da Educação em Manaus. **A Crítica**, Manaus, 19 de out. 2019. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/na-biologia-e-macho-ou-femea-nao-existe-lgbtqi-diz-ministro-da-educacao-em-manau>. Acesso em 20 de nov. 2019.

LINN DA QUEBRADA. Linn da Quebrada: a bixa pode fazer um pedido?. **Kickante**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.kickante.com.br/campanhas/linn-da-quebrada-bixa-pode-fazer-um-pedido-0>. Acesso em 18 de fev. 2020.

LINN DA QUEBRADA. Mulher. **Pajubá**. São Paulo: YB Music, 2017. 1 CD.

LINN DA QUEBRADA; Liniker. Serei A. **Pajubá**. São Paulo: YB Music, 2017. 1 CD.

LIONÇO, Tatiana. Criminalização do assédio ideológico nas escolhas: ideologia de gênero como argumento central na disputa fundamentalista da política de educação. In: RODRIGUES, Alexsandro; MONZELI, Gustavo Artur; FERREIRA, Sérgio Rodrigo da S. (Orgs.). **A política no corpo**: gêneros e sexualidades em disputa. Vitória: EDUFES, 2016. pp. 145-158.

LIONÇO, Tatiana. **Contra a má-fé**: conjurações de uma acadêmica de ação direta. Salvador: Devires, 2018.

LIONÇO, Tatiana. As fake news e o esvaziamento do debate público sobre gênero. **Justificando**, 6 de nov. 2019. Disponível em:

<https://www.justificando.com/2019/11/06/as-fake-news-e-o-esvaziamento-do-debate-publico-sobre-genero/>. Acesso em 13 de jan. 2020.

LIPOVETSKY, Gilles. Tempo contra tempo, ou a sociedade hipermoderna. In: **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004. pp. 49-103.

LOBO, Marisa. **Ministério Marisa Lobo** – Clínica da Família – Sexualidade debaixo da graça. s/d. Disponível em: <https://wwwpsicologiacrista.tudonavitrine.com.br/>. Acesso em 06 de fev. 2020.

LOPES, Débora. É horrível ser difamado pelo Bolsonaro. **VICE**, 05 de nov. 2013. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/ymp3gx/e-horrivel-ser-difamado-pelo-bolsonaro. Acesso em 18 de mai. 2019.

LORDE, Audre. **Zami - Sister Outsider - Undersong**. New York: Quality Paperback Book Club, 1993.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 14, mai./ago. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522014000200083. Acesso em 18 de mai. 2019.

LUSTOSA, Tertuliana. Manifesto traveco-terrorista. **Concinnitas**, Rio de Janeiro, Instituto de Artes da UERJ, ano 17, v. 01, n. 28, pp. 385-409, set. 2016. Disponível em: cdn.premiopipa.com/wp-content/uploads/2019/03/Manifesto-traveco-terrorista.pdf. Acesso em 29 de out. 2019.

MACEDO, Cleber Michel Ribeiro de; SÍVORI, Horacio Federico. Repatologizando a homossexualidade: a perspectiva de "psicólogos cristãos" brasileiros no século XXI. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, UERJ, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/42242/29287#n13>. Acesso em 06 de fev. 2020.

MADAME Satã. Direção: Karim Ainouz. Brasil/França: Lumière, 2002. 1 disco, DVD. 105 min.

MAGALHÃES, David. Quem tem medo do globalismo?. **O Estado de S. Paulo**. São Paulo: Grupo Estado, 17 de nov. 2018. Disponível em: <https://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/quem-tem-medo-do-globalismo/>. Acesso em 17 de mai. 2019.

MARCUS, Eric; BURNINGHAM, Sara. Jean O'Leary – Part 1. **Making Gay History** – The Podcast. 2018. Disponível em: <https://makinggayhistory.com/podcast/episode-14-jean-oleary-part-1/>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

MARTINELLI, Andréa. Governo Bolsonaro cumpre promessa e suspende edital com filmes de temática LGBT. **HuffPost Brasil**, 21 de ago. 2019. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/veto-filmes-lgbt-bolsonaro_br_5d5d612ce4b0d043dd7400a1. Acesso em 11 de nov. 2019.

MARTINELLI, Andréa; FERNANDES, Marcella. O que aconteceu 6 meses após a decisão do STF que criminalizou a LGBTfobia? **HuffPost Brasil**, 26 de dez. 2019. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/lgbtfobia-stf-criminalizacao-resultado_br_5e00f394e4b0843d35ffb3e3. Acesso em 16 de jan. 2020.

MARTINS, Marina. “Bixa Travesty” e o território político do corpo. **Revista Híbrida**, 06 de dez. 2019. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/2019/12/06/bixa-travesty-e-o-territorio-politico-do-corpo/>. Acesso em 18 de fev. 2020.

MARTINS, Rodrigo. Apesar de você... **Carta Capital**, Rio de Janeiro, ano XXIV, n. 1061, 3 de jul. 2019. pp. 12-18.

MEMÓRIA GLOBO. Hilda Furacão. **Globo**, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/minisseries/hilda-furacao/>. Acesso em 06 de fev. 2020.

MENEGHETTI, Francis Kanashiro. Origem e Fundamentos dos Esquadrões da Morte no Brasil. **Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração**, s/d. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EOR1233.pdf>. Acesso em 11 de nov. 2019.

MEYEROWITZ, Joanne. **How Sex Changed – A History of Transsexuality in the United States**. Cambridge; London: Harvard University, 2002.

MOIRA, Amara. **E se eu fosse puta**. São Paulo: Hoo, 2016.

MOIRA, Amara. **E se eu fosse pura**. São Paulo: Hoo, 2018.

MOIRA, Amara. Prefácio – A língua pelos nossos corpos. In: LIMA, Élidea *et al.* (orgs.). **Antologia Trans – 30 poetas trans, travestis e não-binários**. São Paulo: TRANSFormação; Invisíveis Produções, 2017. pp. 11-13.

MOIRA, Amara. Prefácio – Descisvestindo a teoria. In: FERREIRA, Guilherme Gomes. **Vidas lixadas: Crime e castigo nas narrativas de travestis e transexuais brasileiras**. Salvador, BA: Devires, 2018. pp. 5-8.

MOIRA, Amara. Amara Moira: Corpos livres, corpos trans. **Mídia Ninja**. 30 de jan. 2019. Disponível em: <https://midianinja.org/amaramoira/corpos-livres-corpos-trans/>. Acesso em 28 de jan. 2020.

MINNICINO, Michael. [1992] The New Dark Age: The Frankfurt School and ‘Political Correctness’. **Fidelio Magazine**. Schiller Institute, 2001. Disponível em: https://archive.schillerinstitute.com/fid_91-96/921_frankfurt.html. Acesso em 17 de mai. 2019.

MONEY, John; TUCKER, Patricia. **Os papéis sexuais**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MORAES, Fabiana. **O nascimento de Joicy** – Transexualidade, jornalismo e os limites entre repórter e personagem. Porto Alegre: Arquipélago, 2015.

MORAES, Fabiana. Falar de, falar sobre, falar com. **Medium** - @fabi2moraes. 26 de out. 2017. Disponível em: <https://medium.com/@fabi2moraes/falar-de-falar-sobre-falar-com-3b9e6ddb85a1>. Acesso em: 17 de mai. 2019.

MOREIRA, Marli. Comissão Nacional da Verdade vai propor criminalização da homofobia. **Agência Brasil**, São Paulo, 30 de mar. 2014. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2014-03/comissao-nacional-da-verdade-vai-propor-criminalizacao-da-homofobia>. Acesso em 05 de fev. 2018.

MOYNIHAN, Colin. From the Archives, a Portrait of a Pop-Art Muse. **New York Times**, 24 feb. 2009. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/02/25/arts/design/25cand.html>. Acesso em: 01 de set. 2017.

MURIB, Zein. Transgender: examining an emerging political identity using three political processes. **Politics, Groups, and Identities**, 2015 Vol. 3, No. 3, 381–397, <http://dx.doi.org/10.1080/21565503.2015.1048257>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

NANDA, Serena. **Gender Diversity** – Crosscultural Variations. Illinois: Waveland, 2000.

NASCIMENTO, Érica Peçanha do. **“Literatura marginal”**: os escritores de periferia entram em cena. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-03092007-133929/publico/TESE_ERICA_PECANHA_NASCIMENTO.pdf. Acesso em 10 de fev. 2020.

NERY, João W. **Viagem solitária**: memórias de um transexual 30 anos depois. São Paulo: Leya, 2011.

NEWTON, Esther. **Mother Camp**: Female Impersonators in America. Chicago; London: The University of Chicago, 1979.

NIELSSON, Joice Graciele; WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. A “carne mais barata do mercado”: uma análise biopolítica da “cultura do estupro” no Brasil. **Revista da Faculdade de Direito da UERJ**, Rio de Janeiro, n. 34, pp. 171-200, dez. 2018.

NUNEZ, Vivian. Carmen Carrera Shares How She Overcomes Impostor Syndrome And How To Tackle Fear. **Forbes Women**, 22 de ago. 2017. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/viviannunez/2017/08/22/carmen-carrera-shares-how-she-overcomes-impostor-syndrome-and-how-to-tackle-fear-in-your-career/>. Acesso em 07 de fev. 2020.

O'LEARY, Dale. **The Gender Agenda** – Redefining Equality. Lafayette, Louisiana: Vital Issues, 1997.

O'LEARY, Dale. [1997]. **A agenda de gênero** – Redefinindo a igualdade. [Versão condensada]. s/d. Disponível em: <https://s3.amazonaws.com/padrepauloricardo-files/uploads/ou1vyvqf7edairu6mgq7/agenda-de-genero.pdf>. Acesso em: 17 de mai. 2019.

O'LEARY, Dale; SPRIGG, Peter. Understanding and Responding to the Transgender Movement. **Issue Analysis**, Washington, D.C., jun. 2015. Disponível em: <https://www.frc.org/transgender>. Acesso em 17 de mai. 2019.

OLIVEIRA, Francine N. A. de. Portaria do Conselho de Medicina estabelece novas regras para afirmação de gênero. **Blasting News**, 14 de jan. 2020. Disponível em: <https://br.blastingnews.com/ciencia-saude/2020/01/portaria-do-conselho-de-medicina-estabelece-novas-regras-para-afirmacao-de-genero-003047265.html>. Acesso em 06 de fev. 2020.

OLIVEIRA, Francine N. A. de. Secretário de Cultura deixa o cargo em protesto contra suspensão de edital de projetos LGBT. **Blasting News**, 23 de ago. 2019. Disponível em: <https://br.blastingnews.com/brasil/2019/08/secretario-de-cultura-deixa-o-cargo-em-protesto-contr-censura-a-producoes-lgbts-002970071.html>. Acesso em 13 de jan. 2020.

OLIVEIRA, Francine N. A. de. Conheça as terapias de 'reorientação sexual' e como vêm sendo aplicadas. **Blasting News**, 22 de set. 2017. Disponível em: <https://br.blastingnews.com/ciencia-saude/2017/09/conheca-as-terapias-de-reorientacao-sexual-e-como-vem-sendo-aplicadas-002031429.amp.html>. Acesso em 07 de fev. 2020.

OLIVEIRA, Francine N. A. de. Operação Tarântula: a caça às travestis no Brasil durante os anos 1970 e 80. **Blasting News**, 25 de ago. 2016. Disponível em: <https://br.blastingnews.com/brasil/2016/08/operacao-tarantula-a-caca-as-travestis-no-brasil-durante-os-anos-1970-e-80-001082057.html>. Acesso em 13 de jan. 2020.

OLIVEIRA, Francine N. A. de. Hijras: o terceiro gênero da Ásia Meridional. **Blasting News**, 05 de jul. 2016. Disponível em: <https://br.blastingnews.com/mundo/2016/07/hjras-o-terceiro-genero-da-asia-meridional-001001129.html>. Acesso em 07 de fev. 2020.

OLIVEIRA, Francine N. A. de. **Queer em quadrinhos**: representações brasileiras contemporâneas. 2014. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Mestrado em Letras: Teoria Literária e Crítica da Cultura, Universidade Federal de São João del-Rei. São João del-Rei, 2014. Disponível em: <https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/mestletras/Francine%20Oliveira%20-%20Dissertacao%20-%20O%20queer%20em%20quadrinhos.pdf>. Acesso em 18 de fev. 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente**: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação. 2017. Tese (Doutorado em

Educação) – Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/47605/R%20-%20T%20-%20MEGG%20RAYARA%20GOMES%20DE%20OLIVEIRA.pdf>. Acesso em: 17 de mar. 2019.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. Capítulo V – Transtornos mentais e comportamentais (F00-F99). **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde**. 2008. Disponível em: http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/WebHelp/cap05_3d.htm. Acesso em: 07 de ago. 2018.

PASCHOAL, Marcio. **Rogéria**: Uma mulher e mais um pouco. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2016.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo**: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.

PELÚCIO, Larissa. “Amores perros”: sexo, paixão e dinheiro na relação entre espanhóis e travestis brasileiras no mercado transnacional do sexo. In: PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia Oliveira Piscitelli; OLIVAR, José Miguel Neto (Orgs.). **Gênero, sexo, amor e dinheiro**: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. Campinas: Unicamp; Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu, 2011. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/omp/index.php/ebooks/catalog/view/978-85-88935-06-8/69/231-1>. Acesso em 12 de mai. 2019.

PERES, William Siqueira. Travestis: subjetividades em construção permanente. In: PARKER, Richard Guy; RIOS, Luís Felipe; UZIEL, Anna Paula (Orgs.). **Construções da Sexualidade**: Gênero, identidade e comportamento em tempos de aids. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PEREIRA, Lourenço Barros de Carvalho; CHAZAN, Ana Cláudia Santos. O acesso das pessoas transexuais e travestis à atenção primária à saúde: uma revisão integrativa. **Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 41, jan./dez. 2019. Disponível em: <http://docs.bvsalud.org/biblioref/2019/06/996051/1795-10932-1-pb.pdf>. Acesso em 27 de jan. 2020.

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

PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a *Teoria Queer* coloniza nosso contexto *sudaca*, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2. ed., pp. 1-8, nov. 2014/abr. 2015. Disponível em: www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/index. Acesso em 20 de nov. 2019.

POE, Edgar Allan. William Wilson. **Contos de imaginação e mistério**. São Paulo: Tordesilhas, 2012. pp. 25-47.

PORTINARI, Natália. Damares Alves: a trajetória conservadora da ministra que criou polêmica. **O Globo**, Rio de Janeiro, 13 de jan. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/damares-alves-trajetoria-conservadora-da-ministra-que-criou-polemica-23367259>. Acesso em 20 de nov. 2019.

PRADO, Miguel Arcanjo. Travesti mais famoso do teatro volta a SP. **Blog do Arcanjo**. 09 de ago. 2012. Disponível em: <http://www.miguelarcanjoprado.com/2012/08/09/travesti-mais-famoso-do-teatro-volta-a-sp-luis-antonio-gabriela-teatro-joao-caetano/>. Acesso em 01 de fev. 2020.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie** – Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1, 2018.

PRECIADO, Paul B. Lixo e gênero – Mijar/cagar – Masculino/feminino. **Select**, ano 7, ed. 38, p. 56-59, mar./abr./mai. 2018.

PRIBERAM. Trans. [Verbetes]. **Priberam Dicionário**. 2018. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/trans>. Acesso em: 09 de ago. 2018.

PRINCESA: incontri irregolari. **RAI Storie vere**. Direção: Carlo Conversi. Milão: RAI Teche, 1994. Disponível em: <http://www.princesa20.it/conversi/>. Acesso em 10 de fev. 2020.

QUEER NATION. **Queers Read This!** New York: June 1990. Disponível em: <http://www.qrd.org/qrd/misc/text/queers.read.this>. Acesso em: 26 de mai. 2015.

QUEIROZ, Flavio. **Nany People**: Ser mulher não é para qualquer um – Minhas verdades. São Paulo: Planeta, 2015.

QUEIROZ, Nana; MARILAC, Luísa. **Eu, travesti** – Memórias de Luísa Marilac. Rio de Janeiro: Record, 2019.

RAMELLO, Stefano. Introduction. In: **Fascination of Queer**. Oxford: Inter-Disciplinary, 2011, pp. ix-xv.

RAYMOND, Janice. **The Transsexual Empire**: The Making of the She-Male. [1979]. New York and London: Teachers College, 1994.

REIF, Laura. Muito além do lacre. **TRIP**, 11 de fev. 2019. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/conheca-as-raizes-historicas-e-de-resistencia-do-pajuba-o-dialeto-lgbt>. Acesso em 23 de jan. 2020.

RESENDE, Beatriz. **Contemporâneos**: Expressões da literatura brasileira no século XXI. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; Biblioteca Nacional, 2008.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte, MG: Letramento; Justificando, 2017.

RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. **Signs – Women: Sex and Sexuality**, Chicago, v. 5, n. 4, pp. 631-660, summer 1980. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3173834>. Acesso em: 09 de ago. 2018.

RIVERA, Sylvia. Ya'll better quiet down – Sylvia Rivera's Speech at the 1973 Liberation Day Rally. **Street Transvestite Action Revolutionaries – Survival, Revolt, and Queer Antagonist Struggle**. Untorelli, 2011. pp. 30-31. Disponível em: <https://untorellipress.noblogs.org/files/2011/12/STAR.pdf>. Acesso em: 14 de ago. 2018.

ROCHA, Rafael. Pesquisa do professor Luiz Morando rende livro sobre Cintura Fina. **O Tempo**, Belo Horizonte, 13 de jul. 2019. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/diversao/magazine/pesquisa-do-professor-luiz-morando-rende-livro-sobre-cintura-fina-1.2209033>. Acesso em 06 de fev. 2020.

ROCHA, Rita Martins Godoy; PEREIRA, Débora Letícia; DIAS, Thaísa Magna. O contexto do uso de drogas entre travestis profissionais do sexo. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, vol.22, n.2, pp.554-565, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v22n2/v22n2a24.pdf>. Acesso em 27 de jan. 2020.

RODRIGUES, Julian. Bolsonaro extingue Conselho LGBTI. **Revista Forum**, 28 de jun. 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/colunistas/julianrodrigues/bolsonaro-extingue-conselho-lgbti/>. Acesso em 20 de nov. 2019.

ROGET'S 21ST CENTURY THESAURUS. **Queer**. Philip Lief Group, 2013. Disponível em: www.thesaurus.co. Acesso em 26 de mai. 2015.

ROSSI, Amanda. “Monstro, prostituta, bichinha”: como a Justiça condenou a 1ª cirurgia de mudança de sexo do Brasil. **BBC Brasil**, São Paulo, 28 de mar. 2018. Disponível em: bbc.com/portuguese/geral-43561187. Acesso em 08 de jan. 2020.

ROSSO, Fábio. Linn da Quebrada estreia como atriz na Globo em 'Segunda Chamada': 'Me senti realmente em uma escola'. **Gshow**, Rio de Janeiro, 02 de set. 2019. Disponível em: <https://gshow.globo.com/series/segunda-chamada/noticia/linn-da-quebrada-estrela-como-atriz-na-globo-em-segunda-chamada-me-senti-realmente-em-uma-escola.ghtml>. Acesso em 18 de fev. 2020.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: Notas sobre a “economia política” do sexo. [1975]. In: **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017. pp. 9-61.

SAMY, Eloísa. Feminismo radical. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista: Arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. pp. 400-413.

SANTOS, Márcia Cristina Brasil; ALMEIDA, Guilherme da Silva; VASCONCELOS, Ludimila Souza dos Santos; MARQUES, Elizabeth da Luz; GUEDES, Samantha. Processo transexualizador no Rio de Janeiro: considerações introdutórias a partir do olhar do serviço social. In: COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas; SAMPAIO, Liliana

Lopes Pedral (orgs.). **Transexualidades**: um olhar multidisciplinar. Salvador: EDUFBA, 2014. pp. 157-174.

SCALA, Jorge. **Ideologia de gênero**: O neototalitarismo e a morte da família. São Paulo: Katechesis; Artpress, 2011.

SCHØLHAMMER, Karl Erik. **Ficção brasileira contemporânea**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SCHÜTZE, Jessica. **Dzi Croquettes**: Teatro de resistência no período da ditadura militar brasileira. 2015. 48 f. Monografia (Bacharelado em Artes Cênicas) – Centro de Comunicação e Expressão, Departamento de Artes e Libras, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/158972/TCC%20Dzi%20Croquettes%20Kika-1.pdf?sequence=1>. Acesso em: 17 de mar. 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Diversidade é mais; divisão é menos. **Época**, Rio de Janeiro, n. 1089, pp. 64-71, 20 de mai. 2019.

SEDGWICK, Eve K. **Tendencies**. Durham: Duke University, 1993.

SEGANFREDO, Thais. O Nascimento de Joicy: por um jornalismo com mais empatia. **Nonada**, 8 de jul. 2015. Disponível em: <http://www.nonada.com.br/2015/07/o-nascimento-de-joicy-por-um-jornalismo-com-mais-empatia/>. Acesso em 03 de fev. 2017.

SERANO, Julia. **Whipping Girl** – A transsexual woman on sexism and the scapegoating of femininity. Berkeley, CA: Seal, 2007.

SERANO, Julia. **Excluded** – Making feminist and queer movements more inclusive. Berkeley, CA: Seal, 2013.

SHELDON, Rever. Louis P. **A estratégia**: O plano dos homossexuais para transformar a sociedade. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2012.

SHUMANN, di B.; MARTINI, S, R. A tendência suicida entre os transexuais. **Diritto Pubblico Europeo Rassegna online**, out. 2016. Disponível em: <https://www.edizioni.esi.it/dperonline/data/uploads/articoli/berta-schumann-e-sandra-regina-martini-formatt.pdf>. Acesso em 29 de jan. 2020.

SIBILIA, Paula. Eu narrador e a vida como relato. In: **O show do Eu**: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. pp. 55-83.

SILANO, Ana Karoline; FONSECA, Bruno. Apoiado por Damares, grupo de ex-gays disputa Conselho de Psicologia. **Pública** – Agência de Jornalismo Investigativo, 27 de ago. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/08/apoiado-por-damares-movimento-de-ex-gays-disputa-conselho-de-psicologia/>. Acesso em 06 de fev. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp. 73-102.

SILVA, Tomaz Tadeu da. Nós, ciborgues – O corpo elétrico e a dissolução do humano. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. pp. 07-16.

SIMPSON, Keila. Nota pública: dados, manipulações e fakenews. **ANTRA** – Associação Nacional de Travestis e Transexuais, Salvador, 14 de jan. 2020. Disponível em: <https://antrabrasil.org/2020/01/15/nota-publica-dados-manipulacoes-fakenews/>. Acesso em 15 de jan. 2020.

SIQUEIRA, Indianare Sophia. **MINHA DESTANSIÇÃO**. 27 de maio de 2019. Facebook: indianara.shopia. Disponível em: <https://www.facebook.com/indianara.sophia/posts/716285462121942>. Acesso em 19 de nov. 2019.

SOLIVA, Thiago Barcelos. Sobre o talento de ser fabulosa: os “shows de travesti” e a invenção da “travesti profissional”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 53, 2018. <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n53/1809-4449-cpa-18094449201800530014.pdf>. Acesso em 27 de maio 2019.

SOUZA, Tedson da Silva. **Fazer banheiro: as dinâmicas das interações homoeróticas nos sanitários públicos da Estação da Lapa e adjacências**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12572>. Acesso em 19 de nov. 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STOLLER, Robert J. **Sex and Gender** – The Development of Masculinity and Femininity. London: Karnac, 1984.

STONE, Sandy. **The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto**. [1987]. Rev. 4.0. Abr. 2014. Disponível em: <https://sandystone.com/empire-strikes-back.html>. Acesso em: 26 de ago. 2018.

SULLIVAN, Nikki. **A Critical Introduction to Queer Theory**. New York: New York University, 2003.

TEIXEIRA, Flávia do Bonsucesso. L'Italia dei Divieti: entre o sonho de ser europeia e o babado da prostituição. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 31, pp. 275-308, jul.-dez. 2008. Disponível em: <http://ref.scielo.org/8mgn3w>. Acesso em 31 de ago. 2017.

TEMPESTA, Dom Orani João. Nota sobre o PNE. **ArqRio** – Arquidiocese de São Sebastião, Rio de Janeiro, 25 de mar. 2014. Disponível em: <http://arqrio.org/noticias/detalhes/1835/nota-sobre-o-pne>. Acesso em 17 de mai. 2019.

TERRON, Joca Reiners. **Do fundo do poço se vê a lua**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TERTO, Amauri. 'Aparelho Sexual e Cia': Livro criticado por Bolsonaro será relançado no Brasil. **HuffPost Brasil**, 03 de set. 2018. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/aparelho-sexual-e-cia-livro-criticado-por-bolsonaro-sera-relancado-no-brasil_br_5c33b3fae4b0535217f6cc1b. Acesso em 19 de nov. 2019.

THEES, Vanessa. CID-11: veja o que muda na nova classificação internacional de doenças. **Portal PEBMED**, 18 de jun. 2018. Disponível em: <https://pebmed.com.br/oms-lanca-a-cid-11-veja-o-que-muda-na-nova-classificacao-internacional-de-doencas/>. Acesso em 06 de fev. 2020.

THOMAZ, Danilo. Gay de direita, Clodovil é lembrado por polêmicas no Plenário. **Época**, 18 de jun. 2018. Disponível em: <https://epoca.globo.com/politica/noticia/2018/06/gay-de-direita-clodovil-e-lembrado-por-polemicas-no-plenario.html>. Acesso em 06 de fev. 2020.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América** – A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2000.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 4. ed. revista, atualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

UOL. Veja a íntegra dos dois discursos de Bolsonaro no dia da posse. **UOL**, São Paulo, 01 de jan. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/01/01/em-2-discurso-bolsonaro-fala-em-acabar-com-ideologia-que-defende-bandido.htm>. Acesso em 20 de nov. 2019.

VARGAS, André. SUS com menos remédios. **ISTOÉ**. 19 de jul. 2017. Disponível em: <https://istoe.com.br/sus-com-menos-remedios/>. Acesso em 03 de fev. 2020.

VIEIRA, Helena; BAGAGLI, Bia Pagliarini. Transfeminismo. In: Heloisa Buarque de Hollanda. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. pp. 343-378.

VIEIRA, Eli; MANO, Camila; REYNALDO, Daniel; AGAPE, David; BIGARAN, Vanessa. Principais estatísticas brasileiras de morte por homofobia são falsas, conclui checagem independente. **Liga Humanista Secular do Brasil**, 01 de mai. 2019. Disponível em: <https://lihs.org.br/sociedade/homofobia/>. Acesso em 19 de nov. 2019.

VIEIRA, Tereza Rodrigues. Mudança de sexo: aspectos médicos, psicológicos e jurídicos. **Akrópolis** – Revista de Ciências Humanas da UNIPAR, v. 6, n. 21, pp. 3-8, 1998. Disponível em: revistas.unipar.br/index.php/akropolis/article/view/1713/1484. Acesso em 08 de jan. 2020.

VILELA, Lucila. “A força do macho e a graça da fêmea”: Dzi Croquettes. **Interartive**. Fev. 2011. Disponível em: <https://interartive.org/2011/02/dzi-croquettes>. Acesso em: 17 de mar. 2019.

VIP, Angelo; LIBI, Fred. **Aurélia, a dicionária da língua afiada**. São Paulo: Da Bispa, 2006.

WILLIAMS, Christan. Interview with an Actual Stonewall Riot Veteran: The Ciswashing of Stonewall Must End! **TransAdvocate**. Feb. 2013. Disponível em: http://www.transadvocate.com/interview-with-an-actual-stonewall-riot-veteran-the-ciswashing-of-stonewall-must-end_n_8750.htm. Acesso em: 14 de ago. 2018.

WILLIAMS, Christan. Transgender. **TSQ** – Transgender Studies Quarterly, v. 1, issue 1-2, pp. 232-234, may 2014. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/tsq/article/1/1-2/232/91833/Transgender>. Acesso em: 07 de ago. 2018.

WITTIG, Monique. **The Straight Mind** and Other Essays. Boston: Beacon, 1992.

WOLTON, Dominique. **Pensar a comunicação**. Brasília: UnB, 2004.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. pp. 7-72.

WYLLYS, Jean; ABUJAMRA, Adriana. **O que será** – A história de um defensor dos direitos humanos no Brasil. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

ZANA, Filipe. Identidade e Cultura — SARAU 1. **Medium** - @filipepunhagui. 01 de jul. 2019. Disponível em: <https://medium.com/@filipepunhagui/identidade-e-cultura-sarau-1-55cf429213bb>. Acesso em 03 de fev. 2020.

ZANELLA, Carla. Genocídio da população negra no Brasil: um debate acerca das tarefas de organização. **Revista Movimento**, n. 13, 23 de jul. 2019. Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2019/07/genocidio-da-populacao-negra-no-brasil-um-debate-acerca-das-tarefas-de-organizacao/>. Acesso em 29 de jan. 2020.

ZEP; BRULLER, Hélène. **Aparelho sexual e cia**: um guia inusitado para crianças descoladas. São Paulo: Seguinte, 2007.