

Juliana Gonzaga Jayme

**Travestis, Transformistas, *Drag-queens*, Transexuais:
Personagens e Máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa**

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação da Professora Doutora Suely
Kofes.

Este exemplar corresponde à redação
final da tese de doutorado defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 9 / 10 / 2001.

Banca Examinadora:

Professora Doutora Suely Kofes

Professora Doutora Sônia Maluf

Professora Doutora Denise Pirani

Professora Doutora Eduardo Viana Vargas

Professor Doutor Omar Ribeiro Thomaz

Professora Doutora Guita Grin Debert (suplente)

Professor Doutor Edson Farias (suplente)

Outubro/2001

UNIDADE	IFCH
N.º CHAMADA:	T/ UNICAMP
	J 336 t
V.º	47517
T.º	837/02
PR.º	
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC.º	R\$ 11,00
DATA	05-02-02
N.º CPD	

CM00163505-9

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Jayne, Juliana Gonzaga

**J 336 t Travestis, transformistas, transexuais, drag-queens:
Personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa /
Juliana Gonzaga Jayme. - - Campinas, sp : [s. n.], 2001**

Orientador: Suely Kofes.

**Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Transexuais. 2. Travestismo. 3. Identidade sexual.
4. Papel sexual. I. Kofes, Suely. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e ciências Humanas. III. Título**

Juliana Gonzaga Jayme

**Travestis, Transformistas, *Drag-queens*, Transexuais:
Personagens e Máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa**

Outubro/2001

*Para Maria Helena, minha mãe.
Quem primeiro me ensinou a
importância das diferenças.*

AGRADECIMENTOS

À UNICAMP, pelo apoio institucional e aos seus funcionários, especialmente, Lourdinha, Marli e Gil.

Ao CNPq e CAPES pelo financiamento, imprescindível para o desenvolvimento do trabalho.

Às professoras Guita Grin Debert e Margareth Rago pelas sugestões e críticas no exame de qualificação.

À Suely Kofes, pela orientação cuidadosa, paciente, minuciosa e por me instigar intelectualmente, sempre.

Ao ISCTE, em Lisboa, que me aceitou como doutoranda para realizar parte da pesquisa que levou a esta tese.

Ao Miguel Vale de Almeida, pela orientação em Lisboa, feita com atenção, respeito, amizade e ricas sugestões. E também pela forma como me acolheu naquela cidade.

À Associação ILGA-Portugal – especialmente através de Gonçalo Diniz – que abriu suas portas para que eu pudesse fazer a pesquisa em Lisboa.

Uma tese é feita também com amigos, tanto aqueles que se disponibilizam mais especificamente à sua realização, lendo, sugerindo, criticando, ajudando em questões burocráticas, quanto aqueles que se disponibilizam afetivamente, inclusive para escutar assuntos monotemáticos, tão comuns à fase da pesquisa e escrita.

Em Campinas tenho vários amigos a quem agradecer não só o afeto e as conversas intensas em almoços e tardes inteiras na UNICAMP, nos seus arredores, em suas casas e nos seus carros que, infinitas vezes, conduziram-me à rodoviária.

Kênia foi uma procuradora irrepreensível. Sem ela, não seria possível uma estada tão tranqüila em Lisboa. Fátima e Tatá sempre atentos com as correspondências. Léa leu alguns textos que levaram a esta tese, sempre com muita agudeza. Rosely leu a introdução desta tese e fez ricas sugestões. Edson, na Bahia, no Rio ou em Campinas, foi sempre amigo e interlocutor essencial. Temos ainda que trabalhar juntos, você tem razão! Obrigada também pela leitura de alguns capítulos. Além desses, Alcides, Alexandra, Mariana, Rafael, Rossana, algumas cervejas e muito papo. A todos o meu muito obrigada, por tudo isso e pelas portas sempre abertas de suas casas para me acolher.

Foram vários os amigos em Lisboa e, não fosse por eles, talvez não tivesse sido tão proveitosa minha estada naquela cidade.

Zeca, Nuno, Raquel, Ricardo, Jwana, Sarah, Filipa, Carla, Rui e Pedro – todos eles -, sempre presentes e prontos a me levar a conhecer Lisboa, jantar, beber imperiais e o bom vinho português. Gonçalo, Celso, Zé Manoel e Nuno, além da amizade, sempre disponíveis para conversas sobre a ILGA e os *transgender*.

Inês abriu as portas de sua casa antes mesmo de me conhecer. Não há palavras para agradecer esse gesto.

Sheila, antes de senhoria, uma “grande chefe-mãe”. Nunca vou me esquecer das conversas na cozinha, tampouco do avental branco.

Margarida, irmã, amiga e interlocutora constante. Em Lisboa, em outros cantos de Portugal e depois, pelo fio do telefone, ondas do computador e o tradicional correio. Não é possível esquecer os jantares, os cafés e a música da Mimi cantando no carro vermelho. Mesmo que tornes cincasta, ainda trabalharemos juntas, pode apostar!

Alexandre se tornou um grande amigo, independentemente de Jó. É difícil agradecer tudo. Por fim, Jó, não só a principal informante em Lisboa, mas a amiga de todas as horas.

Em Belo Horizonte, a família e os amigos sempre foram presentes e fundamentais, mesmo quando quilômetros e até milhas de distância nos separavam.

Minha mãe, além de tudo, leu todos os rascunhos, revendo o português.

Meus irmãos, Fredinho e Felipe. O primeiro - no começo, longe daqui, e no final muito perto - foi sempre importante com suas perguntas e brincadeiras sobre “assuntos tabu”. Também trouxe de Nova Iorque o seu computador. O carinho constante do Felipe, muitas vezes foi uma das coisas mais importantes para prosseguir. Além do computador, disponibilizado por ele e Tavinho, para que eu pudesse escrever.

Meu pai sempre me incentivou.

Tio Alvinho, Guiga e Júnia, além do afeto, fizeram todas as cópias da tese. Difícil até agradecer. Também agradeço aos funcionários da *Digital* – especialmente Aletuza, Piná e Tigrão – pela atenção e pela disponibilidade.

Dani, prima e afilhada, amiga e, às vezes sem saber, interlocutora. Obrigada pelo site da GLS. No final ainda leu alguns capítulos, revendo o português.

Marquinho enviou-me e-mails com mensagens sobre os *transgender*.

Não fosse Fernanda, eu não teria bala chita e dadinho por tanto tempo em Lisboa. Valeu!

Wânia foi a mais constante interlocutora e não há palavras para agradecer suas leituras atentas desde o início do doutorado, quando eu ainda nem morava em Belo Horizonte.

Ângela sempre amiga e disposta a ouvir conversas sobre *transgender*. Guga, além da amizade, leu alguns capítulos da tese e fotografou *transgender* em Belo Horizonte e na Banda de Ipanema, no Rio de Janeiro.

Lucinha, Denisinha, Ré e Ró ajudaram a ciceronear Jó e Alexandre em Belo Horizonte. Lica, além disso, foi conosco a Ouro Preto.

Ana Cristina muitas vezes fotografou eventos, além das caronas e *clippings* de jornal.

Berta, amiga e “segunda mãe”, foi uma grande pesquisadora e sempre me aparecia com recortes de jornais ou revistas sobre o tema desta tese.

Haydée me apresentou Porcina, uma importante informante.

Francisco me acompanhou em várias boates, cedeu sua casa para entrevistas, e foi quem me apresentou Michelle, mais tarde Henrique, minha/meu principal informante em Belo Horizonte.

Rodrigo, além de ser um grande amigo, leu trechos dessa tese, enviou-me notícias sobre os sujeitos investigados e emprestou seu *scanner*, possibilitando fotos e mapas nesta tese. Obrigada!

Dudu pelos toques sobre Portugal, valeu mais do que você imagina!

Adalberto – mesmo correndo o risco de construir frase clichê – pela cumplicidade, o carinho, o amor, você foi (e é) fundamental. Devo a você também a poesia de Eugénio de Andrade e a transcrição da frase de Agrado retirada do filme *Tudo Sobre Minha Mãe*, ambas utilizadas como epígrafes neste trabalho.

Finalmente, agradeço aos travestis, transformistas, *drag-queens*, transexuais, montadas, andróginos - de Campinas, Belo Horizonte e Lisboa - pela confiança, paciência, amizade.

RESUMO

Este trabalho objetiva investigar e discutir as diferenças e pontos em comum entre travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* – os chamados *transgender*. Partindo de uma ação que eles denominam montagem, é possível refletir sobre a produção e reprodução de femininos performáticos – performático aqui entendido no sentido de que acrescenta a transitoriedade ao sujeito (Butler). Nessa montagem, os *transgender* reconstróem gêneros, revelando que essa categoria não possui uma estrutura binária e essencialista, antes, refere-se a multiplicidades e está vinculada a outras relações sociais. Também através da montagem, esses sujeitos modificam seu corpo e nome – demonstrando a transitoriedade da pessoa e indicando que sua ação é encorporada, visto que mimetizada e aprendida através do corpo e nele observada. Este trabalho, então, é uma etnografia sobre esses sujeitos, que leva em conta uma perspectiva relacional e situacional de gênero, uma abordagem das identidades como constituídas transitoriamente – não fixadas –, reflexiva e esteticamente e relacionadas a contextos de relações específicos, tendo como base a partilha de significados. Esta etnografia foi feita através de pesquisa de campo entre os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* em Belo Horizonte e Lisboa e é uma interpretação das representações que esses sujeitos fazem do “ser” *transgender* nessas duas cidades.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to analyze and discuss the differences and similarities among travesties, transformers, transsexuals and drag queens, the so-called transgender. Starting from an action called “montagem” (manufacturing, building), it is possible to study the production and reproduction of performers female. Performers in the sense of being transitory (Butler). In their process of “montagem”, transgender rebuilds gender, revealing that this category does not have a binary and essentialist structure. Rather, it relates to the multiplicity, as well as it is connected to other social relations. The “montagem” also allows that the agent transforms its body and name, revealing the temporary feature to the individual. Besides, it shows that his action is embodied, since related to the body. This work is, then, an ethnography of these agents, taking into account the relational and situational perspective of gender. This ethnography was carried out by a research among travesties, transformers, transsexuals, and drag queens in Belo Horizonte (Brazil) and Lisbon (Portugal). It is an interpretation of the representations that these agents have “to be transgender” in these two cities.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo I	
Apresentando as Questões	22
1.1. É Possível Apreender o Gênero?	23
1.2. Gênero e Identidades Hoje: em algum lugar é possível uni-los?	43
Capítulo II	
Travestis, Transformistas, Drag-Queens, Transexuais: uma apresentação	59
2.1. Montar-se	81
2.1.2. Corpo, Encorporação, Tempo	82
2.1.3. Nome, Corpo, Pessoa	102
Capítulo III	
O Trabalho de Campo, Os Encontros	107
3.1. Pensando o Método	108
3.2. Territórios da pesquisa: convivendo com os <i>transgender</i>	123
3.2.1. Belo Horizonte	126
3.2.2. Lisboa	160
Capítulo IV	
Michelle/Henrique e Jó Bernardo: pensando os <i>transgender</i> através de individualidades	206
4.1. A Biografia é uma Ilusão?	206
4.1.2. Michelle/Henrique	215
4.1.3. Jó Bernardo	236
Considerações Finais:	249
Bibliografia	260

Sou chamada de Agrado, porque sempre tento agradar aos outros. Além de agradável, sou muito autêntica. Vejam que corpo! Feito à perfeição. Olhos amendoados: 80 mil pesetas; nariz:, 200 mil pesetas – um desperdício, porque numa briga fiquei assim. Sei que me dá personalidade, mas se tivesse sabido, não teria mexido em nada -; continuando, tetas - duas, pois não sou um monstro -: 70 mil pesetas cada, mas já estão amortizadas. Silicone: lábios, tetas, nas maçãs do rosto, quadris e bunda. O litro custa 100 mil pesetas, calculem vocês, pois já perdi a conta. Redução de mandíbula: 75 mil pesetas. Depilação completa a laser – porque a mulher, como o homem, também vem do macaco –: 60 mil por sessão, mas se você for uma diva flamenca vai precisar de mais. Como eu dizia, custa muito ser autêntica, senhora. Nestas coisas não se pode economizar, porque se é mais autêntica, quanto mais se parece com o que sonhou para si mesma.

(Agrado, em “Tudo Sobre Minha Mãe” de Pedro Almodovar)

INTRODUÇÃO

Duda afirmava que era travesti, mas não prostituta. Bárbara Buzuzu Cordeiro se dizia transformista, entretanto poderia se passar por *drag-queen*, caso algum jornalista se interessasse. Naomi era travesti, mas a encontrei em uma festa como a atração *drag*¹ da noite. Enquanto fazia a pesquisa de campo para a minha dissertação de mestrado², essas “personagens” se ofereceram – a princípio como clones de cantoras famosas³ – ao meu olhar. Esses sujeitos, aqui chamados *transgender*⁴, produzem e reproduzem femininos e nesta produção – que eles denominam *montagem*⁵ – travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* reconstroem gêneros, desestabilizando a idéia de que essa categoria possui uma estrutura binária; discursam sobre sexo, revelando que essa distinção também possui historicidade; diferenciam-se entre si e, ao mesmo tempo, podem se unir em uma

¹ É comum o diminutivo *drag-queen* por *drag*, tanto na fala delas próprias, quanto na imprensa.

² Jayme, Juliana. *Clones, Bárbaros, Replicantes – argonautas estéticos: imitação e simulacro nas relações sociais contemporâneas*. Campinas, UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 1996 (mimeo)

³ A dissertação tratava da imitação nas sociedades contemporâneas, a partir dos clones – imitadores de astros da música pop.

⁴ Ainda na Introdução haverá uma explicitação do termo *transgender*, mas adianto que, *grosso modo*, é utilizado para referir-se a travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*.

⁵ Os *transgender* se utilizam desse verbo/ação “montar-se” para referirem-se à produção de seu corpo. Esta idéia é fulcral para a compreensão desses sujeitos, na medida em que fala sobre a construção da pessoa, sobre *performances* de gênero, sobre identidade e diferença. No segundo capítulo, haverá uma análise da “montagem”, juntamente com sua relação com essas questões aludidas, especialmente através da noção de *embodiment*, mas ainda na introdução, ela será, se não analisada, pelo menos esboçada.

identidade frente ao “outro”. Modificam o corpo e o nome, nos revelando, nessa ação, que a pessoa, antes que acabada, é construída de maneira constante.

O presente trabalho tem por objetivo discutir as diferenças e pontos de contato presentes na *montagem* de travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*. A partir de uma “confusão usual” que tende a colocar sob um mesmo rótulo esses sujeitos, o intuito aqui é mostrar as diferentes representações que cada um deles formula sobre si e sobre os outros. Como será visto, a pesquisa foi realizada em Belo Horizonte e Lisboa, embora a idéia de trabalhar com o tema tenha surgido em Campinas.

Dois eixos gerais pautaram a investigação que levou a esta tese: em primeiro lugar, a relação entre essas categorias definidas cotidianamente (travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*) e as questões pertinentes aos estudos de gênero, aqui entendido como uma construção cultural⁶ e que permite mostrar e discutir a respeito do fato de que as diferenças sexuais são produzidas e possuem historicidade, variando de acordo com contextos sociais. Mas gênero é observado também como categoria que possui um caráter relacional, ou seja, que fala a respeito de outras distinções sociais, não apenas aquelas referentes aos sujeitos concretos.

O segundo eixo de investigação, que está diretamente relacionado ao primeiro, possibilita o interesse pelas micro-relações. Essa perspectiva se alia à afirmação de Geertz na qual a descrição etnográfica é vista como microscópica, no sentido de que é a

⁶ Essa idéia de gênero como construção cultural, embora mantida, será problematizada, especialmente no que diz respeito à discussão mais contemporânea que afirma que é preciso pensar outras questões relativas ao gênero como categoria de análise, por exemplo, seu caráter relacional. Também a diferença sexual é percebida como uma construção histórica e culturalmente construída. Ou seja, entender o gênero como construção cultural não significa pensar a diferença sexual como uma categoria “natural”.

partir de assuntos *micro*, que se pode chegar a uma interpretação ampla. Em suas palavras:

“O problema metodológico que a natureza microscópica da etnografia apresenta é tanto real como crítico. Mas ele não será resolvido observando uma localidade remota no mundo numa chávina ou como o equivalente sociológico de uma câmara de nuvens. Deverá ser solucionado (...) através da compreensão de que as ações sociais são comentários a respeito de mais do que elas mesmas: de que, de onde vem uma interpretação não determina para onde ela poderá ser impelida a ir. Fatos pequenos podem relacionar-se a grandes temas...” (Geertz, 1989: 34)

Através da representação que os *transgender* fazem de si – demonstrando as particularidades que separam travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais e, simultaneamente, revelando que podem estar unidos também em uma identidade frente ao “outro”, “não-*transgender*” – é possível pensar em algumas questões da sociedade contemporânea, entre as quais a “trajetória” das formulações sobre as identidades que, se foram concebidas pela modernidade⁷ como fixas e polarizadas, na contemporaneidade⁸ podem ser⁹ interpretadas a partir de seu caráter múltiplo e inacabado. Nesse sentido, é

⁷ E aqui falo em modernidade, no sentido de estilo, organização social, costume que emergiram na Europa a partir dos séculos XVII e XVIII e que é caracterizada pela mudança na concepção do espaço e do tempo, sensação de efemeridade e a importância dada à ciência objetiva. Concordo com Giddens, quando ele afirma que vivemos na modernidade, entretanto em um momento em que *as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes*. (1991: 13). Assim, não há uma oposição modernidade-contemporaneidade, mas esta última é vista como esse período de acirramento das consequências da modernidade

⁸ Contemporaneidade – também denominada como modernidade tardia (Giddens), modernidade reflexiva (Lash, Urry), pós-modernidade (Strathern, Donna Haraway) – entendida aqui, *grosso modo*, como um cenário marcado pela compressão do tempo-espaço (Harvey), pelas relações sociais marcadas pela reflexividade (Giddens e Beck), pela dimensão estética desta reflexividade (Lash e Urry), pela globalização da economia e informação.

⁹ As reflexões sobre identidades não se apresentam de forma consensual e nem é possível pensar que as concepções que apontam para a sua transitoriedade e multiplicidade sejam unânimes e “resolvidas”, antes, o próprio conceito de identidade é complexo, assim, não é possível chegar a conclusões fechadas a esse respeito. Hall (1995: 10), por exemplo, diz: *As tendências são muito recentes e muito ambíguas e o próprio conceito com o qual estamos lidando - identidade - é muito complexo, pouco desenvolvido, e mal compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente testado*

possível, a meu ver, uma reflexão que relacione gênero e identidade. Se as identidades podem ser vistas como transitórias, as questões sobre gênero caminham nessa mesma direção, ainda que uma noção não se refira óbvia ou imediatamente à outra. As análises de gênero também tiveram um “trajeto” teórico próximo ao das concepções sobre identidade no que se refere à idéia de transitoriedade e multiplicidade. Embora atualmente muitas das reflexões sobre gênero apontem para o fato de que, antes de referir-se a identidades, essa categoria aponta para as relações sociais, entendo que a contraposição à identidade, nesse caso, refere-se àquela formulação reificada do conceito. Numa perspectiva relacional de gênero, então, a crítica seria a uma identidade feminina, por exemplo, que emergisse no fato de “ser mulher”. Compreender o gênero através de uma abordagem relacional é perceber que essa categoria refere-se a outras interações sociais. Ou seja, é compreender, com Butler, que o gênero é uma complexidade e, dessa forma, não é uma totalidade, pode afirmar identidades que se formulam consoante o contexto. *Será um conjunto aberto que permite múltiplas convergências e divergências sem obedecer a uma finalidade normativa de definições fechadas.* (Butler, 1990: 16) É nesse sentido que creio ser possível fazer uma reflexão que pode passar pelo gênero, mas também pela identidade.

Ao discutir sobre a sociedade contemporânea em termos de uma teoria da modernização reflexiva - que se alinha a outros autores, entre os quais, Beck e Giddens – Scott Lash e Jonh Urry inserem uma outra dimensão – a estética – em seu argumento. Para esses autores¹⁰, Giddens e Beck tratam da reflexividade apenas do ponto de vista

¹⁰ Ver Lash e Urry (1994) e Lash (1994).

cognitivo, seguindo uma tradição que tem início em Kant, passando por Durkheim e Habermas, e que critica o particular a partir do universal. A reflexividade estética, diferentemente, tem origem na crítica dos universais da modernidade, sendo o particular a fonte de uma tradição que tem início em Baudelaire, passando por Benjamin e Adorno. A modernidade, para esses autores¹¹, estaria mais próxima à estetização da vida cotidiana proposta por Simmel. Nessa perspectiva, a identidade torna-se uma noção relevante – diferentemente das abordagens que proclamariam a irrelevância da subjetividade e da identidade (por exemplo de autores como Barthes e Foucault¹²) – e ... *juízos estéticos, morais e cognitivos são vistos como parâmetros de identidade e são produzidos e elaborados no campo da interação social.* (Lash e Friedman, 1998: 04)¹³ Segundo Werbner (1997), comunidade estética é constituída por uma partilha de paixão e criatividade. Isto não quer dizer, entretanto, que sejam comunidades reificadas e permanentes, antes, podem ser efêmeras.

Lash (1994) afirma ainda que existe a necessidade de pensar a sociedade contemporânea também a partir de uma reflexividade hermenêutica, isso porque a teoria social agora volta-se para estudos culturais, em detrimento dos estudos sociais¹⁴

¹¹ Ver também Lash e Friedman (1998).

¹² Na Introdução de “Modernity and Identity”, Lash e Friedman (p. 03) afirmam: *Este livro trata também de identidade. Na teoria social, o estruturalismo tem sido vinculado ao modernismo e o pós-estruturalismo ao pós-modernismo. Ambos teriam como pedra angular de sua teoria alguma noção da irrelevância da identidade, da subjetividade, do ator social. Assim, Barthes fala da morte do autor; e Foucault (...) fala da posição dos sujeitos que são criados apenas no discurso. (...) Em oposição a essa ortodoxia, a linguagem dos analistas deste livro é a linguagem da subjetividade, a linguagem da (individual ou coletiva) identidade.* Tradução livre.

¹³ Tradução livre. Todos os trechos retirados de livros ou artigos em outra língua, foram traduzidos por mim.

¹⁴ Para Lash (*op.cit.*) no contexto da modernidade reflexiva, as estruturas sociais regridem, abrindo espaço por estruturas de informação e comunicação, é nesse sentido, que o autor fala de “estudos culturais”. Não os estudos que privilegiam estruturas sociais, tais como classe, mas estudos que pretendem dar conta do que “sustentaria a reflexividade”. Em suas palavras: ... *o que, na verdade, sustenta a reflexividade não são*

da modernidade simples¹⁵.

Parece-me que para discutir sobre a idéia da identidade *transgender* frente ao “outro”, uma forma heurística de compreensão, refere-se a esta perspectiva de Lash. Para o autor, comunidade implica significados compartilhados, por isso a necessidade da hermenêutica e dos estudos culturais para pensá-la. O autor retoma Bourdieu e afirma que este último faz uma antropologia e uma sociologia reflexiva hermenêutica, tendo em vista que sua análise passa pela interpretação, pelo diálogo, a fusão de horizontes. Dessa forma, a idéia de campo, de Bourdieu, seria uma comunidade reflexiva, pois os atores sociais de um campo seriam simultaneamente produtores e consumidores de um produto cultural. *O mesmo ocorre com torcedores do Manchester United ou os fãs mais ardorosos do Janes Adiction.* (Lash, 1994: 193) Tais comunidades são reflexivas, pois o sujeito não nasce ou é colocado dentro dela, antes, escolhe estar dentro dela; além disso, elas não possuem um espaço concreto, mas abstrato; também são comunidades reflexivas pela escolha e reflexão sobre sua criação e mudança que se dão de maneira consciente; e, por fim, porque possuem instrumentos culturais e abstratos e não materiais.

Nesse sentido, é possível pensar os *transgender*, pelo menos em certos contextos, como uma comunidade que se une através da partilha de significados e como sujeitos que escolhem a posição comunitária, mesmo que em outros contextos optem por demonstrar as particularidades que os diferencia. A noção de reflexividade estética também torna-se importante nesta escolha dos *transgender*, uma vez que a estética atuaria na construção,

nem as estruturas sociais (econômicas, políticas e ideológicas) do marxismo nem as estruturas sociais (normativamente regulamentadas e institucionais) do funcionalismo parsoniano, mas, ao contrário, um entrelaçamento articulado de redes locais e globais de estruturas de informação e comunicação. (Lash, 1994: 147)

¹⁵ Modernidade simples nos termos de Beck (1994).

mesmo que provisória, dessas identidades. Ao montarem seus corpos, os *transgender* expressam tanto que podem estar unidos como *transgender* – em oposição aos “não-*transgender*”, como o que os particulariza em travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais.

Retomando a relação entre as concepções de gênero e identidade como inacabadas, sugiro que tanto as identidades quanto o gênero podem partir deste compartilhar de significados. A perspectiva relacional do gênero, por exemplo, parece-me, indica isso. Se, como afirma Vale de Almeida (1995), a associação masculinidade-homem não é óbvia, antes, estaria mediada por várias relações sociais, inclusive aquelas entre masculino-feminino, entretanto, não de maneira dicotômica e fixa, *mas como atribuições que circulam e que possuem graus (de mais a menos masculino ou feminino)*. (Costa, 2001: 03), então é possível sugerir que essa formulação de gênero se aproxima daquela que aponta para a transitoriedade das identidades e para uma partilha de significados. Se sentir ou ser visto como “mais ou menos masculino” vincula-se ao significado que é atribuído, coletivamente, a “ser homem” e esse significado varia de acordo com o contexto.

A pesquisa empírica entre os *transgender* mostrou que esses sujeitos constroem e reconstroem de forma não fixa - tanto as identidades quanto o gênero, e que eles podem tanto se unir em comunidades reflexivas quanto se separar em grupos diferenciados, dependendo do contexto em que estão inseridos. Dessa maneira, parece-me fecunda uma reflexão que, partindo da construção cotidiana de gênero e identidades de grupos específicos, em uma cultura particular, pretende chegar a uma interpretação mais geral.

Ou seja, através da investigação sobre o que é representado como “ser” *transgender* – numa alusão à pertença, se não a um grupo, pelo menos a uma comunidade reflexiva que pode se constituir e se desfazer, consoante o contexto, ou, diferentemente, ser travesti ou transformista ou transexual ou *drag-queen* -, o objetivo aqui é compreender aspectos mais amplos, por exemplo, a forma como os *transgender* constroem e experimentam o(s) gêneros(s) em uma sociedade na qual a dicotomia dos sexos é vista, talvez, como a diferença mais primordial.

“... embora a estratégia monográfica lance luz sobre um contexto específico, o objetivo científico é sempre de âmbito mais universal. (...) as aldeias permitem, simultaneamente, o contato individualizado e a apreensão de um coletivo.” (Vale de Almeida 1995: 14)

Apesar de ter sugerido o vínculo entre concepções de gênero e identidade, é necessário problematizar esta relação: é possível relacionar gênero e identidade, mesmo que as discussões atuais sobre gênero busquem dissociar as duas noções?¹⁶ Se *a priori* não há nada que una os *transgender* em uma identidade, mesmo que possa parecer paradoxal, a pesquisa me levou a perceber que é possível pensá-los também como um “grupo” que, em certos contextos, une-se em uma identidade e se afirma como um “nós” *transgender*, que negocia posições políticas frente ao “outro” – nesse caso - os homens, as mulheres, os heterossexuais, os homossexuais, os bissexuais etc. Esta união se dá através da partilha dos significados atribuídos ao gênero, à relação entre masculino e feminino, às identidades, à sexualidade, à produção do corpo etc. A definição de gênero

¹⁶ Ainda que Strathern (1988) afirme que o gênero não é identidade, mas pode ser utilizado como tal se necessário.

de Butler, de certa forma, aponta nessa direção. Para a autora o gênero seria relacional e situacional e, assim, não deveria ser pensado a partir de uma perspectiva identitária essencializada, fixa, ou mesmo reificada. Mas a autora não descarta o fato de que seja possível relacionar ambas as noções, apenas enfatiza justamente o caráter não fixo das identidades, afirmando que elas podem ser acionadas sim, mas na medida em que há um propósito comum, como também podem ser abandonadas.

“Gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente adiada, nunca inteiramente o que é em uma dada circunstância histórica. Isto é, uma coalizão aberta que afirmará identidades alternadamente instituídas ou deixadas de lado de acordo com os propósitos do momento; será um conjunto aberto que permite múltiplas convergências e divergências sem obedecer a uma finalidade normativa de definições fechadas.” (Butler, 1990: 16)

Por outro lado, a partir da idéia de *montar* o corpo, é possível pensar que os *transgender* se aproximam do *cyborg*¹⁷ de que fala Donna Haraway (1995b), dado que, nessa montagem, os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* podem vir a desestabilizar qualquer idéia, tanto de identidade, quanto de imutabilidade, pois, na produção constante e inacabada de seus corpos, colocam-se como seres que estão entre o artificial e o natural, *performatizando* seus gêneros e corpos – construindo e reconstruindo sua “pessoa”. Para discutir sobre isso a noção de *encorporação*¹⁸ (*embodiment*) torna-se fecunda, visto que refere-se ao aprendizado feito pelo corpo e nele

¹⁷ No sentido de que, como o *cyborg*, os *transgender* reescrevem ativamente os textos de seu próprio corpo. (ver Haraway, 1995: 304)

¹⁸ Alguns autores traduzem *embodiment* por incorporação. Na realidade o termo é ambíguo e como incorporação é um vocábulo com outro sentido na língua portuguesa, optei por seguir o neologismo – *encorporação* – utilizado por Viveiros de Castro: *traduzo a forma inglesa to embody e seus derivados (...) pelo neologismo 'encorporar', visto que nem 'encarnar' nem 'incorporar' são realmente adequados.* (Viveiros de Castro, 1996: 138 – nota 18).

observável. Através da montagem, travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais revelam que o corpo, o gênero, as identidades e a pessoa são formulados constantemente. Neste sentido, são inacabados, transitórios e, como afirma Butler (1990), performáticos, pois multiplicam o gênero através de seu caráter dramático e instável. Para esta autora, o gênero é, em si, performático e a matriz sexual (que seria sempre heterossexual) é uma estrutura. Nesse esquema, então, o que temos é uma estrutura que dualiza as diferenças sexuais - homem/mulher, feminino/masculino - e uma performance (gênero) que as multiplica.

Uma questão “espinhosa” na compreensão de gênero é, segundo alguns autores, a separação conceitual, entre sexo e gênero¹⁹. Vale de Almeida (1995: 130), por exemplo, diz: *... no respeitante ao gênero, é culturalmente difícil não cair na tentação de ver no sexo e no corpo a raiz do gênero.* (Vale de Almeida, 1995: 130) O autor se utiliza da idéia de incorporação²⁰ para divorciar sexo de gênero e para compreendê-los sob uma perspectiva não essencializada. Afirma que a incorporação refere-se ao aprendizado mimético feito pelo corpo. Aqui a idéia de que o corpo é ativo, incompleto, plástico – como o gênero e como outras relações sociais - torna-se clara. O corpo, então, seria também performático, porque, além de atuar, acrescentaria a transitoriedade ao sujeito. Desta maneira, também as identidades poderiam ser vistas com esse sentido, na medida em que, na incorporação, o sujeito “monta-se” a si mesmo: gênero, identidade,

¹⁹ Ver, por exemplo, Moore (1994) que, em uma crítica às teorias de gênero, afirma que a relação entre sexo e gênero é mal teorizada, na medida em que, embora os debates em torno do gênero busquem diferenciar essas categorias, terminam por obscurecer a distinção, na medida em que as diferenças de gênero estão sempre localizadas nos corpos, eles próprios sexuados. Assim, muitas vezes gênero acaba por referir-se a sexo.

²⁰ Vale de Almeida utiliza a tradução *incorporação*.

sexualidade, subjetividade. A noção de incorporação, como será visto a seguir, é utilizada no sentido de demonstrar que o corpo e a mente não estão dissociados, antes, são faces de uma construção que remete ao aprendizado e à *mimesis*. O corpo como um transportador de significados, mas também produtor, ou seja, o corpo como o próprio sujeito de ação.

A partir da produção de seus corpos e pessoas, que se faz através da montagem, os *transgender* indicam a igualdade e a diferença como termos de uma mesma anatomia sociológica. Nesta ação, como se verá, torna-se nítida a tensão entre o sexo e o gênero em sua conformação identitária. Para analisar essa questão, parece-me importante “narrar” a origem de como esse problema se colocou como objeto de investigação, ainda em Campinas, e a forma como as questões foram se construindo.

Durante a pesquisa empírica para a dissertação de mestrado, naquela cidade, tive contato com travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais que, em apresentações públicas, imitavam cantoras famosas²¹. Nesse momento uma primeira questão para um projeto futuro se delineava: seriam os *transgender* um simulacro de mulher? Se sim, dessa categoria construída de mulher – como construção de gênero, portanto múltipla, historicizada – o que eles mimetizariam? Ao mimetizar esses aspectos, estariam recriando outras categorias de gênero? Em nossas conversas, eu percebia, além de diferenciações na forma de “encarnar” o feminino, o desejo dos próprios sujeitos de revelar essas diferenças. Além disso, um aspecto que sempre se revelou no discurso dos *transgender* diz respeito à relação sexo e gênero. Embora em sua ação, travestis, transformistas,

²¹ É interessante o caso de Buzuzu Cordeiro, uma das principais informantes daquela pesquisa. Transformista, vestia-se como mulher para imitar um homem – Edson Cordeiro.

transexuais e *drag-queens* indiquem aquilo que analiticamente apreendemos como gênero, seu discurso refere-se a sexo. Ou seja, ao mesmo tempo em que esses sujeitos querem transcender o sexo, o discurso biológico “escapa” a todo o momento, mesmo que isso possa parecer contraditório.

Eu sou travesti. Eu, visualmente, né, sou travesti, agora, segundo estudos, pesquisas, conversas com psicólogos, uma série de coisas, inclusive até com uma transexual, Dra. Carmem - esqueci o sobrenome dela agora, ela foi no Rio de Janeiro, ela escreveu vários livros, viajou pela Europa inteira -, ela realmente me tachou como que eu nasci com, com a genitália masculina, mas que o meu cérebro é totalmente feminino (...). Já tem outros que dizem que não, você é uma pseudo-transexual, porque você chegou a fazer filhos e tal. (Porcina)

Dessa fala percebe-se que o discurso *transgender* relaciona-se ao sexo. Quando Porcina afirma que a médica a trata como transexual, porque ela tem a *genitália masculina*, mas o *cérebro feminino*, o discurso refere-se, a um só tempo, ao biológico e ao cultural. Porcina revela, simultaneamente, que o biológico importa e não importa na formulação do gênero. Ela se diz *visualmente travesti* (porque seu corpo possui formas femininas e órgão genital masculino), mas psicologicamente transexual. No *cérebro* o pênis não importaria. Parece ambivalente, mas o que percebe-se, aqui, é a prioridade que tem o sexo (ou a diferença sexual) na representação que os *transgender* fazem deles próprios. Mas, ao mesmo tempo, é possível encontrar em sua *performance* a ressonância da idéia de que o gênero é múltiplo.

Além da tensão entre sexo e gênero – que de certa maneira perpassa a ação e representação dos *transgender* como um todo e é discursada no idioma do corpo, esses

sujeitos querem indicar suas diferenças, e o corpo também torna-se o lugar da especificidade. É através do corpo - produzido com injeção de hormônios, silicone (no caso dos travestis), com cirurgia de transgenitalização ou o desejo de fazê-la (transexuais), com espumas e maquiagem (transformistas e *drag-queen*) – ou na forma como esse corpo é montado, que os *transgender* falam sobre o que os particulariza.

O transexual é inicialmente o indivíduo (...) que considera que vive num corpo errado, pronto. No entanto, e segundo vários clínicos, existem dois tipos de transexuais: existem transexuais primários e existem transexuais secundários (...). Ora, os transexuais primários são pessoas que não se identificam de forma alguma com o corpo com o qual nasceram, consideram - aliás, a Roberta Close teve uma expressão muito engraçada, que aquilo que ela tinha entre as pernas era para ela um tumor. (...) Os transexuais secundários não. São pessoas que vivem numa situação de ambiguidade. Que, sim, psicologicamente são pessoas do outro sexo, não é? Consideram-se pessoas do outro sexo, mas conseguem, de certa forma, viver com a ambiguidade que é aquela do seu corpo. (...) Pronto, isto são basicamente os transexuais, que então, neste caso, tem que dividir entre transexuais primários e transexuais secundários, aquilo que são também considerados os transgenderistas. (...) Os travestis são indivíduos que gostam de se vestir com roupas de outro sexo ou que possam eventualmente se identificar com o outro sexo - porque isso inclusivamente é discutível -, mas sem que para isto tenham que fazer transformações físicas para se aproximarem um pouco mais do ideal, não é? Têm pessoas que se transvestem, isso se aplica tanto aos travestis quanto aos cross-dresser. As drag-queens são travestis. A única diferença entre uns e outros é que utilizam o travesti como uma teatralização do personagem, não existe mais diferença nenhuma entre um e outro. (...) O problema é este. Eu posso dar-vos uma definição e pode vir uma outra pessoa e dar-vos uma terceira definição, não é? E há milhões de definições do que é um travesti, do que é um transexual, do que é um transgenderista e mais não sei que mais. Essas coisas não são lineares e, aliás, existem muitas discordâncias quanto

a este assunto, não é?²² (Jó²³ – em debate com o grupo de jovens da ILGA-Portugal)

Olha, pra nós do meio, a gente sabe distinguir a nível de transformista e travesti, eu sei o que é um transformista e o que é um travesti, entendeu, mas agora, pro povo mesmo, é tudo a mesma coisa, não tem diferença nenhuma, porque desde que eles vejam você de saia, cabelo comprido, você é travesti, entendeu? Mas o travesti, ele tem as formas femininas, independente do horário que seja ele vai ser feminino, entendeu? Ele assumiu isso daí, ele é mulher, bonita ou não, com barba ou não, ele vai ser mulher, principalmente psicologicamente falando, entendeu? Agora, o transformista não, ele é mulher de noite, ele é mulher no palco e só. De dia não. E, ai, o drag-queen pra mim é uma bonequinha (risos), uma coisinha bonitinha, não tem explicação o drag-queen. (Bárbara Buzuzu Cordeiro)

Bom, o travesti é aquele que ele tenta ser, vamos supor, uma mulher, então chega mais ou menos uma certa idade, já começa a tomar hormônio, geralmente são injeções ou comprimidos que vocês usam, tipo assim, pra não ter filho. É pílula ou injeção. Pode ser também comprimidos anticoncepcionais que vocês tomam. Já, vamos supor, a drag-queen, geralmente são, tipo assim, é uma caricatura da mulher, né? Então eles se vestem de mulher, mas usam barba, eles mostram os pêlos do corpo, esse tipo de coisa. Já transformista, eles já acham assim que é aquele mais, aquele lado, assim, mais artístico da coisa, né, de uma pessoa que se monta como uma mulher e de dia é homem. A drag-queen também, mas a drag-queen é mais aquele lado caricato, ela serve pra animar festa, esse tipo de coisa. (Duda)

Com referência à representação do que os particulariza, ainda que se aproximem no que se refere à intervenção corporal e aos efeitos dessa intervenção na redefinição de

²² Em Portugal, diferentemente do Brasil, o termo travesti serve para designar pessoas que se vestem com roupas do sexo oposto, mas que não transformam o corpo com hormônios, silicone etc. Seria o que no Brasil é chamado transformista.

²³ Quando a citação for de informante português, utilizarei a gramática daquele país.

gênero²⁴, travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* não podem ser tratados como um mesmo grupo, a não ser provisoriamente. Assim, por mais que *se montem* com o objetivo de se parecer uma mulher, não querem ser mulher²⁵, mas travesti, transformista ou *drag-queen*. Os dois últimos, “de dia” são “homens”, “brincam” com a possibilidade de *performances* de gênero. Os travestis são travestis a qualquer momento, mas não querem se tornar mulheres, nem homens. Os transexuais muitas vezes dizem que são mulheres. De fato, aquelas operadas podem - mesmo em um relacionamento íntimo - “esquecer” que já foram homens, mas esta lembrança é recorrente²⁶. Desta forma, afirmam-se como diferentes, e é possível pensar que apresentam-se configurando identidades múltiplas e fluidas.

É necessário, entretanto, refletir sobre os limites dessa fluidez. Se de um lado essas pessoas se percebem e são percebidas como ambíguas, de outro lado, tal ambigüidade é sustentada não por uma fluidez absoluta, mas talvez pela (re)organização da própria duplicidade. Ou seja, as atribuições duplas de gênero - que especificam o modo de pensar predominante no ocidente - estão introjetadas também nos *transgender*. O que eles “vão sendo” ao longo da vida está incorporado. Ao montar (ou seja, fazer,

²⁴ Esta ação redefinidora de masculinidade e feminilidade enfatiza uma interpretação de gênero como cultural e processual.

²⁵ Os transexuais dizem que querem ser mulher, uma vez que pensam ter nascido com o corpo errado. Esta questão será discutida em outro capítulo.

²⁶ Roberta Close, por exemplo, diz que escondeu por muito tempo de seu marido sua operação, mas em um certo momento decidiu contar-lhe: *Eu não agüentava mais esconder a minha situação em casa. Todos os dias eu acordava pensando em contar pro Roland o meu segredo. (...) Foi um ano de muitas incertezas, até que um dia decidi arriscar. Desabafei e contei tudo pra ele: como eu nasci diferente, a operação de mudança de sexo, a minha vida no Brasil antes de conhecê-lo. (...) Tive muito medo de ele ficar procurando o passado em mim. Acordar à noite e ficar me observando. Sei lá! Insegurança minha. Até então para o Roland eu era uma mulher como outra qualquer e tudo estava bem conosco. E se de repente ele começasse a ficar grilado com a minha história? Existem mulheres de pé grande, barba, peito pequeno, bigode, mas elas já nasceram mulheres. Eu era uma nova mulher...* (in: Rito, 1998: 26, 27)

produzir, fabricar) o seu corpo, esses sujeitos fazem simultaneamente a pessoa²⁷, tornam-se encorporados. Ao tratar do corpo e da encorporação, Merleau-Ponty afirma que o social não é um objeto que estaria acima dos sujeitos, mas ... *uma estrutura intersubjectiva concreta, reproduzida através da ação incorporada. Consiste em locais de significado partilhado e em interacção mútua em que os corpos agem e são passivos de acção sobre eles.* (Vale de Almeida, 1996b: 11)

Nas conversas com travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, o corpo sempre veio à tona e como pertecente à sua própria formulação de sujeito, à maneira como eles se colocam frente “ao outro”, frente àqueles que se identificam com eles, enfim, frente à própria sociedade. E nesse sentido, o corpo para os *transgender* não apresenta-se como separado da mente. Toda a intervenção nesse corpo é feita reflexivamente, o corpo faz sentido, expressa, mas também atua e experimenta identidades e diferenças.

O projeto para esta tese teve início dois anos depois dos primeiros contatos em Campinas e as particularidades entre os *transgender* vieram à tona. Lembrava-me daquelas afirmações recorrentes, e às vezes até agressivas²⁸, das suas diferenças. A primeira questão - sobre a idéia de que os *transgender* poderiam ser pensados como simulacros de “mulher” - acabou sendo colocada em dúvida. Seriam esses sujeitos

²⁷ Como será explicitado e desenvolvido, eles mudam também de nome e nesta ação, criam a pessoa junto com o corpo e revelam como essas categorias são indissociáveis e mais, revelam como *a apropriação da corporalidade é a matriz fundamental da produção da noção de pessoa e da identidade social no Ocidente.* (Vale de Almeida, 1996b: 12)

²⁸ Duda, por exemplo diz: *Drag-queen é quem não tem peito para ser travesti.*

simulacros ou construções de um feminino/masculino? Se não existe **uma** mulher²⁹, também não pode haver o simulacro de uma mulher.

Partindo do verbo/ação montar, percebi que a idéia de simulacro não seria tão fecunda para pensar esses sujeitos, pois a construção dos *transgender* é particular, além de não ser a imitação pura e simples ou mesmo ritualizada ou hiper-realista do que chamamos mulher. E pensando, especialmente, com as “teorias de gênero” e a idéia de incorporação, delineou-se o caminho pelo qual seguiria a investigação.

Embora seja visível que dentro mesmo dos estudos de gênero existam debates e críticas à maneira como essa categoria deva ser usada, é nítida ainda a existência de um campo fértil para interpretações não só de como são construídas culturalmente as diferenças sexuais, mas sobre o fato de que tais construções são sociais, particulares e se transformam em contextos históricos e culturais específicos. Além disso, são relações políticas – investidas de poder e assimetria. Creio que, apesar de qualquer discussão, hoje essas premissas são um consenso entre os estudiosos das relações de gênero. Ainda que Strathern³⁰ critique a idéia de pensar o gênero apenas sob esse aspecto - quando afirma que a noção de construção seria, ela própria, parcial -, afirma seu caráter constextualizado e relacional. Segundo a autora, *a antropologia tem mais a dizer sobre isto* (Strathern, 1988: 33). Neste caso, o poder nas relações de gênero é um aspecto importante para além da dimensão histórica, processual e construída dessas relações. A antropologia também tem a dizer, segundo Strathern, que se gênero não é sexo, as masculinidades ou

²⁹ Ver, entre outros, Francheto, Cavalcanti e Heilborn (1981), Heilborn (1993), Machado (1992), Perlongher (1987)

³⁰ Ver Strathern (1997 e 1988)

feminilidades também não dizem respeito de forma óbvia a homens ou mulheres. Ou seja, se gênero não se refere a nenhum sexo específico, deve ser analisado como relacional, e não em uma visão identitária.

Se em algum momento os estudos de mulheres de certa forma sinalizavam a existência de uma identidade feminina, desde os estudos feministas e, daí aos estudos de gênero, as reflexões são dirigidas no sentido de apontar para uma diversidade de mulheres e homens, melhor, várias feminilidades e masculinidades.

“... não existe a mulher, e sim mulheres. Não existindo uma determinação natural ou ontológica dos papéis, não existe igualmente uma mulher enquanto gênero universal, mas uma pluralidade de mulheres.” (Francheto, Cavalcanti e Heilborn, 1981: 33)

“Nos países onde o próprio feminismo surgiu com maior impacto (...) surgiu também o movimento gay, com ramificações acadêmicas que introduziram no pensamento sobre o gênero um questionamento mais além do essencialismo das categorias de homem e mulher: o essencialismo da heterossexualidade. (...) Surgiu, nos últimos anos uma clara noção de que há várias masculinidades e várias feminilidades. Nas sociedades modernas, uma vez controladas pela cultura o processo natural da reprodução humana, as identidades de gênero e a sexualidade passaram a ser, cada vez mais, ‘algo que se tem’ (como diz Giddens), ou algo que se escolhe, um aspecto da identidade pessoal, maleável, manipulável.” (Vale de Almeida, 1995: 15)

“Sentimentos e desejos podem estar profundamente embutidos e podem estruturar possibilidades individuais. *Identities*, entretanto, podem ser escolhidas, e no mundo moderno, com a crescente preocupação com a ‘verdadeira’ sexualidade, a escolha é em geral altamente política.” (Weeks, 1995: 387)

As teorias sobre o gênero pressupõem o estudo sobre as diferenças e não partem do determinismo que fixa o dimorfismo sexual como definitivo (biológico). Se de um lado travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* estão de alguma forma vinculados por uma ação em comum: uma intervenção corporal “feminina”; de outro lado, a maneira como constroem esse feminino – seria melhor dizer femininos – é muitas vezes particular e apresenta diversidades nem sempre sutis. E são os próprios sujeitos que formulam representações acerca das diferentes construções do corpo, da sexualidade, dos gestos e trejeitos, indicando as diferenças entre eles. Por outro lado, também mostram o que pode uni-los em uma identidade, a luta política, a partilha de significados e o desejo de pertença em uma “comunidade reflexiva”.

“Se não se nasce homem, mulher, tampouco se nasce ‘bicha’, ‘sapatona’, à gay ou à travesti. Cabe, portanto, perguntar: como se constróem essas identidades sociais/sexuais? Como se verifica, na vida de diferentes indivíduos, o processo de *tornar-se bicha sapatona, gay ou travesti* na sociedade contemporânea?” (Sardenberg, *in*: Oliveira, 1994: 12)

As questões desta tese foram construídas em cima dessas reflexões. A idéia aqui é investigar e relacionar a construção corporal e “engendrada” de travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*. Como se dá essa transformação encorporada e feita como uma escolha dos próprios sujeitos? Esta escolha pode apresentar limites, se pensarmos na experiência social? Quais as diferenças e pontos em comum nessas construções femininas em um corpo a princípio masculino? Como ocorre essa “significação-mulheres” e suas ressignificações e criação de novas categorias de gênero? A identidade formulada por esses sujeitos pode ser pensada como reflexiva e estética?

Nesse momento torna-se fundamental definir o que aqui é chamado *transgender*. No início da pesquisa, não encontrava a tradução deste termo para o português – *transgênero*³¹ – hoje ela é utilizada com maior frequência. O vocábulo em inglês (*transgender*), diferentemente, já era – no início da pesquisa – utilizado em textos internacionais especializados em sexualidade, gênero e *gay studies*, para definir, *grosso modo*, as diversas categorias investigadas nesta pesquisa, quais sejam, transexuais, travestis, transformistas, *drag-queens*, andróginos – sem ocultar suas particularidades.

O vocábulo *transgender* nem mesmo constitui-se em um termo de auto-reconhecimento de designação êmico. No Brasil não encontrei ninguém que o utilizasse e durante a pesquisa em Portugal era usado por Jό Bernardo, pelo Movimento Gay e por alguns partidos de esquerda, mas nunca pelos próprios *transgender*, excetuando Jό³², que o define da seguinte maneira:

... transgender é uma palavra que quer englobar os vários 'transgêneros', que são travestis, transformistas, transgenderistas, drag-queens, cross-dressers, transexuais também e mais nada, e que engloba todos, todos esses grupos. Qualquer desses grupos tanto pode ser homossexual, como heterossexual, como bissexual, por isso não engloba os homossexuais, engloba homossexuais, mas desde o momento que sejam transgender...

É desta forma que o termo será utilizado aqui.

³¹ Atualmente tem sido utilizado, mas, tendo em vista que no momento da pesquisa este termo não era utilizado no Brasil (nem mesmo no inglês) e em Portugal era utilizado por poucos grupos (na versão inglesa), mantereí aqui *transgender*.

³² Como será explicitado no decorrer da tese, Jό se demonstrou uma informante reflexiva. Preocupa-se com o tema tanto do ponto de vista político – a partir da militância –, como do intelectual.

Esta tese será dividida em quatro capítulos. No primeiro, haverá uma apresentação das principais questões a serem tratadas, entre as quais, as noções de gênero, incorporação, identidade. Este capítulo terá dois tópicos que contemplarão essas reflexões. O primeiro tem como questão principal a possibilidade de apreensão do gênero. O segundo busca a relação entre os dois campos, gênero e identidade. A partir do diálogo com alguns autores, delinear-se-á o caminho que o trabalho seguirá.

No segundo capítulo, serão apresentados os *transgender*. Suas similaridades e diferenças, a forma como produzem seu corpo. Aqui haverá a discussão da *montagem* e o que ela pode revelar sobre o tornar-se *transgender*. As noções de corpo, incorporação, tempo, nome e pessoa serão relacionadas.

No terceiro capítulo é o trabalho de campo a fonte de análise. Início com um tópico que discute o método e, em seguida, descrevo - interpretando - os encontros com os sujeitos pesquisados em Belo Horizonte e Lisboa.

No quarto capítulo situo dois informantes – Jó e Michelle/Henrique – como individualidades, a partir da reconstrução de suas trajetórias. O objetivo é compreender o sentido do “ser” *transgender* na trajetória de duas pessoas.

Finalmente, nas considerações finais retomo as questões tratadas, procurando suas inter-relações. Aqui, o caráter conclusivo importa menos que a idéia de deixar pistas para outras discussões.

Capítulo 1

APRESENTANDO AS QUESTÕES

*“O feminino e o masculino, como carne e osso
são necessariamente características de
identidades incorporadas.”*

(Henrietta Moore)

Esta tese parte da premissa de que partindo do gênero é possível pensar diversos aspectos da sociedade, tais quais sexualidade e sexo, identidades, relação entre natureza e cultura, interações sociais e políticas. Para compreender as relações entre os travestis, transformistas, *drag-queens*, transexuais – entre si e com “os outros” – optei por dialogar com alguns autores que discutem sobre o gênero. Este trabalho não tem a pretensão de ser um inventário teórico sobre esta questão. Com um objetivo, bem mais modesto, uma etnografia sobre os *transgender*, a reflexão aqui se restringe a alguns aspectos: uma perspectiva que se alinha aos pressupostos do gênero como *performance* e seu caráter relacional; a constatação do poder e dominação embutidos nas relações entre gêneros, bem como a aceitação de um campo temático

de discussões, como o corpo/encorporação; identidades; a problematização da própria noção de um dimorfismo sexual como base natural das construções culturais de gênero, entre outros que derivam daí. Isto porque uma das questões básicas desta tese se refere a uma reflexão teórica – mas a partir de uma etnografia – acerca da possibilidade de subversão das normas dominantes de gênero.

1.1. É possível apreender o gênero?

Como se sabe, os estudos sobre as mulheres, proposto inicialmente pelo feminismo – e daí até o que se convencionou chamar “estudos de gênero” - foram fundamentais para a revisão da maneira como a ciência deveria ser tratada, além da importância dada à interdisciplinaridade, mesmo que não seja possível pensar em consenso no que se refere a estas discussões. Uma idéia recorrente, porém – hoje em dia -, é considerar o gênero sob uma perspectiva relacional e a formulação de possibilidades não fixas para as identidades. Desse ponto de vista, percebe-se também que a relação entre masculinidade e homens não é óbvia. Halberstan (1998), escreve sobre masculinidades femininas, afirmando que a masculinidade não deveria ser reduzida ao corpo dos homens e a seus efeitos. ... *a masculinidade feminina atualmente pode nos sugerir como a masculinidade é construída como masculinidade.* (Halberstan, *op.cit.*: 01). Se existe uma masculinidade hegemônica¹, ela não se refere apenas aos homens, antes, masculinidade tem a ver com outras relações, inclusive de poder.

¹ Segundo Vale de Almeida (1995 e 1996b) ela nunca é alcançada de fato.

“A masculinidade idealizada não necessariamente se refere a homens, não necessariamente fala de relações entre sexos.” (Strathern, 1988: 65)

“Masculinidade e feminilidade não são sobreponíveis, respectivamente, a homens e mulheres, são metáforas de poder e de capacidade de ação, como tal acessíveis a homens e mulheres. Se assim não fosse, não se poderia falar nem de várias masculinidades nem de transformações nas relações de gênero.” (Vale de Almeida, 1996a: 162)

Kofes (1994) também discute esta questão, embora não esteja tratando de masculinidade. Em uma reflexão sobre duas “histórias de vida” – de uma patroa e de uma empregada doméstica –, a autora percebe ambigüidades no que poderia se referir a uma identidade feminina. Em termos de “categorias”, a patroa seria “mulher” e a empregada seria “empregada”. Ou seja, não existe, por parte da patroa, um “nós mulheres”. E aqui, Kofes – e/ou suas informantes – está nos falando de assimetria, desigualdade, hierarquia.

“Mulheres, donnas, donzelas, criadas, estas categorias flexionadas pelo gênero feminino expressam diferenças e desigualdades. Entre donnas e donzelas, entre donnas, donzelas e criadas.” (Kofes, *op.cit.*: 139)

Sabe-se que o debate sobre sexo, divisão sexual do trabalho, relação de dominação entre os sexos não é nova nas ciências sociais, entretanto as discussões sobre mulheres e gênero – a partir da teoria feminista - redimensionaram alguns aspectos estudados, por exemplo, a esfera privada, o afeto etc. Aliado a isso, acabaram por redimensionar também a discussão em torno de poder e dominação,

tratando-os como fenômenos encontrados não apenas em instituições, mas também em micro-relações, como por exemplo, a familiar.

Ao pensar em “novos paradigmas” para as ciências sociais - ou o lugar da reflexão sobre identidades no mundo contemporâneo -, alguns autores salientam a importância do feminismo tanto como movimento social, como intelectual. Em uma “genealogia” das discussões feministas e das origens dos estudos de gênero, Carson aponta para este fato. Em suas palavras:

“Parece-me que as ciências sociais estão em dívida com o feminismo. A ‘repolitização’ daquelas esferas da sociedade motivaram grandes teóricos a reavaliarem os espaços doméstico e íntimo enquanto lugares nos quais são exercidos poderes específicos e reproduzidos diferentes níveis de relações sociais. Sem desvalorizar a importância dos grandes processos e das estruturas sociais, dirige-se a atenção para os espaços ‘menores’, a ‘micro-lógica’ e as ‘relações sociais passíveis de apreensão’, terminando (...) na relativização das determinações do plano macro-estrutural ao ficar demonstrado que são constantemente reproduzidas nesses ‘pequenos espaços sociais’ todo tipo de relações sociais.” (1995: 194)

Refletindo sobre as identidades contemporâneas e o descentramento do sujeito, Hall afirma a importância do *impacto do feminismo, tanto como crítica teórica, como um movimento social* (op.cit.: 34). Como movimento social, apelava para a identidade social das mulheres. Do ponto de vista da teoria, a partir da importância que deu para a esfera privada, “íntima”, abre espaço para que se reflita, teórica e politicamente, sobre o que era considerado privado e, portanto, não passível

de discussão: família, sexualidade, trabalho doméstico, divisão do trabalho doméstico, educação dos filhos etc.

Tratando da construção da escrita etnográfica como alegoria, Clifford sugere que as histórias escritas pelos etnógrafos não são “as verdadeiras”, antes, são recontadas e, mais do que isso, o que esses autores recontam são **histórias** situadas histórica, política e eticamente. Para refletir sobre sua afirmação, Clifford toma alguns textos “clássicos” como *Come of in age em Samoa*, de Mead e *Ensaio sobre o Dom* de Mauss. Mas termina por tratar como “emblemático” um livro de 1981: *Nisa: the life and words of a !Kung woman* de Marjorie Shostak, que seria – segundo o autor - uma alegoria feminista. Não cabe aqui resenhar os argumentos de Clifford a partir da história de Nisa/Shostak. Entretanto é importante observar que, ao criticar o texto, Clifford destaca aspectos importantes do feminismo, como a centralidade dada à experiência feminina.

“A história de Nisa é revelada como uma produção conjunta, o resultado de um encontro que não pode ser reescrito como uma dicotomia sujeito-objeto. Algo mais do que explicar ou representar a vida e as palavras do outro está acontecendo – algo mais inconcluso. O livro é parte de um novo interesse em revalorizar aspectos subjetivos (mais precisamente intersubjetivos) da pesquisa. Isso emerge de um momento crucial da política e da epistemologia feminista: a tomada de consciência e o compartilhar de experiências pelas mulheres. Algo em comum é produzido, e ao reunir vidas vividas em separado, dá poder à ação pessoal e reconhece um estado comum. Esse momento da (então) recente consciência feminista é alegorizado na fábula de Nisa sobre sua própria racionalidade.” (Clifford, 1998: 76)

Além disso, o feminismo discute, também teoricamente, sobre a construção das identidades e, mais importante, ao tratar da diferença sexual, o gênero também fala de diversidade, pois, na noção de identidade de gênero, já está embutida a questão da diferença, da heterogeneidade e da identidade como *identificações em curso* (Sousa Santos, 1997). Donna Haraway, por exemplo, afirma:

“O feminismo tem a ver com as ciências dos sujeitos múltiplos (...). O feminismo tem a ver com uma visão crítica, conseqüente com um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero.” (1995: 31)

Em *Gender Trouble*, Judith Butler afirma que, ao invés de pensar o gênero a partir da identidade, é melhor situá-lo como *performance*, devido ao caráter instável e dramático desta categoria. Nessa perspectiva, o gênero é uma ação e nunca uma totalidade, sua construção é muito mais complexa e inacabada, assim, não se refere a homens ou mulheres.

“Isto é, uma coalisão aberta que afirmará identidades alternadamente instituídas ou deixadas de lado de acordo com os propósitos do momento; será um conjunto aberto que permite múltiplas convergências e divergências sem obedecer a uma finalidade normativa de definições fechadas.” (Butler, 1990, citado em Corrêa, 1995: 121)

Ao pensar o gênero desta perspectiva, de certa forma, Butler se alinha à idéia de Santos de que *identidades são identificações em curso*, já que, se a entendo bem, divorcia gênero e identidade, apenas quando esta seja vista como fixa. Além de tudo, *Gender Trouble* é fundamental, a meu ver, para desestabilizar o “impulso” de não só

o “senso comum”, mas também perspectivas científicas, essencializar a idéia de gênero. Parece-me que as idéias de “terceiro sexo” e “terceiro gênero” – não mais em uso – acabariam por naturalizar, de fato, a noção de gênero, agora não mais binário, mas triplo. Butler termina encontrando um bom exemplo para desestabilizar tal naturalização, quando utiliza-se da experiência de *drag-queens*, *cross-dressers*, *queers*, além dos gays e lésbicas, para demonstrar como as relações sociais – daí, as de gênero, raça, etnicidade, classe e etc. – são múltiplas e estão sempre sendo recriadas. Em uma crítica à abordagem de Garber sobre os travestis e transexuais como “criadores” de um terceiro espaço de possibilidade, desestabilizando o sistema de gêneros binários, Halberstan atenta para a falha desta reflexão, uma vez que faltariam um quarto, quinto, sexto etc. espaços, considerando que os gêneros seriam múltiplos. Ao focalizar o que ela chama de “problema do banheiro”, a autora mostra que, no caso dos *transgender*, escolher qual banheiro freqüentar em um espaço público torna-se uma decisão complexa.

“Se nós usarmos o paradigma do banheiro como um limite da identificação de gênero, nós podemos mensurar a distância entre o esquema binário de gênero e as experiências vividas de múltiplos gêneros. A acusação ‘você errou de banheiro’ realmente significa duas coisas distintas. Primeiro, anuncia que o seu gênero parece contrário ao seu sexo (...); segundo, sugere que os banheiros atendem apenas a quem está claramente ajustado em uma categoria (masculina) ou outra (feminina). De todo modo, nós necessitamos ou de banheiros acessíveis a qualquer gênero ou de banheiros multi-gênero.” (Halberstan, *op.cit.*: 23 e 24)

Ao discutir sobre diferença e identidade – como pensamentos intrinsecamente vinculados – Moore revê os debates sobre gênero desde a década de 70 e afirma que um dos seus problemas está na forma como se teoriza a relação entre sexo e gênero. Segundo a autora, o discurso antropológico acaba por manter as diferenças de gênero como localizadas nos corpos sexuados. Assim, dizer que o gênero é socialmente construído e manter o sexo na esfera do biológico, obscurece a idéia de que o sexo também é uma categoria construída, contextualizada².

“... nós temos dificuldade em entender categorias de sexo e noções de diferença sexual, as quais não correspondem simplesmente à separação física dos corpos já designadas como sexualmente diferenciados. Sexo, então, como entendemos nos termos do discurso ocidental, é alguma coisa que diferencia os corpos, enquanto gênero é um tipo de construção social variável, colocada sob essas diferenciações corporais. É precisamente essa fórmula que obscurece, antes de iluminar, quando passamos a analisar sexo, diferença sexual e gênero através das culturas. Em alguns momentos as diferenças de gênero são internas aos corpos que são sexuados. Em tais situações, não está claro como deveríamos distinguir sexo de gênero e, pior, aí gênero se refere a sexo.” (Moore, 1994.: 14)

Uma das maneiras de resolver este impasse estaria, na perspectiva da autora, na aceitação de que – pensando em termos concretos - o feminino e o masculino são identidades encorporadas, ou seja, é necessário perceber, segundo Moore, que ... *para além do discurso social e cultural, há uma experiência individual.* (1994: 16) A experiência é entendida pela autora como intersubjetiva e encorporada, portanto

² Laqueur (1994) mostra, através da História, como a teoria dos dois sexos se construiu a partir do século XVIII. Na Antigüidade, a idéia era que havia apenas um sexo que se manifestava de forma diferenciada em homens e mulheres.

social e processual. A partir dessa idéia de experiência seria possível diferenciar sexo e gênero, por exemplo, mas perceber, também que são categorias relacionadas, da mesma forma que o discurso de gênero também se vincula à raça, classe e etnicidade. Enfim, quando falamos de gênero, estamos discutindo sobre distinções e o gênero só existe ligado a outras formas de diferença.

“A experiência de ser uma mulher, ou um negro ou um muçulmano não pode ser nunca uma experiência singular, sempre dependerá de uma multiplicidade de situações e posições que são construídas socialmente, ou seja, intersubjetivamente. A intersubjetividade da experiência não está confinada à aparência física (...). Intersubjetividade fala também de identificação e reconhecimento. Fala sobre desejo, projeção e introjeção de imagens de si e dos outros.” (Moore, *op. cit.*: 03)

A experiência, então, só pode ser apreendida através do social e, nesse sentido, é atravessada pelo corpo, sexualidade, identidade, família, trabalho, classe, raça, etnicidade etc., assim, não é nunca acabada, mas constantemente (re)formulada e intersubjetiva. A questão, segundo a autora, está em perceber em que contexto um tipo de diferença torna-se mais primordial em relação aos outros. Num casamento, por exemplo, diz ela, a diferença sexual torna-se fundamental.

“As vidas são construídas por uma multiplicidade de diferenças, que podem ser percebidas categoricamente, mas são vividas relacionalmente. Os conceitos de diferença sexual e diferença de gênero se chocam nesse momento e não podem mais ser separados, ainda que nunca se tornem, e não podem se tornar, idênticos. E no que diz respeito ao discurso de gênero, ele não existe fora do discurso de raça, classe, etnicidade e sexualidade. O ponto então é que, embora, na teoria, nós possamos viver as categorizações de nossos corpos e nossas identidades de formas diferentes, nós reconhecemos

que nossos corpos são primariamente diferenciados em relação a uma economia sexual binária que é prioritária a outras formas de diferença.” (Moore, *op. cit.*: 24, 25)

No caso dos *transgender*, uma característica – de certo modo ambivalente – é a preocupação que eles têm com o discurso do sexo binário e, ao mesmo tempo, uma *performance* que vem desestabilizar essa dualidade. De algum modo, na experiência de “ser” *transgender*, a diferença sexual torna-se prioritária, como foi sinalizado na Introdução³. Se de um lado, sua classificação dos sexos tem o biológico como referência, de outro lado, na sua ação (expressa através da montagem), esses sujeitos operam com a diferença e a multiplicidade dessa diferença. Esta afirmação é arriscada, assim, é necessário aqui uma reflexão mais apurada. Para apreender o gênero como *performance*, Judith Butler utiliza-se da experiência de *drag-queens*:

“Eu quero mostrar que a *drag* subverte inteiramente a distinção entre espaço psíquico interno e externo e efetivamente zomba do modelo expressivo de gênero e da noção de uma verdadeira identidade de gênero.” (Butler, 1990: 137)

Assim sendo, em sua visão, a *drag-queen* revelaria esta subversão da dualidade de gênero ao incorporar a multiplicidade e exibi-la e, nesta ação, mostraria que o gênero não pode ser essencializado, na medida em que é uma prática constante. Também através da performance da *drag-queen*, a idéia do *tornar-se* um gênero ficaria mais clara, revelando que o essencialismo sexual não seria uma necessidade natural, mas,

³ A fala de Porcina – já citada – é emblemática desta ambivalência: *Eu, visualmente, né, sou travesti, agora, (...) uma transexual, Dra. Carmem - esqueci o sobrenome dela agora, ela foi no Rio de Janeiro, ela escreveu vários livros, viajou pela Europa inteira -, ela realmente me tachou como que eu nasci com, com a genitália masculina, mas que o meu cérebro é totalmente feminino...*

uma opção cultural imposta que se tem disfarçado como verdade natural. (Butler, 1987: 154) Desse modo, o gênero estaria livre de restrições binárias e essencialistas, apresentando-se como ação, *performance* ligada às relações sociais e não a uma essência de “mulheres”, “homens”, “travestis” etc.

Esta noção de *performance* para compreender a construção dos travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais parece-me fecunda. Ao se produzirem, (montar) eles demonstram a transitoriedade do sujeito. Nesta produção, os *transgender* constroem a pessoa ou, nos termos de Moore, o sujeito. Por outro lado, em seu discurso, revelam a importância que o sexo e a diferença sexual têm nesta produção, a incorporação das diferenças sexuais como situadas no corpo. A crítica de Moore a esta ênfase na *performance* ajuda na minha argumentação:

“Algumas pessoas pensam que essas teorias da diferença sexual e sua experiência de identidade de gênero não correspondem bem à divisão em categorias binárias. Na recente teoria de gênero há uma ênfase no aspecto performático da identidade de gênero e a possibilidade de subverter as categorias de identidade. Salientar a *performance*, embora seja um aspecto bem vindo, não parece ser muito revolucionário do ponto de vista da antropologia, já que o material etnográfico sugere que as categorizações de gênero são sempre baseadas em papéis e não na anatomia. (...) O que é essencial examinar é em que contextos certos discursos tornam-se apropriados. Cerimônias de casamento, por exemplo, são situações em que a diferença sexual é sublinhada.” (*op. cit.*: 24,25)

De certa forma, os *transgender* também salientam a diferença sexual binária, mesmo que tentem “apagá-la” na *performance*. Ou seja, travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais lidam com o biológico todo o tempo e, simultaneamente

mostram que podem expressar o sexo como múltiplo, mas também como dicotômico. Em suas falas esta economia sexual binária muitas vezes torna-se explícita. É como se eles desejassem “ter” um “lugar” fixo. Estarem “acabados”. Por outro lado, também revelam a transitoriedade na construção cotidiana das subjetividades e como as identidades formulam-se tanto através de “constrangimentos” sociais, quanto pela performatização que permite mostrar a incompletude do corpo e da pessoa, enfim, do sujeito.

Nesse momento, torna-se necessário voltar à discussão de Butler sobre a subversão do gênero. Se em *Gender Trouble* a autora afirma que as *drag-queens* revelariam a subversão das normas dominantes de gênero, em outro texto⁴ retoma esses pontos para afirmar que as *drag-queens* **não necessariamente** subvertem o gênero, podem inclusive servir para uma *re-idealização* da norma heterossexual de gênero. A partir daí, a hipótese que pretendo discutir é: os *transgender* **não** subvertem o gênero – no sentido apontado por Butler – **simplesmente porque são transgender**. Às vezes podem até manter as “características” de domínio “heterossexual” e do binarismo sexual – por exemplo, os transexuais que, ao afirmarem que *nasceram com o corpo errado*, naturalizam sua identidade⁵; ou mesmo as *drag-queens* que, quando expostas pela mídia como brincadeira e entretenimento, re-idealizam a norma heterossexual de gênero; além do aspecto, já citado, de que os *transgender* terminam

⁴ “Gender is Burning: questions of appropriation and subversion”, In: MC. CLINTON, MUFTI & SHOHAT (org.). *Dangerous Liaisons: gender, nation and postcolonial perspective*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1997.

⁵ Mas esta naturalização nos remete mais uma vez à idéia de que a essência do sexo e do gênero não tem nada a ver com necessidades naturais, antes, são também uma opção cultural que nos é imposta como verdadeira, que acaba por obscurecer a idéia de que o gênero tem significado no corpo.

por reafirmar um idioma de sexo binário em seu discurso. Entretanto, ao construírem um corpo feminino e masculino visto como ambíguo, travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* também indicam ações que contrastam o gênero como estrutura dual e essencializada, para afirmá-lo mais como múltiplo, inacabado, enfim, *performático*.

Meu argumento, então, é o de que os *transgender* revelam a instabilidade do gênero e das identidades - colocando em xeque as dicotomias sexuais, desestabilizando-as. Mas mantêm muitas vezes um discurso em que a diferença sexual binária é reforçada e a instabilidade apresenta limites. Revelam o gênero como espaço de classificação, embora de maneira instável, aberta, cujas categorias são passíveis de ser constantemente re combinadas através das *performances* dos agentes. Isso tem efeitos sobre a identidade, pois esta emerge tanto de uma identificação, como de uma atribuição social, que é introjetada e incorporada ao longo da vida. Assim, em alguns momentos a atribuição pode tornar-se mais forte do que a identificação e, nesse sentido, a instabilidade ou fluidez do gênero também tem que ser vista com limites. Scott (1999) sugere que as identidades emergem como um evento discursivo. Sendo assim, a constituição do sujeito é vista por ela como ligada à experiência, que não pode ser apreendida separadamente da linguagem. Para a autora, então, os sujeitos escolhem sim, porém, tal escolha é criada dentro de situações específicas que lhes são conferidas.

“Ser um sujeito significa estar ‘sujeitado a condições de existência definidas, condições de designação de agentes e condições de exercício’⁶. Essas condições possibilitam escolhas, apesar de não serem ilimitadas. Sujeitos são constituídos discursivamente, a experiência é um evento lingüístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas não está confinada a uma ordem fixa de significados.” (Scott, 1999: 42)

Mesmo que o impasse com referência às teorizações de sexo, diferenças sexuais e gênero não esteja resolvido, é possível buscar uma relação entre essas categorias a partir da idéia de experiência, como sugerem Moore e Scott⁷. Pensando no caso dos *transgender*, torna-se explícita esta relação. Em sua experiência revelam muitas vezes que o sexo é uma relação social prioritária na construção de suas identidades, tendo em vista que é no corpo sexuado que eles indicam sua diferença, como é também nesse corpo (ou através dele) que os transexuais, travestis, transformistas e *drag-queens* “embaralham” o gênero (que eles muitas vezes denominam sexo) revelando-o como um “através”, ou como uma categoria manipulável.

“O ‘tempo’ iterativo do futuro como *um tornar-se mais uma vez aberto* permite às identidades marginalizadas ou minoritárias um modo de agência performativa que Judith Butler elaborou para a representação da sexualidade lésbica: ‘uma especificidade... a ser estabelecida não *exteriormente* ou *além* daquela reinscrição ou na própria modalidade e efeitos daquela reinscrição’⁸.” (Bhabha, 2001: 301)

⁶ Citado de Parven Adams e Jeff Minson. *The Subject of Feminism*. M/F, n. 2, p. 52, 1978.

⁷ Ainda que em alguns aspectos as autoras divirjam. Por exemplo com relação à experiência como evento da linguagem, que Scott afirma e Moore, de certa maneira, problematiza.

⁸ BUTLER, J. “Decking out: performing identities. In: FUSS, Diana (Ed.) *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*. N.Y., Routledge, 1991, p. 17.

Pensar na incorporação é, ao meu ver, uma boa forma de refletir sobre esta relação. Antes de discuti-la, entretanto, parece-me necessário situar algumas críticas feitas ao campo de interpretação do gênero e do feminismo.

Se os estudos feministas em certo momento foram criticados - mesmo supondo relações - por uma perspectiva identitária (por exemplo, o feminino ou as mulheres), hoje vários autores preocupam-se em apreender o gênero em sua perspectiva relacional mais radicalizada, atentando tanto para a relação entre masculino e feminino, como para as diferenças nas constituições de masculinidades e feminilidades, de acordo com outras diferenças, tais quais raça, classe, etnicidade, orientação sexual. Como afirma Moore (1994), mesmo que as distinções sejam percebidas categoricamente, sua vivência é relacional, assim, os discursos de gênero sempre vão atravessar outras relações sociais. Dessa forma, o gênero seria apreendido em sua instabilidade e, nessa concepção, não se refere a homens e mulheres como opostos fixos, antes, diz respeito à categorização de diferenças ligadas ao corpo, à sexualidade, à raça, à etnicidade etc. Homens, mulheres, travestis, transformistas, transexuais, *drag-queens* são plurais e sua diferença não está apenas no gênero ou no corpo.

“Intersubjetividade e diálogo envolvem situações nas quais os corpos são marcados pelo social, isto é, pela diferença (raça, gênero, etnicidade)...”
(Moore, 1994: 03)

A perspectiva construcionista de gênero também tem sido criticada, pois permaneceria essencializando o dimorfismo sexual, deixando escapar a historicidade

da própria noção de diferença sexual. Marilyn Strathern (1988) faz uma crítica à perspectiva construcionista⁹ das relações de gênero, considerando que através desta concepção, outras dimensões do gênero tornariam-se obscurecidas, além do essencialismo da diferença sexual. A autora afirma, então, que gênero não deveria ser compreendido apenas com relação a homens ou mulheres e mais, masculinidades e feminilidades não são direcionadas simplesmente a homens e mulheres. Enfim, para a autora, gênero é facilmente relegado à interação entre masculino e feminino, e seu objetivo é demonstrar que tanto as relações de gênero, quanto as interações entre os sexos são muito mais amplas, uma vez que são negociadas com todas as relações sociais.

“O modelo de papel de sexo não assume, naturalmente, que identidades são somente seu próprio ponto de referência. Uma visão relacional é constituída dentro disso. A masculinidade pode ser descrita como uma dialética psicossocial.” (Strathern, 1988: 59)

Partindo da reflexão sobre o dom¹⁰ na Melanésia¹¹, Strathern argumenta que não é possível pensar o gênero através de classificações duais. Os melanésios não classificam, mas sobrepõem. Nessa discussão, a autora enfatiza o caráter relacional do gênero, além de contestar algumas oposições, entre as quais, indivíduo e sociedade: as pessoas seriam *dividuals* e não *individuals*, na medida em que suas identidades modificam-se entre a unidade e a composição. O estado unitário das identidades só

⁹ Mesmo que concorde que o gênero seja construído socialmente, ressalta o fato de que pensá-lo apenas através dessa idéia é deixar de lado outras dimensões fundamentais.

¹⁰ Como uma relação carregada de gênero e não neutra

¹¹ A partir daí, discute as premissas teóricas ocidentais, a análise êmica (que, parece, para ela não é possível), a construção do campo, do texto, o feminismo, a antropologia e o gênero.

emerge nas relações sociais, entre as quais, as relações de gênero que, para os melanésios, não está situada somente entre o feminino e o masculino, mas nas interações entre *same-sex* e *cross-sex*, já que as pessoas alternam as relações sociais entre o estado unitário e o composto¹². Vale a pena transcrever sua definição de gênero:

“Por gênero eu entendo categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências (...) que se baseiam no imaginário sexual – sobre as formas nas quais a distinção, como características masculinas e femininas, constrói a idéia concreta das pessoas sobre a natureza das relações sociais. (1988: IX, X)

Gênero para esta autora, então, não é visto como uma categoria classificatória, mas revelaria as categorias da diferença e, como em Butler, nunca é acabado, por ser, ele próprio, uma categoria aberta que refere-se às categorizações tanto de pessoas, quanto dos artefatos e eventos que estejam vinculados a um imaginário sexual. Alguns trechos do seu livro podem ilustrar o que está sendo dito:

“Eu não estou convencida que nós temos de entender tudo sobre gênero a partir das orientações em direção a ser homens ou mulheres.” (Strathern, op. cit.:59)

“As análises que tratam gênero como identidade (...) tomam a relação entre os sexos como axiomática, isto é, como o lugar onde a masculinidade e a feminilidade são disputadas.” (Idem, p. 63)

“A fórmula que eu prefiro é que gênero demarca diferentes tipos de agenciamento.” (Ibiden, p. 93)

¹² Neste estado, a pessoa é *dividual*, um composto de elementos masculinos e femininos.

A partir daí, as relações de assimetria e poder entre masculino e feminino até se mantêm, mas não só. Como aponta Vale de Almeida (1995 e 1996a) há assimetria e hierarquia dentro mesmo destas “categorias”. Existem, por exemplo, graus de “masculinidade” – revelados nas relações sociais – e, assim, os indivíduos podem ser menos ou mais “masculinos”. Refletindo sobre gênero, masculinidade e poder em uma aldeia do Alentejo, a partir de Cornwall, Lindisfarne e Strathern, o autor também faz uma crítica ao construcionismo dos estudos de gênero, propondo que esta visão acaba por pressupor uma dicotomia de gênero, baseada na idéia de dimorfismo sexual, o que faz com que a historicidade da diferença sexual seja colocada de lado, além de não abordar a constituição do próprio corpo e de tratar homens e mulheres como entidades fixas e polarizadas. Vale de Almeida afirma ainda que esta concepção não permite que se perceba a dinâmica das masculinidades e feminilidades e, finalmente, também oculta *...o próprio uso destes termos como operadores metafóricos para o poder e a diferenciação mesmo a níveis que não são de sexo e gênero.* (Vale de Almeida, 1996: 185).

Nesse sentido, uma reflexão sobre o corpo e a encorporação torna-se importante para a apreensão do gênero, uma vez que este teria como base metafórica exatamente o corpo e, mais importante, segundo Vale de Almeida, é o corpo que permite o essencialismo, por exemplo, da ascendência social masculina reproduzida de forma “naturalizada”, justamente porque *o processo de incorporação dos significados de gênero resulta como um consenso vivido (...) em virtude da sua aprendizagem ser permanente, não focada, não verbal e não refletida.* (op.cit.: 165).

Moore apresenta ponto de vista nessa mesma direção quando afirma que *não é que nossos corpos evidenciem naturalmente diferenças de gênero, ou alguma outra forma de diferença, antes, essas diferenças são produzidas como um efeito do corpo* (Moore, 1994: 85). Para fugir a isto, então, é necessária uma reflexão sobre o corpo que não o situe como passivo, mas como a *base existencial da cultura*, conforme expõe Csordas (1990) que o aborda não como objeto, mas como sujeito da cultura.

Ao situar a encorporação como paradigma da antropologia, Csordas afirma - através de um exame crítico desta idéia proposta por Merleau-Ponty (a partir da percepção) e de Bourdieu (a partir do *habitus*) - que isto é possível, porque o corpo seria um ponto de partida produtivo para a análise da cultura, já que poria um fim à distinção convencional entre sujeito e objeto, permitindo observar como objetos culturais (incluindo os *selves*) são constituídos de forma fluida e indeterminada na fase adulta e não ... *no processo de ontogênese e socialização infantil...* (Csordas, *op. cit.*: 40). Pensar o gênero também através desta perspectiva encorporada, nos permite perceber que ele próprio é fluido e inacabado, sendo progressivamente construído, negociado, performatizado na relação com outras interações sociais. A partir dessa visão torna-se mais clara a idéia de que o gênero não se refere simplesmente a homens e mulheres e que a masculinidade não diz respeito unicamente a homens, enfim, torna-se possível pensar o gênero não como uma identidade fixa e escapar do binarismo, mesmo que, como afirmam Kofes e Piscitelli (1997: 353, 354), isto gere

certa angústia, na medida em que as sociedades ocidentais operam através desse binarismo homem-mulher¹³.

Vale de Almeida, apoiado em Strathern e na teoria da incorporação, sugere uma maneira de compreender o gênero de forma não essencializada:

“A busca de sentidos e significados de gênero deve consistir num ‘mapeamento’ exaustivo das áreas semânticas e de ação relacionadas com o gênero (...) e não apenas numa focagem da sexualidade ou da divisão masculino/feminino como divisão homens/mulheres. Pensar o gênero como o estudo das relações entre homens e mulheres é, a meu ver, um obstáculo (...). Strathern¹⁴ ajuda a minha argumentação: a sociedade não é construída independentemente do gênero e não pode por isso ser um contexto explicativo para ele. As relações de gênero não são nem mais nem menos autónomas que todas as outras relações sociais.” (Vale de Almeida, 1996: 166)

Para apreender o gênero, então, seria necessário observar as próprias negociações cotidianas acionadas, por exemplo, em torno do poder. A partir daí seria possível perceber a transformação, plasticidade e incompletude das relações sociais – entre as quais o gênero e a incorporação. Os *transgender* nos mostram esta incompletude. Seu corpo nunca é visto por eles como acabado e, “como os melanésios”, podem aparecer como um composto de masculino e feminino ou como só masculino e só feminino, dependendo das interações em que estão envolvidos.

Para compreender os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* é fundamental, então, observar tanto o que eles dizem, quanto a expressão incorporada

¹³ E esta é uma das razões para que, como já foi dito na Introdução, esta fluidez apresente limites.

¹⁴ Strathern, M. *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkley, London, L.A., 1988.

do que é ser *transgender*, homem ou mulher em uma sociedade cuja classificação primeira é, usualmente, a dicotomia sexual. Mas, como foi visto, a identidade *transgender* não se localiza apenas no corpo, mesmo que este seja percebido como o local do significado desta identidade. A idéia de montagem nos revela que esses sujeitos montam não só o corpo, mas a pessoa e é aqui que a encorporação torna-se explícita. Mente e corpo, além de não estarem separados, são produzidos, inacabados¹⁵. No filme “Tudo Sobre Minha Mãe”¹⁶, a personagem Agrado – travesti – diz o quanto gastou para produzir-se, afirmando que ... *custa muito ser autêntica, senhora. Nestas coisas não se pode economizar, porque se é mais autêntica, quanto mais se parece com o que sonhou para si mesma*. Ou seja, Agrado mostra que o corpo, a pessoa, o gênero, a identidade são feitos¹⁷, produzidos e é isto que lhes confere autenticidade.

“Não há de facto um só traço corporal que separe todas as mulheres de todos os homens e são poucos os indivíduos que têm a experiência total de serem membros de ambos os sexos: só eles é que podem perceber completamente os pormenores da exibição corporal e a gestão através da qual o gênero é ‘feito’.” (Vale de Almeida: 1995: 145)

Embora Moore critique a concepção de gênero como *performance* de Butler, o faz por afirmar que esta perspectiva não seria inovadora, uma vez que diversas etnografias já teriam demonstrado que as categorizações de gênero não têm a anatomia, mas os papéis,

¹⁵ Esta questão será discutida no próximo capítulo, mas como aqui o intuito é apresentar as questões da tese, pareceu-me relevante pelo menos sugerir a importância da montagem e sua relação com o corpo, o nome, enfim, a construção da pessoa para os *transgender*.

¹⁶ Direção de Pedro Almodovar. Título original: *Todo Sobre Mi Madre*, 1999.

¹⁷ Porcina diz: *eu fiz um corpo...*

como base. Nesse sentido, é possível - mesmo estando atenta à crítica aludida - observar que o pensamento de Butler adquire relevância para a interpretação dos *transgender*, visto que, ao compreender a diferença sexual carregada de gênero - e este como ação, portanto, não restrito à dualidade do sexo - a autora explicita que o gênero se refere a mais do que uma relação assimétrica e dicotômica entre homens e mulheres, tem a ver com processos, práticas, experiências vividas e negociadas cotidianamente e é aí que ele deve ser apreendido.

“Gênero não é cultural e sexo natural, gênero é também o significado discursivo/cultural pelo qual o ‘sexo natural’ é produzido como pré-discursivo.” (Butler, 1990: 02)

“... não há razão para assumir o gênero como binário. Esta idéia mantém, implicitamente, a crença em uma relação mimética de gênero para sexo, gênero como espelho do sexo ou restrito pelo sexo. Quando o gênero é teorizado como radicalmente diferente do sexo, torna-se livre e, assim, os homens podem ter um corpo feminino e as mulheres um corpo masculino. (Butler, op.cit.: 06)

1.2. Gênero e Identidades Hoje: em algum lugar é possível uni-los?

Tendo em vista o debate (ou mesmo o embate) entre as relações de gênero e identidades, cabe pensar em que aspectos gênero formula identidades. Como os *transgender* dão subsídios para refletir sobre esta relação? Talvez se pensarmos não em termos de uma identidade fixa, mas de diversas e fragmentadas identidades construídas e reconstruídas, infinita e politicamente, nas sociedades contemporâneas seja possível refletir sobre esta relação. Como ficará claro no quarto capítulo, com as

trajetórias de J6 e Michelle/Henrique, as identidades podem ser mais ou menos sedimentadas conforme o contexto de relações. Cabe agora reter-me na noção de identidade.

As idéias de alteridade e de irredutível¹⁸ foram essenciais para a formulação original do conceito de identidade e ainda hoje permeiam as reflexões sobre essa noção. Entretanto, as modificações na forma de se perceber algumas categorias - tais quais a de tempo e espaço - impuseram necessidades de sofisticacões conceituais e, talvez, uma transformacão na forma como se pensa essa noção. Ruben (1995), por exemplo, sinaliza a importância de uma substituição do conceito de identidade por outro mais adequado e contemporâneo, descolado de uma formulação clássica, que minimiza as diferenças, as contradicões¹⁹. Além disso, para o autor, a concepção de irredutível não é heurística para se pensar esta noção e, mais, o irredutível poderia levar ao fim da comunicacão, na medida que cada grupo possuiria o seu irredutível e nesse ponto não haveria mais forma de comunicacão.

Também discutindo a questão da identidade, mas em uma direcão diversa da de Ruben, Hall (1995) trata do debate travado nas ciências sociais sobre esta noção, no qual há o diagnóstico de uma “crise de identidade” que levaria ao declínio das antigas identidades, à fragmentacão do indivíduo - pensado na modernidade como um sujeito unificado - e à emergência de novas identidades descentradas, fragmentadas.

¹⁸ Sobre isso ver Cardoso de Oliveira (1976), Ruben (1989, 1995), Carneiro da Cunha (1986), entre outros.

¹⁹ Na concepção de Ruben, a formulação clássica da teoria da identidade seria conservadora, na medida em que não estaria preocupada com a contradicão, com a diferença, mas, pelo contrário, com a unidade. Hegel, que seria o autor original da teoria, tinha como objetivo justamente a unidade política da Alemanha.

Se, em um primeiro momento, o autor salienta a idéia de uma descentralização das identidades, concordando com o argumento de que existiria uma crise, no fim do capítulo problematiza esta visão e afirma que o próprio conceito de identidade é complexo e ainda pouco desenvolvido. Assim, para o autor é impossível chegar a conclusões fechadas a esse respeito.

Para discutir esta questão no mundo contemporâneo, Hall traça um panorama das formulações de identidade, partindo de três concepções distintas desta noção, quais sejam: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

O **sujeito do Iluminismo** seria unificado, centrado e contínuo: não mudaria durante sua existência. O **sujeito Sociológico** se constituiria em relação ao outro. A identidade se construiria numa relação entre o *self* e a sociedade e o sujeito possuiria um “eu real”, um centro e que se transformaria a partir de um diálogo com o mundo exterior e com as identidades presentes nesse mundo. Mas, nesta visão permanece a perspectiva de um sujeito unificado. Por fim, o **sujeito pós-moderno** seria aquele fragmentado, sem uma identidade fixa, um sujeito que assumiria diversas identidades - que podem ser contraditórias - em diferentes momentos. Hall aponta para cinco momentos da teoria social que contribuíram, sobremaneira, para um avanço nesta teoria e tiveram grande impacto no pensamento de autores que tratam das identidades na sociedade contemporânea, assumindo o ponto de vista de que o sujeito cartesiano finalmente se descentrou²⁰.

²⁰ O primeiro descentramento vem com a teoria marxista que, ao se preocupar com as relações sociais e não mais com a noção de Homem da filosofia, fez com que seus leitores interpretassem que ...o marxismo, entendido adequadamente, (...) afastou qualquer noção de ação individual (op.cit.: 27). O segundo se dá com a noção de inconsciente de Freud. A partir daí não haveria uma identidade unificada e fixa, antes, a identidade seria um processo construído, através do inconsciente - e não da

Hall afirma ainda que um aspecto importante relacionado à questão da identidade estaria ligado às transformações na alta modernidade, especialmente a globalização. As mudanças de tempo e espaço, as fragmentações dentro da própria modernidade e a ruptura com antigas tradições, a diferença como característica fundamental, enfim, processos de descontinuidade, fragmentação, ruptura, deslocação²¹, característicos da alta modernidade, contribuiriam para a transformação das identidades, que se tornariam fragmentadas e plurais.

“Quanto mais a vida social torna-se mediada pelo marketing global de estilos, lugares e imagens, pelos trânsitos internacionais, por imagens de mídia e sistemas de comunicações em redes globais, mais as identidades tornam-se destacáveis - desconectadas - de tempos, lugares, histórias e tradições específicas, parecendo estar ‘à deriva’. Somos confrontados por uma série de diferentes identidades, cada uma delas nos atraindo, ou antes atraindo diferentes partes de nós, a partir das quais parece possível fazer escolhas.” (Hall, 1995: 57)

Concordando com Hall, não se pode perder de vista, então, que existe uma “história” conceitual da forma como o sujeito e a identidade foram concebidos até o mundo contemporâneo. O sujeito do Iluminismo, visto como indivíduo único, indivisível, centrado, cede lugar a um sujeito contextualizado histórica e socialmente, relacionado ao outro, mas ainda possuidor de uma identidade estável, com traços

racionalidade -, ao longo do tempo. O **terceiro** des-centramento do sujeito estaria associado à linguística de Saussure, que apontou para o fato de que a identidade se estrutura como a linguagem, ou seja, socialmente e com relação ao “outro”. O **quarto** se dá no trabalho de Foucault sobre a história do sujeito moderno que, segundo ele, se construiria a partir do “poder disciplinar”. O **último** des-centramento do sujeito acontece a partir do feminismo, tanto como movimento social e político, como intelectual.

²¹ Sobre isso ver, entre outros, Giddens (1991 e 1994) e Harvey (1993).

irredutíveis e, através de um processo, esse sujeito (cartesiano) se torna descentrado, possuidor de identidades inacabadas, contraditórias e fragmentadas. Essa história conceitual, naturalmente está ligada à experiência concreta. Na sociedade contemporânea parece ser difícil pensar no desejo de uma “unidade”. A globalização, assim, antes de estar vinculada a uma totalidade transcendente, permitiria uma proliferação de fragmentos. Ou seja, o local como parte integrante do mundo. Paisagens reais e virtuais que, de algum modo, se oferecem ao olhar de maneira parcial, mas ao mesmo tempo, como parte de um todo. Como diz Harvey:

“... quanto mais unificado o espaço, tanto mais importantes se tornam as qualidades das fragmentações para a identidade e a ação sociais.” (1989: 246)

Em sua discussão sobre as ciências sociais, Sousa Santos (1997) afirma que hoje há um novo paradigma para a compreensão sociológica e nesse novo paradigma não é possível pensar nas identidades culturais como sendo imutáveis, antes, elas se transformam constantemente, em processos de reconstrução e reinvenção, além de estarem ligadas não só à diferença, mas também à hierarquia das diferenças. Assim, é importante saber quem está perguntando pela identidade e por que motivo.

“Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis, em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso.” (Sousa Santos, *op.cit.*: 135)

Discutindo sobre a importância de se pensar as diferenças através de uma política de identidade, Santos - em um texto denominado *Quem Pode Falar e Como?*²², de certa maneira aponta para as questões levantadas por Sousa Santos no que diz respeito à hierarquia embutida no jogo de identidades.

“... as diferenças precisam ser demarcadas e sem uma política de identidade essa demarcação não é possível, assim como sem tal política também não é possível assumir uma posição crítica, responsável, confiável e sensível ao poder.” (1995: 54)

Ao refletir sobre o significado que as noções de limites, fronteiras e fluxos vem adquirindo em uma antropologia que pensa a globalização, Hannerz afirma que as identidades coletivas não possuem mais o mesmo *status* de outrora, na medida em que estariam se construindo tanto no fluxo de formas culturais globais, como locais, assim, as identidades estariam mais ligadas aos gostos e peculiaridades de biografias e menos em um excessivo poder do grupo.

Tratando da cidadania nas cidades contemporâneas, Holston e Appadurai (1996) mencionam uma reconstrução da própria cidadania nesses espaços e, porque não há mais o constrangimento do Estado Nacional, uma desterritorialização das identidades. Sassen (1996) também afirma que há uma multiplicidade e um descentramento das identidades que vão se inscrevendo nos espaços das cidades globais, os quais possuem uma cultura dominante e, talvez, aparentemente

²² Nesse artigo a autora faz uma crítica ao texto de Donna Haraway (1995), cuja principal discussão se dá em torno da idéia de que o conhecimento é situado tanto teórica como politicamente.

homogênea, mas também diversas identidades locais, descentradas e centradas, desterritorializadas e reterritorializadas.

Tratando da incerteza da sociedade contemporânea, Beck afirma que o indivíduo se tornou, ele próprio fragmentado, ou seja, tão somente um indivíduo com seus direitos e suas obrigações.

“As oportunidades, ameaças, ambivalências da biografia, que anteriormente era possível superar em um grupo familiar, na comunidade da aldeia ou se recorrendo a uma classe ou grupo social, devem ser cada vez mais percebidas, interpretadas e resolvidas pelos próprios indivíduos.” (Beck, 1994: 18)

Enfim, nessa discussão, o contexto em que estão inseridos os sujeitos aqui investigados é um aspecto que não pode ser deixado de lado. Dessa forma, é importante observar as questões que estão postas na sociedade contemporânea com referência à construção transitória e performática das identidades – que criaria um sujeito descentrado –, ao próprio cenário – muitas vezes descrito como fragmentado –, à importância da estética para a construção das identidades e a possibilidade de “tradução” de determinada cultura nesse espaço-tempo.

Em uma revisão da discussão de Jameson sobre a tensão entre o local e o global em contextos de diáspora, Bhabha (2001) retoma a idéia de *performance* de Butler, para a interpretação dos sujeitos da diferença. O autor sugere que nos espaços culturais que se abrem contínua e contingencialmente, com novas fronteiras, não é possível pensar qualquer diferença como um signo singular ou autônomo, uma vez

que a diferença refere-se mais propriamente a um “lugar” de intervalo em um tempo reformulado.

“Tais atribuições de diferenças sociais (...) encontram sua agência em uma forma de um ‘futuro’ em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente.” (Bhabha, 2001: 301)
grifo original

Assim, o futuro tornaria-se aberto. É nesta idéia que o autor sugere a relação entre o futuro e a emergência das identidades performativas propostas por Butler, também transitórias e estabelecidas dentro mesmo dessa abertura. Porém, em uma direção distinta daquela de Jameson, que, segundo Bhabha, não se atém ao futuro como questão aberta, antes, transforma diferenças sociais em distância cultural e, assim, o sujeito de classe permaneceria como a forma primordial de identidade capaz de transformação.

Para Bhabha, diferentemente, pensar através desse entre-tempo, permite discutir a diferença cultural não em termos de uma *pluralidade demográfica*, mas pela negociação da tradução cultural. E esta negociação se daria também na transitoriedade e não em oposições binárias. Nesse sentido, a tradução também é performativa e é nesse entre-tempo, através do qual *o novo entra no mundo*, que existe a possibilidade, pelo menos da negociação da tradução.

“A tradução é a natureza performativa da comunicação cultural. É antes a linguagem *in actu* (enunciação, posicionalidade) do que a linguagem *in situ*

(*énoncé*, ou proposicionalidade). E o signo da tradução conta, ou ‘canta’, continuamente os diferentes tempos e espaços entre a autoridade cultural e suas práticas performativas. O ‘tempo’ da tradução consiste naquele *movimento* de significação, o princípio e a prática de uma comunicação que, nas palavras de Paul de Man, ‘põe o original em funcionamento para descanonizá-lo, dando-lhe o movimento de fragmentação, um perambular de errância, uma espécie de exílio permanente’.” (Bhabha, 2001: 313)

Para Augé (1994), é necessária uma mudança na maneira do olhar antropológico em sociedades contemporâneas, ou, em seus termos, *supermodernidade*, uma vez que a antropologia está acostumada a culturas localizadas no tempo e no espaço e a *supermodernidade* seria produtora de “Não-lugares”. É importante, então, trabalhar com a multiplicidade de lugares que é constitutiva da experiência cultural contemporânea, mas é preciso pensar a interface, não um estruturalismo classificatório binário, pois a própria experiência vai além disso. Jameson e De Certeau falam em espaços intersticiais, Brissac Peixoto, retomando Deleuze, fala em “lógica do e”.

“Conexão entre um ponto qualquer e outro ponto qualquer. Sem começo nem fim, mas entre. Não se trata de uma simples relação entre duas coisas, mas do lugar onde elas ganham velocidade: o ‘entre-lugar’. Seu tecido é a conjunção ‘e...e...e’. Algo que acontece entre os elementos, mas que não se reduz aos seus termos. Diferente de uma lógica binária, é uma justaposição ilimitada de conjuntos.” (Brissac Peixoto, 1996.: 201)

Esta idéia, creio, de algum modo se alinha à discussão de Bhabha sobre a tradução e a performatividade das identidades como apreensíveis através do entre-lugares.

Retomando à montagem dos sujeitos aqui investigados, torna-se instigante pensar a reflexividade estética para compreender esta construção dos *transgender*. Para Lash e Urry (1994), na modernidade reflexiva as estruturas sociais estão regredindo paulatinamente e dando espaço crescente a redes globais e locais de estruturas de informação e comunicação. O entrelaçamento dessas redes sustentaria a reflexividade. Portanto, as oportunidades de vida estão intrinsecamente ligadas ao lugar que grupos e indivíduos ocupam nessas novas estruturas de informação e comunicação. Na reflexividade estética a organização dos signos no espaço se caracteriza não por símbolos conceituais, mas miméticos. Há, então, uma desconstrução de velhas formas de identidade individual e coletiva, mas também a reconstrução de novas formas, ainda que mediadas pelas redes de informação, pela mídia, por uma identificação mimética, por essa nova economia de signos no espaço. Para eles, a sociedade contemporânea vive em uma “economia de projeto”, na qual a imagem e a estética adquirem importância ímpar. A ordem informacional é absolutamente estetizada.

Se concordarmos que a identidade cultural é uma construção que está intrinsecamente relacionada à diferença, à alteridade, não podemos negar a interferência das transformações sociais do mundo contemporâneo em sua formulação. Talvez a própria idéia de irredutibilidade que permeou - e ainda permeia em muitos estudos - a reflexão sobre identidade, esteja comprometida. Existe, mais do que isso, um jogo complexo, no qual tradição, particularismo, homogeneização e

hibridismo ora se confrontam, ora se encontram. Se a formulação das identidades se dá numa construção e reconstrução constante, a concepção de uma identidade única e permanente, é que, ao que parece, vem se perdendo. Chegamos mesmo a escolhas, antes reificadas, por exemplo relativas às identidades de classe, raça ou gênero, para dar apenas exemplos mais abrangentes de identificação.

A noção de reflexividade diz respeito exatamente ao estabelecimento de conexões. A modernidade (ou alta modernidade) traz, então, novos parâmetros de conexões as mais diversas. Por exemplo, a possibilidade de rompimento entre conexões intrínsecas e mecânicas com o passado. A própria idéia de tradição pode ser reinventada, daí, inclusive, as noções fundamentais para Giddens de perigo e risco. Para esse autor, os parâmetros estão sempre em negociação, mas isso não exclui o fato de que:

“Há um sentido fundamental no qual a reflexividade é uma característica definidora de toda a ação humana. Todos os seres humanos rotineiramente ‘se mantêm em contato’ com as bases do que fazem como parte integrante do fazer.” (1991: 43)

Na montagem – ao fazer o corpo -, transexuais, travestis, transformistas e *drag-queens*, expressam o traço processual do ser social – e de suas identidades – e nesse *tornar-se* gênero, demonstram a tensão entre o desejo de se reconhecer (ou ser reconhecido, incluído) na/pela sociedade, confirmando os critérios de reconhecimento desse social (por exemplo, as diferenças binárias do sexo) e o desejo de afrontar esta identificação, “alucinando-a” através da subversão dessas mesmas formas de

diferenciação dicotômicas. Se sua classificação tem o biológico como referência, ao montar-se, os *transgender* agem e operam com a experiência relacional e as diferenças. Dessa forma, esses sujeitos revelam tanto a mobilidade, auto-reflexão, multiplicidade das constituições identitárias e o auto-reconhecimento, quanto a importância do reconhecimento do “outro” para estas constituições.

A discussão desta tese parte de um diálogo com os autores referidos neste capítulo e de duas pesquisas com os *transgender*, sendo uma realizada em Belo Horizonte e outra em Lisboa. No próximo capítulo, será feita uma apresentação desses sujeitos e, a seguir, a descrição das pesquisas empíricas. A principal questão desta tese se desdobra em cinco pontos a serem discutidos: em primeiro lugar, os *transgender* formulam uma identidade, que emerge de significados compartilhados? A pesquisa empírica mostrou que, mesmo que não necessariamente haja uma identidade *transgender*, ela pode existir, caso a identificação (ou reconhecimento) *transgender* torne-se mais forte do que a atribuição em um jogo de afirmações políticas. Daí derivam o segundo e o terceiro desdobramentos: se pensarmos que as identidades não podem ser pensadas como estáticas e unitárias, mas como situadas e relacionais - tanto quanto as formulações de corpo e gênero -, então é fundamental pensar na experiência dos sujeitos. Por fim, concordando com a visão relacional de gênero – que justamente critica uma perspectiva identitária – como pensar em identidade?

Através da experiência de travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, é possível perceber tanto a fluidez de sua construção pessoal, como os limites dessa

fluidez. Talvez as metáforas mais comuns referentes ao gênero – e ao sexo – sejam o corpo e a reprodução. Entretanto, com o avanço das pesquisas médicas e genéticas, a reprodução pode ser percebida hoje como algo passível de invenção²³. Se a bíblia diz que Eva veio da costela de Adão, com a clonagem embrionária, o mito torna-se ciência. Dolly veio da célula de uma outra ovelha (única)²⁴.

Refletindo sobre a construção política da idéia de natureza, cultura, biologia, modernidade, gênero, corpo, entre outras questões, Donna Haraway (1995), através da metáfora do *cyborg*, afirma como os dualismos da modernidade seriam hoje em dia mais fluidos, imprecisos. Segundo a autora, as novas tecnologias gerariam novos tipos de subjetividades, os *cyborgs*. As relações sociais se (re)estruturariam pelo discurso científico, que é sempre atravessado por imagens políticas e econômicas. Assim, não é possível mais separar a vida cotidiana da ciência, pois esta vida seria, ela própria, científica. O *cyborg* revelaria esta união, visto que ... *é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também de ficção*. (Haraway, 1995: 253) E, como as mulheres e os macacos, ...

²³ Para uma discussão sobre gênero, masculinidade, paternidade, novas técnicas de reprodução e clonagem, ver Costa, 1998 e 2001.

²⁴ Vale a pena aqui uma digressão. No filme *Tudo sobre minha mãe* – de Pedro Almodovar – muitas das transformações ocorridas na contemporaneidade aparecem na tela, mesmo que em forma de ficção. Em um roteiro que, de algum modo, é uma exaltação às mulheres, Almodovar nos coloca face-a-face com as novas formas de sociabilidade, a fluidez dos gêneros, um novo conceito de família. Duas mães, cujos filhos são filhos de um travesti, se tornam mãe e filha. A “filha” morre de AIDS e o filho dela, ao invés de se tornar o neto daquela outra mãe, torna-se também seu filho. Paralelamente, em uma Barcelona absolutamente “realista” uma travesti prostituta, que apanha de um cliente, é salva por esta “mãe de todo mundo”. O diretor, de certa maneira, mostra que a família hoje tem menos que ver com laços naturais e está mais ligada ao afeto. Mas há duas passagens que, a meu ver, explicitam de uma maneira poética, lúdica, divertida e dramática, a desestabilização da dicotomia sexual a que estamos acostumados, nos permitindo um novo olhar sobre as relações sociais. Na primeira cena, Agrado – a travesti que antes teve problemas com um cliente em uma praça de prostituição – entretém um público inteiro contando a própria vida, melhor, contando a construção do próprio corpo. A outra passagem – mais dramática, mas não menos poética – que chama a atenção é o momento em que Lola – o pai de Esteban – o pega no colo, em meio a seus enormes seios e diz algo como: meu filho, sou eu, seu pai.

ocupam um lugar desestabilizador nas grandes narrativas biológicas, tecnológicas e evolucionistas ocidentais. São, literalmente, monstros... (op.cit.: 62)

Haraway discute sobre a moderna biologia, demonstrando a relação que esta ciência estabelece entre corpo e máquina e, daí, entre reprodução capitalista e biológica. O paradoxo é que, ao mesmo tempo em que o discurso biomédico tende a “naturalizar” os corpos, mostra, através de suas técnicas – desde à modernidade, até hoje em dia – a construção artificial desses corpos²⁵.

“Não existe nada no fato de ser ‘mulher’ que as una de maneira natural. Não existe, inclusive, o estado de ‘ser’ mulher que, em si mesmo, é uma categoria muito complexa construída dentro de contestados discursos científico-sexuais e de outras práticas sociais.” (Haraway, op.cit.: 264)

Ser travesti, transformista, transexual, *drag-queen*, homem, mulher também indica a estética e a política como investimentos corpóreos com efeitos na sexualidade, na diferença sexual e no gênero. Os próprios *transgender* desestabilizam a idéia da imutabilidade desde o nascimento como homem ou mulher, através da *performance* que eles incorporam e expõem. E, como o *cyborg* de Haraway, tornam-se criaturas

²⁵ Em um artigo que reflete sobre corpo, corporalidade, incorporação e AIDS, Bastos (com Alfredo Gonzáles) 1996 propõe seu estudo a partir da pele, *o mais empírico dos lugares corpóreos cognoscíveis e do presente imediato, o mais empírico dos tempos*²⁵. Nessa discussão, a autora fala dos doentes de AIDS em Nova Iorque que não mais se tratam no hospital como “lugar convencional”, mas o trazem na pele, através de catéteres, a medicação contra as “doenças oportunistas” é controlada pelos próprios pacientes. *Autênticos cyborgs, fusões de humano e máquina, transportando na superfície da pele as agulhas e objectos médicos que permitem sem mais perfurações a contínua entrada de líquidos, dispensando a repetição diária e ao longo do dia novas perfurações injectantes, trouxemos para a superfície do corpo singular a mais desenvolvida das tecnologias médicas, aquilo que um dia foi o lugar colectivo de experimentação e assistência, aquilo que um dia foi o espaço último para disciplinar, punir, encerrar, remodelar, domesticar e reconstruir o próprio corpo. Agora está cravado no corpo, incrustado na pele. Com uma agulha, um cateter ...* (Bastos, 1996: 186)

entre o artificial e o natural, montam-se e remontam-se, ... *estão reescrevendo ativamente os textos de seus próprios corpos...* (Haraway, *op.cit.*: 304). E, nesse sentido, é difícil pensar em uma teoria da identidade que dê conta dessa nova subjetividade. Por outro lado, como já foi reiterado, os *transgender* podem também construir uma identidade. Como ficará claro no terceiro capítulo, em Lisboa é possível perceber uma identidade *transgender* que emerge em torno de questões políticas. No contexto da pesquisa em Belo Horizonte há também momentos em que os *transgender* se identificam como “semelhantes”, partindo do pressuposto de que compartilham significados. Nesse caso, a estética torna-se significativa para esta partilha. Dessa forma, é possível interpretar os *transgender* pensando, simultaneamente, em uma subjetividade pós-moderna, e em uma experiência que também é formulada a partir da noção de identidade, mesmo que entendamos esta noção como uma categoria, ela própria, instável.

“... (Os travestis) estão para além do gênero e da espécie, afirmando uma **virilidade** toda criada e inesperada.” (Denizart, 1997: 08) Grifo original

“... uma perspectiva de gênero pode, e este é, do meu ponto de vista, um de seus méritos, por um lado nos revelar esta crença no binarismo sexual e, por outro lado, explodi-lo, deslocando o referente em seus diversos sentidos culturais, políticos, e históricos. Daí porque gênero não é sinônimo de mulheres” (Kofes, 1996: 06)

Naturalmente, gênero também não é sinônimo de *transgender*, mas é uma categoria profícua para analisá-los e, ao mesmo tempo, estes sujeitos são interessantes para refletir sobre esta categoria. A meu ver, tanto os *transgender* contribuem para revelar

esta explosão do binarismo sexual, como podem se tornar “traduzíveis” exatamente porque há uma categoria analítica – o gênero – que nos demonstra que tanto a diferença sexual, quanto o gênero – e aí no seu sentido concreto – podem ser múltiplos, inacabados e situados política, social e historicamente. Mesmo quando aparecem como binários.

A partir do que foi dito, é possível perceber que as discussões atuais sobre identidade podem não estar distantes das reflexões sobre gênero. Em ambos os campos de discussão, estão presentes os impasses referentes à ação, performance, descontinuidade. Se o gênero nunca é concluído, as identidades também não o são e como alegam, entre outros, Friedman, Haraway, Kellner, Lash, Sousa Santos, as construções identitárias e o gênero são assimétricos, hierárquicos e instáveis.

Capítulo II

TRAVESTIS, TRANSFORMISTAS, TRANSEXUAIS, *DRAG-QUEENS*: UMA APRESENTAÇÃO

"I am my own woman"
Charlotte Von Mahlsdorf*

Uma vez apontados a forma como será utilizado o termo *transgender*, algumas das particularidades existentes entre travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, mas também o que pode identificá-los como um "nós *transgender*"; além de situar os autores com os quais dialogarei, nesse momento é importante apresentar de maneira mais detida os sujeitos que são tratados neste trabalho.

Os *transgender* representam-se como diferentes entre si e querem demonstrar em que "categoria" se encontram: travestis, transformistas, *drag-queens*, transexuais. Estas categorias são também dinâmicas – podem ser redefinidas e mesmo recriadas - e muitas vezes contêm diferenças nas próprias definições dos *transgender*, assim não

* Charlotte Von Mahlsdorf é uma travesti judia e alemã, nascida em 1928. Esta frase foi dita por ela à sua mãe - em resposta às perguntas sobre um eventual casamento - e é título de sua auto-biografia: *I Am My Own Woman: the outlife of Charlotte Von Mahlsdorf, Berlin's most distinguished transvestite.*

é possível observá-las como categorias “fechadas”. Além de modificarem-se, não há uma definição precisa – entre os próprios *transgender* – do que seja travesti, transformista, transexual ou *drag-queen*¹. Também é possível perceber estas recriações de categorias a partir da observação de novos termos que aparecem indefinidamente. Em Belo Horizonte, por exemplo, surgiu o termo “montada”, referente a homens que se vestem com roupas femininas de vez em quando, sem qualquer pretensão de se tornar transformista, travesti, *drag-queen* ou transexual. Em Portugal, o andrógino – entendido como um sujeito que expõe no próprio corpo, a partir da montagem, o feminino e o masculino – se considera, e é considerado, *transgender*.

Juliana, eu sou transgender. Eu sou andrógino. Gosto de brincar com o masculino e o feminino. Cabelo longo, barba, roupa feminina da cintura pra cima e masculina da cintura pra baixo. (Nuno)

Muitas vezes, a mídia é uma instância importante para divulgar, nomear, renomear e mesmo criar as diferentes “categorias”. Na edição especial *gay* da Revista Fatos e Fotos/2000 – que circula uma vez por ano, após o carnaval –, por exemplo, apareceu uma nova acepção do termo *andrógino*, dessa vez significando uma mistura entre ser humano e animal em contraposição à *drag-queen* que, segundo os atuais andróginos, estaria “ultrapassada”.

“Está declarada a guerra entre o novo reduto dos andróginos e a legião das *drag-queens*. Vão voar plumas, paetês e canutilho. Eles apareceram com a manifesta intenção de tornar ultrapassada a era das *drag-queens*. Está

¹ Isto torna-se explícito em suas falas. Ver Introdução.

chegando a hora e a vez dos andróginos, afirmam, e tome de fantasias de todo tipo e qualidade, tornando metade bicho (!), metade homem (!!!) as *meninas* Verônica, Allen, Bianca de Vitória, Déo D'alti, Tammy La Close, Vítor Piercing, Hakan, Dimmy Kerr, Negrine Venturi e Paulette Pink. Se a nova onda continuar depois do carnaval, as *drags* que se cuidem.” (Especial Fatos e Fotos Gay – Carnaval 2000)

Um aspecto que se revelou fundamental em todo o trabalho refere-se às maneiras mais ou menos ambíguas com que os *transgender* se exibem, falam sobre si, agem. Seja para definirem-se a si próprios – utilizando nome e pronome femininos, ou se afirmando ora como mulher, ora como *transgender* -, seja para se unirem em um grupo – *transgender* -, seja para se particularizarem em diferentes categorias: travestis, transformistas, transexuais, andróginos, montadas, *drag-queens*. De toda maneira, através de suas ações, tornou-se cada vez mais claro que eles ao mesmo tempo expressam o desejo de construir seu próprio corpo/pessoa, recombinao e performatizando a dualidade do gênero, mas também querem reconhecer a dicotomia daquilo que seria sexo, definindo para si um lugar definido na representação ocidental das diferenças sexuais.

A ambigüidade – talvez seria melhor dizer *performance*² - é revelada pelos *transgender* de maneira recorrente. Seja do ponto de vista da estética – Nuno quer ser ambíguo; Jó diz que aceita sua ambigüidade, corpo e comportamento femininos, órgãos sexuais masculinos; Buzuzu gosta de “cara lavada de dia” e maquiagem feminina à noite – seja do ponto de vista da própria identidade: uma frase célebre de Rogéria – famosa travesti brasileira – é: *às vezes eu chamo o Astolfo*, a pessoa que na

² No sentido de Butler, de que a performance acrescenta a transitoriedade ao sujeito

maioria das situações, ela esconde sob a saia, a maquiagem, o cabelo, a depilação. Já se define ora como *transgenderista*, ora como transexual secundário e ora como “indivíduo”, além de afirmar que *essas definições só servem para confundir*. Ricardo/Luna em certo momento quis fazer a cirurgia de mudança de sexo, em outra altura, desistiu e passou a “se montar” em ocasiões especiais³. Michelle, que conheci se dizendo transexual, voltou a ser Henrique.

Esta ambigüidade se refere especialmente a uma reorganização da duplicidade, dado que os *transgender*, simultaneamente, re combinam e “embaralham” (ou “alucinam”) a duplicidade que exibem. Para eles, a oposição feminino/masculino está sempre presente, em geral através de outras oposições, por exemplo, dia e noite⁴. Ao mesmo tempo, porém, há uma constante recombinação e recriação de outras categorias a partir desta oposição, por exemplo, o surgimento das noções de “montada” e “andrógino”⁵, esta última em oposição não a homem e mulher ou dia e noite, mas a uma outra categoria: *drag-queen*. Mas, como venho sugerindo, esta ambigüidade seria própria do sujeito contemporâneo, que teria maior liberdade de escolha na constituição de suas identidades.

“Identidade hoje torna-se um jogo de escolhas livres, uma apresentação teatral do *self*, na qual uma pessoa pode apresentar uma variedade de papéis,

³ Ricardo passou muito tempo se denominando transexual, sem se utilizar de roupas, cabelo, maquiagem femininos. No “Pride 99” em Lisboa apareceu com o cabelo muito curto, uma leve maquiagem e a roupa masculina. No “Pride do Norte 99” em Póvoa do Varzim (cerca de 15 dias após) estava careca e de vestido comprido, com uma maquiagem feminina.

⁴ O tempo é um dos aspectos de grande importância para a definição das diferentes categorias. Esta questão será desenvolvida em outro tópico desta tese. *Grosso modo*, o que define o travesti é “ser mulher dia e noite”, os transformistas e *drag-queens*, diferentemente, são “mulheres à noite e homens de dia”, as montadas são “mulheres às vezes”.

⁵ No sentido expresso pelos sujeitos na Revista Fatos e Fotos e citado acima.

imagens e atividades relativamente indiferentes mudanças, transformações e mudanças dramáticas.” (Kellner, 1998: 158)

Um outro aspecto destas recombinações aludidas acima manifesta-se a partir dos nomes e pronomes⁶ utilizados pelos *transgender* de acordo com a “categoria” na qual se inserem. Os travestis e transexuais querem ser sempre chamados pelos nomes femininos. Os transformistas, montadas e *drag-queens* utilizam o nome feminino quando se expõem como *transgender* e o nome masculino nas outras ocasiões. Os andróginos⁷ não utilizam nome feminino.

É possível, pensando nesta idéia da ambigüidade – que mantém o duplo e o recombina – e, a princípio, apenas para o caso do Brasil, apontar as diferenças entre travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*.

O ocultamento das características físicas masculinas nos travestis é ambíguo. No que se refere à “incorporação” dos trejeitos e estética femininos, por exemplo, o exagero na construção de uma “mulher” particular, mesmo sabendo que *difícilmente uma mulher usaria mini-saia e salto alto e sairia toda maquiada para ir na padaria*, como afirma Duda. Alguns travestis não abrem mão desse artifício – a mulher hiper-realizada. O exagero – exibido na acentuação da feminilidade - é representado pela corporificação hiperbólica.

As hormonas modificam o rosto, mas, sabe como é travesti, travesti é exagerado, gosta de tudo exagerado, de maquiagem, de roupa, então quer fazer o mais e mais possível pra não ser notado e aí termina estragando

⁶ Esta questão será melhor tratada ainda neste capítulo.

⁷ E me refiro aqui não a esta nova acepção do termo descrita acima, em oposição às *drag-queens*, mas àquela a que se refere Nuno, do masculino e feminino expostos simultaneamente no corpo e na roupa que contribui para a significação deste corpo.

rosto e corpo e tudo, com silicone, com produto, com isto e aquilo. (Rosa do Amor)

Por outro lado, também é comum o relato de vários travestis que, durante o ato sexual, assumem o que é chamado “papel ativo”⁸.

Os transformistas, diferentemente, se constroem a partir de um jogo dinâmico das oposições masculino/feminino, dia/noite. Um trânsito por essas oposições sexuais e a construção de novas categorias de gênero, nas quais a ambigüidade – ou a duplicidade – aparece de forma mais exacerbada. Pode-se ser “homem” e “mulher” a qualquer momento. De algum modo o tempo é o definidor aqui, como sugere Neuza Maria de Oliveira:

“Os transformistas cultivam o encanto do disfarce: de dia se é homem, e à noite é aquela mulher dos sonhos, produzida com arte num ritual de horas diante do espelho, no qual a maquiagem é o principal instrumento. O prazer da pintura de uma mulher num rosto que após lavado conservará os traços masculinos.” (Oliveira, 1994: 43) – grifo meu.

A *drag-queen* pode ser vista como mais próxima da caricatura, da paródia. A “mulher” de seios enormes e falsos em um corpo, muitas vezes, com aparência masculina. Uma mulher de bigodes que anuncia o lúdico, o falso visível. O feminino parodiado que concorre com o masculino, com a virilidade. Aqui o homem e a mulher aparecem simultaneamente, como que construídos numa brincadeira, num jogo, no qual o duplo e o ambíguo se mostram no mesmo instante. A brincadeira, o sorriso, antes que sensual, remete ao deboche.

⁸ Às vezes a “atividade” é mais retórica do que praticada.

O transexual é aquele que considera que “nasceu com o corpo errado”⁹. Pode ou não fazer a cirurgia de mudança de sexo. O que importa é mais o que sente e menos o “dar cabo” da cirurgia. Ou seja, os transexuais não necessariamente se operam para se denominarem dessa forma. No Brasil, os *transgender* que têm o desejo de fazer a cirurgia de modificação do sexo se definem como transexuais, seja porque acreditam que farão a cirurgia em algum momento da vida, seja porque afirmam que o seu corpo (e o corpo a que se referem é o órgão sexual masculino externo - o pênis) não os pertenceria: *nasci com o corpo errado* ou *não uso o pênis para nada, a não ser para fazer xixi* (Michelle), são frases recorrentes. O filme *Minha Vida em Cor-de-Rosa*¹⁰, que conta a história de uma criança transexual, é muitas vezes citado pelos transexuais para exemplificar sua própria vida a partir desse desejo comum de “ser mulher”. Uma passagem sempre comentada do filme se refere a um momento em que o menino/menina, quando “descobre” o que faz alguém “nascer” “homem” ou “mulher” – a distribuição, feita pelos céus, dos cromossomas x e y -, diz que seu cromossoma x se perdeu nessa distribuição celestial. Mais do que vinculado à natureza, esse desejo de ser mulher estaria ligado ao destino.

Em uma reportagem do jornal “O Estado de Minas”, Juliana, que fez a cirurgia de transgenitalização – a segunda realizada em Minas Gerais -, ainda no quarto do hospital afirma:

⁹ Esta não é só uma visão êmica. Os médicos, em geral, concordam com esta definição do transexual. É comum também usarem ... *mulheres, presas em um corpo masculino...* (Stoller, 1982: 73).

¹⁰ Direção de Alain Berliner, título original *Ma Vie en Rose*, Bélgica, 1997.

“Nunca fui homem, meu corpo sempre foi totalmente feminino e estou me sentindo muito bem, totalmente transformada, desde criança queria isso”¹¹

Foi dito acima que essas distinções só poderiam ser pensadas para o caso do Brasil. Isto se tornou perceptível através tanto do contato com os *transgender* em Lisboa, como a partir da leitura da bibliografia internacional sobre o tema¹². O termo transexual, seja primário ou secundário, é aceito e reclamado pelos portugueses. No Brasil, diferentemente, os travestis – aqueles sujeitos que possuem um corpo feminilizado com seios, ancas, cintura, maquiagem, roupas, cabelo, mas conservam o órgão sexual masculino - se denominam travestis e em geral afirmam que são *gays* (é muito comum denominarem-se bichas). Na Europa e nos Estados Unidos, em contrapartida, o termo travesti, de um modo geral, é repudiado pelos *transgender* que querem ser chamados transexuais¹³, ainda que secundários. Ao falar dos travestis brasileiros, Kulick diz:

“Uma questão importante sobre os travestis que deve ser levada em consideração é que, ao contrário dos transexuais da Europa e América do Norte, quase nenhum se auto-identifica como mulher. Ou seja, ainda que a maioria dos travestis se vista, pinte e penteie habitualmente como mulher e adote um nome feminino, e mesmo quando adaptam o seu corpo com vistas a obter formas femininas e estereotipadas, nem assim se consideram mulheres, e a idéia de que possam ser transexuais – ‘mulheres presas num corpo de homem’ – é fortemente rejeitada por quase todos eles.” (Kulick, 1996: 04)

¹¹ Jornal “O Estado de Minas”, 27 de abril de 2000, matéria de Cristina Andrade.

¹² Por exemplo, Kulick, 1998 e Nieto (org), 1998.

¹³ Há exceções. Celeda, por exemplo – de quem falarei mais detalhadamente em outro tópico desta tese –, nascida em Chicago, se considera travesti e gay.

Em Lisboa, o termo travesti é utilizado com o sentido do transformista no Brasil e aqueles *transgender* que produzem seios, cintura, pernas torneadas e depiladas, através de injeção de hormônio e/ou cirurgia plástica, se denominam transexuais, mesmo que não manifestem o desejo de se operar. Para compreender esta diferença de “nomenclatura” entre o que seja travesti no Brasil e na Europa, uma pista que, creio, pode ser seguida, refere-se ao biológico.

Algumas relações como raça/etnia e sexo/gênero problematizam o biológico e o natural. Apesar dos vários esforços teóricos em demonstrar o vínculo cultural (portanto historicizado, relacional, processual e político) dessas relações, há, por outro lado, um discurso largamente utilizado pelo senso comum, pela mídia e por parte substantiva das ciências biológicas, que subsumem as relações sociais e políticas em uma ordem biológica¹⁴ e genética¹⁵. Ao criticar a noção de “identidade de gênero”, Donna Haraway (1991) sugere que a distinção entre “sexo” e “gênero”, embora sirva como um instrumento conceitual importante para os estudos feministas, acaba por servir também para que algumas noções, tais quais “sexo”, “corpo”, “natureza” e “biologia” não sejam teorizadas e sejam examinadas como não históricas. Em um prefácio ao livro de Haraway, Jackie Orr afirma:

“Uma teoria mais adequada de gênero e as políticas da diferença baseadas nos gêneros requerem, segundo Haraway, ‘historicizar as categorias de sexo,

¹⁴ Embora exista uma discussão sólida hoje em dia sobre esta relação, não é a questão a ser tratada nessa tese, assim, não vou me debruçar nisso.

¹⁵ Ainda que atualmente esse assunto tenha ganho um novo tipo de *approach*, se bem que mais próximo da psicanálise do que das ciências sociais. É comum ouvirmos hoje dos próprios médicos que “o câncer é construído pelo indivíduo”, ou que existem doenças emocionais. Entretanto é também comum ouvir que existe um gene gay ou que o transexual - embora não tenha como comprovar por exame - nasceu assim, daí, muitas vezes a cirurgia ser denominada “correção de sexo”.

carne, corpo, biologia, raça e natureza’ para deslocar os binômios universalizantes e conduzir os movimentos feministas rumo às ‘teorias articuladas, diferenciadas, responsáveis, localizadas e conseqüentes. A reinvenção da natureza, o subtítulo deste livro, está ligada à percepção das formas concretas em que ‘natureza’ – ‘sexo’ e ‘corpo’ – são categorias perpetuamente re/produzidas” (Orr, *in*: Haraway, 1991: 37, 38)

Em um artigo sobre a identidade nacional – pensando nos casos do Brasil e de Portugal – e sua relação com as noções de raça, cultura, hibridismo, mestiçagem e miscigenação, Vale de Almeida nos dá pistas para uma reflexão sobre natureza e cultura a partir de discursos hegemônicos e da “disseminação” do termo hibridismo nas/pelas ciências sociais.

“Provavelmente desde os debates sobre a raça na última viragem do século que não se falava tanto de hibridismo quanto na presente viragem de milénio. Transposto da botânica para a antropologia, o termo esteve associado às especulações – tanto políticas quanto científicas – em torno das ‘raças’ como espécies ou subespécies. O reconhecimento da comum humanidade das ‘raças humanas’ não só reforçou a separação natureza/cultura própria do projecto da modernidade (cf. Latour 1994), como desviou a atenção do hibridismo para o campo da miscigenação e mestiçagem – da mistura ‘racial’ e da mistura cultural.(...) Em grande medida, os discursos sobre miscigenação e mestiçagem demonstraram um pendor ideológico para o mascaramento de relações de poder desigual e de dominação.” (Vale de Almeida, 2000: 185) – grifos meus

Tanto quanto “raça” – e daí, mestiçagem, miscigenação, hibridismo -, as discussões sobre sexo e gênero também podem mascarar a dominação e o poder que estão por trás do “masculino” e “feminino”. Vale a pena pensar na idéia do homossexualismo

Mesmo que a homossexualidade tenha sido retirada há muito tempo da lista de doenças mentais, é ainda vista como “desvio” e “problema” e é comum a busca de causas científicas – entendidas, em geral, como hormonais ou genéticas – para a compreensão do desejo (homo)sexual. A Revista Ciência Hoje, por exemplo, traz no seu número 22 um artigo denominado: *A Homossexualidade masculina tem causas biológicas?* e, ainda que não chegue a nenhuma conclusão a esse respeito, há uma passagem que deve ser citada:

“Descobertas científicas recentes vêm reforçando a idéia de que a homossexualidade teria origem biológica, possivelmente genéticas. (...) Se a ciência pudesse demonstrar que a homossexualidade é uma característica inata, como a cor da pele, e não uma escolha por um estilo de vida ‘pervertido’ – como afirmam os moralistas -, então os homossexuais mereceriam proteção legal similar às leis que proíbem a discriminação racial.” (Montes, Caldini, Caldini Jr., s/d.: 52) grifos meus

Nesse raciocínio é possível perceber a dimensão ideológica no ocultamento da dominação envolvida em relações sociais e políticas sob o véu da natureza, daquilo que é característica inata, portanto biológica. Nessa perspectiva, somente se a homossexualidade for considerada uma característica genética, é possível diminuir a discriminação a partir de constrangimentos legais. Mas, se for estilo de vida, escolha, pode ser confundida com perversão. É necessário “provar” que - como os negros ou índios - os gays “não têm culpa” do seu desejo, não é uma opção. Aqui estão mascaradas as relações simbólicas e historicizadas da desigualdade de poder – daí a dominação - de que fala Vale de Almeida (op. cit): como também é aqui que o

construção social do corpo “desaparece” e ele passa a ser tratado puramente como biológico – e este biológico entendido como a-histórico.

Retomando a questão que iniciou essa discussão¹⁶, é possível sugerir que talvez o raciocínio dos *transgender* portugueses passe por esse tipo de discurso, tendo em vista que reclamam um “rótulo” científico para uma identidade. Se o travestismo poderia ser visto como estilo de vida, o transexualismo faria parte do vocabulário médico, assim, poderia ser aceito como uma identidade reconhecida pela ciência e, por isso mesmo, “natural”. E, mais do que isto, enquanto o travestismo revelaria características ambíguas, o transexualismo nos remeteria à definição, o retorno ao sexo - um ou outro, não um e outro¹⁷. Mais uma vez a questão aqui volta-se para a noção de identidade. Se de um lado, é possível pensar numa fragmentação (ou multiplicação) das identidades na sociedade contemporânea – e, no caso dos *transgender* – de um reconhecimento da formulação desta identidade como uma escolha processual, de outro lado, percebe-se também, uma tentativa de retorno à inclusão em uma definição. Não um entre-lugar (nos termos de Bhabha), mas a busca de uma oposição: homem ou mulher, indivíduo ou sociedade, negro ou branco.

Para falar em identidade, não é possível perder de vista que esta refere-se à produção de sentido – ou seja, seria um sistema de representação cultural. Assim, a identidade deve ser apreendida como discurso, considerando que a construção de

¹⁶ Que poderia ser pensada como meramente semântica, mas, creio, vai além disso.

¹⁷ Caberia perguntar por que este “rótulo científico” é reclamado pelos *transgender* portugueses e não pelos brasileiros. A cirurgia de transgenitalização é legalizada em Portugal há muitos anos. No Brasil, diferentemente, as primeiras cirurgias legais foram feitas em 1999. Talvez com a disseminação das cirurgias, os *transgender* brasileiros passem a demandar também um vocábulo “científico”. Esta questão será melhor discutida ainda neste capítulo.

sentido se faz exatamente através do discurso. Em alguns momentos, a “política da identidade” demanda um “retorno” à tradição, à segurança, à definição. É possível pensar, então, para o caso dos *transgender* - mesmo que pareça paradoxal – que a necessidade de definir-se estaria vinculada à importância que tem, em nossa sociedade, a definição (de gênero, por exemplo). Dessa forma, mesmo que esses sujeitos queiram – em certos momentos – mostrar sua ambigüidade, em outros “precisam” determinar-se.

A crítica de Vale de Almeida à larga utilização do termo hibridismo na teoria social contemporânea, ajuda-me nessa discussão. O autor faz uma genealogia desse termo (e a partir dele, mestiçagem, mestiço, mulato etc.) tentando demonstrar exatamente a dimensão política (de dominação) que o perpassa. Iniciando sua discussão a partir das definições desses vocábulos nos dicionários de língua portuguesa, passando pela sua utilização na virada do século XIX para o XX – quando as teorias do branqueamento estavam em voga – e chegando aos dias de hoje, o autor conclui dizendo:

“O ‘optimismo híbrido’ que pressinto nos meus colegas pós-modernos deixa-me sempre num mal-estar expectante que me conduz ao cepticismo metodológico sob a forma da pergunta: até que ponto esses processos não redefinam essências culturais escalonadas, apresentadas como ‘variedade de escolha’, naquilo que afinal é um supermercado que pertence a um só dono?”
(Vale de Almeida, 2000: 204)

Mesmo que não seja o caso de responder aqui a esta pergunta, é possível fazer algumas reflexões através dela. Principalmente remeter ao vocábulo híbrido em sua

significação de monstruoso, anômalo, irregular. Vale a pena transcrever pelo menos duas definições de híbrido do Novo Dicionário Aurélio:

“[Do gr. *hybris*, ‘ultraje’, pelo lat. *hybrida*; a miscigenação, segundo os gregos violava as leis naturais] *Adj.* 1. Originário do cruzamento de espécies diferentes: ‘E foi da ligação destes monstros com as suas vítimas indefesas que resultou a humanidade atual como um produto híbrido de dois elementos antagônicos’ (Farias Brito, *O Mundo Interior*, p. 66). 2. Que se afasta das leis naturais...”

O hibridismo, então, nos remete à indefinição que nos leva ao monstruoso.

“... os termos que reportam ao hibridismo em contextos pós-coloniais de crescente globalização, transnacionalização, migração, apresentam-se como factos adquiridos ou expressões de correcção política e *wishful thinking*. O presente discurso sobre o hibridismo parece ser desafiado sobretudo por movimentos emancipatórios como o movimento negro, na sua recusa do sincretismo e no resgate da africanidade; por movimentos neo-nacionalistas, apostados na limpeza étnica; e pelo desconstrutivismo e pela crítica dos antropólogos pós-modernos. Enquanto nas práticas sociais, as pessoas parecem continuar a reproduzir um não-assumido ‘horror’ pela mistura...” (Vale de Almeida, *op.cit.*: 203) – grifos meus

Como o mestiço, ou o mulato, os travestis – mais do que os transformistas e as *drag-queens* – são vistos como indefinidos (“dois em um”), monstros, híbridos. Em uma fala na qual conta sobre a origem de seu primeiro nome: Buzuzu da Silva Sauro, Bárbara/Buzuzu/Cordeiro diz: *...as pessoas perguntavam, mas quem será essa? Pensavam que era uma gorda, preta, horrível, entendeu, sabe? Só que as pessoas me viam e eu não era tão monstruoso...* Aqui valem duas notas: a primeira referente ao

fato de que os próprios *transgender* se utilizam da categoria *monstro*. Outra nota interessante nesta citação refere-se à ambigüidade desses sujeitos que aparece, inclusive, no gênero gramatical que eles usam para falar de si mesmos.

Aos transexuais, diferentemente, seria devolvida a definição. Ao discutir sobre o senso comum como um sistema cultural, Geertz, baseado em Edgerton, refere-se à visão dos norte-americanos acerca da intersexualidade, visão que considero passível de ser transposta para pensar o caso dos *transgender*, especialmente travestis¹⁸:

“Os norte-americanos vêem a intersexualidade com um sentimento que só pode ser classificado como horror. (...) A reação é encorajar o intersexual, normalmente com grande veemência e às vezes com algo mais que isso, a adotar um dos papéis, o masculino ou o feminino. (...) (Alguns) buscam por si mesmos ou são forçados a se submeterem a operações que ‘corrigem’ sua condição, pelo menos cosmeticamente, e se transformem em homens ou mulheres ‘legítimos’. Fora de espetáculos circenses, só permitimos uma solução para o dilema da intersexualidade, uma solução que o intersexual é forçado a adotar para acalmar a sensibilidade dos demais. ‘Todas as pessoas envolvidas’, escreve Edgerton, ‘de pais a médicos, são induzidas a descobrir em qual dos dois sexos naturais o intersexual se encaixa, de forma mais adequada, e a ajudar ao ambíguo, o incôngruo e enervante *it* a transformar-se em um *ele* ou uma *ela*, que seja pelo menos parcialmente aceitável.’ Em suma, se os fatos não estão à altura de suas expectativas, mude os fatos, ou, se isto não é possível, pelo menos disfarce-os.” (Geertz, 1999: 124)
Grifos meus.

Enfim, mesmo que os *transgender* não queiram se tornar “um ele” ou “uma ela”, é possível “disfarçar” esse “não-desejo” através, por exemplo, da utilização de um

¹⁸ Os intersexuais não são *transgender*. São pessoas que possuem – biologicamente – características de ambos os sexos, como o hermafrodita.

termo médico: transexual. Em uma discussão sobre a perspectiva construcionista de gênero, Butler (1997) trata da interpelação médica em casos de hermafroditismo ou intersexualismo, afirmando que a matriz das relações de gênero é concebida como anterior à emergência do humano, nesse sentido, através de uma cirurgia o *it* é transformado – e nomeado como - em “ela” ou “ele” – e é na linguagem que o efeito naturalizado desta nomeação é reforçado constantemente.

No ano de 1999 ficou reconhecido em todo o Brasil o caso de Jéssica, uma mineira que, nascida Jefferson, realizou a cirurgia de modificação de sexo em Belo Horizonte. Em uma reportagem sobre o “caso Jéssica”, a revista *Veja* ouviu o sexólogo e ginecologista Geron Lopes, que corrobora a idéia da naturalização do sexo e gênero, além de generalizar questões particulares, tais quais promiscuidade/gays, não promiscuidade/transexuais¹⁹:

“O lado feminino de Jéssica começou a predominar cedo. Quando criança, preferia estojos de maquiagem a jogos de botão (...). Para os especialistas, esse é um sinal claro de que o caso não era de simples homossexualismo. ‘O transexualismo é o desejo obsessivo da pessoa pertencer ao sexo oposto. Diferentemente dos homossexuais, eles em geral se mostram mais comedidos e menos promíscuos, explica Lopes’.”²⁰ (grifos meus)

Em “O Segundo Sexo”, Beauvoir pretende “destruir” esse imperativo natural do sexo, com a frase *não se nasce, torna-se mulher*. Já pioneiramente propõe uma reflexão sobre sexo como uma construção social, política, cultural e historicamente reproduzida. Em uma reflexão que une as discussões de Beauvoir, a “História da

¹⁹ E heterossexuais, até porque, aqui o transexual não mais é pensado como homossexual.

²⁰ Revista *Veja*, 1º de dezembro de 1999. Reportagem de Daniella Camargos.

Sexualidade” de Foucault e o livro “Tornar-se Mulher” de Wittig²¹, Butler (1987) argumenta que sexo e gênero são categorias que devem ser pensadas para além da dicotomia e da “natureza”, reformulando-as como um projeto cultural.

“Se aceitarmos o corpo como uma situação cultural, a noção de um corpo cultural e, de fato, um ‘sexo’ natural parece cada vez mais suspeita. Os limites ao gênero, a gama de possibilidades para uma interpretação vivida de uma anatomia sexual diferenciada, parecem menos restringidos pela anatomia do que pelo peso de instituições culturais que têm interpretado a anatomia de modo convencional.” (Butler, 1987: 145)

Uma das instituições culturais que interpretam a anatomia dessa forma convencional a que Butler se refere é, parece-me, a ciência natural, especialmente através da medicina e de pesquisas genéticas. Este “saber” pode ser observado como “institucionalizado” e, como sugere Moore (1994: 133) é traduzido pelo discurso popular como verdade. É nesse sentido que a demanda por um termo utilizado pela medicina parece explicar-se no discurso dos *transgender* portugueses. À medida em que a palavra transexual é cunhada, aceita e divulgada pela medicina para se referir a indivíduos que se consideram desadaptados ao próprio sexo (ou gênero, já que nesse caso os dois termos acabam sendo usados com o mesmo significado) e os termos travesti, transformista, *drag-queen*, montada, andrógino etc, não fazem parte desse vocabulário “científico”²², é possível pensar que os *transgender* se consideram “parte

²¹ Que discute com as idéias de Beauvoir.

²² Ou antes, fazem parte, mas como “perversão”. Sobre isto ver, entre outros, Stoller, 1982 e Montes *et al*, *op.cit*.

do mundo ou da sociedade” se classificados a partir de um conceito científico. Ainda que criem outros significados para aquelas categorizações já existentes.

Para os psiquiatras que tratam do tema da transexualidade, a cirurgia de modificação de sexo é recomendada exatamente àquelas pessoas que, como disse acima, se sentem desadaptadas ao próprio corpo, querem modificar o sexo que têm. Encontrei vários *transgender* em Portugal que se denominam transexuais, mas não possuem o desejo de realizar esta cirurgia, ou seja, não há desadaptação. Constroem um corpo que performatiza, resignifica, recombina, embaralha o feminino e o masculino e estão adaptados a este corpo - o mesmo que fazem aqueles que se denominam travestis no Brasil -, entretanto utilizam o termo transexual para se denominarem.

Em uma coletânea organizada por Nieto (1998) que trata da relação entre *transgender*, sociedade e medicina, um tema comum aos textos é exatamente o esforço em distanciar a compreensão de transexuais, transformistas, travestis, *drag-queens* de um modelo médico, trazendo-os para as relações sociais e, desse modo, revelando suas diferenças, seus desejos, ambigüidades e, mais importante, demonstrando que as condutas tanto dos transexuais como de qualquer *transgender* não podem ser validadas a partir de hormônios ou condicionamentos naturais. Dessa forma, em quase todos os artigos há também uma reflexão que passa pelo gênero e não pelo dimorfismo sexual. Como afirma Nieto (op.cit.: 35)

“São rompidos os moldes binários do sistema de gênero. A frase de Borges *a realidade pertence ao gênero fantástico*, se faz presente no corpo. Já não há

um lugar para cada coisa e nem cada coisa está em seu lugar. Diante do discurso, o contra-discurso; diante da identidade, a contra-identidade, diante do discurso identitário, o discurso contra-identitário. Rothblatt (1995) não duvida em afirmar que para entender o papel de gênero de cada um de nós em sociedade, os órgãos genitais são tão irrelevantes como a cor da pele.”

Grifos meus

Os *transgender* nos revelam o alcance desta afirmação de Rothblatt. A partir deles é possível observar a subversão dessa ordem binária e o gênero como *performativo*, da forma como concebe Butler (1990, 1997). Ao discutir sobre esta idéia de subversão do sistema binário de sexo e gênero, Butler – em outro artigo - cita a hermafrodita Herculine Barbin e afirma:

“Herculine Barbin (...) nem está aqui, nem lá, mas nem está em algum terceiro lugar separado. Ela é um amálgama de opostos binários, uma configuração e fusão especial de macho e fêmea. (...) Herculine não transcende o sexo tanto quanto o confunde...” (Butler, 1987: 150) – grifos meus

Os travestis, transformistas, transexuais, *drag-queens*, montadas, andróginos podem ser compreendidos também a partir daí. Confundem o sexo e tornam-se um amálgama de opostos binários recombinaados, reorganizados e recriados incessantemente. Como em um jogo, mantêm o duplo em sua ação e discurso para embaralharem-no, subvertê-lo, ainda que reclamem para si – como no caso dos portugueses – a utilização de um termo que, de certa maneira, mantêm o binarismo. Ao reorganizar esse binarismo, os *transgender* demonstram a tensão da identidade performatizada X

identidade atribuída²³, e a partir deles percebe-se que o sujeito é construído processual e inacabadamente. Homi Bhabha trataria esta questão a partir da noção de *além*, no sentido de simultaneamente se situar no intermédio e participar de um tempo em que o futuro e o presente se tocam.

“O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o ‘novo’ que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entre-lugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.” (Bhabha: 2001: 27)

Aos transexuais operados, na concepção dos médicos, seria devolvida a adequação a uma das distinções dicotômicas. Tornam-se, depois de terminado todo o processo que leva à cirurgia, mulheres ou homens. Mas, talvez não o seja devolvida em sua própria concepção. Os transexuais muitas vezes dizem que “se sentem” mulher, contudo, mesmo quando realizam a cirurgia de modificação de sexo, se identificam com os *transgender*. Em Portugal, conheci Carmen em um debate na ILGA-Portugal, no qual os candidatos do Bloco de Esquerda²⁴ – que concorriam ao parlamento – falavam sobre o programa de governo, enfatizando os itens relativos aos gays e lésbicas. Carmen é transexual operada e lésbica e poderia estar ali como mulher lésbica, mas estava como *transgender*. Em um certo momento pensou em se engajar politicamente em algum movimento que se referisse não às lésbicas, mas aos

²³ Plumer, s/d aponta para a importância, para muitas pessoas, de encontrar um nome, uma categoria adequada que as defina.

²⁴ Bloco de Esquerda é uma junção de alguns partidos políticos de Portugal.

transgender. Afirmar, ainda, que contou sobre sua cirurgia para todas as mulheres com quem se “relacionou seriamente”.

Retomando a utilização dos termos travesti (para os brasileiros) e transexual (para os portugueses), um outro aspecto que pode contribuir para a compreensão do porquê o uso de transexual entre os portugueses, se refere à legitimação médica e jurídica da cirurgia de modificação de sexo em Portugal, país onde, além de ser permitida a cirurgia, é possível modificar também os documentos de identidade²⁵. As categorizações sociais provavelmente os levam a procurar uma atribuição (mesmo que não tenham o reconhecimento), uma vez que lá esta atribuição/cirurgia é possível. Embora a cirurgia de transgenitalização seja mais fácil em Portugal, na pesquisa - tanto em Lisboa, como em Belo Horizonte - só conversei com um transexual operado - Carmen - que fez sua cirurgia nos Estados Unidos. Talvez, seja possível pensar com Vale de Almeida (2000), a partir da idéia de raça; e Silva (1993) a partir do gênero, que haja no Brasil uma maior aceitação da ambigüidade, esta, inclusive, considerada como própria da identidade nacional²⁶. Desta forma, os travestis brasileiros podem se sentir menos constrangidos a definirem-se.

“Enquanto nas práticas sociais, as pessoas parecem continuar a reproduzir um não-assumido ‘horror’ pela mistura (...) e se reproduzem as barreiras sociais que perpetuam as ‘raças’, o elogio da mistura cultural (...) explode no campo dos produtos de consumo cultural. Numa recente passagem por

²⁵ Mesmo que tanto a permissão para a cirurgia (possível apenas a partir de dois pareceres favoráveis, um médico em Coimbra e outro em Lisboa) quanto a mudança de documentação sejam um processo moroso.

²⁶ Em Portugal, embora seja também incomum a cirurgia, a maioria dos *transgender* afirma que quer se operar. No Brasil, diferentemente - na época da realização da pesquisa de campo, quando a cirurgia não era permitida -, era a minoria que afirmava ter este desejo.

Portugal o músico baiano Carlinhos Brown declarou: ‘*É um disco e um espetáculo que celebra a miscigenação no Brasil... E essa remistura é um sentimento que só quem é miscigenado conhece...*’.” (Vale de Almeida, *op.cit.*: 203)

“... deve-se frisar que a idéia de ambigüidade é essencial ao próprio modernismo brasileiro e ao seu ensaísmo, porque é o calço que dá conta de uma modernização meio frustrada, meio inviável, muito sonhada e um tanto improvável. Nessa corda bamba, deve-se contar com os malabarismos dos malandros, travestis e similares. Na rua ou no pensamento, a evasiva, o ambíguo, o fluido garantem uma interminável negociação em torno de migalhas.” (Silva, *op.cit.*: 167)

A diferença significativa da “nomenclatura nativa” entre Brasil e Portugal é apenas com relação ao termo travesti, que, em Portugal, é transexual secundário. Utilizarei, então, o termo travesti para designar tanto os travestis brasileiros, quanto os transexuais secundários ou transgenderistas portugueses.

Os diferentes *transgender*, enfim, como a hermafrodita Herculine Barbin, confundem a idéia de um sexo binário, nos exibindo o gênero como uma ação e não um destino. Este ato de confundir leva a pensar na possibilidade de perceber vários gêneros e que as diferenças não existem só entre as mulheres e os homens, mas também entre os *transgender*. Não se trata de um grupo homogêneo. Algumas distinções são visíveis no senso comum, outras tênues. Ainda que seja difícil hoje em dia a “confusão” entre gay e travesti²⁷, o mesmo não pode ser dito com relação a

²⁷ Difícil, mas não impossível. É muito comum ouvir grandes confusões a esse respeito. Mesmo aquelas pessoas que poderiam ser vistas como tolerantes, muitas vezes demonstram um grande desconhecimento acerca do homossexualismo. Um caso comum é a curiosidade em torno da passividade/atividade de um casal. E passividade e atividade estão ligadas, em nossa sociedade, com

travestis e transformistas, por exemplo. Por outro lado, esses sujeitos estão cientes de distinções negociadas cotidianamente. Em alguns momentos, vale se passar por *drag-queen*, seja para aparecer no jornal, como fez/faz Buzuzu, seja para receber maior cachê em apresentações.

2.1. Montar-se

Como já foi sugerido, mas ainda não desenvolvido, a “montagem” de um corpo construído milimetricamente - seja através da roupa, maquiagem, cabelo; seja através de intervenções cirúrgicas e injeção de hormônios - é essencial para o “tornar-se” *transgender*. Talvez seja a ação mais importante, porque através dela há a redefinição e exibição das performances de gênero e, daí, a construção e reconstrução também de identidades. Não há uma “coerência essencializada”, mas a própria “desnaturalização” dos gêneros por meio da performance, da fabricação do corpo que significa e atua.

A ação definida pelos *transgender* como montar-se, liga-se a outras diversas questões, tais quais o corpo, a pessoa e o próprio tempo. Na montagem o tempo é um dos definidores das diferentes categorias: as **24 horas** dos travestis, o **para sempre** dos transexuais, o **dia-noite** dos transformistas e *drag-queens*, o **às vezes** das montadas. É através do tempo também que os nomes e pronomes (feminino ou masculino) são utilizados. Enfim, há uma ligação intrínseca entre corpo, nome,

feminilidade e masculinidade. Sobre isso ver Bourdieu (1999), Vale de Almeida (1995), entre outros. Portanto, transporta-se para uma relação gay o modelo da relação heterossexual e, daí, um é o homem e o outro a mulher.

incorporação e tempo na montagem dos *transgender*, mas para efeito de organização, dividi esta parte em dois sub-tópicos, um que liga corpo, incorporação e tempo e outro que trata da pessoa.

2.1.2. Corpo, Incorporação, Tempo

Com este verbo/ação – “montar” - os *transgender* se referem à transformação do seu corpo, feita de diversas maneiras, de acordo, inclusive, com as diferentes classificações: montada, travesti, transformista, transexual, *drag-queen*, andrógino. É a partir da primeira vez que se montam, que também se delinea, muitas vezes, em qual “grupo” virão a se inserir. Em um exercício permanente de construção corporal – entendido também como um corpo que se utiliza das roupas – incorporam novas pessoas, identidades, gêneros, nomes. Tornam-se travestis, transformistas, transexuais, *drag-queens*, montadas, andróginos, em uma palavra, tornam-se *transgender*. Também é através do montar-se e desmontar-se que podem transitar de um “grupo” a outro. A partir dos depoimentos dos próprios sujeitos esta ação e sua importância se tornarão mais claras.

... eu comecei a sair, assim, com 13 anos de idade, mas não de travesti, como homossexual, mas de homem. Aí eu fui saindo, fui conhecendo as boates, desde 13 anos, aí eu ficava na porta, porque eu era menor, né? Ficava na porta, aí eu já conhecia os donos das boates, aí eles esperavam o juizado de menores, assim, ia uma hora, aí depois de uma hora eu podia entrar, aí eu entrava uma hora, aí foi passando, passando, aí eu montei, montei, né, vesti de mulher pela primeira vez, porque todo mundo falava, né, e eu sempre usei, assim, cabelo grande, pinçava sobancelha, desde os 13 anos. Eu era homem, mas pinçava sobancelha, tingia cabelo, fazia tudo. Aí

todo mundo falava, né, veste, veste, aí teve um reveillon, eu não lembro o ano, mas se eu não me engano foi 96, 97, eu devia ter 14 anos, 15 anos; acho que foi 94, 95, aí teve um reveillon na casa de um amigo meu, aí ele falou assim: 'eu quero todo mundo montado' e os amigos todos foram, todo mundo. Aí eu fui, peguei um vestido da minha irmã e fui, aí eles me montaram, Gilvaninho, aí ele foi, me maquiou, me arrumou, aí todo mundo ficou assim, cê tá parecendo uma mulher. Aí foi indo, aí foi passando o tempo, foi passando, aí pronto. (Michelle)

A primeira vez que “se montou”, Henrique – ainda não tinha um nome feminino - colocou um vestido longo – de festa -, fez escova no cabelo que era comprido, as sobrancelhas já estavam pinçadas e as unhas feitas. E diz: *Adorei! Me senti uma mulher!* Passou algum tempo sem qualquer intervenção mais radical no corpo, como silicone ou ingestão de hormônios. Na família ninguém sabia. Saía de casa como Henrique – com corpo, roupas e trejeitos masculinos – e Cindy, que ficava guardada, escondida da família em uma mala, só tomava vida na casa de amigos e, maquiada, vestida, de cabelos arranjados, se exibía em boates e pontos de prostituição nas ruas de Belo Horizonte. Nessa época se definia como *montada*, porque saía em trajes e trejeitos femininos apenas em algumas ocasiões. Em casa era sempre homem e em algumas idas às boates se transformava em Cindy.

Teve um dia, né, que eu escondia a roupa dentro da bolsa, né, aí eu fui tomar banho; aí na hora que eu cheguei no quarto a minha roupa tava em cima da cama, roupa de mulher. Aí eu saí do banho, né, fui trocar de roupa, aí a roupa tava lá, aí eu comecei a chorar, porque eu não tive nem coragem de olhar na cara da minha mãe. Aí eu liguei pros meninos e falei: eu não vou mais. Aí eu não fui nesse dia e fui dormir. Ela não perguntou nada, fingiu que não aconteceu nada, né, aí passou um tempo; aí, minha mãe é assim: ela é daquelas que não pergunta nada, quer que a gente fala pra ela,

né, o que que eu tô sentindo, o que que eu deixei de sentir, isso ela gosta de saber. Aí eu sempre falei pra ela, aí minha mãe foi e perguntou, né, o que que tava acontecendo comigo, isso aos 15 anos de idade, por que que eu pinçava sobancelha e não sei o que, que aquilo não era coisa de homem e aí eu fui e falei: mãe, eu sou gay mesmo e eu quero assumir, aí ela falou assim – eu imaginava que ela ia ter uma reação, assim, totalmente diferente, né, que ia me expulsar de casa, né, porque o que ela via na rua, ela tinha pavor, aí eu falei assim, nossa, eu tô perdido – aí ela foi e me abraçou e disse, ‘não, agora eu vou te amar mais ainda, você é meu filho’, e me aceitou. Meu pai é que foi diferente, né, porque tava assim, tava até na época de separação, os meus pais, aí meu pai saiu de casa, foi aquela bagunça...

A mulher ainda estava escondida na bolsa - em casa era Henrique - e por isso se denominava *montada*.

Para se definir como *travesti*, esperou os seios crescerem, a cintura se formar – isto conseguido através da injeção de hormônios femininos – e passou a utilizar roupas, maquiagem, cabelo femininos todo o tempo e a ensaiar trejeitos de “mulher”. Cindy já não existia mais nessa ocasião, dando lugar a Michelle, cujas formas femininas escapavam, sendo difícil escondê-las da mãe. Teria que assumir não mais a homossexualidade, mas o travestismo. A montagem passou a ser diária. O novo corpo - melhor, a “nova pessoa” – exigia, segundo Michelle, vestimentas e rosto feminino, construído com maquiagem, posturas, trejeitos. E agora era Henrique que estava escondido nesse corpo de Michelle. A idéia de que o corpo expressa um significado, aqui, é revelada, mas também a fala de Michelle demonstra como esse corpo, ele próprio, atua. Assim, pode ser apreendido como sujeito, pois o corpo não só

transporta significado, mas também o produz. Não é o meio, mas o fim da significação²⁸.

Ela (a mãe) percebeu que meu peito tava crescendo e me perguntou se eu tava tomando hormônio, eu falei que tava tomando, só que ela não queria me ver de mulher, entendeu? Lá em casa eu tinha que ficar de bermuda, calça, nunca saía, nem salto, nem maquiagem, nem nada. Aí foi passando o tempo, foi passando, aí eu falei: ah, agora não tem jeito mais, né, aí que eu comecei a usar roupa de mulher o tempo todo, aí a minha mãe acostumou.

A partir do momento então que passou a *ser feminina todo o tempo* - e, mais importante, quando o corpo já estava delineado como o de uma mulher, sendo os seios a parte mais significativa dessa transformação - Michelle passa a se denominar travesti. E ela não é a única que se utiliza desta “marca” para a inserção nesta categoria. Como demonstram as palavras de outros *transgender*:

...o travesti verdadeiro (...) é aquele que tem peito... (Porcina)

... o travesti, ele tem as formas femininas, independente do horário que seja ele vai ser feminino, entendeu, ele assumiu isso daí, ele é mulher²⁹, bonita ou não, com barba ou não, ele vai ser mulher... (Buzuzu)

...eu sou um travesti, que é um homem com corpo, cara e peito e tudo de mulher... (Rosa do Amor)

A montagem dos travestis, então, requer, além de trejeitos, maquiagem, cabelo “de mulher”, uma intervenção corporal feminina que esteja explícita “24 horas por

²⁸ Ver Csordas (1990). Para uma reflexão sobre o paradigma de Csordas e a idéia de “corpo expressão” de Dilthey, ver Viegas, 1996.

²⁹ Mais uma vez a ambigüidade aparece no próprio gênero gramatical utilizado.

dia”, ou seja, o masculino tem que estar oculto. Os pêlos do corpo não podem aparecer, daí as sessões de depilação e eletrólise³⁰ – para que a ausência de pêlos dure “mais de um dia” -; o pênis deve estar escondido – *a mala encubada* -; as unhas feitas, a sobrancelha pinçada. Diz Rosa do amor que o travesti *é um homem, mas com corpo, cara e peito e tudo de mulher*. Para se ter *tudo de mulher*, é necessário trabalho e, mais do que isso, incorporação – no sentido de *embodiment*, aprender fazendo com o corpo – dessa(s) mulher(es).

“O principal trabalho do travesti é a correção de sua própria natureza. Ele tem do toureiro a coragem viril e intemorata, associada a delicadas e femininas preocupações com a aparência e o vestuário.” (Silva, 1993: 37)

“Os hormônios constituem alguma coisa que divide os ‘verdadeiros travestis’ (travesti mesmo) daqueles outros que são chamados transformistas.” (Kulick, 1998: 64)

*Drag-queen é quem não tem peito*³¹ para ser travesti. (Duda)

Além de *aprender fazendo*, torna-se explícita aqui a indefinição do próprio corpo, mas, como afirma Viegas (1996: 168), esta indefinição não seria defeito ou anomalia, mas escolha e escolha possível pela propriedade. Fabrica-se o próprio corpo.

Por mais que se montem, porém, com o intuito de *parecer uma mulher 24 horas por dia*, é comum – em geral de manhã – revelar-se aquele homem que foi escondido. A barba pode crescer, a voz torna-se mais rouca, o rosto, sem a

³⁰ Eletrólise é uma técnica utilizada para retirar os pêlos pela raiz, de maneira que depois de certo tempo – em geral por volta de cinco anos – eles deixam de nascer. Os *transgender* sempre comentam que este é um processo caro e doloroso.

³¹ E é perceptível o duplo sentido da palavra *peito* nesta frase.

maquiagem, demonstra traços masculinos. Às vezes os pêlos depilados de todo o corpo começam a crescer e não é possível escondê-los nem retirá-los, é necessário esperar que cresçam mais. Esta situação em geral incomoda muito os travestis, que escondem as pernas sob largas calças compridas, mas muitas vezes não podem esconder os braços. No verão de 2000 no Rio de Janeiro, Jó reclamava dos pêlos crescidos³² que se mostravam na praia. Duda e Jackie – com quem encontrei muitas vezes de dia - comentavam da voz mais grossa e da barba crescida naquele horário.

À tarde a gente é meio homem e meio mulher. (Jackie)

Você vê a gente assim, com barba crescendo, essa voz grossa, sem maquiagem, você deve levar um susto! (Duda)

Aqueles travestis que injetam hormônio – *bombar*³³ - muitas vezes o fazem com outros travestis – as chamadas *bombadeiras* – e utilizam silicone industrial aplicado diretamente no corpo. Além da falta de assepsia, é comum que o silicone desloque pelo corpo, causando problemas de saúde e, quando há esse deslocamento, o problema é, segundo eles, mais grave: não é o homem que escapa, mas o corpo torna-se disforme. Também são comuns infecções adquiridas nesse processo. Ainda assim, o silicone é visto pelos travestis como um produto essencial para a sua transformação.

³² Havia feito a depilação de todo o corpo antes de vir para o Brasil. Em uma semana os pêlos já apareciam, mas não estavam grandes o suficiente para uma nova sessão de depilação.

³³ O termo *bombar* é usado apenas para a injeção de silicone industrial diretamente no corpo, feito pelas “bombadeiras”. Se o silicone é colocado em uma clínica – com médicos -, passa a ser chamado cirurgia plástica.

Mesmo aqueles que nunca injetaram, pretendem fazê-lo e os que já têm, sempre procuram retocar³⁴.

“Bombei três vezes. Aliás bombei quatro vezes. Eu botei um copo, aí depois eu botei dois, aí foi pra botar os três, eu não aguentei. Saiu sangue, como doeu. (...) Mas depois que bota, é como quadril. A gente faz um/a gente faz com aquele medo, depois que bota vira um vício. Aí quer botar, botar, botar, botar.” (Madonna, in Kulick, 1998: 69)

Eu quero que me vejam, que me enxerguem, que digam: ‘ô peituda, ô gostosa’, já me chamaram de maminhas assassinas (risos), juro! O meu peito é silicone, só o hormônio não faz assim grande, então depois de um tempo eu coloquei silicone. (Porcina)

É comum também que a transformação corporal seja feita ora com prescrição médica, ora sem e, nesse caso, com a ajuda de outras travestis – sejam *bombadeiras*, sejam aquelas mais “experientes” que informam qual medicamento deve ser ingerido - dependendo, em geral, da disponibilidade financeira.

Ih, tomei hormonas até com 25 anos. Hoje não tomo mais porque eu tenho o peito operado, mas não é silicone, meu peito mesmo é água, água marinha, eu coloquei, coloquei no meu peito e no dela (Teresa – outra travesti), fizemos a operação juntas em Barcelona, com o Cabeção, um cirurgião que tem em Barcelona. Oh filha, essa operação a gente paga, eu lembro que a gente pagou 380.000 pesetas, fica lá uma noite, faz os exames, as análises, eles cortam o peito pelo bico do peito, pra não ficar cicatriz e injetam a, a prótese, do tamanho que tu queira e estou, e olha, tu vem embora cheia de dor, e durante 15 dias volta lá pra tirar o ponto, dar massagem no peito, tem que ter cuidado com o peito. Aí não precisa mais tomar hormona. A cintura

³⁴ A noção do *cyborg* de Haraway (*op.cit*), um organismo entre homem e máquina, frequentemente artificializado por intervenções externas, sempre “mutante” e fabricante de si é interessante para refletir sobre isso.

vem das hormonas, muitas põem silicone, mas as pessoas quando têm o organismo já com hormonas femininas, e que toma mais hormonas, as hormonas desenvolvem no corpo masculino e te faz um corpo³⁵ feminino, aí chega uma altura que tu não precisa mais tomar, mas há pessoas que não conseguem e põem silicone, põem colágeno, faz esse tipo de trabalho. (Rosa do Amor)

Bom, eu comecei a tomar hormônio depois que eu comecei a fazer show, né, depois de um tempo. Então daí você começa a ter mais comunicação com outros travestis, então geralmente, é, isso é uma medicação que, vamos supor, a medicina não aprova, então a gente começa a tomar essa medicação por vontade própria mesmo, sem orientação médica nem nada. Então por isso que o povo fala que pode dar um câncer, esse tipo de coisa, depende do organismo, porque os endocrinologistas só receitam isso em último caso, depois que vê que você já tá mesmo assim, daí eles receitam. Mas assim, se você chegar, vamos supor, num endocrinologista e falar: ah, eu tô começando a tomar hormônio, esse tipo de coisa, não, eles reprovam. O cabelo, eu sempre tive o cabelo mais ou menos comprido, desde criança. Roupas de mulher eu comecei a comprar, eu comecei a comprar e vira e mexe eu ganho roupa de mulher da minha mãe mesmo. (Duda)

Eu comecei a prostituir-me (...) enquanto homossexual. (...) Eu na altura em que me prostituía aqui em Lisboa, eu já convivía com travestis e com transgenders e com transformistas e de facto, havia uma colega minha, já falecida, com quem eu vivi durante 8 anos, é, vivíamos na mesma pensão e dividíamos despesas. Ela era transgenderista, eu acho que mais que transgenderista, ela era transexual, porque esse era um dos grandes objectivos dela, era vir a alguma vez operar-se. E ela insistiu sempre que como eu era muito nova, que eu devia (...) fazer tratamentos hormonais e eu recusei-me sempre até os 20 anos, que foi a altura que eu, na verdade, me transformei. (Jó)

³⁵ Se pensarmos com o candomblé, é interessante a metáfora do *fazer*. O filho de santo *faz a cabeça* (inicia-se no candomblé) e incorpora os santos. O travesti *faz o corpo*, inicia-se no travestismo com a incorporação do feminino, mimetizado, estetizado, hiper-realizado e aprendido diariamente. Sobre isso ver Oliveira, *op.cit.*

Como já foi dito, independentemente da categoria na qual se inserem, todos os *transgender* se utilizam do termo *montar* para se referir à sua transformação e produção. No caso do transexual operado, além dos hormônios e silicone, a montagem inclui a cirurgia de mudança de sexo – transgenitalização³⁶. O montar-se é investido, em geral, de um significado ritual. Mesmo as que se denominam travestis, só se consideram totalmente montadas quando, além dos seios, ancas, cintura, pernas depiladas etc, estão maquiadas, com o cabelo arranjado, a sobrancelha feita. Quando acordam, por exemplo, dizem que ainda não estão montadas, ou, mesmo em alguns locais públicos, como a escola, às vezes não se consideram montadas. É na transitoriedade da performance que o *self* é recuperado cotidianamente. Diz Guto, referindo-se a Tânia Brasil:

É aquele tal negócio, tô eu aqui, e aí eu começo a me montar, eu me sinto outra pessoa, tá, porque não é só colocar um salto e sair rebolando, cê entendeu, é ter uma postura, igual, eu ganhei, eu tenho três títulos de miss em São Paulo, miss Brasil e fui miss Universo, então cê precisa ter aquele lance de postura, cê tem que saber se comportar, eu já sou, eu já fiz show em São Paulo em quatro boates numa noite, que eu fui tomar café da manhã às seis horas da manhã no Hotel Bristol, vestido e eu consegui me comportar como uma mulher comum, tá, aquela coisa mulher, sentar, cruzar as pernas, tá, andar sempre, não de nariz em pé, mas ter uma postura, aquela coisa reta, sabe, então quer dizer, eu me sinto uma outra pessoa em tudo, tanto é que mesmo os meus amigos do dia-a-dia, nem tanto, mas esses meus amigos que me vêm assim uma vez por semana, eles não entendem, sabe, como é que pode, minha mãe até já se assustou quando ela viu, ela falou; 'nossa, cê é uma outra pessoa', meu irmão também ficou alucinado, 'nossa

³⁶ A operação consiste em remover o conteúdo do pênis e dos testículos, usando a pele que sobra para criar a vagina e os grandes lábios. (Rito, 1998: 177)

senhora, não é possível!’, sabe, é tipo assim, pegar um cigarro, fumar diferente, então é bem por aí, eu me sinto uma outra pessoa. Olha, deixa eu te explicar uma coisa que acontece comigo. Eu não me considero uma pessoa bonita, tá, não que eu me ache horroroso, eu gosto de mim do jeito que eu sou, aprendi a gostar, só que quando eu me visto de Tânia Brasil, ela fica muito chamativa, cê entendeu, tipo assim, eu entro num lugar, todo mundo olha, tá todo mundo me elogia (...), então quer dizer, ela acaba passando essa coisa de beleza, aquela coisa mulher, nossa eu me sinto muito bonita, muito educada e sempre uso o feminino mesmo, sempre me trato como mulher, então, quer dizer, eu me coloco bem assim, do meu lado, apesar de eu ser homossexual, eu não me considero uma mulher, mas quando eu tô montado, eu não me considero uma mulher, não uma mulher, como eu posso te dizer, mas sim uma menina (risos), cê entendeu? Não aquela coisa, uma mulher, mas me sinto mais mulher do que homem. (...) A Tânia Brasil é mais bonita que o Guto, não sei se é porque ela faz mais sucesso do que ele, assim, no sentido emocional, sabe, aquela coisa, tipo assim, nunca ninguém me parou na rua e disse: nossa, você é muito bonito. Às vezes, raramente, aparece aí uma louca que fala, mas não é. Agora, a Tânia Brasil é uma coisa assim de doença, todo mundo fica olhando, todo mundo olha, elogia, fala, sabe, mesmo não assistindo o show, o que é difícil, porque eu só ando montada mesmo pra show, ou quando tem uma festa, uma coisa, igual aquele dia que foi a entrega do prêmio, então eu saí daqui de casa já pronto, porque eu queria chegar lá já pronto, porque o show já ia ser em seguida e eu não queria ficar perdendo tempo pra fazer maquiagem lá. Então eu saí daqui pronto, mas geralmente eu me apronto na boate, daí termina o show, eu me apresento até o final, no final, na hora que vai fazer os agradecimentos eu já vou de Guto. (...) Eu quando eu tô no palco, eu esqueço que eu sou cabeleireiro, eu esqueço que eu tenho casa, eu esqueço que eu pago aluguel (risos), eu esqueço que eu tenho que lavar roupa hoje, porque eu moro sozinho, é bem por aí, então a gente esquece de toda a nossa vida. (Guto/Tânia Brasil)

Michelle corrobora:

Eu não vou montada pra escola. Eu vou de calça jeans, camisa, não é salto alto, uso uma bota de meio salto, a sobrancelha e o cabelo ficam desse jeito, né, e eu fico com a mala encubada, porque eu só saio com a mala encubada. É, não vou montada, mas pareço mulher. As unhas também sempre estão feitas. Mas montar mesmo é quando eu vou pra boate, ou então quando eu ia batalhar³⁷. Com aplique no cabelo, roupa curta, salto alto, maquiagem.

O *montar mesmo*, parece, é o que faz sentir como ou tornar-se outra pessoa.

Transformistas e *drag-queens* montam-se apenas em ocasiões e lugares especiais, que eles sempre denominam noite, embora possa acontecer durante o dia. Boates gay, festas³⁸, programas de televisão, entre outros eventos, são lugares comuns de encontrá-las. E é possível perceber o significado ritual que esta montagem contém em si a partir da fala de Tânia Brasil (fina), citada acima e de Ginger, que se denomina *caricata*³⁹:

“... eu não sou travesti, eu sou homossexual, mas de vez em quando há uma montagem que eu gosto de fazer, né, quer dizer, eu me transformo em outra pessoa, adiro a Ginger que é um personagem que eu criei e aonde eu expresso por ela um lado mais descontraído, um lado onde ela canta, faz dublagem, caricato também.(...)Eu sempre faço a música, mas eu procuro sempre divertir as pessoas que estão ao redor, converso divertindo. Aos 16 eu montei a primeira vez. Porque, tem certas pessoas que montam sempre. Tem show na sexta, show no sábado, vão pra outros lugares fazer show, eu não, eu sou aquela pessoa que uma vez ou outra, tem uma festa, tem uma inauguração numa boate, né, só aquela mais e eu monto uma ou duas vezes

³⁷ Batalhar é utilizado como sinônimo de prostituir-se.

³⁸ Hoje em dia é comum encontrar as chamadas *drag-queens*, como atração, em festas particulares, não necessariamente gay.

³⁹ Finas são aquelas que usam em sua montagem roupas, cabelo, maquiagem e trejeitos mais próximos a “roupas de baile”, vestidos longos, por exemplo. As caricatas, diferentemente, querem “fazer graça”, assim, tanto o vestuário – incluindo cabelo e maquiagem –, como os trejeitos são mais próximos da caricatura.

por mês, quinze em quinze dias. Desde os 16 anos.” (Paulo Henrique/Ginger)

Também as montadas aparecem nesses lugares/eventos, mas, diferentemente de transformistas e *drag-queens*, que o fazem com grande constância e muitas vezes por profissão, as montadas utilizam a noite para transformarem-se em *transgender* sempre por divertimento e *só de vez em quando*. Não há recorrência ou dia marcado para isto. Podem estar na sexta-feira à noite montadas e no sábado “desmontadas” em uma mesma boate. Transformistas e *drag-queens*, por outro lado, em geral aparecem em eventos públicos/noturnos montadas e “de cara lavada” de dia. É comum, entretanto, que travestis, transformistas (incluindo as *finas* e *caricatas*) e *drag-queens* iniciem um corpo e identidade *transgender* como *montadas*, como foi o caso de Michelle e Buzuzu – embora esta última não use este termo para se definir. Isto não quer dizer, porém, que toda *montada* será um dia transformista, travesti ou *drag-queen*.

É a primeira vez que eu monto, agora, eu não sei se vou continuar ou não.
(Victor)

Eu monto assim de vez em quando, só quando me dá na telha. Não sou travesti, nem drag-queen, nem transformista; sou montada. (André)

A proposta inicial desta pesquisa era trabalhar com a “construção corporal” dos *transgender* tendo em vista as noções de simulacro, *mimesis*, estética, ritual e *performance*. Com o decorrer do trabalho, a pesquisa empírica e bibliográfica me levaram a refletir também sobre a idéia de incorporação – aliada às outras – para uma

compreensão dos travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, pois, ao mesmo tempo em que esta noção abarca a dimensão social e construída do corpo a partir da assimilação, aprendizado, *mimesis*, também revela a dimensão “engendrada” e a subjetividade desses corpos. E, creio, os *transgender*, mais que simulacros (de mulheres ou de outros *transgender*), são visivelmente⁴⁰ encorporados e o processo desta encorporação nos remete à analogia com a aula de *tai-chi-chuan*, a que se refere Vale de Almeida (1996b: 1):

“Não é necessário conceptualizar ou sequer contextualizar a aprendizagem na filosofia chinesa. Basta *aprender fazendo com o corpo*, aprender imitando, até que o corpo reproduza os movimentos certos e estes abram portas para novos níveis de consciência incorporada.”

Ao relatar o início de sua transformação, Porcina revela como, a um só tempo, ela aprendeu fazendo com o corpo e fez um corpo, produziu uma pessoa a partir das roupas que ela mesma fabricou. Nesse relato, a reconstrução da subjetividade torna-se clara, como também explicita-se a perspectiva das identidades como artefatos que são produzidos nos espaços intersticiais e não em polaridades primordiais. Ou, de forma talvez mais radical, pode-se falar, com Haraway que as subjetividades pós-modernas só podem ser apreendidas através da artificialidade do *cyborg*, sujeito entre, que confunde as fronteiras, é ambivalente e, mais importante, não é predeterminado, mas se produz, ou, nos termos *transgender* se monta.

⁴⁰ Visivelmente porque “ensaiam” a maneira como andam, falam, vestem-se etc., e o fazem conscientemente.

... arranjei uma máquina de costura e aí comecei a fazer minhas roupas. Fui fazendo minhas roupas, como eu não tinha seios, eu fazia roupas com uns 'jabôs', assim, com umas coisas assim na frente, pra tapear, sabe, e umas calças largas, uns bons saltos. Depois eu comecei a tomar hormônio e em sete meses eu fiz um corpo, eu tinha um peito maravilhoso com sete meses, quadril, tudo, comigo foi muito rápido; tem pessoas que não, mas em mim foi muito rápido, em mim foi rapidíssimo, tem gente que demora, comigo, sete meses e eu tava com um corpo maravilhoso, seios lindos (...) Agora eu tenho silicone nos seios. (Porcina)

A montagem requer a aprendizagem de um investimento no corpo. Ao fumar um cigarro de forma diferente, calculada, aprendida, Tânia Brasil se sente outra pessoa, pode-se dizer, encorpora outra pessoa, outra subjetividade. Travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* são unânimes em contar sobre o estranhamento do início da transformação e, hoje, a “naturalidade” dos seus gestos, trejeitos, voz, modo de andar.

Tipo assim, no começo até eu achava estranho, sabe, quando você não tá acostumada com aquele tipo de roupa, daí com o tempo você vai acostumando, mas no começo até eu achava esquisito, porque eu nunca tinha usado esse tipo de roupa, né, então, tipo assim, você fica imaginando, é insegurança, um pouco, da gente mesmo, né, a insegurança que você vai ficar pensando o que os outros vão achar, o que os outros vão pensar, eu tinha bastante isso, de uns tempos pra cá é que parou. (Duda)

Ah, é assim, eu falo assim com a Fernanda, eu estranho agora que eu voltei a ser Henrique, que eu tô com cara de homem, corpo de homem, eu ainda tenho peito, aí é esquisito pra mim e quando eu comecei a virar travesti também estranhava, porque crescia peito, né, corpo de mulher, cê estranha nos dois. (Henrique – que conheci como Michelle)

A primeira coisa que chama atenção nos *transgender* é o seu corpo montado. É a partir daí que eles primeiramente exibem sua diferença e se mostram como “outros”. Em uma construção que os transforma em “objeto estético”, porque da ordem do sensível – no sentido de sensação -, do afeto, da percepção, da estética. Segundo Dufrenne (1981) o objeto estético só se realiza na percepção, ou seja, na forma como é percebido pelo outro.

Ao construir e reconstruir cotidiana e ritualmente o próprio corpo, os *transgender* se expressam a si mesmos, significam, comunicando, por exemplo, a multiplicidade do gênero, as diferenças entre travestis, transformistas, transexuais *drag-queens* e, ao mesmo tempo, o que pode aproximá-los. É no diálogo entre tempo e intervenção corporal que suas distinções são expostas. O travesti, dizem eles, tem que ter peito de verdade, não vale espuma, tem que ser um seio feito com hormônio, silicone ou água marinha e com esse peito⁴¹ é possível a recorrente frase: *O travesti é mulher 24 horas por dia.*

Transformistas e *drag-queens* brincam com esta construção e, simultaneamente, com o tempo. De dia constrói-se um corpo masculino, que pode ter barba, largas camisas, sapatos baixos. A noite é o momento da elaboração do feminino, feito com espuma nos seios e coxas, grandes e altos sapatos, equilibrados por pernas que não exibem mais pêlos, mas meias. Apliques no cabelo, cílios

⁴¹ O seio, ou peito é uma metáfora. Como já foi explicitado, a construção corporal do travesti inclui depilação ou eletrólise, silicone em outras partes do corpo, uma, se não realizada, desejada cirurgia plástica no nariz etc. Além dos hormônios e silicone, a cirurgia plástica para afinar o nariz é considerada muito importante para a transformação em travesti e transexual. Ainda que muitas vezes a cirurgia seja mais “um sonho”, um desejo. A maioria dos travestis e transexuais com quem tive contato diziam que ainda não haviam operado nariz, mas o fariam assim que pudessem.

postigos, maquiagem. O nariz não necessita de um cirurgião plástico, é afinado no “truque”, como elas dizem.

O transexual sabe que seu corpo também não está acabado, pronto. É preciso continuar tomando hormônios. Por outro lado – e paradoxalmente - tem mais do que as 24 horas do travestis, como se fosse feito *para sempre*. Este para sempre é representado pela cirurgia que constrói a genitália oposta àquela com a qual nasceram. O tempo aqui é visto por alguns como alívio – libertação de algo incômodo em seu próprio corpo⁴². Mas para outros pode ser visto em um sentido oposto, como castração, como a perda do que, para os travestis, é o seu maior “trunfo”, a ambigüidade mais que exposta, exibida como objeto desejável.

... nós, os transgêneristas, ganhamos dinheiro por termos um pênis... (Jó)

... jamais quis me operar, me operar pra quê? Pra ficar frustrada? Como bicha frustrada? (...) uma coisa que nunca entrou na minha cabeça é esse negócio de operação, eu gosto de mim do jeito que eu sou... (Rosa do Amor)

... eu não tenho paciência daquela coisa de ficar em pé na rua, esperando, e aquela perguntação, quanto que é, ah é tanto, e o boquete, e isso e aquilo, você tem pênis grande?... (Porcina)

⁴² Ao pensar sobre a cura ritual em religiões pentecostais nos Estados Unidos e a incorporação, Csordas discute sobre o papel do demônio nessas religiões. Os demônios podem ser encontrados na vida cotidiana, afetando o pensamento e o comportamento, ou seja, são incorporados, presos nos corpos do fiel. E afirma: *A metáfora da prisão simultaneamente invoca uma condição material/corporal, como uma condição psicológica/espiritual dirigida à cura.* (p. 16). É possível pensar nessa metáfora da prisão para a representação que os transexuais têm de seu corpo. “O feminino preso em um corpo masculino”, possível de ser libertado em uma sala de cirurgia.

As “marcas” no corpo de travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* podem ser vistas também como um código que tanto os une, como os separa.

“O corpo como um forte símbolo, capaz de operar comunicação, estabelecendo um código compartilhado pelo grupo. (...) a linguagem corporal é plena de significados.” (Guterres, 1995: 304)

“Se as sociedades primitivas cunhavam no corpo dos sujeitos seus signos e sua escrita, a nossa não abandonou semelhante forma de linguagem. A sociedade e a cultura moderna (...) também desenham nos corpos as leis e os costumes sociais.” (Oliveira, 1994: 73)

Ao “imitar” os traços de mulheres e, principalmente, de outros travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* e, mais do que isso, ao interferirem no próprio corpo - para que o aprendizado e a assimilação sejam percebidos não apenas a partir de traços, mas também do próprio corpo esculpido - esses sujeitos podem ser pensados como encorporados. Através desse “corpo-significante”, revelam que o corpo vai muito além do físico é, nos termos de Giddens, um sistema-ação vinculado à experiência, à vivência cotidiana e à formulação da identidade pessoal e de uma nova subjetividade que mostra (através do controle do corpo) o que significa.

Os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, por estarem muito mais atentos ao próprio corpo, o percebem mais acentuadamente como meio e fim de expressão, de ação, de identificação e de diferença. Entretanto, esses sujeitos querem dar a maior “naturalidade” possível aos seus gestos, seu andar, enfim, sua *performance*⁴³. Mas, como aponta Maria José Fazenda, em um artigo que trata do

⁴³ As *drag-queens* não se preocupam tanto com esta “naturalidade”, uma vez que sua *performance* e a própria “montagem” se pretendem mais exageradas, teatrais, caricaturais.

corpo e da incorporação na dança, *naturalizar o corpo não o devolve à natureza, atribui-lhe uma (outra) identidade.* (1996: 149)

Para Fazenda, o conceito de incorporação é importante para um estudo sobre a dança, visto que trata o corpo como uma entidade participativa da cultura. Também para pensar os *transgender* esta noção se torna fundamental, pois, travestis, transexuais, transformistas e *drag-queens* tornam-se visíveis, em primeiro lugar, exatamente através do corpo que atua na construção do *self* e que significa uma intenção. O corpo como um ... *instrumento com que se molda o mundo e substância a partir da qual (...) se entende o mundo.* (Raposos, 1996: 126)

Giddens critica a idéia de Foucault do corpo concentrado na emergência do “poder disciplinar”. Para o autor, esta abordagem de Foucault é incompleta, na medida que ele não relaciona o corpo com a agência, como o fez, antes, Merleau-Ponty.

“A disciplina corporal é intrínseca ao agente social competente; é transcultural, mais do que especificamente ligada à modernidade; e é uma característica contínua do fluxo de conduta na *durée* da vida diária. Mais importante ainda, o controle rotineiro do corpo é parte integrante da própria natureza tanto da agência como do ser-se objecto da confiança dos outros em ver-nos como competentes.” (Giddens, *op.cit.*: 53, 54)

Ao abordar a incorporação como paradigma da antropologia, Csordas (também retomando esta idéia de Merleau-Ponty e Bourdieu) quer demonstrar que o corpo não é objeto, mas sujeito da cultura e, como tal, faz parte da vida cotidiana e, ao mesmo tempo que afeta o pensamento e o comportamento, é afetado por eles. Ou seja, o

corpo e (a encorporação) é reconhecido como base da experiência e, assim, não há uma separação entre corpo e mente. *O nosso corpo é o nosso modo de ser-estar no mundo.* (Vale de Almeida, *op.cit.*: 12). O corpo é parte da construção da auto-identidade, inclusive porque é através dele que a pessoa se mostra. Por exemplo, a partir do vestuário, do estilo de andar, tocar, falar.

A abordagem que eu proponho certamente não nega a problemática da biologia e da cultura, mas esta mudança de perspectiva oferece uma problemática adicional (...) dizer que a realidade é psicológica não carrega mais uma conotação mental, mas define a cultura como encorporada.” (Csordas, *op.cit.*: 36, 37)

Em geral, também é a partir do corpo, ou melhor, da sua aparência, que pode ser operada a distinção entre homens e mulheres. Mas os *transgender* vêm desestabilizar exatamente esta dicotomia essencializada e o fazem através do próprio corpo, da encorporação. Diante deles, muitas vezes, não é possível definir de que sexo se trata. Giddens retoma os estudos de Garfinkel sobre o gênero, a partir do caso de Agnes, o transexual e discute sobre a relação entre o corpo e as características sexuais.

“O caso de Agnes (...) demonstra que ser um ‘homem’ ou uma ‘mulher’ depende de uma monitorização crónica do corpo e dos gestos corporais. Não existe de facto um só traço corporal que separe todas as mulheres de todos os homens. Apenas aqueles poucos indivíduos que tiveram qualquer coisa como uma experiência completa de pertença a ambos os sexos podem avaliar totalmente quão penetrantes são os pormenores da demonstração e da gestão com que género é feito.” (Giddens, 1997: 59)

Ao se utilizarem do termo “montar-se”, os *transgender* nos revelam o que foi dito acima, mas não no sentido da evidência da distinção homem/mulher. O corpo, como o gênero e as identidades, não é natural. A noção de “montar” indica uma ação, esculpir, na qual o corpo é construído dia-a-dia com prazer, mas também com dor, em sessões de eletrólise para acabar com os pêlos que não param de crescer, com injeção de silicone industrial, com maquiagem, meias, espumas, no “truque” ou na sala de cirurgia.

A incorporação e o simulacro nos falam também sobre *mimesis*. E, creio, ambas as idéias se encontram ainda na noção de hiper-realidade. Afirmei em outro trabalho (Jayme, 1996) que os clones, ao mimetizarem seus artistas-modelos desejavam a hiper-realidade, o mais real do que o real. Travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, de algum modo, hiper-realizam seus corpos. Não são uma imitação de mulheres, mas efetuam ações que demonstram no próprio corpo - com exagero de beleza, de dor, de prazer, de sofrimento, de sedução - que tanto o sexo, quanto o gênero são inacabados, como os eles próprios.

“O travesti não é um imitador de mulher, assim como a fotografia não é uma duplicata do real sensível. Tal confusão remonta à questão da *mimese*. (...) se o travesti inicialmente imitou uma mulher foi para livrar-se dela, como um dia se livrou do homem. A repetição sistemática – o ensaio – acaba por transformar o material: revela outro que não o referente. Se a congruência fisionômica garantisse a transformação de um homem em mulher, o travesti não apareceria tão problemáticamente em nossa cultura. As categorias homem e mulher ali já não têm eficácia, alternando-se em vertigem para o observador. Não se trata de uma mera oposição. Ultrapassa isso porque nele

o corpo experimental, e jamais terminado, é sedução aberta.” (Márcia Cabral, *in*: Denizart, 1997: 15)

E vale a pena deixá-las falar sobre a forma como esse corpo é construído indefinidamente:

Há um episódio na minha vida há uns anos atrás, que eu tive, ao longo desses anos de transgenderismo. Eu tive fases em que quis recuar, em que quis voltar atrás e uma das fases em, em Espanha, eu fiz o possível e o impossível para me transformar num homem, desde ter classes de, classes de dicção, a ter classes de comportamento, de, de como é que um homem deve andar, como é que um homem deve falar... (Jó)

E, portanto, eu tinha, no fundo, e penso que até hoje, não é, tenho é, os dois sexos, os dois sexos dentro de mim, um porque foi aprendido e outro porque nasci com ele... (Carmen)

“Com dezesseis anos resolvi ser mulher, fiz tratamento de hormônios, então a voz afinou, os pelos sumiram, tenho bustinho, agora quero bombar silicone nas nádegas.” (*in*: Oliveira, 1994: 73)

2.1.3. Nome, Corpo, Pessoa

A escolha do novo nome dos travestis, transexuais, transformistas e *drag-queens* não é sempre regular. Alguns escolhem, eles próprios, outros são “batizados”⁴⁴ por amigos, alguns utilizam o nome de uma estrela da música, cinema ou televisão. Mas, muitas vezes os *transgender* trocam de nome já depois de transformados. Nessa troca, a “outra pessoa” torna-se explícita, significa.

⁴⁴ Carmen fez questão de reunir amigos em sua casa para a escolha do nome. *Nossos nomes não são escolhas nossas. Ganhamos um dos pais, ao nascer, portanto não queria ser eu mesma a escolher meu novo nome e ficou Carmen.*

Nesse momento, Michelle, fala sobre os seus nomes. Naquele *reveillon* em que se montou a primeira vez escolheu Cindy, mas na mesma noite se apaixonou por um rapaz que chamava-a Michelle e para a prostituição, escolheu Verônica.

Chamava Cindy e no programa Verônica, mas aí ficou Michelle, porque nesse dia do reveillon mesmo, eu dormi lá. Aí eu conheci um menino, ele chama Alexandre, ele foi meu primeiro amor, e ele, assim, apaixonou, falou que eu parecia com a ex namorada dele, não sei o que, e aí falou: 'ah, cê vai chamar Michelle. Ele que me deu o nome. Mas no programa eu dava Verônica para os caras, porque todo mundo tem um nome, assim, cê nunca dá o seu nome no programa. Sempre dá outro, porque se tiver algum problema, sabe, aí, não, meu nome é esse.

Como Michelle, vários travestis e transexuais ouvidos nesta pesquisa afirmaram ter tido mais de um nome. Jó foi Romi, antes de denominar-se Jó Bernardo, na verdade um diminutivo do seu nome masculino, Jorge. Por ser considerado um nome neutro pela justiça portuguesa, mesmo sem ter feito a cirurgia de modificação de sexo, Jó pôde utilizá-lo também em sua documentação⁴⁵. Porcina foi também chamada Raquel, porque vendia sanduíche nas praias do Espírito Santo – em alusão à personagem Raquel de Regina Duarte em uma novela⁴⁶, na qual vendia sanduíche natural na praia -, mas depois optou por Porcina:

Porcina porque é muito extravagante, muito extrovertida e roupa muito extravagante, muito homem atrás dela, aí um amigo falou: 'você tem cara de Porcina' e eu gostei, porque eu sempre gostei muito da, eu tenho paixão por Regina Duarte, inclusive também, lá mesmo na praia, eu interpretei um outro papel dela, eu fiz papel de Raquel, eu vendia sanduíche na praia, na

⁴⁵ Embora o sexo, na documentação, continue masculino.

⁴⁶ "Vale Tudo", novela de Sílvio de Abreu, exibida na Rede Globo de Televisão.

cesta, eu ganhei muito dinheiro com isso também, sabe, depois, voltando de novo a Vitória, muita gente me chamava Porcina, outros chamavam Raquel e fazia aquela misturada. Mas a Porcina foi mais forte.

Os travestis e os transexuais podem trocar o nome, mas sempre os mantêm femininos. Assim, preferem ser chamados pelos pronomes femininos, ainda que dificilmente consigam isso em casa. As mães, de uma maneira geral, mesmo depois de verem sua filha transformada, chamam-na pelo nome que escolheram para ela ao nascer – aquele masculino. É comum, então, quando esses travestis e transformistas vivem na mesma casa que as mães, pedirem para chamá-los ao telefone pelo nome masculino. Era o caso de Michelle:

... lá em casa ninguém me chama de Michelle, só Henrique. A Fernanda ficou até assustada, quando ela começou a ir lá em casa né, porque, ‘nossa, ninguém chama você de Michelle?’

Em um debate com o Grupo de Jovens da ILGA-Portugal J6 fala sobre os nomes e pronomes dos *transgender*, explicitando, inclusive, que é possível reconhecer a “categoria” *transgender* com quem se está tratando a partir da forma como ele/ela se apresenta:

Como é que se aborda um transgender? Uma coisa tão simples! A partir do momento em que a pessoa dá o nome dela, mas depende da forma, porque numa forma institucional tu és obrigado a dar o nome do teu bilhete de identidade, mas que tu não reconheces. Se isto for feito de forma institucional, então não serve pra nada perguntares como é que tu chamas, mas de facto é isso e é só isso, é tão simples quanto isso. Como é que tu gostas de ser tratado ou tratada? É tão simples quanto isto. E a pessoa diz logo como é que ela gosta de ser tratada, e, a partir deste momento, nós

conseguimos identificar quem, que indivíduo é que nós temos à nossa frente, se ele te diz, olha, não sei, então pronto, temos um andrógino e, pronto, ok, então não te chamo nada! Ou então, quando tu lembrares um nome, diz-me como é que eu te chamo! Mas é uma coisa tão simples, tão básica, é perguntar como a pessoa gosta de ser tratada. Eu gosto de ser tratada por Jó. A Jó. De facto, a mim não me provoca grande confusão, porque como já levei muitas cacetadas já não me incomoda, mas se me perguntarem, efectivamente, o que eu prefiro, eu gosto mais que me trates pela Jó do que pelo Jó, não é, mas há pessoas que não se sentem confortável com isto. Há pessoas que estão, de tal forma, fechadas no seu pensamento e que não conseguem (...) a minha mãe não me consegue tratar pela Jó...

Os transformistas, montadas, *drag-queens*, diferentemente, possuem dois nomes. O feminino só é utilizado quando estão montadas. “De dia”, o nome é masculino e, em geral, essas pessoas, quando montadas, se apresentam com os dois nomes: Yoko/Ricardo, Tânia Brasil/Guto, Luna/Ricardo etc. Nessa pesquisa, encontrei uma única exceção, Bárbara/Buzuzu/Cordeiro, que se apresentava sempre com um desses três nomes, em geral Buzuzu. Nunca a chamei de Geraldo. Seus amigos também não. E os três nomes têm também uma história, que será contada por ela:

O Bárbara foi antes de eu ser artista de palco, entendeu, era um nome que eu achava bonito e era só Bárbara, o Buzuzu surgiu do palco mesmo, tanto que nem era Bárbara Buzuzu, era Buzuzu da Silva Sauro, entendeu? Então as pessoas perguntavam, mas quem será essa? Pensavam que era uma gorda, preta, horrível, entendeu, sabe, só que as pessoas me viam e eu não era tão monstruoso, entendeu? O Cordeiro foi engraçado, porque foi no Fama, né, a boate mais fina de Campinas, quer dizer, o povo já mais culto. Então depois que eu desci do palco o show foi bem aceito e tudo e tinha lá um homossexual que me conhecia, daí ele falou: ‘ai, Buzuzu Cordeiro, vem

cá', então Buzuzu com Cordeiro não combina, né, Buzuzu já é um nome totalmente esquisito, né, um apelido, assim, que surgiu do nada e é totalmente esquisito, então encaixar o Cordeiro, assim, do nada, (risos), mas eu ria tanto, mas tanto, daí no que eles viram que eu achei engraçado, pegou, mas poucas pessoas hoje me chamam de Buzuzu Cordeiro. Eu achei bom, eu me senti mais estrela, assim, mais reconhecida, por ter o Cordeiro no nome.

Para Csordas (1990), analisar a percepção e a prática com base no corpo, permite o fim das diferenciações convencionais entre sujeito e objeto e, assim, os objetos culturais (inclusive os *selves*) passam a ser vistos como inacabados, indeterminados, constituídos e reconstituídos por toda a vida. Pensar a incorporação dos *transgender* também a partir dos nomes e pronomes utilizados por eles, nos leva, de certa maneira, a esta compreensão da pessoa como inacabada. Através da forma como se apresentam – por ele, ela; ele/ela – os *transgender* nos revelam a ação constante de construção e reconstrução de seus nomes, gêneros, identidades, corpo. Da mesma forma que o corpo não está acabado, a pessoa também não está e esta indissociação se torna clara aqui através da descontinuidade de seus próprios nomes. Mesmo que esta descontinuidade não seja infinita, uma vez que a experiência dos sujeitos – como evento discursivo (Scott 1999) –, não está presa a uma única ordem de significados, só acontece dentro de significados estabelecidos histórica e socialmente.

Capítulo III

O TRABALHO DE CAMPO, OS ENCONTROS

Uma vez apresentadas as diversidades das categorias dos *transgender*, a importância da montagem como uma ação que produz processualmente a pessoa, através de suas relações com o tempo, o corpo e o nome, trata-se agora de mostrar alguns lugares de relações e encontros de travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais. Este tópico poderia estar inserido no primeiro capítulo, optei por trazê-lo para esta parte referente ao trabalho de campo tendo em vista que, a partir da descrição e reflexão desses lugares, também descrevo a forma como foi feita a pesquisa.

Para efeito de organização, divido este capítulo em três tópicos: o primeiro se refere a uma discussão da pesquisa etnográfica com alguns autores. Em seguida – porque o “trabalho de campo” foi feito em dois “territórios” distintos, descrevo a pesquisa em Belo Horizonte e Lisboa. Embora Campinas tenha sido o “ponto de partida” para todo o trabalho, não será um “território” utilizado para fins de comparação, já que a convivência com os *transgender* daquela cidade teve um caráter

mais exploratório. Sua importância para esta tese se explicita pelas hipóteses e questões construídas por um contato com eles, já descritas na Introdução.

3.1. Pensando o método

“Toda experiência existencial de estudar os travestis comporta uma experiência teórica que é absorvida emocionalmente. Assim, tudo pode ser subsumido na perspectiva daquilo que o antropólogo faz (...): a etnografia.”
(Hélio Silva)

A partir da epígrafe citada acima é possível perceber que o enfoque desta tese é etnográfico e, mais do que isso, que o próprio método utilizado pela antropologia – ou o “fazer etnográfico” - comporta essa experiência teórica absorvida emocionalmente, de que fala Hélio Silva. Esta tese, então, é escrita, pode-se dizer, a partir desse tipo de experiência. Antes de descrever minha pesquisa empírica entre os *transgender*, parece-me necessária uma reflexão sobre como realizar o trabalho de campo e seus efeitos na escrita.

A discussão sobre a pesquisa empírica em antropologia não é nova e talvez possamos pensar na idéia e prática do trabalho de campo com observação participante – na versão de Malinowski - como um “marco” dessa reflexão teórico-metodológica. Mas, nas últimas décadas, o debate em torno dessas questões vem se intensificando. E hoje, além das “grandes monografias” nas quais os antropólogos contam (com maior ou menor subjetividade) histórias do campo, são usuais as discussões em torno

do texto, da autoria, da intersubjetividade, da alegoria, em uma palavra, da própria escrita etnográfica.

Se na época da primeira publicação de *Um Diário no Sentido Estrito do Termo* - (1967) de Malinowski -, houve uma grande polêmica na antropologia¹, anos depois desta publicação, o livro é retomado e, agora, como um texto (ou uma escrita, como prefere Clifford, 1998) etnográfico importante para uma discussão teórica e metodológica na disciplina². Raymond Firth, por exemplo, autor da primeira introdução ao livro, em 1966, escreve uma segunda introdução em 1988. Na primeira, o autor afirma que o diário íntimo importa apenas no sentido em que mostra a personalidade controvertida de Malinowski – um autor tão importante para a antropologia -, ou seja, não teria qualquer valor acadêmico. Ao mesmo tempo, diz - mais de uma vez - que não concorda com publicações de diários que, para ele, são privados e não escritos com este fim. E, de certa forma, seu texto acaba por ter um tom “confessional”, quando o autor expressa que escreveu tal introdução exatamente para tentar diminuir as críticas que, saberia, viriam com a sua leitura.

Vinte anos depois, entretanto, Firth relativiza algumas de suas posições anteriores:

“... nesta segunda introdução ao *Diário*, eu modificaria uma opinião dada na primeira introdução. Embora o livro sem dúvida deixe a desejar ‘no seu sentido puramente etnográfico’ eu não o classificaria mais como ‘nada mais que uma nota de rodapé da história da antropologia’. O conceito de

¹ Polêmica relativa à validade teórica de tal publicação ou à “traição” de sua esposa por publicá-lo, entre outras questões e, talvez, o que poderia ser chamado de descrença em um autor que, afinal, teria sido o “mestre” do método da disciplina.

² Ver também Geertz (1990 e 1999).

etnografia se alterou e se ampliou, e o livro, conseqüentemente, passou a ocupar um lugar mais central numa literatura de reflexão a respeito da antropologia. Não se trata meramente de um registro do pensamento e do sentimento de uma personalidade brilhante e turbulenta que ajudou a constituir a antropologia social; também é uma contribuição altamente significativa para a compreensão da posição e do papel de um pesquisador de campo como participante consciente numa situação social dinâmica.” (Firth [1988] *in*: Malinowski, 1997: 34, 35)

Não se pode negar que a idéia de etnografia tenha, de fato, se modificado. E, mais do que isso, o texto etnográfico adquiriu nas últimas décadas uma outra dimensão – melhor seria dizer outras dimensões, já que não há consenso entre os autores que tratam do assunto. Além disso, a relação que se constrói entre o etnógrafo e os sujeitos de sua pesquisa é hoje entendida como sendo permeada de poder e subjetividade – de ambas as partes -, além de amizade ou até inimizade. Com isso, o texto não se pretende objetivo e é possível relatar as experiências no campo não mais apenas em diários íntimos, mas no próprio produto final sem que isso diminua seu valor “teórico” ou “acadêmico”, até porque ao contar o que se passou no campo, o autor da etnografia pode revelar a própria relação que constituiu o conhecimento.

“Um dos princípios em que até então repousava a escritura antropológica era a de que seus sujeitos e seu público não só eram separados, como também estavam moralmente desconectados, que os primeiros tinham que descrever-se, mas não ser interpelados e os segundos informados, mas não implicados, está ruindo. O mundo ainda está dividido em compartimentos, mas os corredores entre eles são muito mais numerosos e estão muito mais resguardados do que antes.” (Geertz, 1990: 142)

Geertz tem como uma das suas fontes inspiradoras a teoria alemã da cultura e, sobretudo, a hermenêutica. Entretanto, repudia o que Dilthey chama de “empatia” - o fato de se sentir como o outro³. Além da teoria alemã da cultura, Geertz se inspira numa fenomenologia herdada de Schutz⁴ e é a partir daí que ele irá se opor à “empatia” de Dilthey. Para Geertz, é necessário justapor os esquemas de referência do nativo a esquemas de referência do cientista - o diálogo entre o êmico e o ético⁵. Para o autor, importa o desenvolvimento de um método que possa descrever e analisar a estrutura significativa da experiência da forma como ela é apreendida pelos membros de uma sociedade determinada e em um contexto “histórico-espacial” particular: ... *em suma, uma fenomenologia científica da cultura.* (Geertz, 1989: 229)

Weber também é uma referência marcante em Geertz. Em *A interpretação das Culturas*, o autor assume claramente a influência da sociologia compreensiva de Weber. A antropologia interpretativa de Geertz, então, baseada no paradigma hermenêutico e na sociologia compreensiva de Weber, propõe a intersubjetividade - forma socializada de subjetividade - que seria uma maneira de assumir a subjetividade mas, de algum modo, abrindo caminho para que esta fosse analisada e criticada. Esse caminho para críticas, que distancia o subjetivismo da postura intersubjetiva, pode se dar através da explicitação conceitual que implica um certo

³ Segundo Clifford (1999:60), a idéia de *verstehen* sugerida por Dilthey é mal compreendida: *O conceito é algumas vezes muito apressadamente associado à intuição ou empatia, mas como uma descrição do conhecimento etnográfico, verstehen envolve propriamente uma crítica da experiência empática.*

⁴ Hall (1980) afirma que a preocupação de Schultz com a interpretação intersubjetiva - o significado como sendo consequência de uma reciprocidade de subjetividades - vem de Weber.

⁵ A diferença entre o êmico e o ético foi bastante trabalhada pela Escola de Chicago. O *êmico* estaria vinculado à lógica intrínseca ao ator social (o ponto de vista do nativo); o *ético* seria a conclusão generalizante, a lógica racionalmente entendida como um padrão universalizante.

rigor na exposição dos procedimentos e do arcabouço teórico-metodológico, bem como torna possível uma certa vulnerabilidade, já que não “se esconde” no rótulo de ciência objetiva.

A intersubjetividade compreende a importância do “horizonte cultural” do sujeito estudado e sua interseção com o “horizonte do pesquisador” no momento do fazer etnográfico. Esse é o espaço de interação do repertório do cientista social com as representações privilegiadas no cotidiano do pesquisado, tanto o nativo quanto o pesquisador aparecem aqui como individualidades reconhecidas. O antropólogo tenta ler os textos que estão em jogo e não alguma coisa que seja exterior e que, por dedução, explicaria os significados do jogo. A preocupação é com o sentido e as interpretações, antes de explicar os eventos, compreendê-los. Assim, o metadiscurso científico é colocado sob suspeita e, mais ainda, o próprio autor é questionado frente ao saber do nativo e é preciso, então, integrar as vozes do autor e dos nativos num diálogo ou numa polifonia.

“A explicação interpretativa (...) concentra-se no significado que instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes (...) têm para seus ‘proprietários’. Por esta razão, seus instrumentos de trabalho não são leis (...) mas sim construções (...). Até mesmo a maneira como são feitas estas construções varia: Burckhardt retrata, Weber cria modelos, Freud faz diagnósticos. Todas elas, no entanto, representam esforços para formular conceitos que expliquem como este ou aquele povo, este ou aquele período, esta ou aquela pessoa, fazem sentido para si mesmos, e, quando este processo torna-se claro, buscam explicações para a ordem social, para mudanças históricas, ou para o funcionamento psíquico de um modo geral.” (Geertz, 1999: 37)

Para Geertz, o que a etnografia interpreta é o fluxo da ação social - da vida social. É importante, para este autor, priorizar um momento desse fluxo e o relato desse momento é feito sob dimensões microscópicas, mas com possibilidade de se entender uma questão mais geral. Dessa forma, é válido trabalhar com os problemas universais (como a noção de pessoa, o tempo, o poder, por exemplo), mas em um contexto determinado, pois, para ele, o desenvolvimento da ciência se dá exatamente a partir de soluções particulares ocorridas em contextos particulares. As grandes abstrações só podem ser feitas partindo de fatos singulares. Por esta razão, a etnografia é microscópica. A cultura é um contexto, assim, sua compreensão também deve ser contextualizada, levando em conta a ação simbólica de sujeitos particulares. Se as categorias e questões são globais, as interpretações não necessariamente o são, ou ainda, levam em conta as diferenças e as particularidades.

“Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos com densidade”. (Geertz, 1989.: 24)

Assim, torna-se ainda mais clara a concepção de Geertz de que a cultura só pode ser compreendida através de comportamentos de indivíduos que poderiam soar como banais, mas que na realidade é o que os torna acessíveis ao olhar do observador. É necessário *ver as coisas do ponto de vista do nativo* (Geertz, 1999). A compreensão (desde os hermeneutas, passando por Weber) não pode ser alcançada através da repetição da vivência do “outro”, mas nos sentidos interpretados na relação entre o

pesquisador e o sujeito estudado. É importante valorizar o que é dito pelo “outro”, dialogar com o nativo. A linguagem é o meio onde se dá a experiência hermenêutica. Interpretar, então, diz respeito à manutenção de um diálogo com o nativo. É preciso conversar com ele, sem ignorar seu ponto de vista. Isto, por sua vez, não se confunde com a tentativa de identificação, seria, diferentemente, a fusão de horizontes:

Se não há um consenso sobre o caráter ficcional do texto etnográfico, como afirmam, entre outros, Clifford e Geertz – embora com uma idéia diferenciada do que seria a ficção -, é preciso reconhecer que é uma construção, que, aliás, começa antes mesmo da “chegada ao campo”. E, provavelmente, é por isso que o diário de Malinowski, anos depois de sua publicação, não causa mais a má impressão de outrora e, mais importante, adquire hoje o caráter de um texto relevante do ponto de vista metodológico. Mesmo Firth, com alguma ressalva, afirma isto em sua segunda introdução, na qual - embora critique as leituras feitas por Geertz, 1990 e Clifford, 1999 – expõe também para a sua importância.

“... embora possamos não aceitar todas as interpretações de Geertz ou de Clifford, seu tratamento sério do *Diário* e seus comentários sugestivos mostram que o trabalho já ocupa um lugar estabelecido na antropologia.”
(Firth [1988], in: Malinowski, 1997: 34)

O texto de Clifford a que Firth se refere, é um artigo sobre a automodelagem etnográfica, no qual pretende, principalmente, historicizar a idéia de cultura – e com isso, discutir, entre outros aspectos, as várias identidades, o poder e a dominação em um trabalho de campo. Para tanto, James Clifford retoma Conrad – *O*

*Coração das Trevas*⁶ - e Malinowski – tanto em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, como em *Um Diário no Sentido Estrito do Termo*.

Clifford sugere que - para pensar a escrita etnográfica, a objetividade e a subjetividade tanto do texto, quanto do encontro etnográfico - é possível ler os dois livros de Malinowski como sendo complementares e, além disso, pode-se comparar Conrad e Malinowski, mesmo que com alguma ressalva. Em resposta a uma frase dita por Malinowski, que ele seria o Conrad da antropologia, Clifford afirma que *A antropologia ainda está esperando por seu Conrad*. (p. 105), mesmo assim, acrescenta:

“Minha leitura de *O coração das trevas* abrange uma complexa década de escolha, os anos 1890, começando com a viagem à África e terminando com sua narração. A escolha envolvia carreira, linguagem e comprometimento cultural. A experiência paralela de Malinowski é demarcada por duas obras, que podem ser tratadas como um único texto expandido: *Um diário no sentido estrito do termo*, seu diário íntimo sobre Trobriand de 1914 a 1918, e a clássica etnografia que resultou de seu trabalho de campo, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922).” (pp. 105, 106)

As principais críticas de Firth à interpretação de Clifford referem-se à “obsessão” dele pela literatura, que o levaria, segundo Firth, a tratar qualquer escrita como ficção e ao fato de que esta ficção seria mal (ou não) explicada pelo autor, tornando-se obscura no texto. Não pretendo aqui resenhar nem o artigo de Clifford e nem a crítica de Firth, apenas parece-me essencial refletir sobre o método

⁶ E não foi o único autor a fazer tal analogia. Em nota, afirma que sua interpretação está baseada especialmente em Edward Said e Ian Watt.

do trabalho de campo e suas, poderíamos dizer, “limitação” e “eficácia”, já que esta tese baseia-se também em “pesquisa de campo com observação participante”. E, creio, não há como fazer isso sem tratar também do texto final que, segundo Clifford, é sempre uma alegoria uma vez que, ao escrever, o antropólogo não pode ser totalmente neutro ou objetivo, pois, ao mesmo tempo em que conta uma história real (porque esteve lá), também adiciona sua própria subjetividade ao texto (e à própria pesquisa). O texto é, enfim, uma construção ou reconstrução pelo autor, daquilo que foi construído pelos informantes (se bem que Clifford não usaria o termo informante).

“A alegoria (...) é uma representação que interpreta a si mesma. Estou usando o termo alegoria no sentido amplo reivindicado por ela em recentes discussões críticas, notadamente aquelas de Angus Fletcher (1964) e Paul De Man (1979). Qualquer história tem uma propensão a gerar outra história na mente do seu leitor (ou ouvinte), a repetir e deslocar alguma história anterior.” (Clifford, 1998: 65)

Em *Tuhami: portrait of moroccan*, Crapanzano faz um trabalho que também trata dessas questões. O autor inicia o seu texto dizendo que o livro é um experimento. Afirma ainda que não pretende fazer uma nova antropologia, antes, o que ele quer é chamar atenção para o encontro etnográfico e mostrar como ele interfere no texto antropológico. Uma vez que, segundo Crapanzano, os antropólogos tendem a proclamar sua neutralidade e, mais do que isso, invisibilidade no trabalho de campo e, daí, no texto final. Assim, acabam por eliminar a si próprios do encontro

etnográfico – que, para o autor, é uma negociação de subjetividades -, produzindo uma “figura estática” dos povos estudados⁷.

Ao discutir sobre a autoridade etnográfica, Clifford fala sobre quatro formas de se escrever a etnografia. A primeira – denominada experiencial – tem sua tradição no início do século, com etnógrafos como Malinowski⁸, os quais traziam para o texto não só a experiência do “outro”, mas a própria experiência do pesquisador no campo.

A segunda seria a “antropologia interpretativa”, que partiria da hermenêutica e da sociologia compreensiva de Weber, valorizando não apenas a experiência do etnógrafo, mas também sua interpretação. Além disso, a cultura passa a ser tratada como um texto⁹ que o etnógrafo – uma subjetividade – vai ler. Aqui a experiência é compartilhada, visto que o pesquisador lerá o que alguém escreveu. É o encontro de subjetividades. Segundo Clifford, os interpretativistas terminam por “desaparecer”, eles próprios, do texto e, ao mesmo tempo, deixam de tratar de individualidades, usando o que ele denomina “autores generalizados”: por exemplo, “os balineses”.

“Ao representar os nuer, os trobriandeses ou os balineses como sujeitos totais, fontes de uma intenção cheia de significados, o etnógrafo transforma as ambigüidades e diversidade de significado da situação de pesquisa num retrato integrado. (...) Os aspectos dialógicos, situacionais, da interpretação etnográfica tendem a ser banidos do texto representativo final” (pp. 41, 42)

⁷ Crapanzano, 1980: ix, x

⁸ Mas não só. Clifford cita outros tantos exemplos, como Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Firth.

⁹ Texto no sentido de Ricoeur, ou seja, autônomo. O discurso necessita da experiência do sujeito, o “estar lá”, o texto, diferentemente, tem autonomia suficiente para “viajar” seria o “estar aqui”, escrevendo, interpretando a experiência que se teve com o discurso. *Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas através de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas ou exemplos.* (Clifford, 1998: 41)

A terceira forma seria a dialógica, e um dos exemplos citados por Clifford é *Tuhami: Portrait of Moroccan* de Crapanzano. A proposta desse modo dialógico é assumir verdadeiramente as subjetividades e utilizá-las na autoria do texto final, que é escrito pelo etnógrafo e pelos sujeitos estudados, num diálogo constante, no qual as posições políticas e a visão daquela realidade são negociadas entre o etnógrafo e o (s) sujeito (s) em situação de pesquisa.

A quarta maneira seria a busca da polifonia, compreendida no sentido que lhe dá Bakhtin, ou seja, o texto polifônico visto como *uma arena carnavalesca da diversidade*, não um todo complexo e integrado, na medida que a linguagem, como a cultura, seriam compostas de coisas heterogêneas, distintas e até opostas. Assim, é necessário, no texto etnográfico, dar voz a essas diferenças. Segundo Clifford, o que Bakhtin propõe é utópico, já que alguém (o etnógrafo) escolhe as citações que vai colocar no texto e em geral estas servem como exemplos ou confirmação de que “esteve lá”.

“Nesse sentido, a polifonia de Bakhtin (...) é uma heteroglossia domesticada. Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventados. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais (...). As intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo as tenha organizado. A etnografia é invadida pela heteroglossia.” (Clifford, *op.cit.*: 54, 55)

Para Strathern (1998), o próprio diálogo é uma ilusão. Sendo o conhecimento situado, o antropólogo não apresentaria em seu texto as idéias dos seus informantes, mas as suas análises – partindo de suas preocupações teóricas e políticas – do que dizem os nativos.

“... diferentes histórias e culturas não são necessariamente formadas com outras histórias e culturas na mente. O diálogo é como uma idéia (...). E um diálogo de culturas é uma fantasia. (...) as vozes serão sempre diferentes versões de um mesmo problema.” (Strathern, *op.cit.*: 29)

Ao tratar do “estar lá”, no campo e do “estar aqui”, escrevendo o texto, Geertz também afirma que o conhecimento – e, logo, a interpretação – é situado¹⁰. Afirma, ainda, que o texto não é autônomo, posto que a biografia do autor e o contexto – no qual “esteve lá” ou “está aqui” - interferem no produto final. Assim, é necessário pensar a etnografia como escrita, até porque, é no texto que o autor pode persuadir ao seu leitor de que “esteve lá”.

“A habilidade dos antropólogos para fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com seu aspecto factual ou seu ar de elegância conceptual, que com sua capacidade para convencer-nos de que o que dizem é resultado de ter penetrado (ou se se prefere, ser penetrados por) outra forma de vida, de ter, de uma maneira ou outra, ‘estado lá’. E na persuasão de que este milagre invisível ocorreu é onde intervém a escrita” (Geertz, 1990: 14 – grifos meus)

¹⁰ Para esta reflexão, Geertz discute a escrita de Lévi-Strauss, Ruth Benedict, Evans-Pritchard e Bronislaw Malinowski, que é o que interessa aqui.

Portanto, o antropólogo é um autor¹¹ presente no texto etnográfico, mesmo quando tenta ocultar-se. Por exemplo, quando a autoria se revela apenas em notas de rodapé. Mas, segundo Geertz, hoje em dia (talvez com a mudança de significado da própria etnografia a que alude Firth em 1988) esta autoria é quase sempre explícita.

Ao tratar a etnografia como texto, Geertz e Clifford também estão se referindo à relação entre o “eu” e o “outro” e à relação entre a escrita e o leitor que, a partir da leitura, também desloca-se para onde esteve o autor. Em Geertz, a pesquisa de campo e a escrita são duas experiências complementares, complexas e políticas.

“Meter-se em seu próprio texto (ou seja, entrar representacionalmente no texto) pode ser tão difícil para os etnógrafos como meter-se no interior de uma cultura...” (Geertz, 1990: 27)

Discutindo sobre a alegoria no texto etnográfico, Clifford vai de encontro a esta opinião de Geertz, ao mesmo tempo em que sugere as mudanças no próprio “pensar” da antropologia.

“Na etnografia, a atual guinada em direção à retórica coincide com um período de reavaliação política e epistemológica no qual a natureza construída, imposta, da autoridade representacional tornou-se, de forma extraordinária, visível e contestada. A alegoria nos incita a dizer, a respeito de qualquer descrição cultural, não ‘isto representa, ou simboliza aquilo’, mas sim ‘essa é uma *história* (que carrega uma moral) sobre aquilo’.” (Clifford, 1999: 66)

¹¹ Para discutir a idéia de autoria, Geertz retoma Foucault e Barthes.

Ou seja, não é a história, é uma história que está intrinsecamente vinculada não só ao “encontro etnográfico”, mas a tudo que o antecede e também ao que vem depois. Isto não quer dizer, naturalmente, que os textos dos antropólogos sejam invenções ou romances. Entretanto são construções, interpretações, ou mesmo alegorias, mas baseadas em uma realidade possível pelo encontro entre o “eu” e o “outro”.

“Independentemente do que mais faz uma etnografia, ela traduz experiência em texto. Há vários modos de realizar essa tradução, modos que trazem significativas conseqüências éticas e políticas.” (Clifford, 1998: 88)

Para Geertz, o *Diário* de Malinowski é uma obra mestre da antropologia, exatamente porque conta com riqueza de detalhes o que é “estar lá” e, portanto, é uma construção textual e mostra o antropólogo como autor. Assim, o que vale no diário não é apresentar a “personalidade controvertida” (ou não) de Malinowski, antes, sua importância está em ser emblemático para pensar a antropologia do ponto de vista do método, do texto, enfim, da epistemologia. Segundo Geertz, nesse livro Malinowski explicita, por exemplo, sua subjetividade (contexto em que viveu, identidade), seu lugar e demonstra que ao “penetrar” uma outra cultura – a dos trobriandeses -, não se tornou um nativo, mas interpretou-os *vivendo uma vida múltipla*. Geertz, afirma, entretanto, que em *Os Argonautas...* Malinowski já trata da questão do discurso e do texto etnográfico e, assim, do “estar lá” e do “escrever aqui”.

“O maior legado de Malinowski não é, como sempre se diz, um método de investigação, a ‘observação participante’ (que é mais um desejo do que um método), mas um dilema literário, a ‘descrição participante’.” (Geertz, 1990: 93)

Do meu ponto de vista é difícil, particularmente hoje em dia, fazer etnografia sem pensar nas questões que envolvem a relação entre o sujeito pesquisador e os sujeitos pesquisados e, daí, suas implicações políticas e metodológicas, que, se não se dão apenas no texto, podem, ou devem, ser nele reveladas. Ainda que alguns autores afirmem que a observação participante – ou o trabalho de campo – seja um método para a investigação de “povos exóticos” e que este “exótico” tenha a ver com distância geográfica¹², fiz trabalho de campo com observação participante entre os *transgender*. Assim, tanto o meu campo, como o meu texto são resultantes de encontros intensos, de interpretações sobre o que me foi dito – com palavras ou não – e a escrita expressa este convívio.

Para terminar, vale a pena citar uma frase da “orelha” da edição brasileira de *Um Diário no Sentido Estrito do Termo*.

“O Diário de Malinowski, além de apresentar-nos a personalidade controvertida e complexa de uma das maiores figuras da história da antropologia social, opôs-se pela primeira vez ao estereótipo segundo o qual o pesquisador é um personagem que paira acima dos acontecimentos que relata: Malinowski, sem saber que o fazia, deu uma dimensão humana ao pesquisador de campo em antropologia.

¹² Em entrevista concedida a José Reginaldo Gonçalves e publicada em Clifford, J. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Clifford diz: *Mesmo o trabalho de campo está em discussão e sob tensão, porque também não está claro o que se define como 'campo'. Muitos estão fazendo pesquisa que pode ser definida como etnográfica. Mas não é 'trabalho de campo'. É uma espécie de etnografia'. 'Trabalho de Campo' é uma prática especial de pesquisa interativa intensa, organizada em torno de uma ficção que é o 'campo', não tanto como um lugar, mas como um conjunto de práticas institucionais.* (pp. 267, 268)

3.2. Territórios da pesquisa: convivendo com os *transgender*

A pesquisa empírica realizada em contextos urbanos tem, de fato, certas particularidades, quando comparadas ao “clássico” trabalho de campo em comunidades menores. Ainda que discorde de Clifford (1998), quando ele afirma que o que se faz em “grandes cidades” seja etnografia, mas não uma pesquisa de campo, creio que não é possível seguir sem apontar para as tais especificidades. Muitos autores já trataram desse assunto, seja de forma “explicativa”, Velho (1978), Da Matta (1978), seja reivindicando para sua própria pesquisa o “conceito” de trabalho de campo¹³ (Lima, 1997), seja pensando na modificação da contemporaneidade (Marc Augé, 1994, Paula Montero, 1996, George Marcus, 1991 etc.).

A maneira escolhida (ou imposta) para os encontros com os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* foi, pelo menos para o caso desta pesquisa, um dos aspectos desta peculiaridade a que me refiro. Mesmo que existam lugares e eventos onde vários *transgender* se reúnem, não é todo dia que isso acontece. Assim, em Belo Horizonte, procurei conhecê-los através de redes, tanto iniciadas por eles, como por “outros” – por exemplo, amigos e cabeleireiros. Como em toda pesquisa, alguns se expõem mais, alguns têm maior disponibilidade, alguns tornam-se mais amigos do investigador. Em Lisboa, diferentemente, a “entrada” foi, digamos, mais institucionalizada, pois o contato se fez através da ILGA-Portugal, Associação gay

¹³ Eu própria, em minha dissertação de mestrado (*op.cit.*) reclamei esta metodologia para aquela pesquisa.

daquele país e em um momento de grande “atividade política” desta associação. Como se verá a seguir, o contato diferenciado contribuiu para diferenças na própria lógica da pesquisa. Se em Belo Horizonte o encontro se deu através de redes mais pessoais, familiares, a entrada em Lisboa foi feita a partir de redes mais políticas e politizadas. Esses dois contextos mostraram experiências distintas dos sujeitos¹⁴.

A escassez do tempo, somada à “grandeza” e fragmentação do espaço são aspectos que podem dificultar um trabalho de investigação em contextos urbanos, com isso é impossível a observação contínua e diária. Os *transgender*, por exemplo, se unem apenas em momentos específicos – à noite em bares e boates -, ou em algum evento tal qual o Concurso *Seja Hilda Furacão por uma noite*¹⁵, o *Desfile de Drag-queens*, promovido pela Prefeitura de Belo Horizonte para a comemoração do aniversário da cidade, as comemorações do *Dia do Orgulho Gay*, entre outros. Acompanhei muitas vezes meus informantes em noites comuns em boates e nesses “eventos”¹⁶, mas, além disso, eu os encontrava separadamente para conversas longas – gravadas ou não – em casa deles, em casa de amigos deles ou em bares e restaurantes. Nesses encontros eles muitas vezes contavam-me a história pessoal, falavam de namorados, da mãe, da família em geral, dos amigos. Mas em bares, comemorações e boates, sempre observei mais e conversei menos. Nesses lugares – em geral, muito cheios, com música muito alta, escuros e, mais importante, espaço de dançar, rever amigos, “paquerar”, namorar – nunca me senti à vontade para conversar

¹⁴ Esta questão se tornará explícita no quarto capítulo, através das trajetórias de Michelle/Henrique e Jó. As próprias relações acionadas no caso de uma (um) e outra demonstram a importância de se pensar os dois contextos como diferenciados e sua relação com as distinções entre os dois sujeitos.

¹⁵ A seguir será feita uma discussão sobre este evento.

¹⁶ Nesse caso, a forma da pesquisa de campo não diferiu em Belo Horizonte e Lisboa.

com uma única pessoa por muito tempo. Eram frases curtas, às vezes ininteligíveis – seja pela altura da música, seja pela gíria *transgender* –, fugidias, inconclusas.

Era nesses locais, entretanto, que percebia as relações tanto entre eles, como entre eles e “os outros” – eu, as “bichas-homem”, os “bofes”, os heterossexuais. Em meio a “gritinhos”, às vezes escapadelas ao banheiro para o uso de alguma droga, *close*¹⁷, namoros, sedução e bebida alcoólica, compreendia, interpretava e familiarizava-me com um “mundo”, por um lado muito diferente do meu, mas por outro, muito próximo.

“Evitar a apreensão viária do travesti, conversar com eles, jantar com eles em restaurantes, ir ao cinema, convidá-los à nossa casa, visitá-los na casa deles é inscrevê-los no circuito do humano, retirá-los da vitrine viária, da terra encantada onde florescem fadas e monstros, para situá-los no contexto de onde pode emergir o sentido e o afeto. O universo do travesti não é mais nem menos complexo que nenhum outro. Apenas, como qualquer outro, contém especificidades que exigem cuidados específicos.” (Silva, 1993: 82) Grifos meus

¹⁷ *Close* ou *dar close* são termos muito usados pelos *transgender* e estão vinculados ao *close* da fotografia. Significa, *grosso modo*, fazer pose, se mostrar.

3.2.1. Belo Horizonte

*“Por que ruas tão largas?
Por que ruas tão retas?
Meu passo torto foi regulado pelos becos tortos
de onde venho.
Não sei andar na vastidão simétrica implacável.
Cidade grande é isso?
(Carlos Drummond de Andrade)*

A Cidade no “Mapa” e na “História”

Capital do Estado de Minas Gerais, Belo Horizonte é uma cidade nova, fundada em 1897, quando ainda era denominada Curral D’el Rei. Sua planta geral foi elaborada pelo engenheiro Aarão Reis e a cidade foi planejada e construída segundo a idéia positivista de ordem e progresso e em contraposição ao Império, representado pela antiga capital de Minas Gerais, Ouro Preto. Como se verá no mapa a seguir, a zona urbana de Belo Horizonte foi, em seu início, circunscrita por uma grande avenida - a Contorno¹⁸. Por ter sido planejada para simbolizar a ideologia positivista e a modernidade, sua arquitetura foi marcada por ruas e avenidas largas e sem curvas¹⁹ – o mapa da Belo Horizonte circunscrita pela Avenida do Contorno é como que traçado com régua em uma profusão de ruas paralelas e perpendiculares -, o que inspirou Carlos Drummond de Andrade a escrever o poema citado na epígrafe deste tópico.

¹⁸ Além da zona urbana, a planta de Aarão Reis propunha uma zona suburbana e uma zona rural. A primeira, além da Avenida do Contorno e a zona rural em um cinturão verde.

¹⁹ Inspirada no modelo de Paris e Washington, as cidades mais modernas de então.

“Viver em Belo Horizonte em sua fase inicial possivelmente representou para muitos uma aventura, um desafio. Não apenas o desafio de se estabelecer numa cidade em formação (...) mas também de participar de uma experiência urbanística, de vivenciar um espaço novo, pensado e executado com precisão de detalhes. Espaço carregado de significados e intenções, buscando expressar um rompimento definitivo com o passado representado por Ouro Preto em termos econômicos, políticos ou mesmo arquitetônicos. A cidade moderna, higiênica, saudável e prazerosa, anunciada nos jornais de todo o País, traduzia a determinação de seus idealizadores de fazer dela um marco de referência tanto para a experiência urbana brasileira, quanto para expressar a consolidação de grupos emergentes na província e na nascente República.” (Moura, 1994: 51)

A escolha da transferência da capital de Minas Gerais para a então Curral D’el Rei foi feita através de uma disputa entre dois grupos: de um lado os setores ligados à mineração e de outro lado os cafeicultores que, afinal, saíram vencedores, uma vez que a mineração já estava em uma fase de decadência e a cafeicultura em consonância com as novas idéias republicanas.

“... a análise das votações revela nitidamente que a questão da determinação do local para a mudança da capital foi sobretudo uma luta entre zonas decadentes e zonas prósperas do Estado.” (Resende, 1974: 147)

Mais do que isso, a transferência da capital de Minas Gerais encontrava ressonância no projeto de modernização do próprio país, o qual, segundo alguns autores²⁰ se deu de forma, senão contraditória, muito particular. Ao mesmo tempo em que a escravatura e a monarquia são abolidas - com a proclamação da república e do

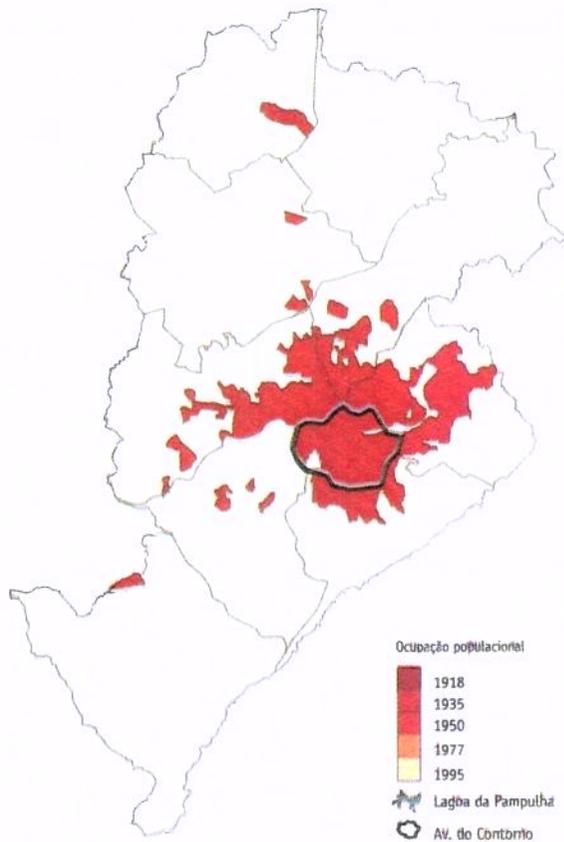
²⁰ Por exemplo, Ianni, 1994 e Julião, 1992.

trabalho livre -; desenvolvem-se os transportes; surgem as fábricas e intensifica-se o comércio, as elites econômicas ainda estão ligadas a um modelo econômico agrário e dependente. Segundo Ianni (1994) no final do século XIX o Brasil ainda guardava características coloniais, próprias do século XVIII, vindo a se modernizar apenas a partir de 1922.

Apesar desses fatores, as próprias elites tinham interesse em modernizar o país e os mineiros não estavam fora desse projeto. Belo Horizonte, pode-se dizer, seria a “materialização” dessas idéias de ordem econômica, política e arquitetônica, além de ter sido a primeira cidade construída na República.

“É sintomático que a decisão da transferência da Capital coincidissem com a convicção de que se vivia uma era inaugural. A intuição de um novo tempo pressupunha uma nova espacialidade, capaz de dar um sentido material e simbólico à idéia de ruptura. A idéia de distinguir-se da antiga ordem impunha um deslocamento, uma mudança de lugar, capaz de demarcar a emergência de um tempo de alteração social. Se o advento da República era o elemento chave na concepção dessa temporalidade, a cidade foi, por excelência, o espaço da sua representação.” (Julião, 1992: 19)

1935



Entretanto, se o projeto de Aarão Reis pressupunha uma cidade ordenada, na verdade, esta ordem sempre teve a “desordem” como contrapartida. Desde a década de 20 – tanto devido ao aumento da população, por migração, quanto pela falta de infra-estrutura na zona suburbana - que as favelas surgem em torno da área central (urbana), além de casas de papelão ou compensado de madeira – as chamadas “cafuaas” -, construídas no próprio centro. Enfim, o crescimento da cidade foi sempre

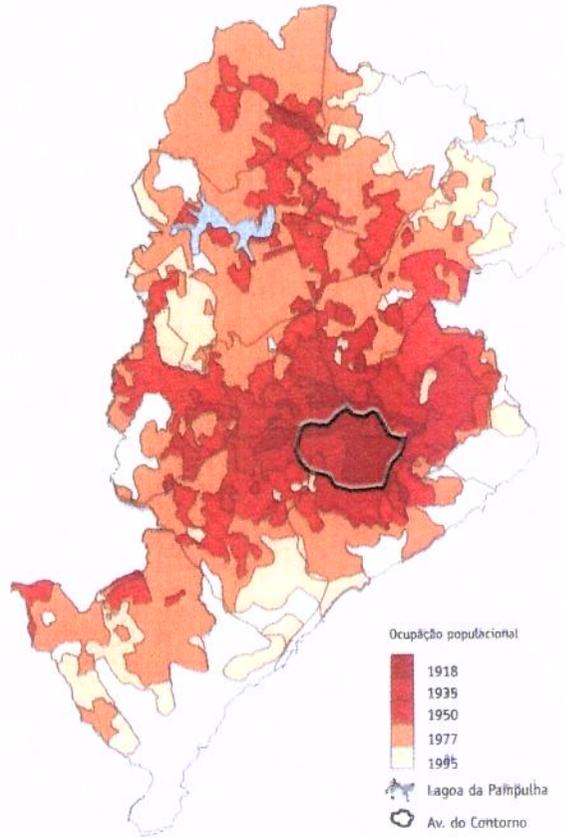
desordenado e diversos novos bairros foram criados além da avenida do Contorno. Como se vê pelo mapa da mancha urbana de Belo Horizonte, já em 1935, a cidade crescia para além da Avenida do Contorno. Hoje, Belo Horizonte possui quase três milhões de habitantes espalhados na área denominada “Grande B.H.” e a exclusão permanece. Tem-se ainda a avenida do Contorno, em grande medida, como uma linha simbólica excludente: “dentro” da avenida a zona urbana, as classes A e B e os locais de lazer – bares, boates, cinemas, teatros etc. “Fora” da Avenida do Contorno, os bairros residenciais “suburbanos”.

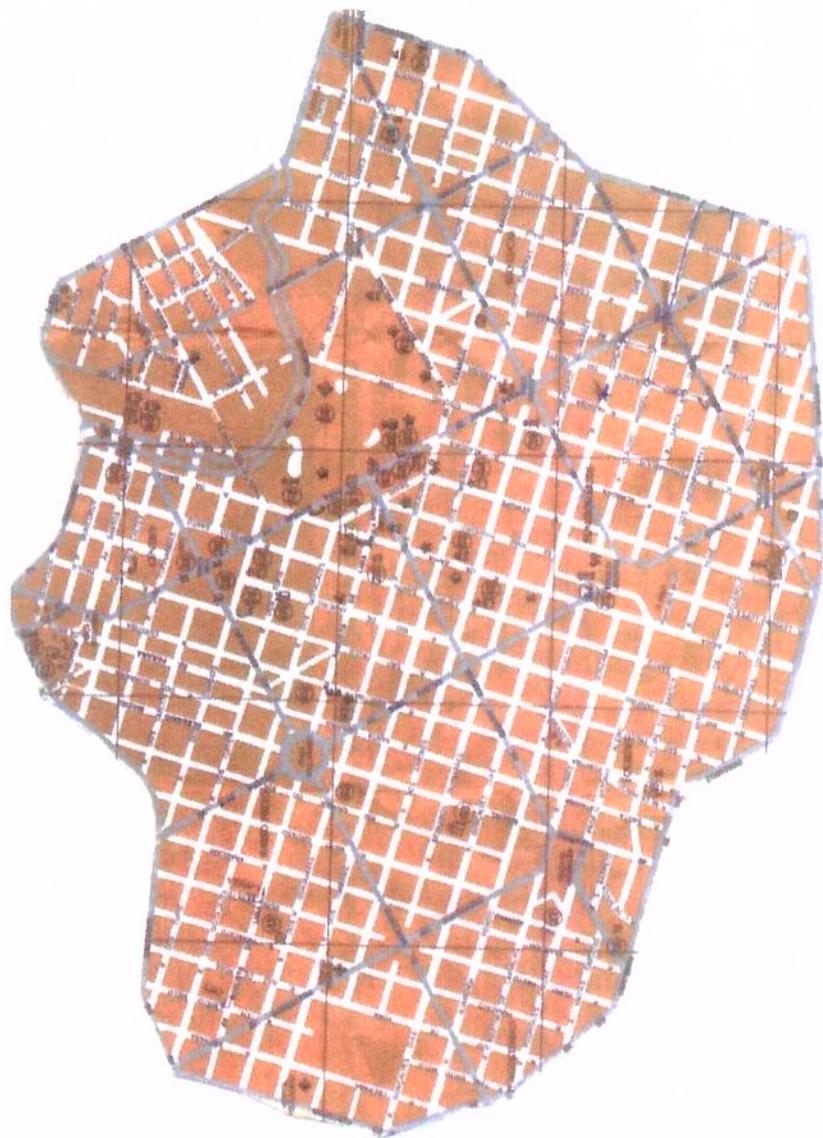
Assim, algumas zonas de prostituição dos travestis²¹ (além dos michês e prostitutas) também estão “dentro da Contorno” e os bares mais freqüentados pelos *transgender* com quem conversei, ainda que sejam efêmeros, no sentido de que mudam de lugar²², também estão no círculo interno desta avenida. Assim, embora muitos dos *transgender* com quem mantive contato não residisse na chamada zona urbana de Belo Horizonte, nossos encontros sempre se deram nesses locais.

²¹ Existem zonas de prostituição “fora” da Avenida do Contorno, entretanto o circuito interno à avenida é representado como sendo *melhor para trabalhar*, com clientes que têm melhor condição econômica.

²² A seguir falarei mais detidamente dessa “efemeridade” dos locais de lazer, comum em Belo Horizonte.

1918/35/50/77/95





Mapa da Avenida do Contorno

“Estratégias” de contato

Não há em Belo Horizonte nenhum bairro – ou zona – que possa ser denominado especificamente *gay* ou *transgender*, pode-se dizer que esses sujeitos estão “espalhados” se não por toda a cidade, pelo menos naquela área que está “rodeada” pela Avenida do Contorno, assim, minha pesquisa foi realizada em diferentes bairros, mas sempre “dentro”, ou muito próximos desta avenida.

Há uma particularidade em Belo Horizonte – não só com relação a locais *gays* ou *transgender* – que é uma grande “rotatividade” de bares e boates. Em geral, no caso dos *gays*, há duas ou três boates freqüentadas por uma grande maioria, com curtas durações (normalmente menos de um ano) que, depois de certo tempo “caem de moda”, dando lugar a novos estabelecimentos desse tipo em outro local. Em quatro anos de pesquisa, várias foram as boates que freqüentei e que fecharam. Os bares também costumam fechar, embora não sejam tão efêmeros quanto as boates²³.

Poderia ter iniciado a pesquisa em Belo Horizonte através desses locais de lazer, entretanto, exatamente por mudarem tanto, não é fácil saber qual o bairro – ou boates e bares – em que estão concentrados os *transgender*. Assim, a estratégia utilizada para iniciar o contato com esses sujeitos foi procurá-los em salões de cabeleireiro, iniciando por aqueles que eu freqüentava. Como se sabe, é difícil a

²³ Como disse acima esse fenômeno não acontece apenas com locais *gays*. É comum na cidade de Belo Horizonte “a eleição” de bairros “da moda”, onde são inaugurados dezenas de bares e boates, mas com curta duração. Tempos depois elegem-se novos bairros e aquele local é “esquecido” pelos notívagos.

inserção de travestis e transexuais²⁴ no mercado formal de trabalho, mas no Brasil é até certo ponto comum encontrá-los como cabeleireiros ou maquiadores. Assim, o local de trabalho acabou por se configurar como um lugar melhor para o início da rede de contato entre nós²⁵. Usando o método “bola de neve”, no qual um sujeito me apresentava aos outros, pude encontrá-los também em outras situações, inclusive nos bares e boates.

Aqui vale uma nota. Pode soar estranho falar em “locais de trabalho” dos *transgender* sem mencionar os “pontos de prostituição”. Poderia ter tentado o contato com os sujeitos a partir desses locais, entretanto, como a idéia desse trabalho – como já foi dito – era refletir não sobre travestis, mas sobre travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* e que se é comum encontrarmos “na rua”, travestis e transexuais, não é tão comum a presença de transformistas e, especialmente, *drag-queens*. Em bares e boates, diferentemente, podemos encontrar qualquer “categoria” de *transgender*. Naturalmente, esse tipo de escolha me fez “perder” dados importantes, por exemplo aqueles referentes à própria prostituição. De certa maneira, terminei por me “encerrar” em um “território”, poderíamos dizer, mais “ascético”, mais “domesticado” e menos violento. Ao invés das sombras das ruas, as luzes negras

²⁴ Transformistas e *drag-queens*, na medida que possuem uma identidade e estética masculina (portanto, para o senso-comum “normal”) durante o dia, não possuem dificuldade em se empregar. Aos travestis, diferentemente, “só resta” a prostituição e, em alguns casos, o trabalho em salões de cabeleireiro. Os transexuais acabam por ser representados como travestis, ou porque não fizeram a cirurgia ou, caso sejam operados, porque não possuem o nome feminino nos documentos de identificação.

²⁵ Mas há exceções: Michelle – embora cabeleireira – me foi apresentada por Francisco, meu aluno naquela época. Porcina me foi apresentada por Haidée e suas relações se firmaram pela atuação de ambas – embora de formas distintas – em movimentos sociais vinculados aos direitos e deveres dos profissionais do sexo em Belo Horizonte.

e estroboscópicas da boate que, talvez, conferissem a sensação de menor risco tanto a mim, quanto aos sujeitos que investigava.

Enfim, os salões de cabeleireiro também se revelam um local de trabalho comum aos *transgender*. Yoko, talvez a transformista mais conhecida de Belo Horizonte – por ter sido Miss Brasil Gay²⁶, além de trabalhar como modelo em desfiles de moda -, é maquiadora de um Instituto de Beleza em um bairro nobre da cidade. Michelle – uma das minhas principais informantes em Belo Horizonte – também trabalha em um salão de cabeleireiro. Porcina, travesti, já foi cabeleireira. Fernando, *drag-queen* possui seu próprio salão²⁷. Através dessas quatro pessoas, especialmente Michelle, fui conhecendo outros *transgender* em Belo Horizonte e os locais de trabalho passaram a importar menos. A rede já estava construída. De algum modo, mesmo quando não são amigos, os *transgender* se conhecem dos bares, boates e até dos jornais.

Fui apresentada a Yoko por Haroldo, meu cabeleireiro – que não é *transgender*, mas conhece vários. Em nosso primeiro encontro almoçamos juntos – nesse momento estava como Ricardo que, sendo transformista, só é Yoko em ocasiões especiais. Não usei o gravador nessa conversa e falamos de assuntos mais gerais. Nesse dia Yoko participaria de um Desfile de Modas e não tinha muito tempo. Sendo tão famosa, não é fácil contatá-la. Em nossa conversa ele/ela disse que era

²⁶ O Concurso Miss Brasil Gay acontece em Juiz de Fora desde 1977 e já é tradicional no Brasil.

²⁷ Em Campinas também conheci vários *transgender* que trabalhavam como cabeleireiros. Em Portugal, os *transgender* com quem conversei disseram ser impossível a absorção do travesti no mercado formal de trabalho. Lá, apenas a prostituição e espetáculos de transformismo absorvem os travestis.

transformista, uma vez que fazia um estilo “fina”. Mas em geral aparece na imprensa como *drag-queen*. Em uma reportagem no jornal semanal Pampulha, “Muito Além do Gueto”²⁸, por exemplo, lê-se na mesma página:

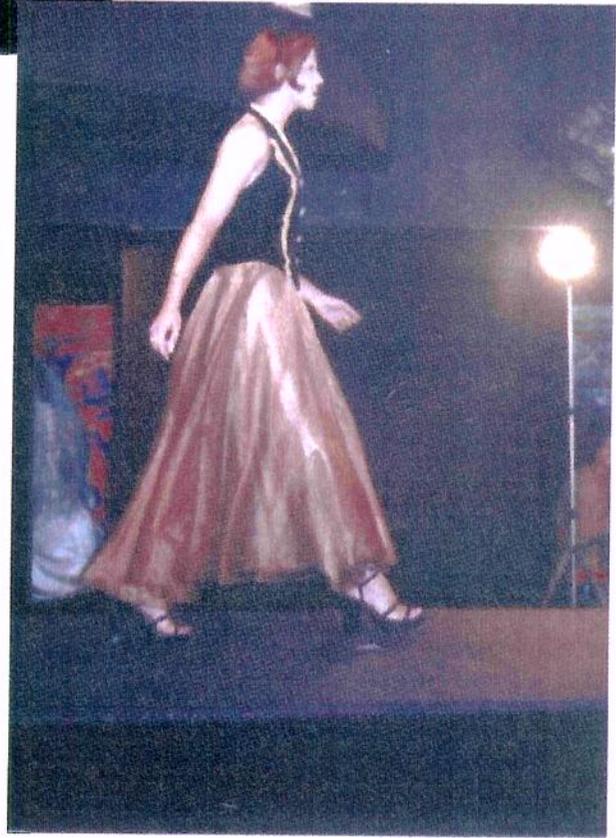
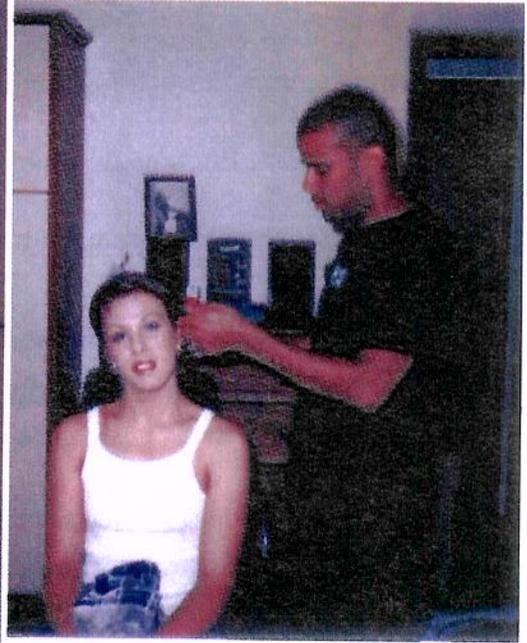
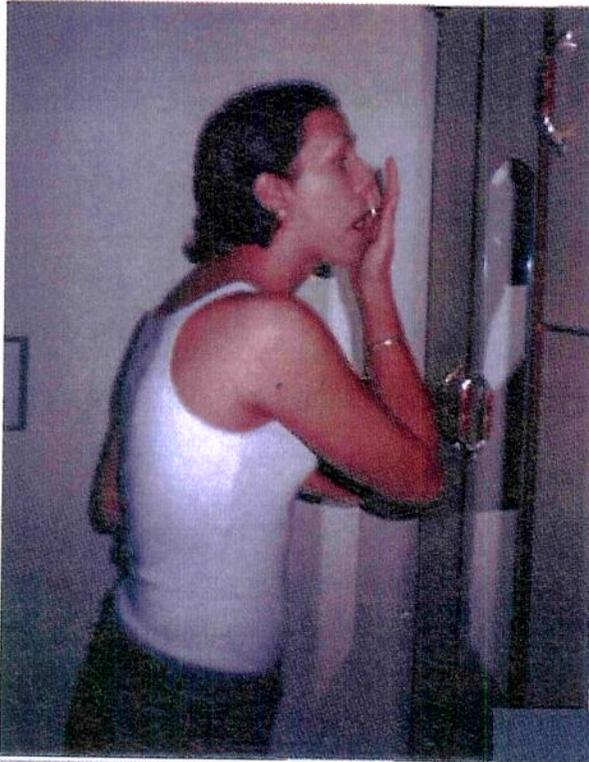
“Gosto sempre de acompanhar o que está sendo lançado no mercado da moda. Sou **um transformista** que procura ser mais feminino, delicado, mais discreto.” (Yoko) grifo meu.

“As modelos que se cuidem, pois as drag-queens estão saindo do gueto para conquistar, principalmente, o mercado da moda. Se antes quase todas eram vistas somente em boates GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes) e festinhas particulares, hoje algumas delas estão estampadas em out-doors, catálogos de moda, como é o caso da **drag** Yoko.” (Alexandra Martins) – grifo meu.

As relações sociais entre os *transgender* e “os outros” pode ser percebida, de algum modo, como ambígua. Ao mesmo tempo em que há uma marginalização daqueles sujeitos concebidos como “homens que se vestem de mulher”, há uma certa curiosidade e fascínio com relação a estas pessoas. Parece-me que a mídia, ao conferir visibilidade às *drag-queens*, mostra que está atenta a esta ambigüidade. Assim, as expõem de forma lúdica e, principalmente, dessexualizada. Sugere-se sempre que *drag-queens* não necessariamente são homossexuais quando elas sempre se afirmam como *gays*.²⁹ Para refletir sobre estas questões e, simultaneamente, discutir sobre a sociabilidade dos diferentes *transgender*, será descrito e analisado um evento ocorrido em Belo Horizonte, em 1998: *Seja Hilda Furacão por uma Noite*.

²⁸ Escrita por Alexandra Martins, 22 a 28 de agosto de 1998.

²⁹ Pode ser que essa idéia de “desomossexualizar” a *drag-queen* esteja “perdendo força” hoje em dia, já que elas próprias falam sobre isto em suas entrevistas. *Figura carnavalesca só existe no carnaval. A única drag brasileira que é hetero é a Elke Maravilha* (Yoko, Jornal Pampulha, 22 a 28/08/98)



Michelle montando para o *Seja Hilda Furacão por uma noite* - Fotos: Ana Cristina

***Seja Hilda Furacão por uma noite:
o evento como possibilidade de pensar relações sociais***

Seja Hilda Furacão por uma noite foi um concurso de “*drag-queens*”³⁰ promovido pela Boate Amnésia³¹ e o programa Domingão do Faustão³². Embora todos fossem apresentados, na televisão, como *drag-queens*, o concurso era destinado aos *transgender* de uma maneira geral. O objetivo do concurso era escolher a melhor clone de Hilda Furacão. As “*drag-queens*” desfilariam caracterizadas como Hilda em um primeiro momento individualmente e, em seguida, em grupo. Ganhariam prêmio as três primeiras colocadas.

No dia do concurso³³ “acompanhei” algumas “Hildas” e, a partir daí, foi possível refletir sobre a importância de um evento para a apreensão de como se desenvolvem as relações sociais entre os *transgender* e “os outros”. Talvez esse evento possa ser investigado como um texto, no qual estas relações se mostram através de emoções, sentimentos³⁴: a exibição midiática dos *transgender*, sua importância naquele tempo-lugar, a excitação vinda simultaneamente da oportunidade

³⁰ Na verdade, poucas *drag-queens* concorriam naquele concurso. Os travestis estavam, com certeza, em maior número e Juliana, a grande vencedora, embora alardeada como *drag-queen*, é travesti.

³¹ A Amnésia já fechou, mas era uma boate denominada GLS – gays, lésbicas e simpatizantes - e ficava localizada exatamente na avenida do Contorno.

³² Programa de Auditório da Rede Globo de Televisão, exibido ao vivo, aos domingos. Já havia um quadro deste programa destinado às *drag-queens*, no qual elas conversavam, em grupo, com o apresentador – Fausto Silva -, além de responder a perguntas feitas pelos telespectadores.

³³ 14 de junho de 1998.

³⁴ Não só o evento em si, mas a preparação para participar dele, visto que, como ficou claro no primeiro capítulo, a montagem é um ritual de extrema importância para a compreensão dos *transgender*, podendo, inclusive, ser observada também como texto.

de aparecer bem – leia-se, bonita, “poderosa” - e do risco de aparecer mal, “cair do salto”,³⁵.

É possível também ler nesse texto as nuances das relações sociais desses sujeitos. Entre eles percebe-se, simultaneamente, uma disputa somada à amizade – identidade similar, partilha de significados – e suas diferenças “internas” – *ela é drag-queen, eu sou travesti*. Na relação com “o outro” nota-se a existência de um “nós *transgender*”, a identidade comum construída na diferença com “o outro”: *gays* ou heterossexuais – *É bicha-homem, não é traveca* ou, ... *é mona, nasceu assim, não é travesti nem transformista nem nada*. E esse texto é observado não só na oralidade, mas nos grupos que se formam na boate, nas “caras e bocas” de deboche comuns a um “grupo”³⁶ para se referir aos outros.

Antes de falar sobre o evento, porém, é necessário explicar, em linhas gerais, o próprio concurso e seu motivo.

Em 1991, Roberto Drummond – escritor mineiro - publicou o livro “Hilda Furacão”, cuja história se passa em Belo Horizonte e Ferros (cidade do interior de Minas Gerais) em finais dos anos 50, início dos 60 e, em linhas gerais, conta a história de uma “belíssima moça da tradicional família mineira” que, no dia de seu casamento, desiste do noivo, da família, dos amigos e vai – vestida de noiva – para a zona de prostituição, onde passa a viver.

³⁵ “Poderosa” e “cair do salto” são expressões utilizadas incansavelmente pelos *transgender*. Frase do tipo: “*Nossa, aquela é poderosa mesmo, não cai do salto*”, é corriqueira em suas conversas.

³⁶ No caso dos *transgender*, o corpo significa (e atua) de forma mais explícita. São mesmo comuns e significativas – em geral exageradas - as expressões faciais que demonstram o deboche com relação aos outros e a elas próprias.

Sete anos depois, a Rede Globo de Televisão produziu uma mini-série baseada no livro, adaptada por Glória Peres, com Ana Paula Arósio no papel principal. “Hilda Furacão”, a mini-série, foi um grande sucesso de público, e a personagem – representada por uma atriz considerada uma das mulheres mais bonitas do Brasil – tornou-se “querida pelos homens” e “invejada” pelas mulheres e *transgender*.

Talvez em Belo Horizonte o sucesso – tanto da série, quanto da personagem – tenha sido ainda maior, pois havia lugares e personagens verídicos e conhecidos do público. Além disso, houve um grande mistério – que rendeu diversas reportagens em jornais mineiros e nacionais, e debates em vários programas na televisão – sobre a existência real da própria Hilda. Não foram poucos os historiadores, jornalistas e mesmo curiosos, que vasculharam arquivos de jornais dos anos 50 e 60 em busca de alguma nota sobre Hilda Furacão. Roberto Drummond nunca disse que ela tenha existido e, tampouco, que não tenha. Enfim, foi um programa de televisão muito comentado tanto pelo público, como pela imprensa, assim, não é difícil imaginar um concurso desse tipo³⁷, realizado em Belo Horizonte, com a presença do autor e veiculado para todo o Brasil em um programa de auditório.

Michelle me telefonou em uma terça-feira para lembrar-me do *Seja Hilda Furacão por uma Noite* que aconteceria no domingo seguinte. Havíamos combinado que eu a fotografaria montando-se e desfilando. O concurso estava marcado para as 5

³⁷ Interessante que um dos personagens do livro e da série é Cintura Fina, um travesti que de fato viveu em Belo Horizonte nos anos 50 e 60. Seu papel foi muito elogiado pela mídia, tendo o ator – Matheus Natchergale – se revelado como um dos melhores do Brasil depois da mini-série, assim, poderia-se imaginar que os *transgender*, em geral, e os travestis em particular, quisessem imitá-lo, ou cloná-lo em um concurso, mas isso não aconteceu.

horas da tarde e nos encontramos às 11 horas da manhã na casa de Francisco. Michelle vestia calça *jeans* e camiseta, ainda estava sem maquiagem e tinha o cabelo preso. Não escondia o nervosismo, pela primeira vez subiria em um palco. E, embora estivesse segura de sua beleza com o vestido dourado que usaria, temia suas concorrentes, já mais acostumadas a esse tipo de evento. E disse-me: *Vou te apresentar umas amigas, mas torça por mim!*

Sua transformação levou quatro horas. Todas as pessoas que estavam naquela casa se envolviam com sua montagem. Francisco cuidava do café e água. Meu papel era fotografar e Ednei era cabeleireiro e maquiador. De costas para o espelho, Michelle começou a ser maquiada. Com o rosto pronto, pôde olhar-se e opinar sobre a maquiagem. A seguir, era o momento de soltar e arranjar os cabelos presos em “rolinhos”. Por fim, o vestido dourado e os sapatos calçados por Ednei que, antes, fez uma massagem nos pés de Michelle. Já montada, o sorriso de satisfação em frente ao grande espelho era visível. Fotos, poses, *closes* e a pressa para encontrar as “outras Hildas” – amigas e concorrentes – em um local definido pela produção do concurso.

As concorrentes teriam que se encontrar em um escritório³⁸ e, de lá, iriam para a boate com o transporte da produção. Às cinco horas – quando chegamos –, estavam no escritório cerca de cinco “Hildas”, falando alto, debochando, se montando. Chamou-me atenção uma travesti muito nova, franzina, com uma roupa simples – que, do meu ponto de vista estava longe de lembrar a exuberante Hilda Furacão representada por Ana Paula Arósio; um vestido branco pouco acima dos joelhos, meia

³⁸ No centro da cidade de Belo Horizonte onde, na época, havia uma grande concentração de boates. No caso da Annésia, apenas o escritório era naquele local.

fina cor da pele, sapato preto e um cabelo, comprido, entre o arrumado e o desajeitado. Não ria como as outras, e em alguns momentos parecia que não estava ali, tão alheia ficava às conversas e montagens. Já chegou pronta ao galpão, como Michelle. Perguntei seu nome e ela me respondeu de forma fria e distante. Perguntei se era travesti, transformista, *drag-queen* ou transexual e ela respondeu: *Travesti, por quê? Não dá pra notar?* Embora não quisesse conversar, Luciana³⁹ deixou-se fotografar e até fez pose. Mas era visível sua maneira pouco à vontade de estar ali entre os outros *transgender* que, se não a ignoravam, também não a inseriam no grupo.

Além de Luciana, estavam no escritório do galpão várias clones de Hilda Furacão. Conversei apenas com aquelas que já estavam prontas⁴⁰. Caberia à Michelle minha apresentação ali e o fazia dizendo: *Esta é a Juliana. Ela faz uma tese sobre travesti, montada, transformista, essas coisas, quer fazer entrevista com vocês.* Foram todas muito receptivas e logo começaram a, simultaneamente, me fazer perguntas⁴¹ e falar sobre elas próprias.

Juliana é travesti, as outras três - cujos nomes me escapam agora⁴² - ora se definiam como transformista, ora como *drag-queens*. Mas, naquele momento

³⁹ Em conversas com outros *transgender* soube que Luciana é travesti desde muito nova e é representada por alguns desses *transgender* como louca.

⁴⁰ As outras se maquiavam e trocavam de roupa em outra sala, onde não era permitida a minha entrada.

⁴¹ Em geral não prestavam atenção nas respostas, já que aquele lugar tinha um significado muito particular e especial para aqueles *transgender* que, montados para um concurso, só tinham “olhos e ouvidos” para eles próprios: sua estética, beleza, criatividade. Por outro lado, eu estava ali para observá-las, ouvi-las, vê-las, o que provavelmente tenha facilitado sua boa receptividade para com minha presença.

⁴² Afora Juliana e Michelle – que já era minha informante – nunca mais conversei nem com Luciana e nem com as outras “Hildas” que estiveram naquele evento.

preferiam conversar sobre a mini-série e o concurso. Estavam ali para ganhar e queriam saber minha opinião sobre sua “clonagem” de Hilda Furacão. Interessante é que quando estava tudo acabado e Juliana com o “grande troféu” nas mãos, não houve ciúme ou decepção por parte das outras. Pareceu-me – mesmo que antes do concurso elas mostrassem o contrário - que mais importante do que ganhar, era se apresentar no *Domingão do Faustão* para um sem número de brasileiros.

Na viagem entre o escritório e a boate, só se falava do concurso. As “Hildas” estavam entre ansiosas e confiantes com o prêmio. Uma delas, vestida de noiva, contou que aquele vestido foi feito com a mesma renda utilizada pela Rede Globo de Televisão para o vestido de Ana Paula Arósio. Aproveitou para dizer que pertencia a uma família tradicional de Minas Gerais, não tinha nenhum problema financeiro, *tanto que gastei uma fortuna com o vestido* e que só se montava às vezes, mas fazia o “estilo fina⁴³”. É muito comum a associação dos *transgender* não só à marginalidade social, mas também a baixas classes econômicas. Esta “Hilda Furacão” quis explicitar – a mim e às outras - sua diferença cultural e econômica. É importante destacar, contudo, que o “estilo fina” nada tem a ver com a posição social dos sujeitos. Isabelita dos Patins – uma *drag-queen* argentina, naturalizada brasileira – não é “fina”, pelo contrário, sua montagem caracteriza-se pelo exagero da maquiagem, rosto pintado como um *clown*, grandes cílios postiços, roupas mais próximas de uma personagem teatral e ainda os patins, sua “marca”, em oposição aos altos sapatos característicos dos *transgender*. Mas Isabelita dos Patins é representada tanto pela

⁴³ Como já foi dito no primeiro capítulo, os transformistas ou mesmo “as montadas” se dividem entre “finas” e “caricatas”.

imprensa, como pelos outros *transgender*, como um sujeito de alto capital cultural e econômico. Reside na zona sul do Rio de Janeiro em um prédio de classe média. Enfim, nada que nos remeta à “marginalidade” dos travestis prostitutos. A “fina”, então, estaria mais vinculada à tentativa de “naturalização” da encorporação⁴⁴. Não é difícil confundir uma transformista “fina” com uma mulher. Uma *drag-queen*, ou caricata, provavelmente nunca será confundida. Sua montagem é mais “teatral” e deixa – propositadamente – escapar o homem. Diferentemente da “mulher de noite” das transformistas finas, as *drag-queens* são mulheres e homens a um só tempo.

É hora de retomar o percurso entre o escritório e a boate. Havia um *transgender* mais debochado. Seu visual – como o da noiva - também aludia a uma cena da mini-série (e do livro – que elas me afirmaram não ter lido). Antes do dia marcado para seu casamento, Hilda visita uma cartomante que afirma que ela desistirá do casamento, terá muitos homens e se apaixonará por um que encontrará um pé do sapato que ela perderia. Naturalmente, as previsões da cartomante se confirmaram e Hilda (já apelidada Hilda Furacão) perdeu mesmo um pé do seu sapato, encontrado por um padre que, afinal, foi seu grande amor. Durante vários capítulos, Hilda Furacão procurou o homem que estava com seu sapato. E, além do vestido (dourado como o de Michelle), aquela clone levava, nas mãos, um pé de sapato, com o qual desfilaria.

⁴⁴ Sobre isso ver capítulo II, especialmente a idéia de cultura e encorporação, revelada por Maria José Fazenda em sua discussão sobre a dança.

Na boate, os *transgender* se misturavam às pessoas da produção do programa (cinegrafistas, diretor, e Luigi Barricelli, o ator que apresentaria o concurso) e ao restante do público espectador. O ambiente era a um só tempo glamouroso (para os *transgender*, tanto aqueles que concorreriam ao concurso, quanto os que foram apenas para assistir) e tenso (para o diretor do programa, que não escondia sua irritação para com o público presente, especialmente os *transgender* que, para aparecer na televisão, se posicionavam em lugares reservados para a produção do programa de televisão). Era o diretor quem decidiria qual seria meu lugar ali. Pedi para ficar em um local onde pudesse ver o desfile e fotografar e falei, rapidamente, que estava fazendo um trabalho com as “*drag-queens*”⁴⁵. Afinal consegui um bom lugar e, sendo tão visível para as câmeras, fui rodeada por diversos *transgender* que, como me disseram, *ficariam ali para aparecer na televisão, mas não atrapalhariam meu trabalho*. A qualquer sinal do cinegrafista, elas se juntavam, faziam pose, sorriam para as câmeras.

O concurso em si foi rápido – transmitido ao vivo para o “Domingão do Faustão” -, obedeceu ao tempo televisivo. Depois do desfile, os jurados deram sua nota e as três primeiras colocadas receberam os prêmios das mãos de Roberto Drummond. A partir daí a produção da Rede Globo se retirou e a boate voltou ao seu ritmo usual, com as pessoas dançando ao som de música *tecno* e sob luzes coloridas e estroboscópicas.

⁴⁵ Como ele chamava todos os *transgender* que lá estavam.

Eventos (e lugares) como este são fundamentais para a construção e (re)afirmação da identidade dos *transgender* e, talvez mais importante, uma “normalização” da sua escolha. Nesse caso os *transgender* são comuns e totalmente absorvidos pelo cenário. São “quase triviais”. Numa palavra, não são “exóticos”.

A idéia de “lugares” e “não-lugares” de Marc Augé (1994) pode contribuir para esta discussão. Para o autor, a supermodernidade seria produtora de “não-lugares”, noção oposta à de lugar sociológico, cultura localizada no tempo e no espaço. Entretanto, o “não-lugar” não exclui os contextos culturais. Iniciando a discussão em um aeroporto - símbolo do “não-lugar” - o autor encerra seu livro com a proibição de se beber em um avião que sobrevoa a Arábia Saudita. Referência curiosa e marcante também à especificidade cultural no mundo contemporâneo.

“A intrusão do território no espaço fica assim expressa. Terra=sociedade=nação=cultura=religião: a equação do lugar antropológico se reinscreve fugidamente no espaço.” (Augé, 1994: 107)

A boate *gay*, de algum modo - mesmo que pudesse ser considerada como um “não-lugar”⁴⁶ -, poderia representar esta referência a um contexto cultural específico. Os *gays* e *transgender* estão em qualquer lugar, entretanto, em alguns territórios particulares constroem, mantêm e compartilham identidades. Como já foi apontado, para Lash (1994), esses lugares-eventos poderiam ser pensados como comunidades reflexivas, pois aí os sujeitos compartilham significados e ao mesmo tempo produzem

⁴⁶ Em Belo Horizonte, São Paulo, Nova Iorque, Lisboa - para não citar todas as grandes cidades - as personagens, música, luzes de uma boate *gay* não são, em uma observação rápida, diferentes; como em um aeroporto, há características “globalizadas” nesses “não-lugares”.

e consomem um produto cultural. Ao que considero importante acrescentar, o mesmo acontece com os *transgender* que freqüentam esta ou aquela boate. Estão ali porque compartilham códigos que possuem significados semelhantes. Segundo Lash, estas comunidades são reflexivas por alguns motivos, entre os quais, porque o sujeito não nasce ou é colocado dentro dela, antes, o faz por uma **escolha** consciente, pensada, em uma palavra, reflexiva.

Nessa discussão, Lash - e agora junto com Urry – fala sobre a desconstrução das velhas formas de identificação, que dariam lugar a identidades permeadas pela estética. A construção e manutenção das identidades dos diferentes *transgender* passa, como já foi dito, pela fabricação encorporada do *self*, assim, a estética, tanto mediatizada, quanto formulada no encontro de “semelhantes” em territórios específicos, tais quais os eventos, como o *Seja Hilda Furacão Por uma Noite*, torna-se essencial nesta produção. Aqui temos tanto o que Giddens (1991) chama de *compromisso com rosto* - o encontro face-a-face entre dois indivíduos -, quanto o que ele denomina *compromisso sem rosto*, não uma relação face-a-face, mas uma relação midiática com o outro, na qual é possível a identificação.

Para Lash e Urry, artefatos culturais tornam-se, hoje, realidades da vida cotidiana, estilo de vida:

“... em sociedades tribais pré-modernas, a cultura funcionava como símbolo, somente com a modernização a cultura torna-se primariamente representação. Mas, mais recentemente, nós temos visto representações retornando à posição funcional dos objetos, objetos que só se diferem de outros objetos da vida cotidiana em sua forma imaterial, em seu caráter estético. Madonna, como uma estrela, não é exatamente uma imagem como

representação. Ela é um objeto cultural, no sentido antropológico de cultura. Como um artefato cultural, jovens a vestem em suas camisetas, se vestem como ela. Estes artefatos estruturam a maneira como os jovens classificam as coisas e revelam como elas são.” (Lash e Urry, 1994: 132)

Os *transgender* do evento citado acima, ao vestirem Hilda Furacão o fizeram como um artefato cultural e, mais importante, um artefato que contribui para a materialização de diferentes identidades. A Hilda Furacão “fina”, a “caricata”, a *drag-queen*, a travesti, a transformista. Aqui, é possível dizer que eles a um só tempo compartilham uma identidade visual, mediatizada – A Hilda Furacão da série de televisão -, e também compartilham significados vinculados à performance de gênero e se diferenciam na forma como ressignificam este gênero. Por um lado, se unem como “homens (trans)vestidos de mulher”, por outro lado se dividem em “sub-grupos”, a “mulher 24 horas”, a “mulher da noite”, “a mulher/homem”, entre outras. A emergência da identidade aqui é mediatizada, incorporada, mas também inacabada ou transitória. Nesse sentido, como foi explicitado no capítulo dois, não se distancia de uma abordagem relacional do gênero.

“Dentro de uma estrutura relacional, identidades mudam com uma mudança de contexto, dependendo sempre do ponto de referência. Nem essenciais, nem absolutas, as identidades são lugares fluidos que podem ser entendidos diferentemente dependendo do ponto vantajoso de sua formação e função.” (FRIEDMAN, S.S., citado em Costa, 2001: 50)

Iniciei este tópico afirmando a importância de um evento para refletir sobre os sujeitos desta pesquisa. É possível, através desta análise, formular uma compreensão

dos *transgender* e de sua relação entre eles próprios e com “os outros”. Assim, a partir do concurso *Seja Hilda Furacão Por uma Noite* observei, entre outros aspectos, esta idéia já aludida de que como o próprio *transgender* é marcado pela ambigüidade, suas relações sociais também o são. É comum ouvir de alguns deles que não gostam de boate de “bicha homem”, da mesma forma que é usual encontrá-los nesse tipo de boate – Michelle, por exemplo, gostava de ser a única travesti em uma boate gay. *Aí só eu chamo atenção*⁴⁷. No Brasil se auto-denominam (e chamam as amigas) bichas, ao mesmo tempo em que dizem *detestar maricas*. Em Portugal podem não “ser gays”, como Jó, mas freqüentar apenas ambiente gay. E a recíproca é verdadeira. Os *transgender* a um só tempo são vistos como fundamentais para o movimento gay, pela visibilidade, a festa, o “espalhafato”, mas também podem “levá-lo à marginalidade”, própria do “sub-mundo” travesti⁴⁸. A ambigüidade aparece também na maneira como se separam em “sub-grupos” tais quais travestis, transformistas, transexuais, *drag-queens*, montadas e se unem em oposição ao “outro”, seja hetero ou homossexual – para quem, em geral, são exóticos.

Mas não é só. Talvez, além da ambigüidade, este evento seja expressivo da sociedade contemporânea, onde, embora as identidades sejam fragmentadas, também é possível - como aponta Lash (*op.cit.*) - encontrar comunidades, formadas a partir de significados compartilhados. Na boate Amnésia naquele dia 14 de junho de 1998, os

⁴⁷ Fui uma vez com Ginger a uma boate gay e, além dela, o único *transgender* era Alessandra, uma transexual com cirurgia para modificação de sexo marcada.

⁴⁸ É impressionante esta visão de que o travesti freqüenta sempre e somente um sub-mundo. Ouvi várias vezes de amigos frases do tipo: *cuidado com esse povo com quem você vai se meter* ou *morro de pena desses travestis, marginais, vivendo no sub-mundo* ou ainda: *esse pessoal mexe com droga, não é? Rouba, devem ter sido todos 'viciados' na infância*.

significados compartilhados se referiam, entre outros aspectos já citados, à multiplicidade e performance do gênero. Para falar com Butler:

“Tais atos, gestos, geralmente construídos, são *performáticos* no sentido de que a essência ou identidade que eles pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas através de signos corporais e de outros significados discursivos. O que esta idéia de performance do “corpo engendrado” (*gendered body*) sugere, é que não há um status ontológico isolado dos diferentes atos que constituem sua realidade.” (Butler: 1990: 136)

- O exotismo dos *transgender* estaria na sua **aparente** indiferença com relação às classificações, a começar por aquela mais primordial e enraizada na sociedade ocidental: as pessoas seriam **homens** ou **mulheres**. Os *transgender* desestabilizam essa “primeira certeza dicotômica”, posto que embaralham as usuais classificações binárias do gênero, que é uma performance e, como tal, ambígua como o corpo que o travesti cria, assume, conserta e mostra – esteticamente⁴⁹, porque afetando quem os vê – causando desconforto, desconcerto e fazendo-nos pensar sobre eles ou, o mais comum, “fingir que não os vemos”, ou ainda, violentá-los, seja por meio de agressões físicas ou do deboche⁵⁰.

“Quando se expõe, teatralmente, seu intuito de reunir em um mesmo corpo elementos de sexos opostos, ou seja, quando combina de maneira esdrúxula traços antagônicos de um sistema classificatório, deixa à mostra um fato desconcertante, que causaria desconforto até mesmo ao Dr. Lutz. É que as

⁴⁹ Para Loubet, estética seria ... *antes de tudo, caminho da sensibilidade. Sensibilidade de nossos sentidos, de nosso corpo...* (1993: 80)

⁵⁰ ...*enxergo nessas relações da sociedade abrangente com o travesti – nas quais o braço armado da violência alterna com a expressão aparentemente desarmada da chacota e do desdém – a dramática radicalização das fronteiras do preconceito.* (Silva, 1993: 16) Grifos meus.

classificações são apenas classificações, e os papéis que desempenhamos ao longo de nossas vidas são, igualmente, apenas papéis.” (Silva, op.cit.: 109)

Mas nesta desestabilização, e com alto grau de performatividade, os *transgender* nos revelariam atitudes ambíguas, através de suas falas, gestos, maneira como se vêem e vêem o “outro”. A um só tempo desestabilizam a dicotomia – em performances de gênero - e a reclamam, para si através de um discurso mais próximo da “naturalização” da diferença sexual binária, revelando a atribuição social como um aspecto também fundamental na experiência.

A perspectiva de Kulick difere desta que sugiro aqui. Para ele os travestis não são ambíguos, pelo contrário, são *unambiguous*. Partindo dos trabalhos de Silva (1993) e Oliveira (1994) - que afirmam a todo momento esta características dos travestis no Brasil - escreve:

“Todas essas análises erram em um ponto. Os travestis (...) falam a quem quiser escutar que são homossexuais. Eles desejam personificar a homossexualidade. E desejam fazer isso da maneira mais completa, bela e perfeita. Enquanto outros homens que têm desejo por pessoas do mesmo sexo negam este desejo, os travestis, diferentemente (...) expõem seu desejo. (...) Eles são completamente não ambíguos (...). Longe de transmitir ambigüidade, seus corpos levam a uma certeza: eles são viados.” Grifos meus. (Kulick, 1998: 224)

Ao fazer esse tipo de afirmação, o autor, creio, não diferencia a sexualidade do gênero, tratando os travestis por um único aspecto, o desejo homossexual, nem sempre aceito pelos próprios *transgender*. Muitos desses sujeitos não se definem como *gays*, mas como heterossexuais, já que sentem desejo por homens – “bofes” - e

são “mulheres 24 horas”. Embora este tópico trate mais especificamente da pesquisa em Belo Horizonte, vale transcrever uma frase de Jó Bernardo, na qual deixa clara mais que a dissociação entre identidade sexual e gênero, a multiplicidade, tanto do gênero quanto do sexo.

Nós estamos a falar de género, nós estamos a falar de identidade de género, nós não estamos a falar de identidade sexual do indivíduo, que é uma coisa completamente diferente (...). Há muitos casos de transexuais masculinos que efectuaram a correcção, a operação de correcção de sexo, com o intuito de terem relações com mulheres mais tarde. O transexual não é, não é, o transexual tanto pode ser um indivíduo homossexual, perdão, a relação sexual, o comportamento sexual de um transexual pode ser quer homossexual, quer heterossexual, quer bissexual. (Em debate com o Grupo de Jovens da ILGA-Portugal)

Por outro lado, Kullick se contradiz - no mesmo capítulo -, ao retomar a idéia de gênero como ação de Butler. Para esta autora, o gênero é múltiplo, e não está alocado em nenhum sexo. Assim, na multiplicidade de ação dos *transgender*, revelam-se relações ambíguas, fluidas, performáticas, que permitem, por exemplo, ouvir frases do tipo:

“... a gente é travesti, a gente num é mulher, a gente já foi homem, a gente agora é mulher. É por isso que é bom a gente ser travesti, por essa mágica que a gente tem de ser/ Já foi homem. Agora, elas, as mulheres, jamais vão ser homem pra tentar saber o que é ser homem.” (Keila, *in*: Kulick, *op.cit.*: 94)”

... eu não sou travesti, eu sou homossexual... (Paulo Henrique/Ginger)

A gente fala que é bicha, mas eu não sou homossexual, porque eu gosto de homem, de bofe, e eu sou mulher, eu ia ser homossexual se gostasse de mulher, cê não acha? (Michelle)

Agora que eu tô namorando a Fernanda, às vezes eu fico pensando que sou lésbica. (Michelle)

Quando eu fui pra Vitória eu já tava aqui em Belo Horizonte. Eu vim com a minha mulher pra cá. É uma história longa, né? Aí, resultado: fui indo, fui indo e aí eu fiquei dois meses. Depois eu peguei, é, tudo o que foi da Porcina e juntei numa saída⁵¹, tudo o que ela usou durante dois meses e, e joguei no mar (pausa) joguei no mar, aquela trouxinha, assim, a água bateu nela, voltou com ela na pedra, abriu tudo e a água veio e levou e nesse meio tempo eu conversei, eu falei: Porcina, você foi linda, você foi ótima, eu amei você, mas (pausa) eu amo a minha família, eu tenho uma outra vida e eu não vou largar meus filhos, minha esposa, pra viver você. Você foi um personagem lindo da minha vida, eu não posso continuar, infelizmente, eu vou ter que te afogar pra sempre. E meu amigo me abraçou e falou assim: 'ela vai conhecer todo esse mar imenso e vai voltar pra ficar, porque eu nunca conheci nada tão forte quanto a Porcina' e demos as costas e saímos andando. Um ano certo depois, eu me transformei em travesti. (Porcina)

“... os travestis não querem ser mulher (...), não querem ser homossexuais e, muito menos, homens. Querem ser a diferença. “Quero ser eu mesmo. Ser bem apresentado, bem visto onde chegar. Todo travesti é uma pessoa tchan! Onde chega, todo mundo só se apercebe daquilo. É uma novidade.” – Antonieta (Oliveira, 1994: 115)

É possível afirmar, então, que os *transgender*, de um modo geral, **revelam** esta noção performativa de gênero - que multiplica e ressignifica o desejo e a matriz sexual - a partir das constantes construções e reconstruções de seu corpo. É claro que o tornar-se travesti, transformista, transexual, “transgenderista”, *drag-queen* está

⁵¹ Refere-se aqui a “saída de praia”.

relacionado também, mas **não** somente, à sexualidade. Em sua tese de mestrado sobre as identidades gay em Lisboa, Inês Meneses toca neste ponto, mesmo que seu trabalho não trate dos *transgender*:

“A sexualidade não constitui a única ou sequer a mais importante das vertentes da vida de um homossexual. (...) Abordo aqui essa sexualidade só na medida em que ela se torna num dado relacional significativo, isto é, num dado cultural; só na medida, portanto, em que ela afeta significativamente o modelo de experimentar o mundo das pessoas que entrevistei.” (1998: 03)

No caso dos *transgender* a sexualidade também está ligada à sua forma de “experimentar o mundo”, entretanto, aparece de forma muitas vezes se não contraditória, confusa. Não é muito claro para esses sujeitos, por exemplo, se sua orientação é homossexual, heterossexual, bissexual ou todas elas. Por outro lado, vão a bares, boates, praias⁵² *gays* e, se possuem militância política sobre o assunto, se associam a uma instituição *gay*. No Brasil é comum que travestis, transformistas e *drag-queens* se denominem como “bichas”, mas também podem dizer que **não** são homossexuais. Enfim, mesmo que seja difícil discutir sobre esses sujeitos sem passar pela sexualidade, também não é possível compreendê-los apenas a partir daí e, mais importante, o que a pesquisa com eles me fez perceber é que, diferentemente do que afirma Kullick, eles **não** são simplesmente “viados”. Sua identidade sexual – se é que se pode falar em identidade nesse caso - é muito mais complexa.

⁵² Fui um dia com Jó a uma praia nos arredores de Lisboa: Caparica – praia 19. Quando chegamos, Jó me disse: *a praia aqui é gay, tenho que preservar minha privacidade.*

“... nossa infinitamente rica pletora de identidades sexuais, nossos homens, mulheres, bichas, michês, viados, travestis, sapatões, monas, ades, monocos, saboeiras e assim por diante não são simples traduções dos homossexuais, heterossexuais e bissexuais que povoam as terras anglo-saxônicas. São personagens de um cenário de significações que têm sua história e lógica próprias.” (Fry, P. in: Perlongher, 1987: 12) – Grifos meus.

À multiplicidade e fluidez das categorias e às contradições dos *transgender*, soma-se a forma – também ambígua ou contraditória - como são tratados pelos “outros”. Ao mesmo tempo em que são vistos como “perigosos”, “doentes”, “marginais”, são observados com grande curiosidade ou fascínio. Talvez seja por isso que as *drag-queens* são tão bem aceitas atualmente. Representadas como “inofensivas”, já que não se prostituem, além de ser difícil vê-las como um corpo sexuado, pois sua montagem denota muito mais uma boneca – Buzuzu diz que vê a *drag-queen* como uma bonequinha – e menos uma pessoa. Paulette Pink (uma *drag*) diz em entrevista à revista Interview:

“Nunca transei com ninguém como uma drag, porque é muito difícil, não rola. As pessoas não vêem sexo em você, elas te vêem como diversão. Na hora H, fogem de medo.”⁵³ Grifos meus

Entretanto, os travestis que estão na rua *batalhando* também despertam nossa atenção e, mesmo com janelas fechadas, alguns carros podem diminuir a marcha para vê-los em seu corpo quase nu, ostentando peitos e pênis. Enfim, ao mesmo tempo em que os chamados “homens que se vestem de mulher” são marginalizados, também ganham

⁵³ Revista Interview/ outubro, 1995.

visibilidade através de seus espetáculos de “transformação” – passando a ser denominados *drag-queens*. Há, como já foi dito, uma intolerância explícita com relação a esses sujeitos que “vendem” corpos “ambíguos” nas esquinas das grandes cidades. Entretanto, há, por outro lado, uma grande aceitação revelada pela audiência de programas de “transformismo” na televisão ou pelo público heterossexual de *shows* e performances - daquilo que é reconhecido como *drag-queen*. Para Silva (1993) e Oliveira (1994), a ambigüidade seria uma característica da própria cultura brasileira que a um só tempo, cria e recria o “macho” e a “bicha”, a “mulher” e o “homem”, a “mulher/homem”, o “pecado” e a “confissão”, o carnaval e a quarta-feira de cinzas, a “modernidade” e o “arcaísmo”.

“... as visões canônicas do Brasil, produzindo ortopedicamente uma nação congelada, criam paradoxalmente a necessidade de uma idéia de ambigüidade que se materializa em um tipo empiricamente dado. Assim o abstrato se presentifica e ganha corpo. Como se o malandro da Lapa, o travesti da Lapa ou de outros bairros e outras cidades brasileiras fossem o *cavalo* de uma entidade que constitui a única escapatória do panorama sem contrastes produzido pela consciência nacional.” (Silva, op.cit.: 165)

“Se a sociedade traçou tão rigorosamente os limites da polarização entre os sexos, tratou também de produzir sua negação. Neste sentido, a inversão do carnaval, a mulher do teatro caricato, as entidades andróginas no candomblé, a moda unissex, as performances ambíguas de algumas estrelas da música popular, a emergência de alguns travestis no cenário da fama artística, o mito Roberta Close, a ampliação da prostituição de travestis, etc., são indícios que permitem afirmar que a nossa sociedade vem historicamente tecendo o mito da inversão, em contraposição à rigidez das definições dualistas e

excludentes, reservadas às identidades masculinas e femininas.” (Oliveira, op.cit.: 153, 154)⁵⁴

Esta pesquisa leva a perceber que os travestis criam multiplicidade nas performances de gênero, nas diferentes formas de experimentar a sexualidade e a identidade, ao compartilhar e, simultaneamente, “desmembrar” códigos significantes que lhes permitem, a um só tempo, se identificar entre si – como *transgender* – e se diferenciar – como um tipo específico de *transgender* -; ou se identificar com um grupo – *gay*, pela sexualidade ou discriminação – e se diferenciar desse mesmo grupo – também pela sexualidade e discriminação, da qual eles são vítimas, mas também fazem uso delas. *Como é que pode? Dois homens... assim... se beijando...?* (in Silva, 1993: 42)

O evento utilizado para esta análise, também possibilita a reflexão sobre esta idéia de visibilidade/glamourização/dessexualização da *drag-queen* para um público que quer ver “comportamentos exóticos”, mas não “imorais”, como a prostituição. Foi afirmado que havia entre as concorrentes do concurso *Seja Hilda Furacão por Uma Noite*, não só *drag-queens*, mas também transformistas e transexuais. Juliana, a vencedora, é uma travesti prostituta de Belo Horizonte, mas ali estava representada como um “homem que se veste de mulher” para entreter o público em espetáculos noturnos.

⁵⁴ Em um artigo de jornal sobre travestis (no qual os exalta), Arnaldo Jabor, guardadas as devidas proporções, explicita a mesma opinião desses antropólogos, na medida que revela a importância da ambigüidade dos travestis para o que ele chama de *mundo dos executivos: Há um lado criminal no travesti. Não é uma coisa simples, doce. O travesti não é viado. Ele tem coragem, coragem de ser duplo, coragem do ridículo, coragem do perigo, no horror da madrugada. (...) O travesti é útil porque ele cria a duplicidade no mundo dos executivos.* (Folha de São Paulo, 20/09/92) grifos meus.

Como observei anteriormente, a mídia, através de seus veículos de comunicação, publiciza e concede visibilidade a um tipo de *transgender*, que passa a ser denominado *drag-queen*. É emblemático que o concurso *Seja Hilda Furacão por uma Noite* tenha sido destinado - tanto em seus folhetos de propaganda distribuídos em ambientes *gay*, quanto nas vinhetas do *Domingão do Faustão* destinadas ao público em geral - às *drag-queens*. A maioria das concorrentes **não** era *drag-queen* e a produção do programa sabia disso, embora preferisse ignorar. Também os *transgender* que desfilaram, em nenhum momento reclamaram um “grupo” específico ali, como sempre fizeram comigo.

Embora seja representada como “festiva” ou “carnavalesca”, a *drag-queen* está disponível e visível durante todo o ano e torna-se o arauto de uma “ambigüidade domesticada”. Pode ser “homem e mulher” a um só tempo, posto que ostenta seios e pêlos pelo corpo, mas este “homem/mulher” é explicitado pelo teatro, a brincadeira, a caricatura. Não é “de verdade”, não há a pretensão de enganar. Além disso (ou por causa disso) é quase impossível qualquer conotação sexual naquele corpo que, como afirma Buzuzu, mais parece o de uma boneca. E para que não haja qualquer dúvida a esse respeito, os meios de comunicação repetem com insistência a dissociação entre homossexualismo e *drag-queens*. As últimas são “atores”. Diferentemente dos travestis, vistos sempre como prostitutas e algumas vezes como “enganadores” de clientes que pensam estar com mulheres⁵⁵. A *drag-queen* também se diferencia do

⁵⁵ Talvez esta representação permita, por exemplo, amenizar a culpa de homens que matam o travesti prostituto porque “foram enganados”.

transexual – que é representado como, se não doente, portador de uma anomalia que pode ser resolvida em uma cirurgia. A diferença entre transformistas e *drag-queens* em geral não é discutida.

3.2.2. Lisboa

*“Nesta cidade, onde agora
me sinto mais estrangeiro do que um gato
persa;
nesta Lisboa, onde mansos e lisos
os dias passam a ver gaiivotas,
e a cor dos jacarandás floridos
se mistura à do Tejo, em flor também...”*
(Eugénio de Andrade)

Nunca havia “saído de casa” para um trabalho de campo, assim, mesmo que me sentisse *mais estrangeira do que um gato persa* com relação aos sujeitos que pesquisava, os lugares me eram familiares. Ao desembarcar em Lisboa, porém, percebi que participava de um ritual de iniciação como antropóloga. Pela primeira vez o distanciamento era geográfico e a cidade era, ela própria, exótica para mim. Eu era de fato estrangeira.

Em Belo Horizonte e Campinas era estranha à “comunidade” *transgender* – pois travestis, transformistas, *drag-queens*, transexuais, não faziam parte do meu cotidiano. Eram-me, portanto, familiares, mas não conhecidos⁵⁶ e, também por isso, parecia-me importante etnografá-los -, em Lisboa, diferentemente, minhas primeiras

⁵⁶ Sobre isso ver Velho e da Matta, 1978.

reflexões se deram no sentido do distanciamento na pesquisa etnográfica. De um lado, a própria cidade se colocava como exótica e eu me perguntava: é possível fazer uma análise comparativa dos sujeitos estudados em Lisboa e em Belo Horizonte levando em conta esse exotismo? Ou, os *transgender* lisboetas seriam mais estranhos para mim? Além disso, em Lisboa não possuía as relações pessoais que me levariam aos *transgender*, como em Belo Horizonte.

Por outro lado encontrei Jó Bernardo – “transgenderista”, transexual. Quando nos conhecemos, ela estava em dúvida com relação à sua própria identidade ou, em suas palavras, *enquadramento social* – que se colocou para mim como, simultaneamente, muito distante e muito próxima. Esta proximidade ligava-se às suas próprias preocupações (políticas e intelectuais) semelhantes às questões que me colocava para este trabalho. Em nosso primeiro encontro, por exemplo, Jó mostrou-me um texto contendo as diferenças e similaridades entre travestis, transformistas, transexuais, andróginos, *drag-queens*, compiladas pelo GAT⁵⁷.

Mas antes de encontrar Jó, só “conhecia” os *transgender* de Lisboa através de revistas de entretenimento e de algumas conversas acerca do tema. Lisboa ofereceu-se como um lugar privilegiado para uma pesquisa comparativa com Belo Horizonte especialmente por dois motivos: por um lado, a cidade que estava em consonância com a minha proposta de pesquisar os *transgender* em contextos urbanos e, por outro lado, porque Portugal indica, simultaneamente, semelhanças e diferenças com o

⁵⁷ Grupo de Apoio aos *Transgender*, presidido por Jó Bernardo e que funcionava na ILGA-Portugal.

Brasil em alguns aspectos, pode-se dizer, culturais e, ao mesmo tempo, é imaginado pelos brasileiros como um país conservador, tradicional e muito distante de nós.

Estas questões, no entanto, eram no início totalmente subjetivas e impressionistas. Assim, torna-se importante tanto uma descrição mais “objetiva” dessa cidade, quanto uma reflexão sobre o próprio país, antes de inserir os *transgender* na discussão.

Contextualizando a Cidade

Situada à beira do estuário do Tejo, Lisboa, antes de ser denominada assim, chamava Olisipo e era habitada por famílias ligadas ao cultivo da terra. Desde o século III a cidade – como toda a Península Ibérica – é invadida sucessivamente, num primeiro momento, por povos germanos e depois, pelos árabes, fazendo com que a população, além de crescer, se modifique do ponto de vista cultural e, daí, transforme a arquitetura da cidade. Em 1147, D. Afonso Henriques, primeiro rei de Portugal, conquista com os cristãos a cidade que cresce mais de seis vezes, tornando-se, no reinado de Afonso III – em 1256 -, a Capital de Portugal. Hoje Lisboa tem cerca de 700 mil habitantes⁵⁸.

Se no século XVI, era uma cidade com arquitetura medieval – e monumental, devido a diversos conventos, palácios e igrejas – depois do terremoto, seguido do incêndio, de 1755 (que destruiu quase toda Lisboa⁵⁹) ergueu-se uma nova cidade,

⁵⁸ Há ainda uma área denominada Grande Lisboa, com aproximadamente 2,1 milhões de habitantes.

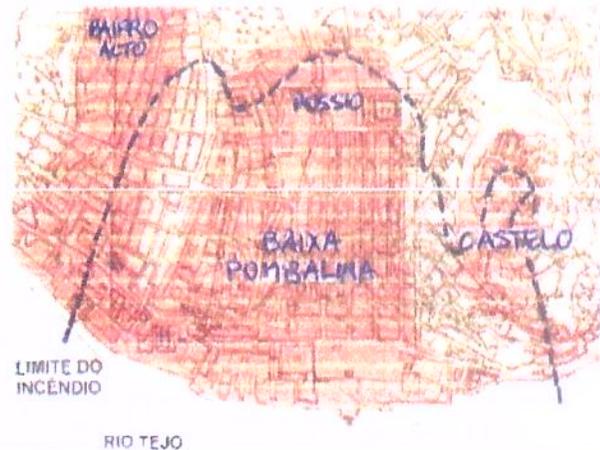
⁵⁹ A única zona que não foi afetada pelo terremoto é Alfama, que ainda guarda as características da Lisboa pré-terremoto, com ruas estreitas e becos em torno do Castelo de São Jorge.

conhecida como a Lisboa Pombalina – planejada e simétrica – e que existe ainda, especialmente na zona do centro da cidade, próxima ao rio Tejo.

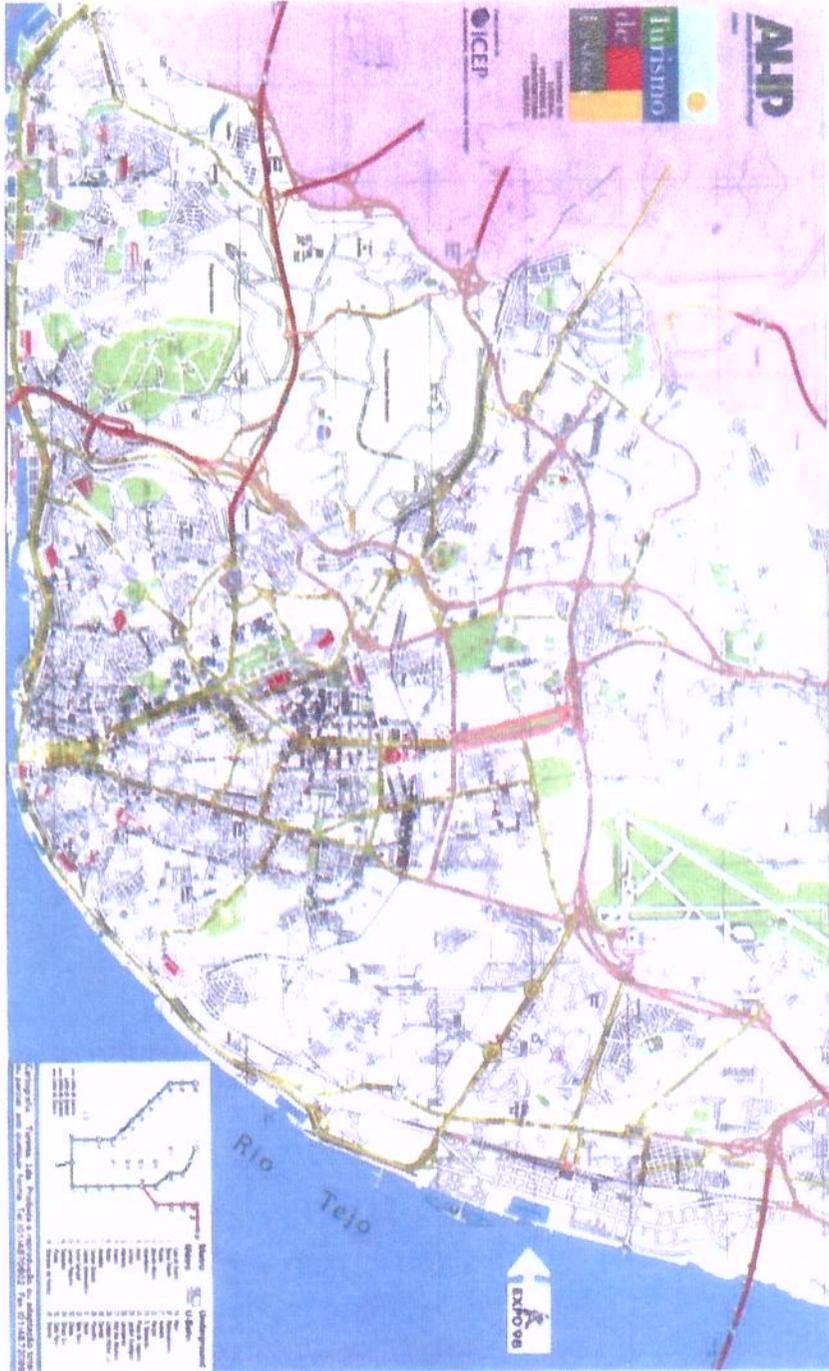
A cidade volta a crescer no século XVII – com novas avenidas, agora mais distantes do rio – e a partir do século XX, especialmente com o Estado Novo, dá-se uma nova expansão para a periferia.



Mapa da cidade antiga



Mapa da Cidade após o terremoto



mapa da cidade hoje

Embora não caiba aqui uma descrição pormenorizada das características geográficas de Portugal e Lisboa, é importante citar alguns aspectos políticos, históricos e culturais do país – e mais especificamente de Lisboa –, que facilitarão a análise da inserção tanto dos *gays* (como movimento), quanto dos *transgender* nesta cidade na década de 90.

Uma reflexão comum elaborada sobre Portugal – e feita também pelos portugueses – se refere ao fato desse país estar entre a “pré-modernidade” e a “pós-modernidade”, como se a modernidade não tivesse sido nunca vivenciada em Portugal⁶⁰, com isso, também é vista como uma sociedade de *desenvolvimento intermédio* (Sousa Santos, 1997) ou sociedade semi-periférica. Por fim, e devido às características citadas acima, este é um país que se revela muitas vezes como, se não paradoxal, pelo menos ambíguo.

Se nos séculos XV e XVI Portugal “abriu as fronteiras do mundo”, sendo um grande império colonial, foi, desde essa época, considerado “selvagem” pelos outros colonizadores. Este é um dos aspectos ditos paradoxais desta sociedade, e que levou Sousa Santos a afirmar – *em uma de suas onze teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal* – que, antes de paradoxal, o país poderia ser melhor compreendido, se observado como sendo heterogêneo, exatamente por ter um desenvolvimento intermédio. Portugal teria como uma de suas principais características, universos simbólicos divergentes que permitiriam uma construção social com representações a um só tempo de centro e periferia.

⁶⁰ Sobre isso ver, por exemplo, Sousa Santos, 1997, Vale de Almeida, 1994 e 1999.

Além disso, tanto Sousa Santos, como outros autores, apontam para discrepâncias políticas em Portugal. Ao mesmo tempo em que o país viveu sob quase 50 anos de uma ditadura, demonstra utopias através, por exemplo, de uma Revolução como a de 25 de abril de 1974.

A heterogeneidade pode ser observada dentro mesmo do período pós-revolucionário. Se a ditadura promoveu em Portugal o silêncio tanto político, quanto intelectual, a Revolução não permitiu, por exemplo, a emergência dos chamados “Novos Movimentos Sociais”⁶¹, o que, a princípio, seria de se esperar. Pelo menos não a emergência de um movimento *gay*⁶². E Sousa Santos explicita esta ausência, quando analisa os novos movimentos sociais no contexto mundial e os casos do Brasil, África e Portugal.

“Portugal é um país semiperiférico no contexto europeu (...). Se a tradição dos velhos movimentos sociais (partidos, sindicatos, movimentos agrários) é, no Brasil, acidentada, não o é menos em Portugal, e os quarenta e oito anos de ditadura salazarista foram mesmo neste domínio um ‘acidente’ mortal. Daí que o que caracteriza verdadeiramente Portugal nestes últimos vinte anos é o facto de os velhos movimentos sociais serem novos e os novos movimentos sociais, no sentido político corrente, serem muito fracos, nalguns casos, mesmo inexistentes.” (1997: 229)

⁶¹ Novos Movimentos Sociais no sentido sociológico do termo, caracterizados, *grosso modo*, pela politização da vida social e pessoal sem a necessidade de uma homogeneidade entre os agentes. Sobre isto ver, entre outros, (Laclau, 1986, Sousa Santos, 1997)

⁶² Seria interessante – mas não é o caso aqui – investigar se houve/há movimento feminista e negro em Portugal, já que há tantos imigrantes africanos e seus filhos, que mesmo já tendo nascido naquele país não são considerados portugueses. (cf. Vale de Almeida, 1999 – mimeo) Em *Os Tempos que Correm: crônicas do Público*, Vale de Almeida diz, em mais de uma crônica, que não houve um movimento feminista nesse país. Como o livro só contém textos escritos até 1995, pode ser que isso tenha modificado, como aconteceu com os *gays*.

Talvez seja este um dos motivos que tenha levado os *gays* e *transgender* a se esconderem por tanto tempo. Gameiro (1998) afirma que não houve em Portugal, pelo menos até meados dos anos 90, algo que poderia ser chamado *gay liberation*: uma visibilidade tanto política, como social dos homossexuais. Se, com a Revolução dos Cravos, a homossexualidade perde seu caráter eminentemente marginal, isto não quer dizer que esta prática tenha sido tolerada. Entretanto, nos últimos cinco ou seis anos, isto se modificou e há hoje um movimento *gay* nesse país que se formou de maneira, poderíamos dizer, rápida e até inesperada e especialmente em função da luta contra a epidemia de AIDS.

As teses de mestrado dos portugueses Otávio Gameiro e Inês Meneses⁶³ concluídas em 1998 revelam – não sem surpresa dos autores – a mudança, um tanto brusca em Lisboa, da visibilidade dos *gays* a partir do início da organização do movimento. Ambos fizeram sua pesquisa empírica entre 1995 e 1997 e foram “atropelados” pelas transformações durante esta fase.

O meio *gay* português era, no momento em que iniciei a pesquisa, um meio pequeno e discreto, com fronteiras e limitações bem claras na sua visibilidade. (...) A questão da homossexualidade era quase totalmente invisível, ausente da esfera pública portuguesa. (...) estes foram, porém, dois anos de intensa mudança a este nível (...). Deste modo, foi sobre um terreno um pouco movediço que tive de avançar.” (Meneses, 1998: 03, 04) Grifos meus.

⁶³ MENESES, Inês. Espaços Públicos, Vidas Privadas: identidades *gay* em Lisboa. Lisboa, Tese de Mestrado, ICS, 1998 (mimeo).
 GAMEIRO, Otávio. Do Acto à Identidade: orientação sexual e estruturação social. Lisboa, Tese de Mestrado, ICS, 1998 (mimeo).

“...contrariamente ao que se presumia ser inicialmente uma investigação em torno de um objecto em que as mudanças ocorriam de modo quase imperceptível (ou irrelevante), foi todavia possível observar fenómenos que apontam para alterações substanciais quanto ao ponto de partida deste terreno. Modificações cujo desfecho, contudo, é-nos ainda imprevisível, quer pelo seu carácter demasiado recente, quer pela curta duração deste trabalho de campo – 2 anos.” (Gameiro, 1998:04)

Em 1992, em uma crônica para o jornal “O Público”, Vale de Almeida também deixa clara a ausência não só de um movimento *gay* em Portugal, mas de outras movimentações sociais, afirmando que não houve nem movimento feminista nesse país. Em 1994, contudo, o mesmo autor já aponta para a transformação desse “cenário”, pelo menos em função do HIV/AIDS:

“Parece-me hoje (...) que algo mudou ‘graças’ à SIDA, e por intermédio das ONGs, surgem hoje movimentos sociais em torno da política, da vida e do corpo.” (Vale de Almeida, 1996c:25)

O movimento *gay* português surge, então, apenas na segunda metade da década de 90, em função do HIV-AIDS. No Brasil e nos Estados Unidos, por exemplo, os *gays* foram de extrema importância para as organizações de combate à AIDS, mas esta luta se deu – e, mais importante, se tornou visível – exatamente porque esses sujeitos estavam organizados como movimento. Em uma faixa do disco “Circuladô Vivo”⁶⁴, Caetano Veloso, aponta para este fenômeno:

“Veados americanos trazem o vírus da AIDS para o Rio no Carnaval. Veados organizados de São Francisco conseguem controlar a propagação do mal. Só

⁶⁴ Gravado em 1992.

um genocida em potencial – de batina, de gravata ou de avental – pode fingir que não vê que os veados – tendo sido o grupo-vítima preferencial – estão na situação de liderar o movimento prá deter a disseminação do HIV.”
(Americanos) – grifos meus

Em um artigo publicado em 1995, Jeffrey Weeks, sugere a mesma idéia para o caso dos Estados Unidos, quando afirma que o fato das comunidades *gays* norte-americanas estarem organizadas antes de ter se alastrado a epidemia de AIDS, foi fundamental como uma resposta à luta – também organizada – contra o HIV-AIDS.

Entretanto, por mais que *gays* organizados, não só americanos, tenham contribuído para reflexões, conhecimentos e detenção do HIV, esses sujeitos foram também – pelo menos durante a década de 80 – muito mais discriminados, pois foram reconhecidos justamente como os disseminadores do então chamado “câncer *gay*”⁶⁵.

Enquanto em países como os Estados Unidos, essencialmente por estarem organizados, os *gays* conseguiram movimentar-se em direção ao combate à AIDS, em Portugal o movimento é o inverso: em um país onde não havia qualquer organização *gay* que fosse representativa, as Associações – a princípio como ONGs ligadas ao combate à AIDS – surgem exatamente devido à disseminação do vírus. E agora, como nos outros países, tornam-se os principais agentes desta “luta”. O curioso é que não havendo antes qualquer visibilidade, pelo contrário, muita discriminação, bares com

⁶⁵ Mesmo que haja atualmente muito mais informação sobre HIV e AIDS e estatísticas que revelam a diminuição da doença entre os *gays* e o aumento entre heterossexuais e crianças, ainda é comum ouvirmos que o HIV é um vírus de *gays*, usuários de drogas injetáveis e hemofílicos.

portas fechadas, omissões, eles se expõem exatamente através de uma doença que, também lá, era vista como o “mal dos três H”: homossexuais, heroinômanos e hemofílicos.

“A Associação ILGA-Portugal, ao contrário de outros países, nasceu do activismo de alguns homossexuais em organização de luta contra a SIDA, em particular da ABRAÇO.” (Gameiro, 1998: 199)

A pesquisa empírica para esta tese foi realizada em Lisboa entre maio e outubro de 1999, quando o movimento gay já estava mais consolidado e, por mais novo que seja, creio que tenha se solidificado relativamente rápido e hoje, embora o HIV ainda faça parte da agenda das Associações, outras questões são reivindicadas e discutidas.

A ILGA-Portugal surge em junho de 1995 e, em novembro de 1997, é inaugurado seu Centro Comunitário, com sede no bairro da Mouraria⁶⁶, em imóvel cedido pela Câmara Municipal de Lisboa. A inauguração contou com “presenças públicas ilustres”, entre as quais o Dr. João Soares, presidente da Câmara Municipal⁶⁷, além de *drag-queens* que desfilavam em suas *performances*, os *gays* e os vizinhos da sede, alguns destes “pouco à vontade” para entrar ou contrários à abertura do Centro, como está dito no jornal “O Semanário” de 15 de novembro de 1997:

“Os vizinhos, que no início eram só dois ou três, amontoaram-se aos poucos no passeio, em frente ao centro, e não houve nem frio, nem chuva que os tirasse dali. O METRO quis saber por que não entravam e a maioria

⁶⁶ Bairro central de Lisboa que abriga um grande comércio indiano.

⁶⁷ O que no Brasil chamamos Prefeitura.

respondeu com um sorriso comprometido. Outros disseram ‘nem pensar! Esse sítio é prós homens-sexuais e prás fufas⁶⁸, as pessoas normais não entram aí!’ (...) Os vizinhos sabiam que o Dr. João Soares ia lá estar, ‘mas isso é pra fazer campanha’. Alguns ainda especularam: ‘cá pra mim, o presidente também deve ter virado o barco...’. Os mais furiosos (...) diziam que ‘era uma pouca vergonha! Numa zona típica de Lisboa é que vêm pôr uma coisa destas! Era o que me faltava!’.”

Há amplo e explícito apoio da Câmara Municipal de Lisboa⁶⁹ para com o movimento *gay* português, representado – pelo menos de forma mais visível – pela Associação ILGA-Portugal, apoio este importante, a um só tempo, para a visibilidade do movimento *gay* e da própria Câmara Municipal. Em 1997, é criada a *Opus Gay* – uma segunda associação. Antes disso, desde 1992 funciona o Grupo de Trabalho Homossexual (GTH) do PSR⁷⁰, com discussões voltadas para o homossexualismo masculino e feminino em Portugal. Ainda em 1997 é realizado o Primeiro Arraial do Orgulho *Gay* em Lisboa, no Jardim do Príncipe Real (praça de um bairro assumidamente *gay*), o qual foi – segundo ouvi dos *gays* e antropólogos lisboetas – talvez o evento mais simbólico para a visibilidade da “comunidade” lá. A festa foi patrocinada pela Câmara Municipal de Lisboa e já foi reeditada em 1998 e 1999⁷¹. Assim, este primeiro *Gay Pride* de Lisboa rompeu de maneira explícita com a omissão e discrição dos *gays*. Mais do que “portas abertas”, o “Arraial” realizou-se

⁶⁸ O termo mais preconceituoso em Portugal para se referir às lésbicas. O similar no Brasil seria, creio, “sapatão”.

⁶⁹ Como se vê tanto a partir da doação do prédio para a sede da ILGA-Portugal pela Câmara, quanto pela presença do seu presidente na festa de inauguração.

⁷⁰ Partido Socialista Revolucionário, hoje participante do Bloco de Esquerda.

⁷¹ Este evento entrou definitivamente para a agenda de festas oficiais da cidade e em 1999 não mais foi realizado no Jardim do Príncipe Real, mas na Praça do Município. Em 2000 houve “A Semana do Orgulho *Gay*” e, além do arraial – realizado na Praça do Município – uma marcha saiu do Jardim do Príncipe Real até a Praça do Município.

em um jardim público e aberto. E a memória das pessoas é muito viva com relação a esta festa: alegria, música, beijos, *gays*, lésbicas, heterossexuais, travestis, transformistas, *drag-queens*, enfim, indivíduos que se divertiam e se expunham em “praça pública”⁷².

Pela sua importância, é necessária uma descrição do terceiro *Gay Pride de Lisboa* e do primeiro *Gay Pride do Norte*, realizado em Póvoa do Varzim⁷³. O de Lisboa aconteceu na Praça do Município, embora as Associações *gay* preferissem que ocorresse no Jardim do Príncipe Real, por já ser um “reduto” *gay* tradicional da cidade. E foi interessante ouvir as representações do público presente relacionando o último *Pride* ao primeiro. A frase mais comum era: *Os outros foram melhores, especialmente o primeiro*. Talvez tenha passado o “susto” e o *glamour* próprio do que é novidade. Mesmo que a representação acerca do evento fosse colocada nesses termos, na noite da festa, dois dias depois, com a cobertura do *Day Gay Pride* nos meios de comunicação, ficou claro como o evento foi significativo para os *gays* e os *transgender*.

Desde o início do evento⁷⁴ câmeras videográficas, fotográficas e gravadores de áudio ocupavam toda a praça. Um dos aspectos fundamentais para o movimento *gay* é sua visibilidade. A idéia é, *grosso modo*, “normalizar” esta identidade,

⁷² Também há, desde 1998 – e com o apoio da Câmara Municipal – o Festival de Cinema *Gay* e Lésbico de Lisboa, realizado anualmente.

⁷³ Este contou com o patrocínio da discoteca *It* de Póvoa do Varzim, que ofereceu um jantar e uma noite do Grande Hotel. Fui a convite de Gonçalo Diniz, então presidente da ILGA-Portugal.

⁷⁴ Estive na Praça do Município desde a manhã, pois Jó tinha uma “barraca” que vendia livros, cartões postais, *buttons*, entre outras “lembranças” *gay*. Ajudei-a tanto na montagem da “barraca”, quanto nas vendas, o que me fez presenciar o “evento” desde os “bastidores” até o fim.

demonstrando sua diferença, sim, mas também sua igualdade de direitos, por exemplo, poder namorar em público. Os já famosos “bordões”, “sair do armário” ou “dar a cara” pela causa, tornam-se importantes exatamente pelo sentido dessa visibilidade. Outra frase comum aos movimentos – e que faz parte da “decoreção” da ILGA-Portugal – é “diferentes, mas iguais”. Assim, a presença dos meios de comunicação em eventos tais quais o *Arraial de Orgulho Gay*, adquire importância fulcral para a “disseminação” desta visibilidade. E o *Gay Pride de Lisboa* foi notícia⁷⁵ tanto na imprensa escrita, quanto em jornais de televisão no dia seguinte ao evento. Foi difícil não tomar conhecimento daquela festa ocorrida na Praça do Município e, a partir daí, de outras reivindicações dos gays.

Sob o título de *Vergonha ‘gay’ nunca mais*, o jornal “Público” – numa diagramação que coloca o título da reportagem acima da foto de uma *drag-queen* – destaca em texto:

“A derrota da comunidade homossexual portuguesa quanto ao reconhecimento legal das suas uniões não esmoreceu uma luta que, embora mais ou menos recente, conquistou uma mediatização sem precedentes. Este ano, ‘gays’, lésbicas, bi e transexuais voltaram a festejar, com reivindicações, o direito a escolher sua orientação sexual, quando se comemoram – hoje – 30 anos da revolta de Stonewall. Conquista a conquista, o movimento nunca mais parou. O PÚBLICO esteve nas celebrações de Lisboa e Porto e, através dos seus correspondentes, faz também o ponto da situação dos direitos ‘gay’ nos Estados Unidos, Reino Unido, Alemanha, França, Espanha, Itália, Brasil e Rússia.” (Jornal Público, 28/06/99) – Grifos meus.

⁷⁵ Alguns jornais, como “O Público” do dia 28 de junho de 1999, deram matéria de capa para o evento, além de se reportarem às festas de Orgulho Gay por todo o mundo. Foram reservadas sete páginas do jornal para a matéria.

A partir desse trecho percebe-se a visibilidade também das reivindicações gays naquela época em Portugal.

Entre os espetáculos da noite, houve dois estrangeiros. O D.J e Celeda – uma cantora de Chicago que também é *transgender*. Veste-se todo o tempo no feminino, o que me fez pensar que ela seria travesti – nos termos do Brasil –, mas em entrevista contou-me que não toma hormônios e nem tem prótese de silicone. Seu corpo é construído diariamente com espuma.

Eu sou um travesti. Um 'cross-dresser' é geralmente um homem heterossexual que gosta de vestir-se com roupas de mulher. Ele não é gay; é heterossexual, só que gosta de se vestir com roupa de mulher. O termo drag-queen é geralmente usado para descrever um homem gay que se veste de mulher principalmente à noite. O termo travesti é para um homem gay que se veste de mulher permanentemente. Transexual é aquele que envereda pela mudança completa, os implantes no peito e tudo o resto. Todos eles são considerados transgender (...). Eu sou um homem gay que vive todo o tempo no feminino, por isso sou travesti, mas os seios são postiços, tiram-se, o resto, foi assim que fui constituída. Quando era um jovem vivendo como homem gay eu era muito andrógino. Por isso, quando decidi tornar-me assim foi uma mudança muito suave e fácil.” (Celeda)⁷⁶.

A presença de Celeda, que fez um show no *Arraial Gay* da Praça do Município foi um atrativo a mais para a mídia e, em entrevistas à imprensa, a cantora sempre mencionava não só a festa do orgulho gay em Lisboa, mas a importância das reivindicações gays no mundo.

⁷⁶ Esta entrevista foi feita por mim e Margarida Moz – a quem agradeço –, sendo que a tradução foi feita por ela, manteve, então, a sintaxe e gramática utilizadas em Portugal.

“Celeda esteve recentemente em Portugal, para concertos no Rocks (Porto) e no Gay Pride (Lisboa). *‘Foi magnífico, as pessoas são muito simpáticas, fiquei surpreendida com a maneira como as pessoas me aceitaram tão bem.’* Celeda promete voltar, até porque ficou com muito boa impressão do país: *‘Portugal é um país muito antigo, e parece estar a rejuvenescer. Disseram-me que o Gay Pride se realiza há uns dois ou três anos, e isso é bom, mostra que estão a abandonar alguns preconceitos antigos.’*” (Jornal Público, 23 de julho de 1999)

Em nossa conversa – no dia seguinte ao Arraial de Lisboa – Celeda enfatizou a importância da aceitação das diferenças, da visibilidade, do “dar a cara” por uma causa, e da tolerância:

... quando te expões como cantora, performer, artista ou o que quer que seja, as pessoas vão querer saber de ti. Eu, por ser um travesti e dizer que sou uma cantora e isto e aquilo, as pessoas querem saber sobre mim. Por isso tenho que partilhar com elas o que sou. E penso que se todos na vida se educassem uns aos outros, se os heterossexuais me ensinarem sobre suas vidas, é o meu papel ensiná-los sobre a minha vida. É assim que se começa a aprender uns dos outros e a compreender uns aos outros. (...) Por isso é importante participar de festas gays. O tema do Pride do ano passado em Chicago era a diversidade. E a diversidade refere-se a toda a gente: straight, gay, bi, transgender, whatever. It means everybody! (...) Somos diversos e podemos ter orgulho nisso. Foi por isso muito importante para mim actuar no Gay Pride, porque foi uma grande festa. Na América as comemorações fazem-se mais com paradas e discursos e muitas festas. Mas cá foi um ajuntamento de toda a gente. Isso é fenomenal. (Celeda)

O *Pride do Norte* – depois do de Lisboa – realizou-se em um espaço fechado, e não especificamente gay. Em um balneário “familiar” misturaram-se gays e

heterossexuais – embora alguns destes estivessem mal informados⁷⁷. Vieram de Lisboa – também patrocinadas pela discoteca – 20 *transgender* – mas todas eram esperadas como *drag-queens* – para performances na noite do *Pride Gay* e ficou claro que elas seriam o “ponto alto” da festa.

Ao observar a expectativa em torno destas “*drag-queens*”, percebi que, como no Brasil, há em Portugal tanto a “dessexualização”, como a “mitificação” dessa forma de “brincar” com o gênero personificada pelas chamadas *drag-queens*. Se a pessoa se reconhece ou não como tal, pouco importa. O fundamental é que ela seja tratada não como travesti, mas *drag-queen*. Assim, entre os 20 *transgender* que se deslocaram de Lisboa à Póvoa do Varzim, naturalmente que alguns se reconhecem mesmo como *drag-queens*, mas não todos. E cito aqui dois nomes: Gervásia Cabrita, que conheci no *Pride gay de Lisboa* como transformista – e que provavelmente utiliza hormônio feminino, pois tem seios – era em Póvoa do Varzim chamada *drag-queen*.

O outro “caso” é mais “confuso”. Trata-se de Ricardo. Até meados de junho, sua meta era realizar a cirurgia de mudança de sexo. Se dizia transexual e não se reconhecia como *gay*. Possuía uma aparência “andrógina”, “estudada” em detalhes. Depois de uma conversa de algumas horas com Jó – e acompanhado de sua mãe – Ricardo já não teria mais tanta certeza com relação à sua transexualidade. Foi com um certo espanto que o encontrei, alguns dias após a conversa com Jó, na ILGA com a cabeça raspada.

⁷⁷ No dia seguinte à festa, já em um Café, José Manoel – atual presidente da ILGA-Portugal – contou, rindo, que por volta das seis horas da manhã ouviu um rapaz dizendo ao amigo: “*Olha, acho que esses dois são bichas*”!, referindo-se a José Manoel e seu companheiro de dança.

Também Ricardo foi à Póvoa do Varzim montada, com um “tubinho” longo e brilhante, sandálias de salto alto, maquiagem feminina e a cabeça raspada. Naquela altura, ele não tinha qualquer clareza quanto à sua identidade de gênero. Ou seja, não se reconhecia como *drag-queen*, tampouco como travesti, transformista ou transexual e ainda não tinha um nome feminino. Em uma última entrevista com Ricardo, em outubro, ele me afirmou que era mesmo transexual. *Pensei muito. Eu quero ser mulher. Vou operar-me. Agora já tenho a certeza.*

No fim deste tópico haverá uma análise entre o *Arraial Gay* como evento, sua relação com os lugares de sociabilidade *gay*, o movimento, a Câmara Municipal de Lisboa e os *transgender*.

Lugares de Sociabilidade gay em Lisboa

Se em Belo Horizonte não é possível determinar um lugar especificamente homossexual, em Lisboa, ao contrário, há uma demarcação geográfica nítida de uma chamada zona *gay*, pelo menos no que diz respeito aos locais de lazer e entretenimento noturno. E esta zona é o bairro do Príncipe Real, onde há diversos bares e discotecas *gays*⁷⁸. Entretanto, diferentemente do que acontece em outras metrópoles, esta zona em Lisboa funciona apenas como espaço de divertimento noturno. O Príncipe Real não é um bairro cujos moradores sejam em sua maioria homossexuais – do ponto de vista da identidade –, o que levou Gameiro a afirmar, em

⁷⁸ Desde setembro de 1999 há também naquele bairro, a “Esquina Cor de Rosa”, primeira livraria *gay* de Portugal.

sua tese de mestrado, que não é possível falar na existência de ambientes *gay* em Lisboa.

“Falar de ambientes *gay* implica falar de espaços que são frequentados, sobretudo, por indivíduos que, pelo menos no decorrer dos períodos de tempo em que permanecem nesses locais, se reconhecem como homossexuais. Durante o nosso trabalho de campo pudemos constatar que, para um número considerável, esta relação entre espaço e identidade ocorre apenas durante um segmento de tempo bastante padronizado: a noite.” (Gameiro, 1998: 174)

Ou seja, mesmo que haja homossexuais residindo no bairro do Príncipe Real, não o fazem com visibilidade, ou afirmação de sua identidade “de dia”. Mas à noite é possível ver bandeiras do arco-íris⁷⁹ nas entradas de alguns bares situados ali. E, por mais que não seja um “bairro *gay*” – nesse sentido proposto por Gameiro – é reconhecido pelos próprios *gays* como “o seu lugar”. Além disso, há um desejo explícito por parte dessas pessoas de lá residirem⁸⁰.

Como foi dito em nota, em 1999 foi inaugurada a primeira livraria de Portugal voltada para o público *gay*, lésbico, bissexual e *transgender*, “A Esquina Cor de Rosa”, exatamente no Príncipe Real. É possível inferir que a partir desse empreendimento o Príncipe Real possa passar a ser uma “zona *gay*” também durante o dia. Se bem que a livraria abra suas portas apenas às três horas da tarde e funcione

⁷⁹ As cores do arco-íris são o símbolo *gay*.

⁸⁰ É possível perceber no Príncipe Real um aumento dos preços de aluguel de casas e apartamentos e, a partir daí, pode-se inferir que esteja havendo um enobrecimento desta zona – *gentrification* –, como aconteceu com o *Soho* e *Tribeca*, por exemplo, em Nova Iorque, exatamente pela apropriação desses bairros para moradia – em dada época vistos como “decadentes” – pelos *gays* e artistas. Sobre isso ver, entre outros, Zukin, 1998. É preciso ressaltar, no entanto, que o Príncipe Real, diferentemente do *Soho* e *Tribeca*, nunca foi uma zona “popular”, o que não impede de estar se tornando cada vez mais nobre.

até a meia-noite. Segundo Jó Bernardo⁸¹ - proprietária do estabelecimento – no início, os próprios *gays* temiam ir à livraria, devido à visibilidade⁸².

“O horário tardio não pretende ocultar os homossexuais de olhares mais curiosos e menos convenientes. Foi precisamente para afastar qualquer consideração desse género que Jó decidiu não tapar as grandes janelas, quase panorâmicas, e a fachada de vidro da livraria – *as pessoas deviam ver que este é um espaço como qualquer outro. Nunca, mas nunca, na minha vida eu iria pôr aqui cortinas.* A mesma abertura de espírito não se verificou, ao princípio e segundo a própria, entre os membros da comunidade ‘gay’. Estes temiam ser vistos na Esquina Cor de Rosa e perguntavam-lhe porque *não fechava ou tapava as janelas, porque se sentiam pouco à vontade ou não queriam, ou não podiam, ou não sabiam como assumir a sua orientação sexual, e partiam do princípio de que a partir do momento em que entrassem na livraria, iriam imediatamente ser conotados como homossexuais.*” (Jornal Expresso, 08/04/2000)

Como comentei atrás, os bares *gay* de Lisboa mantêm, ainda hoje – e mesmo no Príncipe Real –, suas portas fechadas. É preciso tocar a campainha para entrar. A primeira vez que fui a um desses locais fiquei surpresa, por nunca ter visto nada parecido no Brasil. Ao investigar sobre os motivos – e aceitação por parte de todos – das portas fechadas, descobri que, até a década de 80, qualquer bar de Lisboa mantinha suas portas fechadas. Hoje a situação é outra e no Bairro Alto, local onde se concentram dezenas de bares, é comum vermos os notívagos beberem e conversarem do lado de fora do bar, na rua. Talvez por isso, Vale de Almeida tenha escrito em 1995:

⁸¹ Em entrevista ao Jornal Expresso de 08/04/2000.

⁸² A livraria funciona em uma esquina de duas ruas e tem grandes janelas, que dão para a rua e não possuem cortinas.

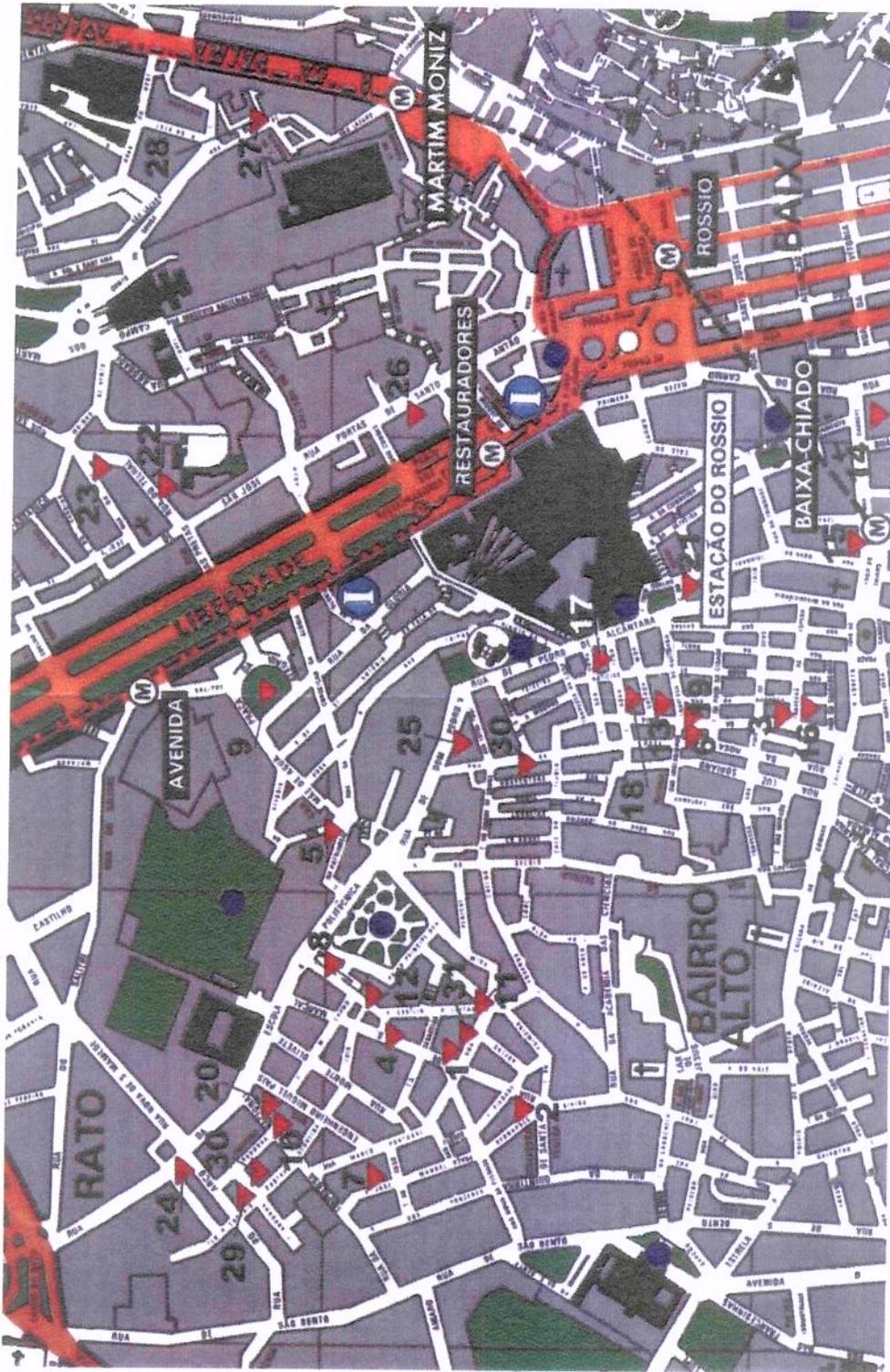
“O que caracteriza o Bairro Alto de há uns anos prá cá é qualquer coisa que nunca existiu em Portugal: um bairro em que se justapõem formas antigas de marginalidade social com formas novas de cosmopolitismo. O Bairro Alto, na redefinição constante de fronteiras simbólicas, tem ajudado a tornar as fronteiras sociais mais fluidas e indistintas.” (1996c: 103)

Embora não seja uma zona especificamente *gay* – mas foi o primeiro bairro onde surgiram os chamados bares *gay friendly*, e esses já com as portas abertas –, o Bairro Alto talvez seja o único local onde convivem diferentes “grupos urbanos”. De fato, é um bairro onde as fronteiras sociais tornam-se mais fluidas. Os chamados locais *gay friendly* são comuns ali e não encontramos as portas fechadas dos estabelecimentos do Príncipe Real. Também é o Bairro Alto que abriga um hotel *gay* em Lisboa.

“... o Anjo Azul é um hotel. E fora a particularidade de ser um espaço restaurado, quer ser um lugar de privilégio para as minorias. Por isso também entra para a história como o primeiro hotel ‘gay’ da capital.” (Jornal Expresso, 08/04/2000)

É possível afirmar, então, que em Lisboa encontramos – para os momentos de lazer noturno – um bairro com sociabilidades públicas especificamente *gay*, o Príncipe Real, e um bairro “misto”, onde as identidades *gays* podem ser expostas e mesmo atualizadas frente aos heterossexuais – o Bairro Alto. Tanto uma zona, quanto a outra, são fundamentais para a vivência, aprendizagem e atualização de uma identidade *gay*⁸³.

⁸³ É importante explicitar, porém, que se é mais comum a presença de *transgender* no Príncipe Real – se bem que mais nas discotecas e menos nos bares –, é mais difícil vê-los no Bairro Alto. Sobre isso falarei mais detalhadamente a seguir.



Mapa do roteiro gay em Lisboa

<p>Bares</p> <p>BAR 108 (M) Rua de São Marçal, 108 1200 Lisboa Tel: 342 5773 Horário: 21h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>TATTOO (M) Rua de São Marçal, 15 1200 Lisboa Tel: 355 2776 Horário: 21h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>7º CEU (M/F) Travessa da Espera, 54 1200 Lisboa Tel: 348 6471 Horário: 21h00-02h00 Encerra Domingo</p> <p>AGUA DO BICO (M) Rua do São Marçal, 170 1200 Lisboa Tel: 347 2830 Horário: 21h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>SATYROS (M) (ST) Cajadão do Patrocinador, 6-8 1200 Lisboa Tel: 352 1525 Horário: 22h00-02h00 Encerra 2ª feira</p> <p>PORTAS LARGAS (M) Rua de Alameda, 105 1200 Lisboa Tel: 348 8373 Horário: 22h00-04h00 Aberto todos os dias</p> <p>KATEDRAL (F) Rua Marçal/Bertrand de 22 1200 Lisboa Tel: 356 8795 Horário: 19h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>PRINCIPADO (M) Rua Cavaleiro de Sá, 94 1200 Lisboa Tel: 363 8422 Horário: 22h00-02h00 Encerra 2ª feira</p>	<p>WINGS & QUEENS S (M/F) (ST) Rua do Carmo/Praça de Lisboa 1200 Lisboa Tel: 348 5250 Horário: 21h00-02h00 Encerra Domingo</p> <p>TEJO-BAR (M/F) Beco do Vaqueiro, 1A 1200 Lisboa Tel: 888 8878 Horário: 19h00-02h00 Encerra 2ª feira</p> <p>Discofecas</p> <p>TRUMPS (M/F) (ST) Rua da Imprensa Nacional, 104 B 1200 Lisboa Tel: 393 1053 Horário: 23h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>FINALMENTE (M) (ST) Rua da Palmeira, 38 1200 Lisboa Tel: 341 2852 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>BRIC-A-BAR (M) Rua Cavaleiro de Sá, 92 84 1200 Lisboa Tel: 352 8771 346 4316 Horário: 21h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>MEMORIAL (F) Rua Gustavo de Sá, Sempeter, 42 1200 Lisboa Tel: 359 9889 Horário: 21h00-02h00 Encerra 2ª feira</p> <p>FRÁGIL (M/F) Rua da Alameda, 178 1200 Lisboa Tel: 346 9578 Horário: 21h00-02h00 Encerra Domingo, 2ª feira</p> <p>ALCANTARAS-MAR (M/F) Rua da Czechova Económica, 11 1200 Lisboa Tel: 363 8422 Horário: 22h00-02h00 Encerra 2ª feira</p>	<p>ROXANNA ROSA Rua do Carmo/Lustiano, 14 1200 Lisboa Tel: 348 5250 Horário: 21h00-02h00 2ª e Domingo 19h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>MASSAGEO CHUFA Rua de Anália, 25-37 1200 Lisboa Tel: 342 0121 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>BARBUDO AZUL Rua dos Mourões, 112 1200 Lisboa Tel: 347 2832 Horário: 20h00-02h00 Encerra Domingo</p> <p>PÔE-TE-NA-BICHA Travessa Aguiar da Real, 3b 1200 Lisboa Tel: 342 5524 Horário: 19h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>BOIA ALTA Travessa da Queimada, 35/37 1200 Lisboa Tel: 342 1953 Horário: 21h00-02h00 Encerra Domingo</p> <p>A. BRASILEIRA DO CHAMADO Rua Garrett 1200 Lisboa Tel: 346 8341 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>A. MASCULINE Rua de Barrameda, 28 1200 Lisboa Tel: 342 2000 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>FRÁGIL 2 Rua de Palmareis, 44-A 1200 Lisboa Tel: 347 2552 Horário: 21h00-02h00 Encerra Domingo, 2ª feira</p>	<p>CANTINHO DAS GARFAS Rua das Flores, 82 1200 Lisboa Tel: 342 5460 Horário: 19h00-02h00 / 19h00-23h00 Aberto todos os dias</p> <p>ALCANTARAS CAVE Rua Maria Helena, 15 1200 Lisboa Tel: 352 1276 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>CASABLANCA Rua de Rosa, 89 1200 Lisboa Tel: 342 1229 Horário: 19h00-02h00 / 20h00-02h00 Encerra 2ª feira</p> <p>SPARTACUS (M) Largo Trindade Coelho, 7 1200 Lisboa Horário: 19h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>VIARIU (M) Rua do Tabal, 4-5 1200 Lisboa Tel: 342 9436 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>GREGUS (M) Rua do Telhado, 17-7 1200 Lisboa Tel: 346 5259 Horário: 19h00-02h00 Encerra Domingo</p> <p>CASA DE SÃO MAMEDE Rua da Escola Politécnica, 159 1200 Lisboa Tel: 388 3166</p> <p>PENSO LONDRES Rua D. Pedro V, 52-2º 1200 Lisboa Tel: 342 5929 Horário: 19h00-02h00 / 19h00-23h00 Encerra Sábado/Domingo</p>	<p>AS JAMELAS VERDES Rua das Janelas Verdes, 47 1200 Lisboa Tel: 386 8143</p> <p>YOUNG HOUSE Rua das Janelas Verdes, 27 1200 Lisboa Tel: 385 2425</p> <p>PRINCEZA ALEJANDRA Praça da Alegria, 12-1c 1200 Lisboa Tel: 347 5522</p> <p>PENSOZA FLORINDO SCARFONE Rua de Ponte de Santo André, 59-77a 1190 Lisboa Tel: 342 6909</p> <p>Associações</p> <p>ASSOCIAÇÃO ILGA PORTUGAL - CENTRO COMUNITÁRIO GAY LESBIC DE LISBOA Rua de São Lazaro, 88 1150 Lisboa Tel: 387 3918 Fax: 387 3922 Horário: 10h00-23h00 Encerra Domingo</p> <p>MOVIMENTO GUILT PORTUGUÊS Rua de São Lazaro, 88 1200 Lisboa Tel: 387 3918 Fax: 387 3922 Horário: 19h00-23h00 Encerra Domingo</p> <p>GAY OPUS ASSOCIAÇÃO Av. 1116 - 3000 Coimbra Tel: 3954 0958 / 3954 0958 / 3954 0958 Tel: 9631 4888/20 (P.s-60) Tel: 01 31 7072 (Ampoi)</p> <p>ALTERNATIVA PROSTIMA Av. Conde de Valbom, 82 - 3º andar 1050 Lisboa Tel: 795 8295 Linha 24H - 0631 329943</p> <p>ASSOCIAÇÃO ABRANZ Rua de Rosa, 243 - 1º 1200 Lisboa Tel: 342 5929 Horário: 19h00-02h00 / 19h00-23h00 Encerra Sábado/Domingo</p>	<p>Sainas</p> <p>VIARIU (M) Rua do Tabal, 4-5 1200 Lisboa Tel: 342 9436 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>GREGUS (M) Rua do Telhado, 17-7 1200 Lisboa Tel: 346 5259 Horário: 19h00-02h00 Encerra Domingo</p> <p>CASA DE SÃO MAMEDE Rua da Escola Politécnica, 159 1200 Lisboa Tel: 388 3166</p> <p>PENSO LONDRES Rua D. Pedro V, 52-2º 1200 Lisboa Tel: 342 5929 Horário: 19h00-02h00 / 19h00-23h00 Encerra Sábado/Domingo</p>	<p>CAFÉS</p> <p>CAFE MOVIES Edifício Monumental Praça Luísa de Gusmão 1000 Lisboa Tel: 353 8832 Horário: 19h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>CAFE BARBUDO Rua Helena, 50/51 1200 Lisboa Tel: 347 1524 Horário: 19h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>CAFE VANDERBILT Rua Diogo de Vasconcelos, 4-8 1200 Lisboa Tel: 347 0425 Horário: 12h00-23h00 / 23h00-04h00 Aberto todos os dias</p> <p>A. BRASILEIRA DO CHAMADO Rua Garrett 1200 Lisboa Tel: 346 8341 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>A. MASCULINE Rua de Barrameda, 28 1200 Lisboa Tel: 342 2000 Horário: 22h00-02h00 Aberto todos os dias</p> <p>FRÁGIL 2 Rua de Palmareis, 44-A 1200 Lisboa Tel: 347 2552 Horário: 21h00-02h00 Encerra Domingo, 2ª feira</p> <p>ALCANTARAS-MAR (M/F) Rua da Czechova Económica, 11 1200 Lisboa Tel: 363 8422 Horário: 22h00-02h00 Encerra 2ª feira</p>	<p>ALojamentos</p> <p>CASA DE SÃO MAMEDE Rua da Escola Politécnica, 159 1200 Lisboa Tel: 388 3166</p> <p>PENSO LONDRES Rua D. Pedro V, 52-2º 1200 Lisboa Tel: 342 5929 Horário: 19h00-02h00 / 19h00-23h00 Encerra Sábado/Domingo</p>
--	---	---	---	---	--	---	---

É sobretudo nesses locais que os gays podem mobilizar e aprender os códigos e significados desta identidade. Ser gay não é simplesmente ter relações sexuais com

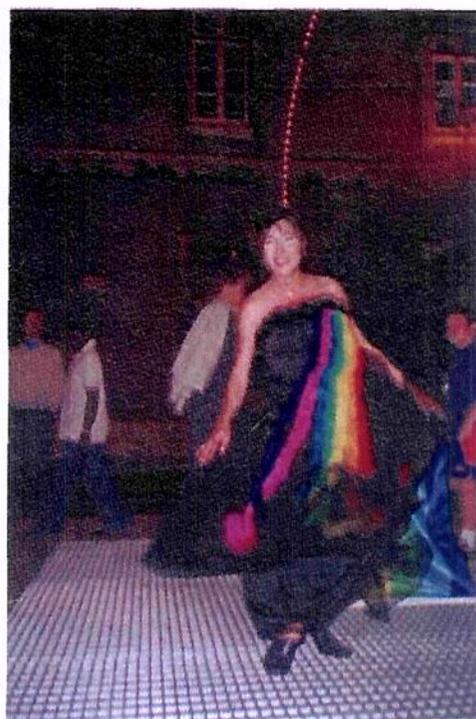
parceiros do mesmo sexo⁸⁴, mas é também ter certos tipos de “discursos”, posturas, partilhados por outros *gays*. É possível dizer, inclusive, que este é um discurso “globalizado”, embora, como é claro, adquira contornos locais. Em uma reflexão sobre a possibilidade de um movimento *gay* em Portugal, Vale de Almeida aponta para a existência de três personagens, quais sejam: o *homossexual*, a *bicha* e o *gay*.

Em suas palavras:

“O modelo cultural profundo construiu a ‘bicha’: o homossexual que, à falta de outros referentes e modelos, se vê compelido a feminilizar-se: ‘se não sou como os outros homens, sou como as mulheres’. (...) Mas para certos meios burgueses, fortemente premiados pela cultura laica da medicina e do direito há uma outra criatura, que é o ‘homossexual’: alguém que tem o direito de ser respeitado, que talvez até fosse bom aconselhar a ‘curar-se’; pelo menos é desejável que não demonstre aquilo que é. (...) O terceiro personagem poderia ser o ‘gay’. Só o facto de a palavra ser estrangeira diz muito. O *gay* provavelmente viajou ou viveu no estrangeiro, ou pelo menos tem o espírito iluminado pelas artes ou pela universidade ou pela política emancipadora, espírito esse que é comum ao ocidente moderno. Para ele o pessoal é definitivamente político e, antes de outras lutas políticas, percorre um longo caminho pela afirmação de uma identidade de prazer, corpos e afectos.” (Vale de Almeida, 1996d: 17) – grifos meus.

⁸⁴ Isto poderia ser denominado como homossexual. Sobre isso ver Vale de Almeida, 1996d e Menezes, 1998 e 1999 (mimeo).

Jó montando para o Gay Pride /99



O início de um “estilo de vida gay” costuma ser situado nos Estados Unidos, especificamente em um bar de Nova Iorque – o *Stonewall*. No dia 28 de junho de 1969, a polícia invadiu o bar com a intenção de deter os *gays* que lá estavam. Pela primeira vez, os clientes se revoltaram e houve confronto com a polícia durante três dias. A partir de então, todo ano o dia 28 de junho é comemorado como o *Gay day Pride* em quase todo o mundo. A parada – ou “arraial”, como acontece em Lisboa – visa a um só tempo dar visibilidade aos *gays*, *lésbicas* e *transgender* e reivindicar direitos iguais para essas pessoas. Como afirma Gonçalo Diniz, então presidente da ILGA-Portugal, no Jornal Público:

“Para todos os efeitos, este é um dia de orgulho para os homossexuais, *não porque sejam melhores ou mais importantes do que outros, mas por oposição ao estigma imposto pela sociedade, à vergonha que muita gente pensa que os gays e lésbicas deviam sentir da sua orientação sexual*, sublinha Gonçalo Diniz.” (Jornal “O Público, 28/06/1999)

Desde *Stonewall* percebe-se um claro movimento social gay – com início em Nova Iorque, mas com ressonância mundial em outras grandes cidades -, no qual esta identidade, embora explicitamente minoritária, passa a ser pleiteada como motivo de orgulho. Há aqui um movimento, no qual, a um só tempo, os *gays* se colocam na margem e no centro⁸⁵.

Antes de prosseguir, é importante uma nota sobre a relação entre a ILGA-Portugal e a Câmara Municipal de Lisboa. Em um artigo que trata desse tema, Moz

⁸⁵ Sobre a idéia de margem e centro ver Pina Cabral, 1996. Para esta relação com o movimento gay em Lisboa, ver Meneses, 1998 (mimeo). A seguir esta idéia será melhor tratada aqui.

(1999) afirma que uma das características da cosmopolitização de uma cidade passa, pela tolerância – ou, mais do que isso, a absorção – do que é particular⁸⁶. Lisboa, então, como cidade cosmopolita que deseja ser, promoveria, na “associação” com o movimento *gay* que surge, a absorção da diferença.

“Parte-se do princípio que o processo de ‘cosmopolitização’ da cidade de Lisboa conta largamente com a constituição de diferenças culturais e estéticas, entre as quais se insere, muito provavelmente, a ILGA-Portugal. A ideia de uma cidade cosmopolita sugere imediatamente a ideia de uma cidade multicultural, multiétnica, plural, capaz de satisfazer as mais variadas necessidades e os mais excêntricos desejos. É a cidade onde todos cabem e onde todos se sentem bem.” (Moz, 1998: 01)

Se concordarmos que ser *gay* é mais do que uma identidade sexual, sendo um “estilo de vida” que comporta uma estética comum, além da idéia de viagem – mesmo que virtual, pela internet -, pode-se dizer, com Moz, que o apoio à ILGA-Portugal pela Câmara Municipal de Lisboa vai de encontro ao ideal cosmopolita da cidade⁸⁷. Uma vez que os gays – pertencentes à ILGA-Portugal - não organizam apenas festas, mas debates e projetos que tratam de assuntos importantes para

⁸⁶ É possível fazer uma (não) analogia com o Movimento dos Sem Terra no Brasil (talvez um dos movimentos sociais brasileiros mais organizados, ao lado do Movimento Negro – mas este acredito, possui uma “estética” mais próxima da idéia de “cosmopolitização”), o qual não é, em nenhuma hipótese, visto como uma Associação capaz de “promover” a cosmopolitização de uma cidade ou país. E não estou me referindo aqui ao fato de que os “Sem Terra” poderiam ser vistos como “inimigos” dos partidos que estão no poder e nem à questão da (não) distribuição de renda e terra no Brasil, mas ao fato de que os “Sem Terra” são “pobres”, “vestem mal”, “são ignorantes”, “feios” aos olhos/ouvidos da sociedade que, ou se identifica com eles – e não quer – ou é o oposto disso.

⁸⁷ É possível dizer que os gays, do ponto de vista estético, político e econômico divulgariam, com o apoio da Câmara Municipal de Lisboa, a cidade como sendo cosmopolita e tolerante. **Estético** pensando em estilo de vida, sensibilidade, corpo, incorporação – os *gays* claramente “lançam modas” hoje em dia, por exemplo, vestuário e música. **Político**, tanto num sentido estrito – embora apartidário -, quanto num sentido mais amplo, por exemplo, como “representantes” da diferença e, daí, da tolerância. **Econômico**, na medida que a “cara” do movimento *gay* português é, para dizer superficialmente, de uma “classe média escolarizada” e “viajada”, com alto capital cultural.

qualquer agenda política “atualizada”, como identidades minoritárias, a importância da diferença, questões de saúde, por exemplo, doenças sexualmente transmissíveis – com atenção ao HIV-AIDS – e, talvez mais importante, o fazem de maneira a ampliar a discussão a outros “problemas”, que não só os gays e as lésbicas.

“A cultura *gay* assume assim um papel explícito no projecto de modernidade da cidade de Lisboa. Se isso implica um reforço da distinção, esse reforço faz-se também pelo sublinhar de aspectos valorizados na sociedade envolvente: o consumo cultural, um igualitarismo de género tendencial, valores como a ‘liberdade individual’, a ‘juventude’ e a ‘beleza física’, o investimento numa ‘cultura global’, particularmente nítida no uso da *Internet*, são exemplos desta ‘modernidade *gay*’.” (Meneses, 1999: 17)

O último projeto da ILGA-Portugal – enquanto eu estava no país – em associação com a Câmara Municipal de Lisboa excluiu a “comunidade” *transgender*, ainda que Jó (*transgender* – mas não mais trabalhadora sexual -, escolarizada, poliglota etc.) participasse ativamente de sua realização. O projeto – pensado e escrito pela ILGA e patrocinado pela Câmara – inicialmente foi feito para o combate às doenças sexualmente transmissíveis em trabalhadores do sexo masculino e *transgender*. Em linhas gerais, a idéia era disponibilizar (em um carro cedido pela Câmara Municipal de Lisboa) preservativos, seringas descartáveis, folhetos explicativos e lanche nas principais áreas desse tipo de prostituição em Lisboa. Além do “material”, haveria duas pessoas⁸⁸ para conversar com quem tivesse interesse. Entretanto, a Câmara Municipal aceitou o projeto apenas em parte: excluiu os

⁸⁸ São grupos formados por funcionários da Câmara Municipal de Lisboa e associados da ILGA-Portugal. Foi ministrado – no mês de julho – um curso de formação para estas pessoas.

transgender e incluiu as mulheres prostitutas. Em uma conversa com Gonçalo Diniz sobre este projeto, o então presidente da ILGA-Portugal afirmou-me que a Associação teria conseguido outro patrocínio, assim, voltaria – sem a Câmara Municipal – ao projeto original, em zonas de prostituição masculina e *transgender*.

Segundo o que foi dito, é possível refletir sobre o lugar dos *transgender* para o movimento *gay* e a Câmara Municipal de Lisboa. Um bom exemplo para esta análise é sua exclusão, pela Câmara Municipal de Lisboa, do projeto acima citado. É possível pensar que o lugar dos *transgender* é tão ambíguo quanto a construção de suas identidades. Inclusive no movimento *gay* que poderia (e muitas vezes é) ser pensado como o “seu lugar por excelência”. Em debate com o Grupo de Jovens da ILGA-Portugal, Jó diz:

Sublinhe-se a discriminação de que são vítimas os transgender na própria comunidade homossexual (...) que lida com questões de minoria e que não tem moral nenhuma para contestar a sociedade sobre questões de discriminação, quando é ela própria a discriminar, dentro dos seus grupos, os transgender.

Mas em seguida acaba por, de algum modo, relativizar sua própria afirmação:

Os transgender são pessoas tão diversificadas que é muito difícil incluí-los, é muito difícil, é impossível, por exemplo em Portugal, formar uma associação para transgender, pessoas tão diferentes entre si. Os transgender não se podem unir nem através de sua sexualidade⁸⁹, porque então tinha que haver três grupos de transgenders.

⁸⁹ O movimento *gay* de Belo Horizonte é mais “pulverizado” e vinculado a partidos políticos, sobretudo (ou somente) de esquerda. Também vinculado ao GAPPA. Mas desde 1994 – com a administração da cidade pela “Frente Minas Popular”, PT, PSB, PCB, PC do B, PDT – há um grupo organizado e ligado à “Secretaria de Direitos Humanos” de trabalhadores sexuais, no qual se incluem

Vale aqui uma nota sobre a idéia de margem, centro e “não-tradução” para refletir sobre a relação entre as Associações *Gays*, a Câmara Municipal de Lisboa e os *transgender* e, para tanto, retomo esta idéia de Pina Cabral (1996), em um artigo, no qual trata a noção de margem como dialeticamente vinculada ao centro e, mais do que isso, contextualizada histórica e sociologicamente, ou seja, como um processo, uma relação. O autor retoma a discussão de margem e liminaridade, desde Van Gennep até Victor Turner, para sugerir que a marginalidade, antes de tudo, *...constitui o próprio fundamento da vida social e cultural, enquanto a centralidade é um artefato do funcionamento das hegemonias.* (Pina Cabral, 1996: 45) Pensando com esta idéia para o caso dos *gays* e *transgender*, poderíamos perguntar o quão marginais, mas também o quão centrais são essas pessoas na sociedade. Parafreaseando Pina Cabral (op.cit: 45,46), é possível afirmar que, dentro de contextos particulares, *gays* e *transgender* assumem o simbolismo da liminaridade (e marginalidade) apesar de serem participantes legitimados, ou seja, apesar de estarem também no centro. Assim, legitimados ou não (e, nesse caso, minha hipótese é de que os *gays* são mais legitimados do que os *transgender*) esses “grupos” fazem parte – além de serem fundamentais à – da hegemonia.

“À exceção de situações revolucionárias, em que surge um rompimento com o discurso cultural dominante (quando então não faz sentido falar em marginalidade), a marginalidade de um agente social é, por um lado, partilhada com outros agentes sociais em condições semelhantes e, por outro,

as mulheres e os travestis. Ou seja, aqui a identidade que emerge é a profissional. Por outro lado, os *transgender*, de um modo geral, se reconhecem como *gays*.

percebida dentro dos termos de referência do mundo moral dominante. Em outras palavras, é necessário compreender que existem representações e estratégias que correspondem aos aspectos noturnos da vida social.” (Pina Cabral, *op.cit.*: 46)

Se eu o leio bem, o que o autor quer demonstrar é que o centro e a margem estão ligados à identidade, aos significados e se vinculam de maneira complexa, posto que é possível, numa negociação de posições identitárias, estar simultaneamente na margem e no centro. Retomando a pesquisa empírica torna-se mais fácil explicitar esta idéia.

É comum, entre a chamada “comunidade *gay*”, um discurso que coloca os homossexuais como minoria sexual – em relação aos heterossexuais – e, portanto, em uma posição à margem daquilo que é visto como “normal”. Esta forma homossexual de experimentar a sexualidade acaba sendo vista não como diferente, mas “desviante”. Entretanto, é comum também no chamado “meio *gay*” a afirmação desta identidade minoritária como sendo motivo de orgulho e, mais do que isso, de “normalidade” e, aqui, é a “identidade minoritária” que se coloca no centro. Os heterossexuais são denominados pelos *gays* como *caretas*⁹⁰. Em um artigo no qual discute exatamente a idéia de norma e diferença a partir das noções de marginalidade e centralidade de Pina Cabral, e para o caso dos *gays* em Lisboa, Meneses afirma com relação a “um discurso *gay*”:

“Tal discurso, ou conjunto de discursos, parte, em grande medida, do pressuposto da ‘marginalização’ do meio *gay* face à ‘normalidade

⁹⁰ E talvez seja possível afirmar que o “carea” já é tão internalizado no discurso que não é dito de forma agressiva. Frases comuns são: *Vamos hoje a um bar careta* ou *Eu estava numa boate careta*.

heterossexual' definida pela sociedade envolvente. Essa marginalização, não encontrando expressão em modelos de repressão tão institucionalizada como noutros momentos da história portuguesa recente, inclui mesmo assim algumas formas de institucionalização jurídica. A sua produção passa sobretudo, no entanto, por fenómenos ideológicos hegemónicos, estando presente na maior parte dos contextos de interacção social destes homens e encontrando expressão directa em alguns pontos do seu próprio discurso. No entanto, a argumentação produzida nas entrevistas e implícita em vários aspectos daquilo a que podemos chamar 'estilo de vida *gay*', que a maioria dos homens que entrevistei define pela positiva. (...) neste discurso se joga uma leitura da homossexualidade que a coloca mais perto da normatividade ou centralidade ideológica, bem como um reforço do processo de marginalização de outras formas de experimentar uma orientação sexual minoritária." (Meneses, 1999: 2, 3)

Esta discussão, vinculada à pesquisa empírica realizada entre os *transgender* e o movimento *gay* de Lisboa, nos sugere que tanto os *gays*, quanto os *transgender* assumem posições ora centrais, ora marginais em suas relações sociais. Aos *gays* e *drag-queens*, talvez seja mais comum a identidade central e, mais importante, definida positivamente, não apenas entre um grupo restrito, mas de uma maneira mais abrangente. É possível vê-los em debates na televisão, é possível vê-los "animando" festas heterossexuais, e é comum, em Lisboa, vê-los em parceria com a Câmara Municipal tanto em projetos desta administração, quanto em festas especificamente *gays*. Entretanto, tornam-se marginalizados e "intraduzíveis" quando o debate gira em torno da publicidade de uma relação privada (por exemplo, a união consensual legalizada)⁹¹ ou da criação e educação de filhos.

⁹¹ É como se não fosse possível aos *gays* dar visibilidade à sua vida íntima. É possível a eles "lutar" por uma igualdade de direitos, desde que sua intimidade não se publicise. Cria-se uma situação, na qual é possível imaginar um "véu" sobre a casa desses casais.

- Os *transgender* podem adquirir uma posição central quando divertem as famílias em shows de dublagem ou quaisquer outras performances, mas nesse caso, são sempre “travestidos” de *drag-queens*. Se estão na rua, se prostituindo (e é comum que as mesmas “*drag-queens*” dos shows saiam dali diretamente para o “ponto de batalha”) voltam a ocupar o lugar da margem. Também não é raro que *gays*, *drag-queens* e transformistas ocultem sua identidade homossexual, para escaparem de ser colocados – pelos outros – em uma posição marginal⁹². Ao discutir sobre os lugares de sociabilidade gay em Lisboa como sendo importantes para um “aprendizado do ser *gay*”, Meneses afirma:

“Esta primeira fase de frequência intensa serve assim de base a uma identidade social construída em torno de uma orientação sexual minoritária. Isto não significa que a homossexualidade passe a estar explicitamente presente em todos os momentos da vida destes homens. Pelo contrário, uma parte importante da sua experiência quotidiana implica formas mais ou menos completas de ocultação, ou pelo menos de omissão da orientação sexual, face à família, no local de trabalho ou em relação a esferas de sociabilidade heterossexuais. Essa omissão não é apenas entendida como uma reserva de privacidade: é explicitamente sentida como uma forma de lidar com a homofobia, como uma gestão da marginalidade sexual.”
(Meneses, 1999: 5, 6)

Ao mesmo tempo, contudo, os *gays* – e os *transgender* – procuram os lugares de sociabilidade *gay* para, simultaneamente, construir e reforçarem sua própria identidade, mas também para se colocarem em uma posição que pode ser vista como

⁹² Para travestis e transexuais esta negociação – por sua própria estética - é mais difícil, embora não seja impossível. Não são raras histórias em que eles contam que colocaram roupas largas e prenderam o cabelo para esconder sua condição de *transgender*.

central. Aqui é possível, digamos, o reforço do próprio discurso positivo de orgulho *gay* ou de frases tais quais: *diferentes, mas iguais*.

Mesmo que não seja possível chegar a conclusões fechadas acerca do que foi dito acima, pode-se sugerir algumas questões sobre as idéias de margem, centro, não tradução e a forma como adquirem significados muitas vezes aparentemente contraditórios em sociedades contemporâneas de maneira geral, e em particular em Lisboa.

Se o *gay* foi (ou é em determinados territórios) marginalizado – por exemplo, a partir do termo “a bicha” -, depois de *Stonewall* é possível pensar na representação de uma identidade central *gay* que ora é representada como cultural, ora como natural. O que assistimos é a uma posição muitas vezes marginalizada e muitas vezes central – e voltando a Pina Cabral, dependendo do que quer que seja hegemônico – tanto de *gays* como de *transgender*. Ou seja, ao mesmo tempo em que esses sujeitos estão numa posição em que protestam por estarem à margem, afirmam positivamente sua identidade e explicitam esta positividade para “o outro”⁹³. E é também a partir daí, para voltar à relação entre movimento *gay* português e Câmara Municipal de Lisboa, que é possível entender o interesse desta instituição por um movimento que poderia ser visto como mais do que minoritário, marginalizado. A Câmara Municipal de Lisboa, ao que parece, percebe que – não em todas as suas ações – um certo tipo de *gay*, exatamente aquele representado pela ILGA-Portugal, pode promover a cidade como tolerante e cosmopolita.

⁹³ É necessário reiterar que para os travestis prostitutos esta afirmação positiva da identidade é mais complexa.

Ao tratar da relação entre os negros britânicos e a Grã-Bretanha, Gilroy (1995: 96) faz uma análise próxima a esta.

“Visto que os estilos, músicas, vestimentas, dança, moda e linguagem negras tornaram-se uma força determinante na formação do estilo, música, vestimenta, moda e linguagem da Grã-Bretanha urbana como um todo, os negros têm sido estruturados nos mecanismos dessa sociedade de vários e diferentes modos. Nem todos eles são redutíveis aos efeitos incapacitantes da subordinação racial. Essa é a parte da explicação sobre como as culturas jovens tornaram-se receptáculos de sentimentos anti-racistas. (...) A pertença contingente e parcial à Grã-Betanha de que os negros desfrutam, sua assimilação ambígua, devem ser examinados em detalhe visto estarem associados intimamente com formas específicas de exclusão.”

(Re)inserindo os transgender

Em um meio de semana, na praia de Caparica, entre entrevistas gravadas comigo e diversos telefonemas, Jó recebeu a notícia de que o namorado de Ruth Bryden morrera de *overdose* de heroína e que Ruth, que estava hospitalizada – por problemas com o silicone – ainda não sabia. No fim de semana seguinte, soube que teria morrido na sexta-feira uma travesti muito famosa em Lisboa e que havia sido programada uma festa em sua homenagem para aquela mesma noite. Soube também que seu namorado teria morrido dois dias antes. Era o caso de Ruth e Paulo que acabou se transformando em notícia um tanto romanceada pela imprensa portuguesa. Estas mortes e – talvez especialmente – tudo o que se seguiu a elas quer na imprensa, quer em conversas informais, foram se revelando como um texto carregado de sentido

para a compreensão dos *transgender* em Portugal, seu lugar, suas relações. Assim, vale uma reflexão sobre esses fatos.

Creio que a morte de Ruth Bryden, provavelmente tenha mesmo comovido os portugueses – era impossível não saber daquele evento, tantas eram as manchetes de jornais sobre o fato. A história adquiriu “ares romanescos” e estranha exaltação ao amor, à coragem de um casal, muitas vezes com omissão de alguns “fatos” do próprio caso. Segundo contou a imprensa, não foi a AIDS a causa do falecimento de Ruth – ainda que a travesti (também chamada nos jornais de transformista, transexual, atriz e até homem) fosse soropositiva – mas este “estado”, em geral alardeado em mortes de “figuras públicas” na mídia, era aqui se não omitido, diluído nos textos, que explicitavam – tanto pela escrita, como pela diagramação das reportagens - que Ruth *morreu por amor* em um hospital, dois dias depois de ter perdido seu namorado, morto por *overdose* de heroína em uma praia de Lisboa, provavelmente também por amor.

O suplemento “Pública” – revista semanal do jornal “Público”⁹⁴ – de 13 de junho de 1999, teve sua capa estampada por uma fotografia da travesti mais o título: *Joaquim Centúrio de Almeida, 1951-1999: A PAIXÃO DE RUTH BRYDEN*. Também foi sua história o tema do editorial e para a reportagem foram reservadas sete páginas.

Três aspectos da vida/morte de Ruth chamavam a atenção da imprensa e do público. Em primeiro lugar, a morte ocorrida por amor; em segundo, a coincidência

⁹⁴ Um jornal reconhecidamente “sério” em Portugal, em geral lido por jovens escolarizados, profissionais liberais, intelectuais.

do tempo das mortes. Tão perto que o casal foi enterrado junto – o que terminou por romancear/dramatizar mais ainda a história, comparada a Romeu e Julieta. E, antes de falar sobre o terceiro aspecto, vale citar um trecho do texto da revista:

“É um amor estranho o que ficou selado aquele último Sábado de Maio na Ajuda. Não pelo facto de ter sido vivido por dois homens, ou por um deles ter optado pela identidade de mulher, mas porque viveram os últimos nove anos das suas vidas colados um ao outro, incondicionalmente, recusando mesmo condescender com a sacrossanta frase da liturgia matrimonial ‘até que a morte os separe’. Entre o Paulo e a Ruth (ou o Joaquim) nem a eternidade parece ter conseguido interpor-se.” (Rui Catalão, p. 24)

Por fim, a volta à identidade masculina. Nasceu Joaquim, viveu e morreu Ruth e foi sepultada Joaquim. ... *uma explicação muito pragmática do desejo que Bryden tinha de ser enterrada vestida de homem: ‘ela era muito religiosa e sabia que um transexual não pode entrar na igreja vestido de mulher’*. Este trecho foi retirado do editorial da revista, citado por Paulo Moura, que, entre outras coisas, perguntava (a si e aos outros) – parece-me, sem se interessar exatamente pela resposta – o motivo desse retorno a Joaquim. A frase é de Jó Bernardo e está citada na reportagem, mas Paulo Moura omitiu o final: ... *independentemente de ter sido operado, o que é o cúmulo*. (p. 30). Ruth não foi operada, mas caso fosse, e esta cirurgia se publicizasse, provavelmente não seria bem recebida pela Igreja Católica. O que Paulo Moura omitiu foi, então, a crítica feita por Jó Bernardo a esta instituição. Talvez o autor do artigo não quisesse polémica. Isto, de certa maneira é surpreendente, já que o próprio autor termina seu texto falando de alteridade:

“Ruth e Paulo. Quase tão esquisitos. Tão perversos. Tão anti-naturais. Tão condescendentes. Tão desumanos. Quase iguais a nós.” (p. 01)

Quase iguais a nós, mas diferentes, porque perversos, anti-naturais, desumanos.

Apesar de ter sido travesti (ou transformista, ou transexual, ou atriz, ou homem – como já foi dito, Ruth foi denominada pela imprensa dessas diferentes maneiras), apesar de ter morrido devido ao HIV, apesar de ter sido namorada de um dependente de heroína, apesar de ter sido prostituta, Ruth Bryden, além de ter amado uma pessoa, morreu por causa desse amor e, tão (ou mais) importante quanto isto, respeitou Deus e a Igreja Católica ao pedir para ser enterrada não como viveu, mas como nasceu. A morte – ou mais do que a morte, o desejo ainda em vida de “morrer como nasceu” – parece, “desincorporou” a “marginalidade” de sua vida.

No contexto da morte de Ruth Bryden conheci os *transgender* da Bica⁹⁵. Em seu carro prateado e com o teto solar aberto, Jó e eu vimos Rosa do Amor⁹⁶, que gritou: *Romi*⁹⁷, *quanto tempo! Pare o carro na rua de baixo e vem conversar*. Jó disse que sim e completou: *esta é uma brasileira e quer conversar contigo e as outras*. Fomos apresentadas naquela calçada e Rosa do Amor nos convidou para uma *imperial*⁹⁸ no café onde estavam Tozé, Suzy, Tereza e Salvador.

Fui apresentada às quatro, mas sentamos eu, Jó e Rosa do Amor em outra mesa. Conversávamos eu e Rosa, e Jó falava sobre Ruth e Paulo com as outras.

⁹⁵ Bica é um bairro tradicional de Lisboa, onde convivem uma “baixa classe média”, travestis, estudantes, profissionais liberais. Situado entre o Bairro Alto e o Chiado, bairros familiares, notívagos e turísticos daquela cidade.

⁹⁶ Travesti brasileira que vive há muitos anos na Europa.

⁹⁷ Romi era o nome que Jó utilizou depois de Jorge e antes de Jó.

⁹⁸ O que nós chamamos chopp.

Percebi que Ruth não era tão querida entre os *transgender* dali, e ouvi frases do tipo: *não fui aos funerais, estava viajando, mas se estivesse cá não iria, não sou hipócrita*, ou *Fui ao funeral, fiquei com pena, no fundo ela era uma gaja porreira*. Enquanto isso, Rosa do Amor me falava ora do Brasil, ora (mal) das travestis portuguesas – o que me deixou apreensiva, até porque temia que elas ouvissem, pois estavam em uma mesa ao lado da nossa -, ora cantava trechos das músicas de Elis Regina que dublava no Finalmente⁹⁹. Marcamos um encontro para o dia seguinte.

Rosa do Amor pediu um café e disse: *Espero que você não faça com a gente o que umas jornalistas que vieram aqui fizeram!*¹⁰⁰ Expliquei o trabalho e disse que não era jornalista, mas antropóloga. Mais um café e “pedacinhos” de sua vida. *Sou baiana, mas virei travesti na Espanha e agora, olha, tô aqui, mas as portuguesas são muito desunidas e detestam as brasileiras*. Entre apreensiva e curiosa, esforçava-me por mudar o assunto. Minha identidade brasileira era claramente importante para Rosa do Amor, que me via como uma cúmplice. Entretanto, estava ali para um trabalho com *transgender* portugueses e não sabia até que ponto o que Rosa dizia era conhecido na Bica. Será que minha nacionalidade – e, mais importante, a rede iniciada por Rosa – me atrapalharia com as outras? Ao mesmo tempo, Rosa criticava (sempre de maneira agressiva) as travestis da Bica sem se preocupar com o tom de

⁹⁹ Um bar gay de portas fechadas, no bairro do Príncipe Real, em Lisboa, onde há shows de transformismo todas as noites.

¹⁰⁰ Nunca consegui que ela me falasse o que fizeram as tais jornalistas.

voz, assim, quem estivesse ali, não necessitaria fazer esforço para ouvir nossa conversa.

Rosa do Amor veio como homem para a Europa. Vivia em casa de uma espanhola que agenciava travestis prostitutas e foi assim que começou sua transformação, sem ela saber. Duvidei por um bom tempo dessa história que ela me contou, e terminei por perceber que isto não tinha importância. Sempre pedia para que ela recontasse como “tudo começou” e a história era a mesma. Assim, mesmo que alegórica¹⁰¹, é a verdade de Rosa do Amor.

... comecei em Barcelona, aquela época eu tinha meus, 86, eu tava com o que, com meus 17 anos e, olha, eu comecei a vida assim. Como é que foi? (risos). Quando eu viajei pra Barcelona, eu viajei com um grupo de dança, tava morando no Brasil, no Rio de Janeiro. Morava no Rio de Janeiro, vivia com um coronel que me bancava, me dava tudo, depois que ele morreu num acidente de avião, eu decidi vir pra aqui, para a Europa, com um grupo de dança, tive em Tenerife, tive em Palma de Maiorca, Canárias, depois fugi de Canárias e fui pra Barcelona. Não era travesti, era gay, era gay assumido, dançava, e aí, olha, comecei a fazer bico em boate, trabalhar com dança, trabalhar em sauna, fazia biscate nos cafés, na rambla em Barcelona (risos) e depois, olha, encontrei uma coroa que transformou a minha vida! Me transformou de sapo pra fada! (risos) De sapo pra fada! Ela começou a me dar hormonas, e olha, tornei essa vaca (risos), e olha, assim eu comecei, hoje tô com 34 anos, já vivi na Itália, vivi em Paris e agora tô por aqui (...) Eu não sabia. Morava no apartamento dela, olha, era um carinho comigo, era chá, era suco, era tudo com hormona dentro, em comprimido e aí depois de 3, 4 meses chegou uma amiga minha, que tem um salão na praça Mauá no Rio de Janeiro e olhou pra mim: ‘baianinho, tu não tás mais baiano, tu tás baiana, olha os peitos como é que tá!’ (risos) E logo depois a coroa revelou que ela tava me dando hormona.

¹⁰¹ Ou ficcional, mas como o meu próprio texto.

E Rosa, que foi para a Espanha chamando Tonho gostou da modificação e já tinha até escolhido um nome:

... ela que me disse que ao invés de eu ser Tonho ia ser Tonha (risos), aí eu falei, não, o meu nome sempre, no Brasil eu trabalhei em uma floricultura, todo mundo sempre me chamava de Rosa, Rosa, Rosa, então Rosa vai ficar. E ficou Rosa. E aí que eu mesma comecei a tomar hormonas.

Rosa do Amor já não toma mais hormônios. Parou aos 25 anos. Colocou prótese nos seios e silicone industrial nas maçãs do rosto. Está em Lisboa há 10 anos e vive não só da prostituição e shows nas boates lisboetas, *eu bombo*¹⁰² *as travestis daqui e faço um bico.*

Sempre que Rosa criticava Portugal e os portugueses, perguntava se ela não tinha vontade de viver em outro país da Europa – por exemplo Itália ou França¹⁰³ -, mas ela sempre dizia que não, ficaria mais algum tempo em Lisboa e voltaria para o Brasil, onde tem a mãe, o pai, os irmãos e uma filha. Só fiquei sabendo dessa filha em uma de nossas últimas conversas. *É minha mãe que cria e ela pensa que somos irmãs. A mãe dela mora em Miami.* Também foi nesse dia que, de repente, me pediu para esperar no café, enquanto iria à sua casa buscar um presente para mim. *Vou te dar um gravador igual a esse seu. Tenho e não uso. Você precisa, já pensou se esse estraga?*

¹⁰² No Brasil, isso é muito comum. Sobre isso ver Kulick, 1998, Silva 1993 e Oliveira, 1994. É uma gíria brasileira que as portuguesas já conhecem.

¹⁰³ A Itália é um país absolutamente presente nas conversas e sonhos dos travestis brasileiros. Sempre alguém conhece uma pessoa que foi e muitas têm o desejo de ir. Perguntei para Rosa sobre isso, mas ela disse: *“não gosto da Itália”* e nunca repondeu mais do que isso. Em alguns momentos cheguei a pensar que ela pudesse ter tido algum problema na Itália ou mesmo em outro país, mas nunca soube de nada.

As relações de Rosa do Amor, tanto comigo, quanto com os seus vizinhos - *transgender* ou não – da Bica me fizeram refletir sobre diversas questões em Lisboa, entre as quais: a “categoria” estrangeiro, tanto para mim, quanto para ela e a forma como os *transgender* se relacionam, tanto entre eles, quanto com os “outros”, a um só tempo, generosa e defensiva, agressiva e delicada, feminina e masculina, “trucada” e “verdadeira”. Rosa critica Tozé e Salvador e minutos depois as chama para beber “uns copos” no café ao lado, dizendo que naquele dia ela é quem convida; pode também ajudá-las na montagem para a batalha à noite. Telefono-lhe para marcar um encontro e ouço: *hoje eu não quero falar com a mapoa*¹⁰⁴, e em seguida me convida para vê-la em seu espetáculo no “Finalmente”. Por fim, a um só tempo se identifica comigo pela nacionalidade, mas explicita também a minha condição de mais estrangeira do que ela com relação aos *transgender* portugueses e de absolutamente estrangeira em relação a ela própria, afinal, sou *mapoa*.

Os *transgender* que viviam na Bica enquanto eu estava em Lisboa eram prostitutas, embora nem todos fossem travestis e também eles me falaram sobre as diferenças:

Jamais quis me operar, me operar pra quê? Pra ficar frustrada? Como bicha frustrada? Não. Eu acho que a gente deve fazer o que a gente quer com o nosso corpo, menos tirar aquilo que a gente tem. (...) uma coisa que nunca entrou na minha cabeça é esse negócio de operação, eu gosto de mim do jeito que eu sou (...) eu gosto de ir à luta da maneira que eu sou. Eu sou tris – pinto dos dois lados (risos). Não, eu me sinto mesmo travesti. Há pessoas que passam na rua e dizem: ‘olha um travesti!’, há umas que se incomodam,

¹⁰⁴ Mapoa é, para os travestis brasileiros, mulher. Mas muitas portuguesas já utilizam em seu vocabulário a gíria dos travestis brasileiros.

eu não, eu não me incomodo porque me chamou aquilo que eu sou. Eu não sou gay, eu sou um travesti, que é um homem com corpo, cara e peito e tudo de mulher e o gay é um gajo normal. (Rosa do Amor)

Sou transexual, mas ainda não fiz a Zazá¹⁰⁵. Vivo em Paris e logo depois que fizer a Zazá volto para a Espanha, detesto Portugal, para aqui não volto mais. Aqui os gays não gostam da gente! Há muita discriminação, algumas boates não nos deixam entrar. Lá em Paris você pode entrar em qualquer discoteca (...). Não discriminam porque és um travesti ou um transexual e aqui discriminam. (Brigitte)

Eu não sei o que eu sou. De dia visto-me assim, como homem, mas sinto-me feminino. À noite trabalho na rua como mulher. Não sou gay, mas tenho relações homossexuais. (Salvador)

Um dos aspectos dos *transgender* que se mostrou recorrente nesta pesquisa, se refere a uma certa ambigüidade na maneira como os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* se relacionam entre eles e com os outros. Um misto de ciúme, competição e grande amizade – é comum ouvirmos deles: *somos uma grande família*. Antipatia, defesa, agressão e mudez perante “o outro” – eu, a *mapoa*; os vizinhos; as putas que dividem a rua no trabalho; a polícia – se misturam com presentes, convites para shows e exposição de suas histórias de vida.

“Profissional da mentira, mestre da farsa, da ilusão, este tipo especial de travesti, o que se prostitui nas ruas, só sobrevive à custa de um permanente estado de alerta, uma paronóia pragmática que não pode excluir o *fair-play* e a sedução, já que estão ali para atrair e seduzir os passantes, embora devam desconfiar de tudo que atraem.” (Silva, *op.cit.*: 147)

¹⁰⁵ Gíria utilizada para denominar a cirurgia de mudança de sexo. Além de Brigitte, nunca vi outra pessoa que a chamasse assim.

Depois de muito tempo de convivência com transexuais, transformistas, *drag-queens* e travestis, prostitutas ou não, compreendi que a mistura de sedução e medo/agressão não é característica apenas daqueles que *batalham* nas ruas. Se em boates, festas gays, *performances*, sua segurança (e sucesso) está garantida, não está nas ruas e qualquer *transgender*, como sujeito que estampa no próprio corpo uma opção considerada desviante, corre o risco de ser agredido, seja através de gracejos infantis, seja através da fuga de “senhoras de família”, olhares insistentes ou, mais grave, agressão física.

Por ter vivido uma experiência de campo tão intensa com Jó Bernardo em Lisboa, percebi que ela seria minha principal informante. Assim, acompanhei cotidianamente sua vida e terminei “utilizando” os outros *transgender* para relativizar e “controlar” o discurso e comportamento de Jó. Foi também a partir desta convivência com Jó que “Lisboa” passou a ser menos um local onde poderia desenvolver um trabalho comparativo entre *transgender* “de lá” e “de cá”, e mais uma possibilidade de pensar questões mais próximas a uma reflexão metodológica. Assim – em Lisboa -, minha pesquisa se passou em dois territórios simbólicos – o Bairro da Bica e a ILGA-Portugal -, além da frequência contínua aos chamados “territórios gay” em Lisboa: bares, boates, zonas de prostituição *transgender*.

Para terminar este tópico, é necessário retomar a relação entre “comunidade” *transgender* e o movimento *gay* em Portugal que, como sugeri atrás, é complexa¹⁰⁶, mas não inexistente e, por isso, é importante pensar sobre tal relação.

Durante os seis meses em que estive em Lisboa fui regularmente à sede da ILGA-Portugal e, além de Jó e Nuno, nunca vi por lá nenhum *transgender*¹⁰⁷ em situação cotidiana de trabalho na Associação. Vendo fotos da inauguração do Centro Comunitário e lendo os jornais da época, notei que havia performances das *drag-queens*¹⁰⁸.

Jó, Rosa do Amor e Salvador me falaram mais de uma vez que os *transgender* são discriminados pelos *gays* em Portugal:

Hoje em dia eles até nos deixam entrar em boates, mas antes não deixavam. Mas discriminam ainda. (Salvador)

A gente se sente melhor em boate mista, que – como é que eu vou te dizer – vai rapaz, vai rapariga, vai paneleiro, vai todo mundo. (Rosa do Amor)

Parece-me que a “complexidade” da relação entre o movimento *gay* português e os *transgender* está vinculada ao pouco tempo deste movimento, aliado a algumas

¹⁰⁶ No Brasil esta relação não é menos complexa, mas é mais manifesta. Quando se pensa - no Brasil - em travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens*, se pensa em *gay*. E não apenas no chamado senso comum. O antropólogo (e *gay*) Luiz Mott - talvez o maior ícone do movimento *gay* no Brasil, pelo menos o mais visível -, por exemplo, trata os *transgender* como *gays* e, como tais, vinculados ao movimento. Enfim, por mais que haja conflitos, e mesmo discriminação - e há - entre *gays* e *transgender*, ambos os “grupos” se reconhecem e são reconhecidos como tendo alguma identidade comum.

¹⁰⁷ Encontrei Carmen uma vez por lá, mas, como já disse em outro lugar, em um “evento” - um debate com candidatos ao Parlamento.

¹⁰⁸ Mais uma vez, não sei se todas que lá estavam se reconhecem sempre como *drag-queens*, mas o importante é que estavam ali representando esse papel.

características do próprio país, que – como já foi dito – passou por quarenta e oito anos de ditadura e, segundo Sousa Santos (*op.cit.*) teria *algumas características, por assim dizer, pré e pós-modernas*. Assim, como já foi apontado, parece fundamental para o movimento gay português que suas “feições” sejam “normais” aos olhos dos outros e não é à toa que o *slogan* que marcou os anos sessenta - *diferentes, mas iguais* -, seja uma das frases mais expostas pelas paredes da ILGA-Portugal. O que conota a diferença, nesse caso, é mais o estilo de vida (político) e menos a sexualidade. É comum, por outro lado, pensar no travesti apenas como “um corpo que vende sexo”. Se os gays podem “tentar” mostrar que *são diferentes, mas iguais*, os travestis, parece, não poderiam. Sua diferença estaria esteticamente aparente, estampada ou esculpida no próprio corpo e, talvez, esta seja uma das razões que torna sua relação com o movimento *gay* de Portugal mais difícil¹⁰⁹ e é nesse sentido que afirmo – nesse mesmo capítulo, ao retomar a idéia de margem, centro, hegemonia, legitimidade de Pina Cabral – que os gays são mais legitimados (e incorporados a um discurso hegemônico) do que os *transgender*, especialmente aqueles que são – ou são representados pelos “outros” – travestis prostitutos.

¹⁰⁹ Não é só em Portugal que isso acontece. O caso do Brasil já foi citado em nota e em entrevista a mim e Margarida Moz, Celeda – uma cantora de Chicago que é travesti e esteve em Lisboa, em junho, para lançar um disco e se apresentar no *Pride Gay/99* – deixou claro que também nos Estados Unidos há discriminação dos travestis pelos gays.

Capítulo IV

MICHELLE/HENRIQUE E JÓ BERNARDO: PENSANDO OS TRANSGENDER ATRAVÉS DE INDIVIDUALIDADES

“... se a antropologia, ao longo de sua trajetória, elabora interpretações, explicações, teorias, também se constitui narrando as histórias ouvidas, escrevendo o oralmente contado.”

(Suely Kofes)

4.1. A Biografia é uma Ilusão?

Minha pretensão aqui não é reconstruir as histórias de vida de meus informantes, mas considerar as trajetórias¹ de Jó Bernardo e de Michele/Henrique, com o objetivo de situá-los aqui como individualidades que falam de contextos de relações diferentes e indicam que as identidades podem ser mais ou menos sedimentadas, dependendo do contexto em que são formuladas.

Escolhi Jó por ter sido uma informante ao mesmo tempo privilegiada e reflexiva em Lisboa e Michelle/Henrique, por ter acompanhado de perto tanto o seu processo de tornar-se travesti, como o retorno a Henrique. Essas trajetórias é

¹ A noção de trajetória será explicitada ainda, mas, *grosso modo*, é pensada no sentido de caminho, percurso, não de uma vida inteira, mas – nesse caso - de fatos significativos para os *transgender* em sua transformação.

possibilitam também refletir sobre o que é ser *transgender*, focalizando dois contextos possíveis nas sociedades contemporâneas. De um lado, em Lisboa, uma identidade que formula-se e reformula-se a partir da militância política. De outro lado, em Belo Horizonte, um contexto vinculado a redes mais pessoalizadas. Como se verá, o fato de Michelle ter retornado a Henrique está ligado às suas relações afetivas – a namorada, a família da namorada, a sua família. É importante observar, entretanto, que essas diferenças independem das cidades. Não é possível afirmar que as redes de relações dos *transgender* em Lisboa passem sempre pela politização e tampouco que em Belo Horizonte não existam essas relações². O fato é que a maneira como se deu o contato com os informantes em uma cidade e outra foi distinta. Como já afirmei, conheci Jó Bernardo na Associação ILGA-Portugal, Michelle, diferentemente, foi-me apresentada por um aluno meu, que era seu amigo.

Antes de apresentar essas “personagens”, parece-me importante uma breve reflexão sobre a biografia na antropologia, centrando a discussão em *A Ilusão Biográfica* de Pierre Bourdieu.

Para Bourdieu, pensar a vida como uma sucessão cronológica de eventos, embora seja o pressuposto da história de vida, é uma ilusão retórica, uma vez que a realidade não é linear, mas descontínua, com eventos únicos que podem se realizar aleatoriamente. Entretanto, segundo o autor, a descrição da vida feita pelo senso

² Porcina, travesti de Belo Horizonte é militante da “causa” dos travestis - Presidente da Associação dos Travestis de Belo Horizonte (ASSTRAV) -, além de colaborar com a luta contra a AIDS, através do GAPA, onde encontrei-a pela primeira vez.

comum pressupõe a noção de percurso, ou seja, de um caminho, se não progressivo, cronológico³, ainda que com suas encruzilhadas.

Para refletir sobre a narrativa e a história de vida, Bourdieu descreve alguns dos pressupostos da filosofia da história que se baseiam na sucessão de eventos históricos, entre os quais, o de que a vida seria um conjunto orientado, apreendido como expressão de um projeto.

“Essa vida organizada como uma história (no sentido de narrativa), desenrola-se segundo uma ordem cronológica que é também uma ordem lógica, desde um começo, uma origem, no duplo sentido de ponto de partida, de início, e também de princípio, de razão de ser, de causa primeira até o seu fim, que é também um objetivo, uma realização (*telos*). A narrativa (...) propõe eventos que, apesar de não se desenrolarem todos, sempre, na sua estrita sucessão cronológica (...) tendem, ou pretendem, organizar-se em seqüências ordenadas e de acordo com relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o entrevistador e o entrevistado) têm de certo modo o mesmo interesse em aceitar o *postulado do sentido da existência* contada (e, *implicitamente, de qualquer existência*)” (Bourdieu, op.cit.: 74, 75) – grifos meus.

Enfim, segundo Bourdieu, ao reconstruir trajetórias e histórias de vida, o entrevistado cria artificialmente um sentido para a “sua história” e o entrevistador acaba por

³ E há uma tradição de se pensar não só a vida individual, mas a própria história nesse sentido, mesmo que haja também uma desconstrução dessa idéia vinda dos próprios historiadores contemporâneos e, como cita o próprio Bourdieu, do romance moderno. Se bem que Kofes problematiza essa visão de Bourdieu, ampliando uma citação de Macbeth feita pelo autor e, a partir daí afirma: ... *tomando o mesmo trecho citado por Bourdieu, ampliando a citação, encontramos não somente os subsídios para uma interpretação da vida como ‘anti-história’, mas também uma tensão não explorada pelo autor, o da impossibilidade da apreensão da vida sem o contar da história, sem a linguagem. (...) para Macbeth, em Macbeth, a história ‘bem construída’ não pode prescindir das histórias contadas ‘por um idiota’.* (Kofes, 2001: 23, 24)

aceitar esse sentido artificial e, ao fazê-lo, ambos estariam cedendo a uma ilusão retórica que é a representação da existência como narrativa linear.

O autor, porém, problematiza sua reflexão quando, a certa altura do texto, sugere que seria necessário investigar sobre os próprios mecanismos sociais que mantêm e atualizam esta representação da vida como unidade e totalidade. Para ele, o *habitus* unificaria as representações e práticas. E, mais importante, se na sociedade encontramos diferentes instituições que cumprem este papel de totalizador e unificador do eu, para Bourdieu, o nome próprio seria a instituição mais emblemática desta totalização, na medida que pressuporia uma constância, seria o que Kripke chama de um *designador rígido*. Nesse sentido, o nome próprio apareceria como fundamental para a atribuição da identidade social e individual que são maleáveis, mudam consoante o tempo e o espaço social.

“O nome próprio é o atestado visível da identidade de seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas manifestações sucessivas e da possibilidade, socialmente reconhecida, de totalizar essas manifestações em registros oficiais, *curriculum vitae*, *cursus honorum*, registro judiciário, necrológico ou biografia, que constituem a vida como uma totalidade finita por meio do veredito dado sobre um balanço provisório ou definitivo.” (Bourdieu, op.cit.: 78)

Como foi dito no segundo capítulo, travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais não possuem o nome como *designador rígido*. É comum mudá-lo ao longo do tempo - ou, inclusive, manter mais de um nome - e esta mudança não está vinculada apenas a uma ou múltiplas “nova”(s) construção(ões) de gênero(s), já que,

não raro, os nomes femininos também são trocados. Jó nasceu Jorge Bernardo, foi Romi⁴, Jó e Jó Bernardo, para citar apenas um exemplo. Isto não quer dizer, entretanto, que o nome próprio não seja importante para esses sujeitos. Pelo contrário, é fundamental, inclusive no sentido de manutenção da identidade, ainda que isto possa parecer paradoxal. A principal reivindicação de Roberta Close é o reconhecimento legal da mudança de seu nome. Jó Bernardo conseguiu legalizar este nome – visto como neutro em Portugal –, entretanto foi uma conquista lenta e trabalhosa. Porcina diz que seu grande sonho é modificar o nome de sua carteira de identidade. Quando morreu, Ruth Bryden aparecia na imprensa portuguesa como José Centúrio/Ruth Bryden e em seu atestado de óbito – como nos documentos de identidade de toda a sua vida – o nome era o masculino.

Também no segundo capítulo, ficou claro como os *transgender* vinculam o nome, ao corpo e à pessoa⁵, mesmo que não haja uma regularidade na escolha dos seus nomes⁶. E nesse vínculo, demonstram a transitoriedade de gêneros, corpos e pessoas. Mauss (1974) afirma que em qualquer sociedade, todos os seres humanos têm o sentido do seu corpo e de sua individualidade espiritual e corporal. Mas ressalta que este sentido tem uma história. A noção de pessoa, segundo o autor, cresceu muito lentamente e hoje – transformada em categoria - continua a ser

⁴ E ainda é chamada assim em alguns ambientes.

⁵ Não só os *transgender*. Como mostra Mauss (1974), ao historiar a noção de pessoa, ela sempre está ligada ao nome.

⁶ Carmen quis que seus amigos escolhessem seu “novo” nome em um ritual como o de batismo, numa clara alusão à iniciação em um grupo, entrada em um outro universo. Michelle deixou seu namorado escolher seu nome, mas utilizou um outro para a prostituição. Porcina procurou nas novelas de televisão nomes/personagens que condizessem com o seu papel de, num primeiro momento “montada” e depois travesti.

identificada também lentamente. *É a partir da noção de um que a noção de pessoa foi criada, penso que a propósito das pessoas divinas, mas, ao mesmo tempo, a propósito da pessoa humana, substância e forma, corpo e alma, consciência e ação.* (Mauss, 1974: 236) grifos meus. Se até aqui, o autor trata a pessoa com seu vínculo à consciência, mas também ao corpo e à ação, na conclusão do artigo, parece-me que Mauss entende que a categoria pessoa permaneceria ligada à consciência, mas não cita mais o corpo. *São as noções dos irmãos Moravos, dos Puritanos, dos Wesleyanos, dos pietistas que formam a base sobre a qual se erguerá a noção: a pessoa = ao eu; o eu = à consciência – da qual é a categoria primordial.* (Mauss, *op.cit.*: 238) As reflexões contemporâneas sobre o corpo e a incorporação se fazem no sentido de não dissociar o corpo e a mente. O corpo a um só tempo significa e age. Assim, a pessoa é instável, não fixa, porque construída e reconstruída permanentemente, mas uma categoria que inclui a consciência e o corpo, e que revela relações sociais⁷. Meu argumento com relação aos *transgender* é que na incorporação, o corpo e a consciência estão visivelmente interligados. O nome varia de acordo com o corpo, em sua atuação e expressão. Corpo e nome expressam a(s) pessoa(s). Talvez, ao mudar o nome, esses sujeitos demonstrem a transitoriedade também da pessoa. Ela não está acabada, como o gênero.

Se é comum que travestis e transexuais troquem de nome depois de transformados, sempre os mantêm no feminino – embora não legalmente –;

⁷ Retomando a noção de pessoa de Strathern (1988), Kofes (2001: 156) diz: ... *se entendermos pessoa como reveladora das relações sociais que a compõem, relações sociais que revelam as pessoas que elas produzem.*

transformistas e *drag-queens* se utilizam do nome feminino e do masculino, de acordo com o momento/evento. Mas, e isto é fundamental, se escolhem novos nomes – ou permitem que amigos ou namorados façam essa escolha –, os *transgender* não podem nunca utilizá-los legalmente e nem sempre conseguem ser chamados pelo nome feminino em todas as situações⁸. Nesse sentido, o nome desses sujeitos, além de não atestar socialmente sua identidade, também não pode *totalizar essas manifestações em registros oficiais*.... Isso revela, creio, a transitoriedade dessas identidades. Vale a pena citar aqui um trecho da biografia de Roberta Close⁹, escrita por Lúcia Rito.

“Todos os passageiros já desembarcaram do voo de Zurique, fizeram o *check-in* (...), mas a morena alta de belos cabelos compridos (...) ainda hesita em dirigir-se ao balcão e apresentar o passaporte. O agente uniformizado faz um sinal nervoso com a mão para ela se apressar. Em seguida, examina o documento mecanicamente. Mas a tranqüilidade dura pouco. (...) O nome, escrito no local da identificação – Luiz Roberto Gambine –, e o sexo masculino assinalado no quadradinho adequado, destoam radicalmente da figura sorridente e queimada de sol a sua frente. Ele coça a cabeça e inicia o questionário de sempre:

- Sr Luiz Roberto? Que brincadeira é essa?

- É o único passaporte que eu tenho – diz em voz baixa e resignada a bela jovem. – No meu país não me deixam trocar de nome...” (Rito, 1998: 16)

⁸ Como diz Michelle: ... *lá em casa ninguém me chama de Michelle, só Henrique, a Fernanda ficou até assustada, quando ela começou a ir lá em casa né, porque, 'nossa, ninguém chama você de Michelle?*

⁹ Nos documentos de identidade brasileiros chama-se Luiz Roberto Gambine Moreira, na Suíça é conhecida por Luiza Gambine, tendo inclusive, na porta de seu apartamento, uma placa com este nome, registrada pela prefeitura, na imprensa brasileira é Roberta Close e quer se registrar como Luiza Gambine.

Pensar as identidades dos *transgender*, então, nos leva a perceber que não só a sua pessoa, gênero, *self* e identidade são inacabados, construídos e reconstruídos constantemente, mas também os seus nomes poderiam ser vistos como “designadores flexíveis”, ou seja, são tão inacabados ou descontínuos quanto a pessoa. Talvez por causa disso, reconstruir a trajetória de vida de um ou outro *transgender* pode se tornar mais difícil, já que nem o seu nome(s) pressupõe a constância, além de não ser oficial(is). Mas, por outro lado, tendo em mente, que a constância é mais uma classificação e menos a realidade, já que parto de alguns pressupostos, entre os quais a flexibilidade de identidades, então a trajetória, mesmo que não seja caótica – porque organizada na(s) narrativa(s) do sujeito que conta e do que ouve - não poderia mesmo pressupor uma constância.

Se para Bourdieu, a trajetória é uma *ilusão retórica*, creio que, diferentemente de ilusão, trata-se de construção de sentido. Antes de seguir nesta argumentação, vale citar a forma como o autor diz ser possível a compreensão da vida como série única, através da análise da estrutura da rede em que os eventos desta vida acontecem:

“Os acontecimentos biográficos definem-se antes como *alocações* e como *deslocamentos* no espaço social, isto é, nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição dos diferentes tipos de capital que estão em jogo no campo considerado. (...) não podemos compreender uma trajetória (ou seja, o *envelhecimento social* que, ainda que inevitavelmente o acompanhe, é independente do envelhecimento biológico), a menos que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou; logo, o conjunto de relações objetivas que vincularam o agente considerado – pelo menos em um certo número de estados pertinentes do

campo – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e que se defrontam no mesmo espaço de possíveis.” (Bourdieu, *op.cit.*: 82)

Estou atenta a uma análise das trajetórias¹⁰ de Michelle/Henrique e Jó Bernardo, entretanto, há uma diferença crucial entre o tratamento dado por Bourdieu à noção de trajetórias e o utilizado aqui. O que Bourdieu chama de ilusão retórica na construção de uma biografia, eu chamaria de sentido, o sentido expresso pelo sujeito no deslocamento de sua trajetória e na maneira de contar esta trajetória. Em um trabalho no qual situa a trajetória de Consuelo Caiado¹¹, Suelly Kofes (2001) faz uma crítica à abordagem de Bourdieu, apontando exatamente para esta idéia:

“Difícil reconhecer muitos dos tratamentos interpretativos dado à ‘história de vida’ na caracterização que dela faz Bourdieu. Fácil reconhecer na crítica deste autor uma forma de enfrentar as clássicas oposições que cercam a discussão sobre ‘história de vida’ em suas várias aparições nas Ciências Sociais: objetividade e subjetividade; sujeito e estrutura, como exemplos. Forma de encarar, entretanto, que cai na armadilha de enfrentar tais oposições afastando um de seus termos. Refiro-me às marcas que os sujeitos imprimem às suas interpretações e às suas existências, que não estão incorporadas na noção de agente social.” (Kofes, 2001: 24)

É possível, então, através da reflexão do sentido dado por um informante à sua trajetória, objetivar – ainda que com artificialismos retóricos, ou alegorias, na concepção de Clifford – relações e ações sociais também através do sentido expresso por individualidades. Sentido que é construído com ações, e reflexões.

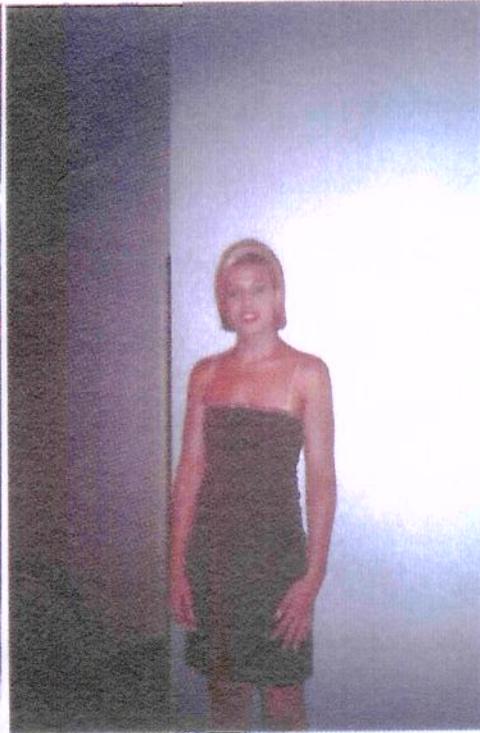
¹⁰ Estou tratando mesmo de trajetórias e não de histórias de vida, porque o que me preocupa aqui é o percurso e a experiência dos *transgender*.

¹¹ Consuelo Caiado (1899-1983) foi publicamente esquecida em Goiás e uma das questões do trabalho de Kofes é a forma como este esquecimento foi tecido nesse Estado.

Este é propósito mais fundamental deste capítulo.



Henrique



Michelle

4.1.2. Michelle/Henrique

Francisco me parou nos corredores da Escola Guignard¹² e disse:

Juliana, meus colegas são seus alunos e me contaram que você trabalha com travestis. Conheço um menino, Henrique, meu aluno em uma escola municipal, que está virando travesti. Se você quiser, posso te apresentar.

¹² Faculdade de Artes Plásticas da Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG, onde eu dava aulas de antropologia.

Anotei seu telefone e poucos dias depois estava em sua casa para conhecer Michelle, que Francisco insistia em chamar de Henrique. Antes de Michelle chegar, Francisco dizia que ele (Henrique) ainda não estava totalmente transformado, assim, me assustei quando entrou pela porta uma pessoa de saia até os joelhos, sandálias de salto alto, blusa de renda sobre um *top*, com a barriga aparente, cabelos curtos avermelhados, sobancelhas desenhadas e finas e maquiagem. Michelle achava que já era uma travesti, mas ainda faltava uma cirurgia no nariz, mais seios, cintura mais fina. Perguntei como deveria chamá-la. *Como você quiser...* Insisti: mas como você prefere? *Michelle*.

Pareceu-me tímida. Voz baixa e gestos lentos quase contradizendo com a exuberância de sua roupa preta e suas unhas grandes e bem cuidadas. Não usei o gravador nesse dia, mas conversamos durante muito tempo sobre o começo da transformação, a *batalha*, a profissão de cabeleireira, a família, o colégio, os amigos, o namorado. Aos poucos Michelle foi se soltando e seu sorriso tornou-se mais largo, menos comedido. Disse naquele dia ainda que tinha vontade de se operar. Se sentia uma mulher, além de ter sido enfática ao dizer que nasceu *daquele jeito*.

... pra você ver: eu nunca tive uma relação sexual em que fosse ativa. Nem com namorados e nem com clientes. Não faço o papel ativo. Quero tirar a 'mala'.

Francisco havia me convidado para irmos os três à boate naquele dia, entretanto, preferi não ir, temendo cansar Michelle no nosso primeiro contato¹³.

¹³ Como já sugeri em outro capítulo, uma das particularidades da pesquisa de campo em contextos urbanos (“dentro ou fora de casa”) tem a ver com este receio em incomodar. Sempre “pedia permissão”

Do segundo encontro – também em casa de Francisco – em diante, já me sentia mais à vontade com Michelle e ela também ao meu lado. Fomos várias vezes ao *shopping center*¹⁴, a algumas boates, também tínhamos a casa de Francisco como um lugar “bom para conversar”. E - porque já tinha algumas hipóteses formuladas, além de uma maior familiaridade com as especificidades dos travestis, transformistas, transexuais, *drag-queens*, em geral - passei a iniciar as conversas perguntando sobre as diferenças entre tais sujeitos. Ao mesmo tempo, Michelle me contava pedaços de sua vida. A infância, quando se sentia feminina, o início da sociabilidade com gays em boates – desde os treze anos -, a relação com a mãe, o pai e as irmãs, a “transformação” e, com isso, novas amigas, novas relações sociais.

Como já foi descrito no primeiro capítulo, antes de se tornar travesti, Michelle passou por uma fase em que se definia como “montada”, pois não ingeria hormônios e as roupas e trejeitos femininos eram utilizados apenas em ocasiões especiais. Quando conheceu Juliana Primo – travesti prostituta -, iniciou a ingestão de hormônios e a prostituição. É muito comum entre os travestis o auxílio de uma (ou mais) amiga – já transformada – que os ensina o que fazer e como, tanto no que se refere à montagem, quanto à intervenção corporal: qual hormônio deve ser tomado, como, onde deve-se colocar silicone, quem são as *bombadeiras* de confiança e, no

aos meus informantes para ir aos bares e boates que eles freqüentavam, tanto em Belo Horizonte, como Campinas e Lisboa. Por mais que sempre soube que os invadia, tentava fazê-lo de forma, digamos, mais “delicada”.

¹⁴ Michelle, como a maioria dos jovens de sua faixa etária, se utiliza do *shopping center* como um espaço de lazer. Ainda que já tenha sido expulsa (por ser travesti) mais de uma vez em um shopping center de Belo Horizonte, como ela própria falará a seguir.

caso das prostitutas, em que rua é possível fazer ponto. São chamadas madrinhas por alguns, amigas por outros¹⁵. Juliana Primo pode ser vista como a peça fundamental para a construção da nova rede de sociabilidade de Michelle. Ao mesmo tempo em que ensinou os primeiros “truques corporais”, mostrou onde seria possível se prostituir e apresentou-a a outras travestis.

Programa eu comecei com 16 anos, aí aos 16 anos mesmo eu comecei a tomar hormônio, aí foi indo, foi indo, foi indo e eu, assim, aí você começa a tomar e na hora de vestir roupa, você não sabe que roupa cê põe, se você põe uma roupa de mulher, cê não vai ficar parecida com mulher, fica uma coisa estranha, mesma coisa acontece se você vestir uma roupa de homem, fica estranho também, né, porque o peito já tava aparecendo, aí foi passando, 17, aí quando foi 18, aí eu resolvi, porque eu já tava mulher mesmo, aí eu comecei a usar roupa de mulher, mas não o tempo todo. Lembra, aquela época que você me entrevistou pela primeira vez, eu já saía assim de mulher, mas, quase mulher (risos), mas minha mãe não sabia, sabia que eu me vestia de mulher, mas ela falava que não queria me ver de mulher...

A época a que Michelle se refere foi o início de nossos encontros, antes de eu ir para Lisboa, em 1998 – cerca de um ano depois de nosso primeiro encontro –, nessa altura, sua cintura estava mais fina, os seios maiores, a voz mais aguda. Já namorava Fernanda e as duas foram várias vezes repreendidas por estarem se beijando em locais públicos.

A gente chegava no shopping, assim, aí o segurança já comunicava, a gente já tava na escada rolante, aí já tinha um segurança esperando a gente

¹⁵ No Brasil nunca ouvi o termo mãe, mas Jó chama Andréa – que “teve esse papel” junto a ela – de mãe.

passar. Pediram uma vez pra gente sair, porque as normas do shopping não aceitavam esse tipo de relacionamento, porque nós demos um beijo na boca (...) eles achavam que a gente era duas mulheres (...) aí nós fomos para o Parque Municipal e começou a mesma coisa, o segurança do parque veio e pediu pra gente parar, né. Falou: 'parem de beijar e abraçar, porque aqui não é lugar disso, não'.

Provavelmente, se naquela altura seu namorado fosse homem, não teriam problemas. Passariam por um casal heterossexual - Michelle passaria por mulher. Sobre esta questão vale uma nota.

Disse em outro lugar que os travestis não querem ser mulher, mas travestis. Se estão em pontos de prostituição ainda têm o cuidado de não enganar seus clientes, até porque, segundo elas próprias, seria perigoso. Mas, embora não tenham o desejo de transformarem-se em mulher, constroem seu corpo para se parecer com uma e, afora com clientes, é sempre com orgulho que dizem: *pensaram que eu era mulher*, como se o esforço da construção do corpo, fazendo surgir a mulher e sumir o homem, tivesse valido a pena, “surtido efeito”. Hélio Silva (*op.cit.*: 148) fala sobre isso.

“Sejam quais forem as atitudes psicológicas com que os travestis vivam seus projetos existenciais, há subjacente a toda a experiência o tentar passar por mulher. Em suas conversas (...) revela-se orgulho – em graus variados – quando passam por mulheres, são tratados como mulheres. Enganam ou não enganam?, eis a questão de base. A questão à qual me parece impossível qualquer travesti não se render, pense-se ou não se pense como mulher.”

Mas é uma mulher hiper-real, mais mulher que a mulher, o exagero da maquiagem, do salto alto, da intervenção inacabada no corpo, como se ele nunca estivesse pronto. Rosa do Amor diz que travesti é exagerado e por isso acaba

estragando o rosto com tanto silicone. Duda diz que uma mulher, diferentemente de um travesti, não vai à padaria de salto alto e maquiagem, é o desejo da hipérbole. Como afirma Vanessa, travesti entrevistada por Denizart (1997: 18):

“Não é querer ser mulher... É mais que uma mulher... é mais bonito que uma mulher, é melhor que uma mulher (...) você é percebida na rua, em todo lugar... Mulher é normal, ninguém olha...”

Enfim, “passar por mulher” não é a mesma coisa que “querer ser mulher”. De todos os *transgender* que conheci e convivi, alguns desejavam tornar-se mulher – e “sonhavam acordadas” com a cirurgia¹⁶, outros já tiveram esse desejo, mas não o tem mais e alguns nunca o quiseram, estão satisfeitos com este corpo de possibilidades várias. O caso de Michelle, entretanto, é interessante. Quis muito ser mulher, e por muito tempo, mas hoje quer ser homem e a construção agora é inversa. É preciso esconder a mulher e fazer surgir o homem adormecido. Ao mesmo tempo, não se cansa de rever as fotos de Michelle e, mesmo que não admita que sente saudade, também é com um sorriso orgulhoso que ouve Palova¹⁷ perguntar ao já Henrique: *Afinal, você nasceu homem ou mulher?*, estupefata com as fotos de cenas de *stip tease* de Michelle em uma boate. E é esse mesmo Henrique que exhibe para todos os seus colegas de trabalho - que nunca souberam da Michelle – as mesmas fotos, me dizendo: *Tá com pressa, Juliana? É que o pessoal tá adorando ver a Michelle!*

¹⁶ Mas nesse caso se denominavam transexuais.

¹⁷ Palova trabalha no mesmo salão de beleza que Henrique, mas já o conheceu depois de (re)transformado.

Embora tenha voltado a ser Henrique, Michelle não é esquecida e tampouco ocultada. Poderia-se pensar que, nesse retorno, Henrique (e mesmo Fernanda, sua namorada) preferisse “esconder o passado”, mas até nosso último encontro (no início de 2001), ele reiterou que queria os negativos das fotos de Michelle e o desejo é de mostrá-la, revelar o que já foi, mostrar as possibilidades plásticas do(s) corpo(s), da(s) mente(s), do(s) nome(s), do(s) gênero(s), da(s) identidade(s). Identidades construídas e reconstruídas sempre com base nas relações pessoais. A primeira montagem foi sugerida por um amigo, o nome Michelle por um namorado, o ponto de prostituição por uma amiga, o retorno a Henrique (mais que sugestão, uma exigência, como se verá) pela namorada.

Quando a conheci, Michelle já não se prostituía mais, na verdade, segundo diz, nunca teve necessidade do dinheiro do programa. Utilizava-o para os “extras” e por isso não saía toda noite:

Eu não era assim de segunda a segunda ficar na rua, eu raramente, eu sempre trabalhei, mas quando eu tava apertado, ou então quando eu precisava de dinheiro pra sair no final de semana, assim, eu nunca, nunca gostei de andar de ônibus, eu sempre andava de taxi (risos) então, assim, pra ter dinheiro pro taxi, dinheiro para os supérfluos eu só fazia programa pra gastar com coisa a toa.

Em um outro dia Michelle afirmou que gostava de fazer programa, ao mesmo tempo em que tinha um certo medo. E, através de sua fala é possível fazer algumas reflexões. Ainda que uma travesti, no Brasil, exerça uma profissão que não a “venda

do corpo” - como é o caso de Michelle (cabelereira) -, há um vínculo simbólico, por parte da sociedade, entre o travestismo e a prostituição e é possível afirmar que os próprios travestis, de algum modo, aceitam esse vínculo, se não como “destino”, pelo menos como um espaço identitário. Talvez a procura de Michelle pela “batalha na pista”, mesmo que afirme que não “tinha necessidade” de se prostituir, esteja ligada à busca de pertença a um grupo. Se, como sugeri acima, Juliana Primo – travesti prostituta – foi fundamental para a “entrada” de Michelle no mundo dos travestis, uma das características desse “mundo” – além do silicone, depilação, “troca de roupa”, trejeitos, boates gay etc. – é a “batalha” feita nas ruas e que, além de tudo, segundo a visão de algumas delas, pode ser excitante:

Eu acho que todo travesti faz programa pelo menos uma vez na vida. Não tem aquele que não faz porque tem dinheiro, igual, eu tinha dinheiro e eu fazia. Eu acho que até a Rogéria da vida fez programa, não tem travesti que não fez programa. (Michelle)

“É o imprevisível da rua que encanta Carlete: É maravilhosa! Nós tomamos ovo podre na cara, bombas, ao mesmo tempo ganhamos o dinheiro que nós queremos.” (Oliveira, 1994: 117)

Michelle revela o gosto pelo “programa” e, ao mesmo tempo, demonstra que pode se livrar de clientes indesejáveis:

(pausa) Porque é assim, cê vai uma vez (riso), aí te dá um, uma formiga não sei aonde (riso), aí cê fala: ai, eu vou outra vez, aí cê encontra alguma amiga, igual, eu ia pra boate, aí a amiga fala: 'ai, vou fazer programa', ah, então eu também vou, às vezes cê nem, igual eu, eu não precisava, fazia por fazer, ia porque, igual, cê não sabe se vai voltar vivo, cê entra no carro com

um estranho, cê não sabe se ele vai te matar, se não vai, igual, eu já te falei também, né, cê deve ter gravado, porque eu, assim, parece que eu adivinhava, eu, nunca, eu já peguei, eu não vou falar nunca não, eu já peguei um carinha, assim, que quis fazer sacanagem comigo, mas só que eu não deixei. Eles tentam agredir, ou então não querer pagar, ou querer te deixar no motel, entendeu, essas coisas assim, ou pedir pra você fazer coisas absurdas, assim, sexualmente, né, assim, masoquismo, aí eu não deixava não...

Embora tenha dito saber como escapar de situações perigosas, em uma outra ocasião, Michelle havia contado sobre uma agressão que sofreu, entretanto, o agressor não era cliente:

Foi no ponto, foi assim (...) acho que foi a primeira vez que eu fui. Eu subi, foi com um amigo, eu subi a Olegário Maciel, eu nem imaginava, assim, que - foi um dia depois, foi na mesma semana, porque na primeira semana eu fui com a Juliana, aí numa semana, numa quarta-feira, aí eu chamei esse amigo meu, porque ele também nunca tinha ido. Aí nós fomos, aí assim, subindo a olegário Maciel, tinha uma bicha, uma travesti e uma puta mesmo, mulher mesmo. Aí eles pararam a gente, pediram 50 centavos, aí eu falei assim: eu não tenho. Aí ele falou assim: 'ah, então fica aqui no meu ponto, fica aqui, aí o dinheiro que cê fizer, cê me empresta?' Aí eu falei assim: empresto. Aí nós ficamos lá conversando com eles. E eu não sabia, pra você ir pra rua, assim, batalhar, cê tem que ir, assim, toda de roupa barata, sapato barato, porque se não roubam. E esse dia eu tava, assim, toda, toda! Sandália cara, vestido caro, aí todo mundo, e eu olhei, assim, todo mundo mal arrumado, aí eles pensam, ah, essa aí tem dinheiro, né, aí eles falaram: 'nossa, sua sandália é linda, aonde cê comprou?' Eu falei: na Shoes. 'Ah é, deixa eu ver no meu pé.', eu, não, cê não tá vendo não? 'Ah, deixa eu ver se me serve'. E eu toda inocente, né, não imaginava. Aí eu tirei do meu pé e dei pra ela calçar, aí ela calçou - a travesti -, calçou, aí a outra, a bicha lá, falou: nossa, ficou linda no seu pé'. Aí ela falou: 'ah, me dá a outra'. Aí eu falei: não, aí já dá pra você ter uma noção se ficou bem ou não no seu pé, aí ela,

'n3o, me d3a, me d3a a3,' , a3 eu fui e tirei e dei pra ela. A3 uma amiga minha, que chama Loraine, ela foi e tava descendo a rua, a3 ela viu e s3 fez assim pra mim, balançou a cabeça assim, n3, perdeu o sapato, n3? A3 ela falou assim: 'devolve a sand3lia pra ela'. A Loraine falou, n3, pra devolver a sand3lia pra mim. A3 ela falou assim: 'que isso, eu n3o vou devolver n3o', a3 eu fui pegar, n3, a3 a outra, a bicha l3, me pegou por tr3s, n3, e me deu um tapa na cara, porque a Loraine foi, entrou no meio e n3o deixou eles me baterem. E falou comigo: 'n3o, deixa a sand3lia com ela', a3, antes disso, ela ficou brava comigo e me chamou de topetuda, porque, ela falou: 'c3 perdeu sua sand3lia, calça meu tamanco', eu falei assim: esse tamaquinho barato! A3 ela falou: 'como que c3 vai batalhar? C3 vai ganhar descalça?' Eu falei assim: meu bem, eu ganho at3 nua, at3 nua eu ganho. Ela foi e falou assim: 'al3m de topetuda, c3 3 abusada!', a3 a outra me pegou por tr3s, a3 ela me deu um tapa no rosto, a3 na hora que eu ia avançar nela, a3 a Loraine entrou no meio e saiu me puxando, me levando l3 pra outro lugar, pro ponto dela. A3 foi s3 esse dia. Porque 3 assim, c3 tem que ter seu lugar. Cada um fica numa esquina, n3, a3, onde eu ficava, eu ficava mais no lugar de prostituta mesmo, porque, por exemplo, assim, uma esquina 3 s3 de prostituta, a3 a de cima j3 3 de travesti, a3 mais em cima j3 3 garoto de programa.

A fala de Michelle deixa claro que a disputa por espaço (e clientes) se d3 tamb3m com as mulheres prostitutas, entretanto, 3 poss3vel, atrav3s de redes de amigos, a divis3o do "ponto".

Nossa senhora, elas (as prostitutas) importam muito, quase mata a gente, mas s3 que a Loraine conversou, n3, com elas, e a Loraine faz programa h3 anos, a3 elas me deixaram ficar l3. Sempre tem que ter uma madrinha, a gente fala madrinha, a Loraine era minha madrinha. Chega algu3m e pergunta: 'quem te p3s aqui?' A3 c3 fala, a Loraine. Mas tem outra coisa, se voc3 for muito bonita, eles fazem de tudo, pra voc3, eles batem na sua cara, arranham, cortam seu cabelo, se voc3 tiver o cabelo comprido. Igual essa

Juliana Primo, cortaram o cabelo dela no toco! Ela tem um cabelo maravilhoso e ela é loura natural, cortaram o cabelo dela.

Apesar do risco que corre na “rua”, Michelle reafirma o desejo de se prostituir e sugere que os travestis, de uma maneira geral, gostam de *batalhar*, mas ela própria não faz mais programa e diz não sentir saudade.

É, porque era engraçado. Todo mundo gosta! É, assim, emocionante (riso), é engraçado, têm uns clientes que pagam bem, têm outros que choram, aí você sempre dá um preço maior do que você dá, porque aí equilibra, né, cê faz assim: se seu preço é 70, aí cê fala 100, aí cê vai abaixando até chegar nos 70. (...) eu parei foi, quando eu comecei a trabalhar nesse salão, lá do Eldorado, eu parei. Porque eu tinha dinheiro, o dinheiro que eu precisava mesmo, pra gastar assim a toa, todo final de semana, eu fazia no salão, então não tinha necessidade.

Vale a pena “ouvir” Michelle descrever mais algumas histórias possíveis de ser colecionadas na rua, além de falas “mais pragmáticas”, que se referem a preços, uso de preservativo, enfim, negociações que se de uma maneira geral são feitas com sedução, em alguns momentos é necessário “revelar” o homem, melhor, a masculinidade – o poder -, oculto no canivete, na faca, na lâmina de barbear.

...eu cobrava o programa 70 reais, se fosse só um boquete eu cobrava 25, agora, tem bicha aí que cobra 5, 10 reais por um boquete. Só que essas que cobram barato assim, é porque tem que pagar aluguel, depende disso, agora eu não, porque é assim, tem três em cada esquina, aí o cara para e fala: ‘ah, eu quero aquela ali’, aí cê vai lá, aí cê dá seu preço, aí eles falam que tá muito caro, aí cê fala: não quer não? Então tchau. Aí ele chama outra. Agora, esses que insistem querendo você, aí cê fala: meu preço é esse, se você me quiser, cê tem que pagar, aí eles pagam.

Esse que só quer travesti ativo, a maioria é homem casado. Agora, têm aqueles boyzinhos, né, menino mesmo, 17 anos, 18 anos, que eles querem um travesti passivo, fazendo papel de mulher mesmo, pede pra esconder a mala, quer posição que, parecendo que eles tão comendo uma mulher, aí tem de tudo. Mas pra ser ativo a gente cobra mais caro. Eu nunca fiz, mas se fizesse eu ia cobrar no mínimo 100 (risos). Já quiseram, mas eu nunca topei.

Eu nunca tive problema com a polícia não. Mas tem muita bicha que tem. Lá, assim, tem policial que até quer fazer e eles, assim, levam as bichas e também fazem sacanagem.

Eu, assim, não deixo de usar camisinha de maneira nenhuma. Eu já saí do motel, assim, tinha tirado a roupa toda e o cara falou: 'sem camisinha', eu vesti a minha roupa e saí. Agora, têm aqueles travestis que se pagarem mais, vai, aqueles, né, que precisam. Então, precisa, vai. Mas geralmente eles não pedem sem camisinha, não, eles pedem com camisinha, a maioria. A não ser, eu acho assim, eu tenho uma dúvida, não sei, mas eu acho que aqueles que pedem sem camisinha, que deve ter alguma doença, porque você tá transando com um travesti de programa, ainda por cima, e pedir sem camisinha, eu acho que deve ter algum problema, né, eu acho.

Tem muito cliente casado, nossa! E a maioria, igual eu te falei, querem ativo. A gente acha que eles são carentes, às vezes briga com a mulher e tem homem casado que fala que é gay, só que casou por causa dos pais, da mulher entendeu, essas coisas assim. Eu já tive um homem tão carente que me pagou só pra ficar dormindo com ele, nem transar nós transamos. Carente, só por carência. Fiquei com ele e ele me pagou pra ficar a noite inteira, até o dia amanhecer e aí é muito mais caro. (risos) Então tem muito disso, esses homens procuram mais é de carência mesmo.

Houve uma época em que Michelle passou a se sentir mais bonita, mais desejada. O corpo estava *quase no ponto*, tanto que nem necessitava mais dos hormônios. Faltava apenas uma prótese nos seios – queria-os maiores – e a cirurgia

plástica do nariz¹⁸. Uma noite estava na boate QG e decidiu fazer uma *strip-tease*, mas informalmente.

Tocou uma música lá, que eu gosto (cantarolou um pedacinho) e me deu um negócio! Falei, vou tirar a roupa. Tava no meio da pista, pendurei naqueles canos que têm lá, fui tirando, de repente eu tava rodeada de bofe e até as mapoas batiam palma e gritavam!

Depois disso não parou mais e quando a música tocava, Michelle se encaminhava para “o cano”. Vi algumas vezes e, de fato, reunia “toda” a boate em torno de seu corpo meio vestido, meio nu. A gerente da boate percebeu o sucesso e “liberou-a” da entrada e bebidas, para que fizesse o “show” todos os sábados. Um dia sugeri à Michelle que cobrasse cachê por seu espetáculo, formalizasse o trabalho, mas ela respondeu:

Eu não faço isso por dinheiro, gosto, me divirto. Já tô achando bom que não preciso pagar ingresso e bebida, apesar de que eu não bebo muito, né?

Nessa época, em um encontro em casa de Francisco, Michelle me contou entre risos que tinha terminado o namoro e arrematou a frase: *Cê acredita que até as lésbicas da boate tão me cantando? Outro dia uma veio me dar um beijo.* Dias depois me telefonou convidando-me para ir à boate no sábado seguinte e dizendo que me faria uma surpresa.

¹⁸ Quase todos os travestis e transexuais querem fazer (ou já fizeram) uma cirurgia plástica no nariz. No rosto é o lugar onde o “homem” se torna mais visível. *Bicha que opera o nariz passa por mulher fácil, fácil*, diz Duda.

A porta da boate estava cheia. Michelle em sua curtíssima saia branca, mini-blusa azul e os apliques louros e frisados, não ficava sozinha nem por um minuto. E era sempre muito elogiada. Me apresentava a amigos, ex-namorados e *transgender* e, diante de minha curiosidade, me pedia calma. *Estamos só esperando a surpresa.* E foi nesse dia que conheci Fernanda, a namorada de Michelle. *Lembra que eu te disse que tava fazendo sucesso até com as lésbicas?*

Entramos as três com Francisco, Victor e André, os dois últimos estavam “montadas”, mas não tinham nome feminino. *Só monto às vezes e o Victor também,* me diz André. Michelle ficou na pista de dança e Fernanda me chamou para bebermos algo “lá em cima”. *Não agüento ver a Michelle com essa sainha curta. Morro de ciúme! Prefiro ficar aqui em cima pra não ver nada.* Passamos quase todo o tempo juntas. Às vezes Michelle subia, às vezes descíamos para dançar. Na hora do “show” Fernanda era quem recebia as peças de roupas jogadas por Michelle do “alto do cano”.

Falamos todo o tempo sobre as duas, o namoro, a própria Fernanda. *Tô apaixonada, mas ela não gosta de mulher, por isso tenho medo que ela me largue.* E você, perguntei: *Eu também gosto de mulher, mas a Michelle é uma mulher, quer dizer, mais ou menos, né, mas eu adoro coisa diferente, sempre gostei, eu adoro Pixinguinha, por exemplo, ninguém da minha idade gosta.* Quando saí da boate, com Francisco, Michelle e Fernanda ainda estavam lá. E enquanto esperávamos o taxi, Francisco comentava sobre aquele namoro, tão estranho para ele.

Juliana, você que é antropóloga deve entender isso, mas eu realmente não consigo entender o Henrique, a Michelle, sei lá, com essa menina.

Meu último encontro - antes de ir para Lisboa - com Michelle foi naquela mesma semana, em um almoço no *Shopping Center*. Em meio a uma longa entrevista concluí que a Michelle “continuava a mesma”. Talvez, quando eu voltasse de Portugal, já a encontraria com a prótese de silicone no seio e o nariz afinado pela cirurgia plástica, pelo menos foi o que ela me disse.

Eu agora sou ativa na relação com Fernanda, mas já avisei pra ela que assim que puder eu vou me operar. Tenho medo que ela me deixe depois da cirurgia, mas vou correr esse risco. Eu me sinto mulher, continuo me sentindo mulher.

Seis meses depois Francisco me telefona: *Juliana, você não vai acreditar, o Henrique, quer dizer, a Michelle, voltou a ser Henrique. Você consegue entender uma coisa dessa?* E, no dia seguinte, estávamos - mais uma vez em casa de Francisco - eu, Fernanda e Henrique. Um homem levemente barbado, cabelos muito curtos, uma voz entre o grave e o agudo, camisa branca sobre calça cáqui e um pequeno brinco. E foi Fernanda quem me perguntou: *você conhece esse daí?* De fato não o conheceria em um encontro casual. O que sobrou do corpo - pequenos seios - de Michelle estava sob uma faixa cirúrgica cor da pele. Havia “mudado”, como ele e Fernanda dizem, há um mês. Os dois me contaram juntos - embora Fernanda sempre se antecipasse - “toda a história”.

Henrique: *...eu já tinha conversado com a Fernanda, assim, no nosso relacionamento, que eu ia mudar (...), já tava combinado isso, aí a mãe e o*

pai não sabiam que ela namorava uma travesti, não, aí ela resolveu contar. Eu conhecia eles como Michelle, né, eles sabiam que eu era travesti, só que achavam que eu era amigo só, dela, até o pai dela, muito carinhoso, me tratava super bem, aí, a mãe dela entrou em pânico, rolava na cama de chorar, quando ela contou, aí ela, aquela coisa, né, ela me ligava, dizendo que não sabia o que fazer, eu também não sabia o que fazer, eu achava que tava muito cedo pra mudar, aí passou, isso foi num final de semana, aí passou, aí na terça-feira (pequena pausa), na terça-feira ela ligou pra mim, falando que tava vindo pra cá com os pais dela, pra conversar comigo. Aí tá, aí eu cheguei do serviço e liguei pra casa dela lá em Lavras, ninguém atendeu, liguei pra cá, ninguém atendia, aí eu não sabia se era pra mim ir pra casa dela aqui, ou se eles iam vir aqui, né, aí eu fui tomar banho, aí eu tava dentro do banheiro, bateram na porta, eu abri e era ela, aí eu assustei, né, e falei: uê, o que que cê tá fazendo aqui? 'ah, meu pai tá lá fora, querendo conversar com você'. Aí ela foi, conversou comigo, tal, aí eu falei: não, não vou mudar não, vou ficar assim mesmo.

Fernanda: *aí eu falei que não fazia sentido, se ele ia mudar, que fosse agora, bobeira esperar...*

Henrique: *aí eu falei: não, não vou mudar não, ela disse: 'você não quer nem um tempo?' nem um tempo, não, não vou mudar não, aí eu tava falando com ela e pensando, né, o tempo inteiro, aí minha mãe entrou no meio. Minha mãe achava, assim, que por ela ter me conhecido como mulher, ela era sapatão, aí minha mãe começou a xingar...*

Fernanda: *me xingar, disse que eu tinha enganado ele, começou a me acusar, 'porque você iludiu o meu filho, agora cê tá falando que tem vergonha de andar com ele', eu falei, não, não é que eu tenho vergonha, é que, de uma forma ou de outra, é constrangedor, não por eu me sentir envergonhada de andar com um travesti na rua, mas que, de uma certa forma, eu não posso sair com a minha turma do cursinho, eu não posso apresentá-lo pra minha família, meus avós não podem nem sonhar com uma coisa dessa, então, é uma coisa complicada, que não dá pra você levar adiante, eu não podia me casar com um travesti, nem ter um relacionamento sério com um travesti, porque um relacionamento sério você, você apresenta, você, a nossa vida era muito restrita, a gente não podia beijar no shopping, a gente não podia ir ao cinema, assim, confortavelmente, de mão*

dada, abraçado, era constrangedor (...) aí eu falei, por mais que me doesse, que eu abriria mão dele. E (pausa), aí eu convenci, eu tentei convencê-lo de que a mudança mais difícil que ele teria feito era, seriam as próprias atividades sexuais dele, porque eu acho que ele teria mais dificuldade, né, abandonar uma saia era o de menos, por mais que ele gostasse de vestir saia e sapato de salto, o mais difícil, que era manter um relacionamento sexual com homem, ele já tinha largado...

Henrique: *É, eu já não tinha mais tesão, eu via um homem, assim, na rua e já não sentia nada. (...)*

Fernanda: Meu pai lá fora, esperando. Aí eu falei assim, então tá, depois eu pego as minhas coisas. Aí ele falou: 'não, pega agora'. Eu tinha muitas coisas lá. Aí nós destrocamos as alianças e eu falei assim: então eu vou embora. Aí na hora que eu tava saindo e a mãe dele fazendo mil, mil acusações e eu transtornada, porque ela disse que ia falar para o meu pai que eu era sapatão e eu falei, não, mas eu não sou, eu não, não tenho contato sexual, assim, nenhum, com mulher (...) aí ele pediu licença pra mãe dele, pra ela sair do quarto e eu falei, nossa, foi horrível, só de lembrar, assim, me dá frio na barriga, porque na viagem o meu pai tentava me convencer de que não era uma coisa confortável eu namorar com um travesti, isso na viagem de Lavras até aqui, tentando me convencer de que era uma coisa impossível na nossa sociedade, é uma coisa muito diferente, fora do normal e ele conseguiu me convencer disso e ele me acusava assim: 'cê acha que ele te ama mesmo, Fernanda? Deixa de ser iludida, cê tá cega de amor, ele tá brincando, ou ele tá, ele tá confundindo e então era difícil, porque ao mesmo tempo que eu acreditava totalmente nas palavras do Henrique, quando ele me dizia que me amava, eu também, foi uma coisa meio constrangedora, porque eu via de um lado meu pai e minha mãe e do outro o Henrique, entendeu, eles me acusando que o Henrique não me amava, que se ele me amasse, ele seria capaz de mudar por mim, e eu tinha, eu tinha certeza nessa ocasião que ele não mudaria agora, então eu passei a me perguntar, mas se ele não vai mudar agora, ele não vai mudar nunca, agora que é a chance que ele tem de mudar mesmo, ele vai continuar me enrolando, me enrolando, me enrolando e eu vou continuar namorando com um travesti a vida inteira (...) eu sabia que ele era uma pessoa muito determinada e eu tinha medo dele não querer mesmo, mudar agora, e isso

...

aconteceu na hora que ele falou assim: 'pode pegar as suas coisas e ir embora'. Aí antes de eu pegar, ele pediu licença pra mãe dele, e a mãe dele saiu do quarto, aí ele me puxou e falou assim: 'eu vou mudar'.

Henrique: *aí ela saiu do quarto, eu fui e contei pra minha mãe. Aí o pai dela foi e chegou...*

Fernanda: *Aí eu chamei meu pai, meu pai entrou e conheceu a mãe dele e conversou, assim, muito bem conversado com o Henrique, falou, meu pai é muito culto, sabe...*

Henrique: *Ele falava que, que queria a Michelle, mas como amiga da filha dele e não como, pra ter relação e tudo, e que se fosse pra casar ele queria o Henrique. Aí eu falei, não, eu vou mudar..."*

Fernanda: *"Aí o meu pai conversou muito, assim, ele tentou mostrar pra ele, e, falou que ele já deve ter percebido que ser homem também é bom, que têm muitas vantagens em ser homem, né, e que, e eu acho que ele viu isso também, né, porque o mais importante é perceber..."*

Henrique: *É, eu acho que foi uma fase, né?*

Fernanda: *Eu acho que foi um erro.*

A conversa com Henrique e Fernanda sugere várias discussões que, de algum modo, passam pela noção de identidade e sua relação com o reconhecimento e a atribuição. Ao “abandonar” a Michelle e “mudar” – como dizem Henrique e Fernanda – (re)incorporando o “homem” que Michelle ocultava, parece que Henrique (re)formulou sua(s) identidade(s), levando em conta mais a atribuição de identidade – colocada pela família, relações de afeto, e “o social” – do que a identificação posta pelo reconhecimento. Daí é possível inferir que, ao acionar as relações pessoais na sua construção(ões), a(s) identidade(s) de Michelle/Henrique demonstra a um só tempo uma maior fluidez e o reassumir de um papel visto quase como naturalizado. Esse jogo soa como paradoxal, mas, atentando para o que foi dito na tese sobre os

transgender, explicita a forma fluida – mesmo que com limites –, transitória, performática com que essas pessoas se constituem. Mas também demonstra o quanto fundamental é a atribuição social na produção da pessoa. E, talvez mais importante, revela a impossibilidade de conclusões fechadas sobre várias questões, mas pode sugerir reflexões.

Fernanda diz que embora não se envergonhe de andar com um travesti na rua, esta situação é constrangedora, assim, deve(ria) ser ocultada. A namorada travesti não pode ser apresentada à turma do cursinho, à família - ... *meus avós não podem nem sonhar com uma coisa dessa...* -, ou seja, não é possível uma convivência com (na) sociedade, ... *eu não podia me casar com um travesti, nem ter um relacionamento sério com um travesti, porque um relacionamento sério você, você apresenta...* Por tudo isso, Fernanda exige a mudança. Ou o retorno a Henrique ou o fim do namoro (ou noivado, porque havia aliança), mesmo com sofrimento.

Henrique mudou e diz, sem muita certeza, que Michelle foi uma fase. E, ao relatar o retorno, ainda que busque “naturalizar” o homem que já existia, demonstra como Henrique também é um processo de tornar-se. Se Michelle conta como *aprendeu fazendo com o corpo* – incorporando – a ser travesti, Henrique fala como, da mesma maneira, aprendendo por imitação, mimesis, “mudou”. Em outra conversa com ele, sem a presença de Fernanda, Henrique acrescentou mais detalhes sobre a nova fase, a construção do masculino. Seu jeito de andar me pareceu mais brusco e ele me disse que tanto a família, quanto a namorada o achavam, hoje em dia, mais grosso, bruto.

Foi estranho, assim, na minha mudança, assim, de gestos, nossa, eu acho que eu mudei muito, igual, eu era comportada, né, eu era mais aquela coisa quieta, mais mulherzinha, e agora a Fernanda reclama comigo que eu tô muito grosso, tô bruto (risos) e que antes eu era mais carinhoso, mais, sabe, mais carinhoso com ela, ela fala que eu tô estranho, que eu tô muito grosso e minhas irmãs e minha mãe também falam. Eu acho que agora que tá vindo o Henrique (risos).

A fase curta, mas “dinâmica” da vida de Cindy/Verônica/Michelle/Henrique, indica uma trajetória. E contribui para a compreensão de que os *transgender* de uma maneira geral e Michelle/Henrique, em particular revelam, por exemplo, que não é possível imaginar uma dicotomia com relação a gênero, mas também não com relação a sexo. Interferir no próprio corpo, escolhendo sua(s) própria(s) identidade(s) não é “privilégio” desses sujeitos, entretanto, eles nos explicitam algumas possibilidades de criação e recriação do corpo e do *self*. Ser *transgender* (e deixar de sê-lo) não se trata exatamente de imitar mulheres (ou homens), antes, trata-se de não aceitar o “destino” de identidades, onde personagens distintos e múltiplos negociam as várias masculinidades e várias feminilidades dia-a-dia. Enfim, trata-se de incorporação, processo, entre-lugar.

“A anatomia não é o destino, como queria Freud. O que importa é a luta para superá-la, produzindo um jogo de indistinção sexual. Uma vez desmarcada, o futuro do corpo é a prótese. Isso os travestis compreenderam bem (...). Eles são o último refúgio de uma sexualidade empenhada em ser uma ‘caixinha de surpresas’. A *neca*, sinônimo de pênis, é uma grande e séria brincadeira de esconder e mostrar. É um segredo que parece vir à tona violentamente porque, quando exposto, é para instigar o prazer de ser tudo de uma vez só e

agora, dissolvendo as categorias restritivas de homem/mulher.” (Denizard, op.cit.: 08)

“O travesti, quando força de combate, é aquele que, do alto de seus sapatos, olha o mundo soberamente, pronto para mostrar que a sexualidade é ‘uma fantasia passageira’, a ser usufruída como bem a entendermos.” (Denizard, 1997: 09)

E como demonstra - exhibe - Henrique, é possível também inverter tudo e, o seio que leva tempo para crescer, também pode sumir apertado por uma fita cirúrgica ou lipo-aspirado. Não é diferente, creio, dos músculos construídos em aparelhos de musculação e/ou anabolizantes ou dos litros de silicone colocados em salas ascépticas de cirurgia por modelos brasileiras. Enfim, a construção da pessoa é processual, instável e incerta. *A ‘atmosfera da incerteza’ que envolve o corpo atesta sua existência e o ameaça de desmembramento.* (Bhabha, 2001: 77)

Entretanto, esta mesma trajetória mostra injunções e limites sociais. O diálogo que transcrevi, no qual Henrique e Fernanda narram a mudança de Henrique nos faz conhecer a atuação também do social nesse construir-se e reconstruir-se. Esse caso é emblemático de como a “pressão social”, aqui representada pela família, pode nos fazer optar por uma identidade sólida, ou pelas atribuições que nos são introjetadas ao longo da vida. Ou seja, mostra, mais uma vez, a tensão entre performance/definição, atribuição/reconhecimento, exclusão/inclusão.



Jó Bernardo

4.1.3. Jó Bernardo

Se a “trajetória” de Jó difere da de Michelle/Henrique em alguns aspectos - entre os quais a maneira reflexiva com que trata a sua(s) própria(s) identidade(s), o “capital cultural”, a nacionalidade, o tipo de trabalho - é possível notar que ambas as histórias se encontram também em outros tantos aspectos relevantes: a construção corporal, a relação com o gênero, a descontinuidade e inconstância dos nomes. A opção por recontar essas duas histórias, então, se deu, de certa forma, pelo intuito de mostrar como os *transgender*, de um modo geral, podem ser tão parecidos e tão diferentes.

Jorge Bernardo nasceu em Portugal. Tem um irmão gêmeo e uma irmã. Viveu por lá - entre Vizeu e Lisboa - até por volta dos 7, 8 anos - após a Revolução dos Cravos - quando se mudou com seus pais e irmãos para a Alemanha.

... os meus pais fugiram de Portugal na altura do 25 de Abril, porque a família do meu pai era salazarista, era e é, e eles tiveram que migrar pra Alemanha (...). Ofereceram-lhe um emprego, ofereceram-lhe não, ele é que arranjou maneira, a área de automóveis era a que ele melhor conhecia - como mecânico - e resolveu ir trabalhar pra Mercedes em Munique, e foi essa a razão que nos levou à Alemanha...

Jorge ficou em Munique até os 14 anos, quando voltou para Portugal. Em princípio para Vizeu – em um colégio interno – e a seguir, para Lisboa, dessa vez sem a permissão dos pais. Quem reconstrói esta fase da trajetória - que qualifica como “miserável”, especialmente entre a infância e a adolescência - é já a J6 Bernardo, *transgender*, com então 33 anos, uma situação financeira estável, “militante” da causa *transgender* e da luta contra a AIDS, voluntária da ILGA-Portugal e, nessa ocasião, futura sócia da primeira livraria destinada ao público gay, lésbico, bissexual e *transgender* de Portugal.

Voltei a Portugal na altura em que comecei a assumir-me como homossexual e tanto eu como os meus irmãos tínhamos tido muitos problemas com os meus pais. Do ponto de vista da educação os meus pais foram (pausa), eles foram bons pais à maneira deles. Nós achamos que não e como a minha família é uma família muito tradicional e é uma família de clã - funciona um pouco como um clã e a opinião da família prevalece sobre a opinião do indivíduo -, eu compreendi que nunca poderia assumir a minha homossexualidade perante os meus pais. O mínimo que eles me fariam era obrigar-me a casar (...) e eu como sempre fui uma pessoa muito frontal e nunca gostei de esconder nada, achei que a única solução era mesmo fugir de casa, e fugi de casa. Vim pra Lisboa. Eu já tinha fugido duas ou três vezes na Alemanha (...) depois os meus pais conseguiram convencer-me - porque corriam o risco de perder a tutela sobre mim na Alemanha - a vir pra um colégio em Portugal e eu fui para um colégio no interior do país em Vizeu e

estive lá, acabei o último trimestre e com o pretexto de vir buscar o meu irmão que tinha fugido directamente da Alemanha pra Lisboa, acabei por fugir também...

Embora Jó afirme que fugiu da Alemanha porque só dessa maneira poderia assumir sua homossexualidade, conta - mesmo sem tanta ênfase - que seus pais temiam perder sua tutela. Nesse ponto interfiro em sua fala para perguntar sobre a real possibilidade deste temor.

Eu entretanto lá (em Munique) tive problemas com a minha mãe - o meu irmão já tinha fugido pra Lisboa uns meses antes, poucos meses, mas antes de fugir o meu irmão, nós fomos separados, o meu irmão teve problemas lá na Alemanha, tinha dificuldades com os meus pais e os meus pais enviaram-no para Portugal. E eu uma vez fui agredido pela minha mãe e fui agredido pela minha mãe e a minha professora percebeu e na altura disse que no fim das aulas queria falar comigo e quando chegou a altura do fim das aulas eu já tinha uma agente da polícia e um assistente social na sala do director e já não fui pra casa, na Alemanha é assim. Tava calor e a minha mãe agarrou-me no pescoço, agarrou-me no pescoço e arranhou-me o pescoço e a professora achou muito estranho eu ir de gola alta - e eu era uma pessoa muito activa e muito animada - e eu estar muito triste, assim, muito acabadinha, eu era uma criança, aí com os meus nove anos, dez anos de idade. E ela então perguntou-me o que se passava e eu expliquei o que se passava e ela então disse: não, tu esperas até o fim das aulas e ao fim da aula eu quero falar contigo e quando chegou o fim da aula já tinha lá um assistente social e uma agente da polícia que já me levaram directamente pra um colégio, onde eu fiquei dois anos. Ora os meus pais - a partir dos 16 anos eu já teria opção, porque eu recusei-me, durante esses dois anos eu recusei-me sempre a ver os meus pais - temeram perder de facto a tutela sobre mim e então, mansamente, tentaram convencer-me a voltar pra Portugal e eu voltei pra Portugal em uma situação muito confortável, porque os meus pais não estavam cá e eu estava numa casa deles com uns

tios meus, tinha liberdade total, estava num col6gio, mas n6o estava interno...

Entre as distinç6es na biografia de J6 e Michelle, uma quest6o importante se refere 6 relaç6o com a fam6lia. Enquanto Michelle quer “ser aceita”, em um primeiro momento como *gay* e, a seguir como travesti, J6 se define como *muito frontal* e, ao que parece, mais importante do que a aceitaç6o familiar 6 sua pr6pria liberdade. Talvez porque, diferentemente de Michelle, a relaç6o anterior de J6 com seus pais j6 fosse conturbada, de tal maneira que o Estado alem6o p6de intervir na educaç6o do ent6o, garoto, Jorge. Talvez porque J6 tenha me contado essa hist6ria em 1998, quando j6 era engajada politicamente no movimento *gay* e *transgender* de Portugal, diferentemente de Michelle/Henrique, que tornou-se travesti n6o por uma via politizada. Quero dizer que as relaç6es acionadas por J6 e Michelle s6o distintas. A identidade de J6 formula-se atrav6s da pol6tica e torna-se mais sedimentada. Provavelmente J6 n6o “mudaria” por um pedido (ou uma exig6ncia) familiar, pessoal, j6 que no seu discurso e aç6o cont6m um “eu” menos comprometido com a fam6lia e mais com uma causa.

Parece, entretanto, que n6o foi sempre assim com J6. Na construç6o da identidade *transgender* e do trabalho como prostituta, as duas trajet6rias se encontram. Ambas, na adolesc6ncia, buscaram relaç6es sociais e afetivas na “noite”, que elas denominam de ambiente.

... 6i eu comecei a vir para Lisboa sem ter consci6ncia de absolutamente nada, e foi quando eu comecei a frequentar a zona do Rossio e a encontrar travestis e transformistas ali na zona do Rossio, e eles ent6o levaram-me pra

zona da Liberdade que era a zona onde se prostituíam antigamente e pronto, eu comecei a entrar dentro do ambiente naturalmente...

Diferentemente de Michelle, porém, J6 começou a se prostituir ainda como homem.

Eu comecei a prostituir-me aos 14, 15 (...) enquanto homossexual. (...) Eu na altura, na altura em que me prostituía aqui, entre os 14 e os 18 anos, na altura em que me prostituía aqui em Lisboa, eu já convivia com travestis e com transgenders e com transformistas...

E, depois de um tempo como prostituto (“menino de aluguer”, como são chamados em Portugal os prostitutos masculinos), decidiu, com os conselhos e ajuda de uma amiga, transformar-se em *transgender*. Como travesti prostituta, viveu na Suíça, Espanha, França e Portugal. E foi em Paris que começou a usar heroína¹⁹. De forma diferente de Michelle, J6 vê a prostituição como um trabalho, mas sacrificante. Nunca teve gosto nos programas e, segundo afirma, a heroína – que, conforme me disse, começou a usar para se livrar do frio parisiense – e a prostituição foram, em sua trajetória, intrinsecamente vinculadas. A droga auxiliava na “coragem” para ir à rua e com o dinheiro do programa comprava a droga.

Eu tornei-me trabalhador do sexo aos 14 anos e eu me liguei muito mais tarde às drogas e ninguém sabia - eu cortei o contacto com a minha família durante 15 anos, ou mais inclusivamente com meu irmão (...) Eu tenho mais uma irmã que esteve na Alemanha, depois foi pra Suiça, andou a passear de um lado para o outro. Ela é mais velha. Nós tivemos um percurso tão miserável (...) a partir do momento em que nos tiraram daqui de Oeiras, em

¹⁹ Mas quando peço para me contar este fato de sua vida, J6 volta à infância e à adolescência e fala mais uma vez de sua relação com a família.

que deixamos de ter a protecção da minha avó que era mãe do meu pai, nós desenraizamos completamente, porque, pra já, andávamos separados, um estava cá e estavam dois lá e depois, vinha um pra cá, iam dois pra Viseu, depois voltavam os três pra cá Lisboa e andávamos assim a saltar de um lado para o outro, o que provocou problemas nos três. Qualquer dos três estão seriamente afectados devido a, devido a essa inconstância. (...) Eu comecei a usar a heroína com o pretexto mais ridículo que se pode usar (...). Eu fui trabalhar pra Paris, entretanto já tinha vivido em Paris durante uns anos, já era transgenderista e fui viver pra Paris e comecei a tomar heroína pra suportar o frio (...). Trabalhava sempre com um vestidinho, mas era um vestidinho que, entre estar vestida e estar completamente nua, era exactamente a mesma coisa - isso em termos de se resguardar do frio - e a heroína fazia-me esquecer do frio, porque eu trabalhava sobretudo de noite e à noite é sempre mais frio e Paris é uma cidade muito fria...

E, quando “aparece” a avó na sua história, tento ir mais fundo nesta relação. E agora, escrevendo, é possível pensar que a avó de Jó cumpre um papel afetivo e mesmo “estrutural” para ela, muito próximo àquele que cumpre a mãe para Michelle. Jó não se afastou da avó e, mais importante, diante dela queria ser aceita como homossexual e como *transgender*. E ao falar da avó, Jó sempre se referia também aos pais, como um modo de lhes contrapôr.

Meus pais achavam, que tendo bons colégios, tendo a comida, tendo mais não sei o que mais, era tudo que se podia querer. Nós sempre achamos que não. Nós sempre achamos que o carinho era mais importante (...). Os meus pais pra nós eram máquinas de fazer dinheiro, os meus pais sempre se preocuparam com a situação económica deles, e também a nossa (...). A minha avó era diferente, queria que a gente fosse feliz. Sabia que eu era transgender. Ela, claro, com as lágrimas nos olhos, ela perguntou-me se eu era feliz, e se eu fosse de facto feliz, então, continuasse assim e inclusivamente, inclusivamente há muitos anos atrás, onde não se podia, não

se podia falar em termos, não se podia falar da sua própria sexualidade, muito menos do companheiro, ela convidava os meus companheiros, convidou várias vezes os meus companheiros para almoçar e para jantar e essas coisas.

Pergunto se a avó seria vista por J6 como uma mãe:

Não, não, não, não, é, eu sinto, eu acho que vai muito pra além disso, é, minha mãe não, mas minha avó também não, ela pra mim foi, é, tudo também não, é, mas pra mim foi, é, em termos afectivos e de compreensão, ela foi a coisa mais essencial, mais importante que eu tive em toda a minha vida. Foi o melhor exemplo que eu tive em toda a minha vida sobre o que pode ser e o que deveria ser, eventualmente, um ser humano.

E para J6, um ser humano deve ser aceito – independentemente de suas escolhas pessoais – pela sociedade e talvez seja em busca desta aceitação (para si, mas também para seus “pares” *transgender*, ou homossexuais, ou HIV positivos) que J6 a um só tempo reflita sobre sua própria identidade (e a dos *transgender* em geral), tanto de um ponto de vista político, como intelectual. E vale a pena deixá-la “falar” sobre estas questões, ainda que de maneira “desordenada”. Ao contar sua transformação em *transgender*, por exemplo, toca em alguns pontos importantes – e se mostra -, por exemplo, a prostituição e a discriminação que envolve esse trabalho, além da discriminação por que passam os *transgender* em geral, mesmo aqueles que não são prostitutas e, daí da exclusão e da criação de “guetos”.

E uma pessoa depara-se depois com as transformações nesse caso específico, serviram somente para eu trabalhar melhor. Para poder desempenhar melhor a minha profissão, entre aspas, a minha profissão, porque do ponto de vista social não há aceitação nenhuma. Ora, eu sempre

fui uma pessoa que sempre foi, é, achou que independentemente das contradições sociais, independentemente da hipocrisia desta sociedade, eu sempre achei, sim senhor, que devia integrar-me na sociedade e não devia ser considerada uma pessoa completamente excluída, porque não me considero, nunca me considereei uma pessoa completamente excluída e isso é muito complicado, para uma pessoa que se transforma poder ter uma vida social aceitável em países como Portugal, por exemplo, Portugal como em todos os países, acredito que em todos os países a situação seja idêntica. O transgender auto-exclui-se. (...) O simples facto, o simples facto de uma pessoa se transformar em transgenderista pressupõe e obriga (entre aspas) que o indivíduo frequente locais e frequente grupos (...) que poderíamos chamar entre aspas guetos, não é? Isso já pressupõe uma exclusão, não é, e com o agravante de que esses guetos são depois os próprios a eles discriminarem, esses sub-grupos, aquilo que eu chamaria sub-grupos, e a partir daí então sentem-se duplamente discriminados, o que os leva automaticamente, então, a eles considerarem essa discriminação como natural e fecharem-se, eles também, dentro de um terceiro e eventualmente de um quarto gueto, se é que assim se pode chamar, e eles serem vítimas da sua própria, não diria discriminação, mas da sua própria insegurança. (...) Eu vou lhe dar um exemplo muito concreto: eu sempre frequentei ambientes gays, mas enquanto gay eu fazia traduções pra uma empresa, não é, e como era, digamos, free-lancer, já na altura, eu podia fazer essas traduções e entregá-las e não tinha grandes problemas, não é, mesmo dentro da comunidade gay era, relativamente, bem aceita, apesar de já haver aquele problema de eu ser muito afeminado, pronto. Isso é uma discriminação que vem de dentro da própria comunidade gay (...) A partir do momento em que se verificou transformações exteriores, eu perdi o emprego, digamos, que perdi completamente o laço com a sociedade heterossexual e comecei a perder os amigos que achavam que eu, no mínimo, era louca pra estar a fazer esse tipo de transformações, ora, perdi os laços directos também, ou os poucos laços que tinha com a própria comunidade gay, não é? E virei-me pra onde? Virei-me para o grupo transgender...

Quando conta sua experiência entre os *transgender*, J6 também comenta que foi discriminada:

... pelo facto de ter sido tradutora, pelo facto de ter uma cultura média fui, de certa forma, fui discriminada por aquelas que me acusavam de ser fina, de me armar em boa, de ouvir música clássica, o que é um crime nestes grupos, é um crime ouvir música clássica. Depois, enquanto mesmo com a cultura média, pelo simples facto de ser prostituta, ou de ser trabalhadora do sexo, fui discriminada por aquelas que eram artistas, porque a grande discriminação é entre aquelas que se dizem artistas, actrizes, actores. Há uma grande discriminação que vem daquelas que se consideram artistas e que não são trabalhadoras do sexo - apesar que muitas, sendo artistas, são também trabalhadoras do sexo, alternam, só que como é feito de outra forma, não é feito de forma tão assumida como aquelas que são trabalhadoras do sexo -, então existe essa mesma discriminação. Como existe a discriminação entre os transgenderistas, que como eu, são pessoas que vivem o seu dia-a-dia, enquanto, enquanto pessoas, no meu caso do género oposto, do sexo oposto...

Nesse momento interrompo-a para perguntar qual sexo oposto e a resposta fica um pouco confusa:

... do meu bilhete de identidade, não, não o sexo oposto do meu bilhete de identidade, mas, sim, o sexo oposto do meu bilhete de identidade, é exactamente isso. Porque o meu sexo psicológico não corresponde ao meu sexo de, de nascença e é isso. Basicamente é isso.

Esse depoimento, permite perceber como são diferentes os significados que J6 e Michelle dão para a representação social e política do ser *transgender*. Se Michelle acha “quase normal” a discriminação, embora queira ser aceita, J6 se junta a

organizações formais para combater o preconceito em torno de questões como gênero, sexualidade, “transgenderismo”, homossexualismo. Mais do que querer ser aceita, J6 exige esta aceitação social, mesmo que para isso tenha que cortar relações, por exemplo, com sua família, para depois retomar essas relações em outras bases. Mas como já sugeri acima, talvez não haja essa alternativa para Michelle, exatamente porque “entrou” no mundo *transgender* de forma estritamente pessoal e não politizada. Diferentemente de Porcina, travesti conhecida em Belo Horizonte exatamente por sua atuação política. Ela é presidente da ASSTRAV – Associação dos Travestis de Belo Horizonte. A identidade *transgender*, nesse caso, emerge da partilha de significados políticos.

Quando nos encontramos, quinze anos depois, eles reagiram muito naturalmente, eles reagiram de tal forma, como se nos tivéssemos nos visto ontem! (...) como se aqueles anos tivessem completamente apagados, pra eles. Eventualmente, eles gostariam muito que estivesse, porque pra eles é da maior conveniência, não é? Mas pra mim não, pra mim não! Eu gostava de saber até que ponto, e sempre quis saber, da parte deles, até que ponto é que toda a frustração que eu vivi ao longo desses anos todos, se a responsabilidade era minha, era, pelo facto de, de eu ser diferente, de ser uma pessoa diferente ou se era, de facto, um problema geral que qualquer um dos filhos tinha para com os pais. E eles disse não são capazes, não são capazes de exprimirem esse tipo de sentimentos, eu então achei que não valia a pena insistir. (...) Era de se esperar pelo menos que eles perguntassem: o que é feito da tua vida? Por que razão é que transformastes assim, ou por que é que não transformastes assim? Olha, por que razão é que nós não nos falamos há tanto tempo? Não é? Mas não, eles reagiram como se nada, como se nada tivesse acontecido na vida (...). Hoje eu os vejo com frequência, eles entretanto, depois me surpreenderam agradavelmente, independentemente de eu não sentir nada por eles, a mágoa é tão grande

que eu não posso sentir nenhuma afeição especial por eles, não posso! Não senti nunca, não é agora que vou sentir. Mas eles entretanto, como o meu companheiro vive em Aveiro, e é poucos quilómetros de Viseu (...), eles vieram a Aveiro, convidaram-nos para ir à praia, fazer piqueniques na praia (...) e eles vêem, e eu vou às vezes a Viseu por causa das minhas sobrinhas, eu dou-me muito bem com as minhas sobrinhas, e vemo-nos com frequência(...) Agora meus pais me aceitam bem (...) eu só voltei à casa já com a minha vida estabelecida, já com a minha identidade andrógina perfeitamente assumida, porque eu não me considero um transexual primário, aliás, há quem diga que eu sou um transexual secundário, há quem diga que eu sou um transgenderista, é, eu francamente devo ser as duas coisas, mas eu francamente não me importo, sabes, ser as duas, as três ou as quatro, neste momento, tratam-me pela Jó, que é o que eu gosto, e neste momento respeitam a minha androginidade. E eles se limitaram a aceitar-me, porque se não aceitassem eu voltava a desaparecer por mais 15 anos.

Michelle hoje voltou a ser Henrique. Jó é Jó Bernardo. Mas também Jó já pensou em voltar atrás em sua transformação – como acontece com vários outros transgender²⁰.

... há um episódio na minha vida há uns anos atrás, que eu tive, ao longo desses anos de transgenderismo eu tive fases em que quis recuar, em que quis voltar atrás e uma das fases em, em Espanha, eu fiz o possível e o impossível para me transformar num homem, desde ter classes de dicção, a ter classes de comportamento, de como é que um homem deve andar, como é que um homem deve falar (...) e não deu resultado absolutamente nenhum, porque eu, se tinha alguma dúvida nesta ambiguidade, que sou eu, então mais dúvidas tinha ainda no papel de, puramente masculino. Mas eu acho que quis recuar por pressão social. Eu acho, não, eu tenho quase a certeza que era por pressão social, porque eu via, quando eu olhava pra trás, eu via de facto que não conseguia ser uma, uma pessoa plena, plena do ponto

²⁰ Sobre isso ver Silva, 1993.

de vista social, enquanto transgenderista e achava que a única forma, ou acreditava ingenuamente que a única forma era eu voltar atrás, transformar-me num rapaz e voltar a recomeçar, reaprender a viver na sociedade...

Se Jó tem *quase a certeza* de que teve vontade de *recuar* devido à pressão social, Henrique em nenhum momento teve esta fala. Para ele, ainda que não tenha sido um erro – como diz Fernanda –, ser travesti foi uma fase. De certa forma, pensando na idéia de atribuiçãoXreconhecimento, é possível inferir que a militância política de Jó a fez “escolher” e incorporar a identidade *transgender* pelo reconhecimento e identificação (ou pertença) a um “grupo”. Michelle, diferentemente, talvez tenha “optado” pela atribuição reconhecida socialmente.

Hoje, Jó Bernardo se considera *transgender* – ora transexual secundário, ora transgenderista –, vive em uma relação afetiva estável há mais ou menos sete anos, é sócia da *Esquina Cor de Rosa* - livraria *gay*, lésbica, bissexual e *transgender* –, e, ainda que não esteja mais (desde a inauguração de sua livraria) formalmente ligada à ILGA-Portugal, ainda é uma pessoa reconhecidamente importante em Lisboa no que se refere a assuntos relacionados ao “transgenderismo”. Tanto que é sempre procurada pela imprensa local para discutir ou comentar fatos relacionados a travestis, transexuais, transformistas, *drag-queens*, homossexuais e AIDS.

Sobre a sua reflexão e sua “militância” diz Jó:

Eu acho que a função da humanidade parte sempre pela educação, mas em todos os assuntos, em todos os assuntos, e pela desmistificação da educação cultural (sic), sobretudo eu falo na sociedade ocidental, na nossa judaico-cristã, pronto! Eu acho que mais do que iniciar as pessoas nestas questões,

acho que 6 necess6rio contestar aquelas que nos s6o, que n6s consideramos como 6bvias e que se calhar n6o s6o t6o 6bvias quanto isto. Eu acho que o problema 6s vezes est6 em que, n6s vemos um transgender e questionamos este indiv6duo porque tem op66es diferentes.

... sublinhe-se que a discrimina66o 6 grav6ssima na comunidade homossexual, 6 grav6ssima, 6 grav6ssima...

6 uma opini6o pessoal, mas eu considero que todos estes movimentos que existem hoje em dia, digamos, de certa forma, de liberta66o do indiv6duo, ou da sexualidade dos indiv6duos t6m muito a agradecer aos movimentos feministas da d6cada de 60, t6m efectivamente, que agradecer.

Michelle/Henrique e J6 Bernardo s6o pessoas, individualidades, mas que vivem em um contexto hist6rico, pol6tico, econ6mico, cultural, espec6fico e, atrav6s desse contexto, interpretam sua pr6pria exist6ncia, d6o vida 6 sua hist6ria e demonstram um nexu entre o individual e o social. Como individualidades que s6o, interpretam, representam, d6o sentido ao que 6 ser *transgender* hoje em dia em “grandes cidades” e, mais, revelam como dois contextos podem constituir dois sujeitos, duas experi6ncias²¹. J6 que, mais do que tratar de duas cidades distintas, tornou-se claro nessas trajet6rias que, Lisboa e Belo Horizonte aparecem aqui mais como modelos distintos – independentemente das cidades. A rede “pol6tica” em Lisboa em rela66o 6 rede “pessoal” de Belo Horizonte.

²¹ E aqui falo de experi6ncia com Suely Kofes, que a retoma de Brunner: *a conceitua66o de experi6ncia (...) como refer6ncia a um sujeito em a66o, a um sujeito que se engaja na a66o e dela participa, que sente a a66o, pensa sobre ela e a reformula. Nesse sentido experi6ncia pode ser comunicada porque n6o implicaria apenas em a66es e sentimentos, mas tamb6mem reflex6es sobre a66es e sentimentos.* (Kofes, *op.cit.*: 164)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O ‘além’ não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, neste fim de siècle, encontramos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no ‘além’: um movimento exploratório incessante, que o termo francês au-delà capta tão bem – aqui e lá, de todos os lados, fort/da, para lá e para cá, para a frente e para a trás.”
(Homi Bhabha)

Na introdução desta tese, foram formuladas as seguintes perguntas: como se dá a transformação dos *transgender* feita como uma escolha dos próprios sujeitos? Esta escolha pode apresentar limites, se pensarmos na experiência social? Quais as diferenças e pontos em comum nessas construções femininas em um corpo a princípio masculino? Como ocorre essa “significação-mulheres” e suas ressignificações e criação de novas categorias de gênero? A identidade formulada por esses sujeitos pode ser pensada como reflexiva e estética?

Como já foi dito, esse capítulo não se pretende conclusivo, no sentido de responder hermeticamente a essas perguntas, antes, é pensado como um “lugar” em

que pode-se refletir sobre o que foi dito neste trabalho, deixando pistas para outras discussões.

A montagem, creio, atravessa todas essas questões, pois esta ação informa sobre gênero, identidade e incorporação. É através do que os *transgender* chamam de montagem que eles vão produzindo e reproduzindo femininos performáticos, revelando a multiplicidade do gênero, mas também explicitando – por uma (re)organização da duplicidade – que a idéia não só do gênero, mas também do sexo, como estrutura binária pode ser “alucinada” na ação, mas com limites, limites esses que são incorporados ao longo da vida. Ou seja, se a duplicidade é vivida como constituinte do reconhecimento do sexo – homem ou mulher –, travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* mostram que a questão é mais complexa, embora, por outro lado, assumam também esse discurso.

A transformação dos *transgender* pode, então, ser pensada como escolha sim, entretanto, existem limites nessa escolha que estariam colocados no social. Moore (1994) afirma a existência de uma experiência individual que estaria além do discurso social e cultural, mas enfatiza também, que o masculino e o feminino são identidades incorporadas. O que a autora quer dizer com isso? E, mais especificamente, qual a relação entre experiência, incorporação, diferença sexual, gênero e *transgender*? Para discutir essas questões, a definição de gênero de Strathern é uma contribuição importante.

Por gênero eu entendo as categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências e tudo o que desenha a imagem sexual, indicando os meios pelos

quais as características de masculino e feminino tornam concretas as idéias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. (Strathern, 1988: ix)

Percebe-se que, para a autora, esta categoria não refere-se apenas a homens e mulheres, mas, de todo modo, fala de categorias de diferenciações que estão inscritas no corpo, pois o que é percebido, é o que desenha a imagem sexual. A imagem sexual dicotômica (homem-mulher, masculino-feminino) está encorporada nos sujeitos “ocidentais” e, então, está encorporada nos *transgender*. Entretanto, ao montar seu corpo, esses sujeitos multiplicam o próprio “desenho” da imagem sexual. Diante de um travesti, estamos diante – concretamente – de que imagem, masculina ou feminina?

Refletir sobre essas questões – tendo como referência a montagem - através da idéia de “além” proposta por Bhabha parece-me interessante. Como foi visto, em sua construção, esses sujeitos revelam uma nova subjetividade difícil de ser interpretada a partir de diferenças polarizadas. Mesmo quando se posicionam como um “nós” frente aos “outros”¹, revelam a transitoriedade dessa identidade. Montando performaticamente a pessoa, demonstram-se como situados em um interstício ou em entre-tempos/lugares. Na sua produção, mostram a ambivalência da chamada subjetividade pós-moderna, fabricada entre o desejo da definição e a sua alucinação. Nessa ação, problematizam a relação entre sexo e gênero, ora tratando-os como uma e a mesma categoria, ora explicitando sua diferença, e, talvez mais importante,

¹ Outros – no plural – porque, como foi explicitado, os *transgender* ora se identificam como um “nós”, frente ao “não *transgender*”, ora se diferenciam entre si, e então o travesti é “o outro” do transformista, transexual, *drag-queen*, o transformista é “o outro” do travesti, transexual, *drag-queen* e assim sucessivamente.

colocando ambas as categorias como inacabadas. Assim, mostram o alcance da afirmação de Moore de que existe uma experiência individual sim, mas ela só pode ser apreendida através do social. A experiência dos travestis, transformistas, *drag-queens*, transexuais, aponta para a subversão das normas binárias e heterossexistas da matriz sexual (Butler, 1990), por outro lado, nas relações sociais, em alguns momentos, os próprios *transgender* reafirmam (ainda que mais no discurso do que na ação) esta norma binária.

Kofes (1996) afirma que um dos aspectos fundamentais do gênero para pensar as relações sociais refere-se ao fato de que esta categoria tanto pode revelar a crença de uma oposição dicotômica entre os sexos, quanto, embaralhar esta oposição. Como foi observado durante a tese, os *transgender* ora operam com esta dicotomia, ora a explodem, construindo performaticamente sua subjetividade.

O que é um transgender, um transgender é uma palavra, não é nada mais do que isso. É uma palavra onde estão englobados vários gêneros diferentes, que são aqueles gêneros que não se enquadram naquilo que é socialmente correcto: que é o género masculino e o género feminino. Estes são os que, socialmente são os únicos aceites, há no entanto muitos outros, como seja: os transexuais, os travestis, os cross-dresser, os, os andróginos e os hermafroditas. Isto é uma palavra, é uma única palavra que engloba vários gêneros, que não o masculino e o feminino e que podem ser inclusivamente os dois, juntos. (Jó)

... eu me acho normal, eu me acho uma pessoa normal. Por que que eu digo que eu sou normal? Tem gente que fica apavorada. A Sheila mesmo, que morou comigo, ficava apavorada de eu sair na rua assim, eu digo, meu deus do céu, isso aqui é um body, isso foi feito para mulher usar, porque existe confecção masculina, feminina e infantil, não existe confecção para

travesti. Se foi feito pra mulher usar, por que que eu não posso usar e sair na rua? O que que impede? Tudo isso aqui, exceto essa blusa, que fui eu que confeccionei, mas é um camisão - eu tenho uma loja de costura - o sapato foi feito pra mulher, essa calça, o body e muitas outras roupas que eu compro prontas, não existe confecção para travesti. Por que que a mulher pode usar e eu não posso? Então o que que acontece, a maioria dos travestis tem vergonha de si próprio, não se assume, tem vergonha de sair na rua, tem vergonha das pessoas olharem. Eu não tenho vergonha, eu detesto passar na rua e ninguém me ver, se isso acontece eu penso, meu deus, que loucura, ninguém me viu, eu tô morta! Eu quero que me vejam, que me enxerguem, que digam: 'ô peituda, ô gostosa', já me chamaram de maminhas assassinas (risos), juro...(Porcina)

De certa forma, através das falas de Porcina e Jó, pode-se pensar que o gênero e as identidades são múltiplos, mas nem sempre esta multiplicidade é aceita se for incorporada – no sentido de que feita pelo corpo e nele observada - de maneira tão visível e percebida como “diferente”. Diferente de quê? Exatamente da imagem dúplice do sexo. Transgênero é apenas uma palavra, diz Jó, mas palavra é comunicação, logo, tem significado e o que esta palavra significa passa por hierarquia, por não aceitação, por não existência. E é a própria Jó que afirma isto, ao completar a frase: *É uma palavra onde estão englobados vários gêneros diferentes, que são aqueles gêneros que não se enquadram naquilo que é socialmente correcto: que é o gênero masculino e o gênero feminino*. Também é isto que Porcina está dizendo, quando afirma: *eu sou normal!* E, mais adiante: *existe confecção masculina, feminina e infantil, não existe confecção para travesti*. Ou seja, ambas estão sugerindo que, embora existam, os *transgender* podem não ser traduzíveis para a nossa sociedade: socialmente não aceitos, é como se não existissem. E esta não

tradução estaria vinculada justamente à alucinação dessa duplicidade da diferença sexual e de gênero.

Bhabha retoma Benjamin para refletir sobre a liminaridade da tradução na cultura migrante que, para ele, estaria no entre-lugar e afirma que *A tradução é a natureza performativa da comunicação cultural*. (Bhabha, 2001: 313), ou seja, refere-se à linguagem posicionada que revela a fragmentação das diferenças tradicionais polarizadas, substituindo-as por uma subjetividade que dá conta da transitoriedade.

“A tradução cultural dessacraliza as pressuposições transparentes da supremacia cultural e, nesse próprio ato, exige uma especificidade contextual, uma diferenciação histórica no *interior* das posições minoritárias.” (Bhabha, *op.cit.*: 314)

Se teoricamente é possível pensar a tradução cultural, nas relações sociais esta tradução – pelo menos para alguns casos, como o dos *transgender* – revela-se ainda como utópica. Embaralhar ou subverter (e explicitar esta subversão no corpo, esteticamente) as dualidades de gênero acabam por deixar esses sujeitos como intraduzíveis. Talvez por dar conta deste “estrangeirismo”, é que travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* ao mesmo tempo que querem subverter esta dicotomia, reorganizam-na também em termos binários, revelando (e sentindo) a tensão na categorização de sexo e gênero das sociedades ocidentais.

Se esses sujeitos estão situados em um “entre-lugar” que redefine as idéias de tempo e espaço, também querem, muitas vezes, incluírem-se em um tempo e espaço determinado, tradicional? Se podem ser observados como um *cyborg*, que reescreve

performativamente o corpo e a pessoa e, nesse sentido, desestabilizam a idéia de uma identidade determinada, por outro lado, através da formulação reflexiva de uma identidade podem se unir em uma comunidade e partilhar significados. Tais significados podem dar sentido tanto à fluidez quanto aos seus limites, podem transcender as diferenças sexuais, mas também dualizá-las, pelo menos no discurso. A tensão do sexo e do gênero torna-se explícita na sua performance, uma vez que eles também lidam com e introjetam a forma de pensar a diferença sexual características do ocidente, as atribuições binárias do gênero. Assim, para compreender os *transgender* e a forma como eles ressignificam o gênero, é fundamental pensar na sua experiência, processual e intersubjetiva, portanto, nunca idêntica, mas, ao contrário, lugar da diferença. E da diferença construída e vivida relacionalmente, ou seja, atravessada por outras distinções, corporais, de gênero, de classe etc.

A idéia de incorporação é heurística para a reflexão dessas questões. Como ficou claro, na montagem os *transgender* constroem corpo e mente, fazem a pessoa. O seu corpo pode ser visto como a marca da pessoa, pois é através desse corpo que eles se diferenciam e expressam a alteridade e, mais do que isso, o corpo – e, então, o sujeito – é transformável, performático, tanto no sentido de que expressa algo, como naquele de que acrescenta a transitoriedade ao sujeito. Ao tratar do perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro diz que os ... *corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua*

do corpo. (1996: 131)². É possível pensar que os travestis, transformistas, transexuais e *drag-queens* utilizam seu corpo também como o *feito*, mas nunca terminado. É um fazer e refazer constante. Analogamente aos ameríndios, fabricam continuamente o corpo e, com isso, a pessoa. O corpo é vinculado à mente. Ao produzi-lo, os *transgender* redefinem a si próprios, assim, o corpo pode ser visto como instrumento de identidades - cambiáveis, não fixas, performáticas -, mas também como a própria identidade(s) e, nesse sentido, além de ser um meio para um significado, o corpo também produz significado. É, nos termos de Giddens, um sistema-ação.

Como afirma Vale de Almeida (1996 b), o processo de incorporação consiste em aprender imitando (e não, estudando, refletindo de forma consciente) com o corpo, até o momento em que este corpo reproduza os movimentos certos, abrindo as portas para a consciência incorporada. Torna-se, então, um ato visto como “natural”. Através do uso mimético do corpo (que permite a consciência incorporada), é possível o sentimento de viver em comum com os outros – na sociedade. Ao incorporar o feminino performático, os *transgender* teriam esse sentimento de comunidade. Nesse sentido, acionariam a identidade *transgender* frente a um “outro” não-*transgender*. Essa identidade, entretanto, pode ser mais ou menos sedimentada, consoante o contexto em que ela é acionada. As trajetórias de J6 Bernardo e Michelle/Henrique apontam para essa dimensão.

² A discussão de Viveiros de Castro refere-se à perspectiva ameríndia da relação entre natureza e cultura, utilizo o exemplo, apenas para referir-me à analogia que pode haver entre a montagem dos *transgender* e a fabricação corporal dos ameríndios.

Como foi visto, os contextos de relações de J6 e Michelle/Henrique revelam experiências diferenciadas dos dois sujeitos. Enquanto J6 aciona relações politizadas na sua produç6o, transformaç6o, montagem, encorporaç6o, Michelle/Henrique aciona relaç6es pessoais e afetivas. Ficou claro que a identidade *transgender* que emerge em J6 6 mais sedimentada. Se ela pensou em “abandonar” o transgenderismo, tendo inclusive aulas de “como ser homem”, n6o o fez. Antes, uniu-se em associaç6es *gays* e *transgender* e 6 a6 que compartilha significados, ora com os *transgender* em oposiç6o aos n6o-*transgender*, ora com os *gays*, em oposiç6o aos heterossexuais, ora com os transexuais secund6rios (como ela se denomina) em oposiç6o 6s *drag-queens*, travestis, transexuais prim6rios, transformistas.

Michelle/Henrique, diferentemente, se em algum momento se juntou a outros *transgender*, compartilhando significados, em outro “desencorporou” a Michelle e iniciou um novo processo de encorporaç6o, dessa vez do masculino que ela havia ocultado. Talvez a atribuiç6o social da identidade tenha tido mais peso do que a identificaç6o para a emerg6ncia de Henrique. Em sua experi6ncia, Michelle escolheu (re)tornar Henrique. A situaç6o social em que ela/ele esteve/est6 inserida(o) foi fundamental para a sua escolha. As relaç6es afetivas com a namorada, a fam6lia da namorada, a sua fam6lia, a sujeitaram³ a escolher o sujeito Henrique.

Ao contar sobre o dia da decis6o em voltar a ser Henrique, Fernanda, sua namorada, diz que namorar um travesti 6 constrangedor, e por isso, deve ser ocultado, dos amigos, da fam6lia. Com esse argumento, Fernanda discutiu com a m6e de

³ *Ser um sujeito significa estar ‘sujeitado a condiç6es de exist6ncia definidas, condiç6es de designaç6o de agentes e condiç6es de exerc6cio’.* (Scott, 1999: 42)

(naquela época) Michelle e acrescentou que não seria possível se casar ou *ter um relacionamento sério* com um travesti, exatamente por não poder explicitar esse relacionamento, numa sociedade em que a norma é, além de dicotômica, heterossexual. Não se pode negar que a então Michelle tenha concordado com esse argumento, pois hoje quem namora Fernanda é Henrique. O que se deu, então, foi a construção de um outro sujeito, que agora quer compartilhar significados do que é “ser homem”. E essa construção é encorporada. Henrique fabrica seu corpo-pessoa que expressa o masculino e atua como o masculino, e revela que a pessoa, o sujeito, o corpo, as identidades não são um destino ou uma essência, mas uma escolha processual e inacabada, mesmo que esse processo de construção e reconstrução se faça consoante as injunções e limites sociais.

... vivemos (em um momento) que apela a uma ‘política da vida’, como diria Anthony Giddens (1992), em que o corpo é um território privilegiado das disputas em torno quer de novas identidades pessoais, quer da preservação de identidades históricas, da assunção de híbridos culturais ou das recontextualizações locais de tendências globais (Vale de Almeida, 1996: 04)

Se Henrique optou por preservar uma identidade mais “tradicional”, Jó optou pela subversão do gênero. Mas ambas formulam sua(s) identidade(s) tendo o corpo como território privilegiado de disputas. É preciso enfatizar, entretanto, que esse corpo não pode ser visto como argamassa receptora (passiva) das categorias sociais, mas como pessoa, portanto ativa. Não uma entidade física, mas um sistema-ação. Dessa forma, o social e o sujeito não são duas entidades separadas, antes, o social poderia ser visto como uma estrutura intersubjetiva e concreta, que é reproduzida justamente na ação

encorporada⁴. Em sua ação, Jó e Henrique reproduzem essa estrutura intersubjetiva e o fazem através de contextos distintos – partilhando significados diferentes - assim, constroem sujeitos distintos.

⁴ Como afirma Csordas (1990) em sua leitura de Merleau-Ponty

Referências Bibliográficas

- ADAMS, P. & MINSON, J. "The Subject of Feminism", *in*: M/F, nº 2, 1978.
- APADURAI, A. & HOLSTON, J. "Cities and Cizenchip", *in*: Public Culture, vol 08, number 2, 1996.
- ARANTES, A. A. "A Guerra dos Lugares: sobre liminaridades no espaço urbano", *in*: Cidade. Número Temático da Revista do Patrimônio Histórico e Cultural, no. 23, Rio de Janeiro, IPHAN, 1994.
- AUGÉ, M. Não Lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade, Campinas, Papirus, 1994.
- BASTOS, C. & GONZALES, A. "Cravado na Pele, o Hospital", *in*: VALE DE ALMEIDA (ORG.) Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo, Oeiras, Celta, 1996.
- BAUDRILLARD, J. América. Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
- _____. A Transparência do Mal: ensaios sobre os fenômenos extremos, São Paulo, Brasiliense, 1992.
- BEAUVOIR, S. O Segundo Sexo, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1980.
- BECK, U. "A Reinvenção da Política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva", *in*: BECK at alli. Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna, São Paulo, Editora UNESP, 1994.
- BENHABIB, S & CORNELL, D. "Além da Política de Gênero", *In*: BENHABIB & CORNELL (org.) Feminismo Como Crítica da Modernidade: releituras dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1987.
- BHABHA, H. O Local da Cultura, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2001.
- BOURDIEU, P. A Dominação Masculina, Rio de Janeiro, Berrand Brasil, 1999.
- _____. "A Ilusão Biográfica", *in*: Razões Práticas, Campinas, Papirus, 1997.

BRISSAC PEIXOTO, N. Paisagens Urbanas, São Paulo, Editora SENAC/Marca D'água, 1996.

BUARQUE DE HOLLANDA, A. Novo Dicionário da Língua Portuguesa, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.

BUTLER, J. "Gender is Burning: questions of appropriation and subversion", *In: MC. CLINTON, MUFTI & SHOHAT (org.). Dangerous Liaisons: gender, nation and postcolonial perspective*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1997.

_____. "Deeking Out: performing identities", *in: FUSS, D. (Ed.) Inside/Out, Lesbian Theories, Gays Theories*. N.Y., Routledge, 1991.

_____. Gender Trouble: feminism and subversion of identity, New York, Routledge, 1990.

_____. "Variações Sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault", *in: BENHABIB & CORNELL (org.) Feminismo Como Crítica da Modernidade: releituras dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1987.

CALDEIRA, T. "Antropologia e Poder: uma resenha de etnografias americanas recentes", *in: Boletim Informativo e Bibliografia de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, no. 27, 1989.

CANCLINI, N. *Et alli*. La Ciudad de los Viajeros: travesias y imaginarios urbanos: Mexico, 1940-2000, México, Editorial Grijalbo, 1996.

CARDEIRA DA SILVA, M. "Etnografias de Alfândega: exercícios simples com vista a uma desterritorialização do trabalho de campo", *in: Ethnologia: Revista do Departamento de Antropologia da FCSH - Universidade Nova de Lisboa*, Lisboa, Edições Cosmos, no. 6-8, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Identidade, Etnia e Estrutura Social, São Paulo, Pioneira, 1976.

_____. "A Categoria de (des)ordem e a pós-modernidade na antropologia", *in: Pós-Modernidade*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, M. "Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível", *in: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

- CARSON, A. "Entrelaçando Consensos: reflexões sobre a dimensão social das identidades de gênero e mulher", *in: Cadernos Pagu 4: Fazendo história das mulheres*, Campinas, 1995.
- CASTELLS, M. "Working notes for a critical theory of informational society", *in: Critique of Anthropology*, vol. 16, number 1, Sage, 1996.
- CLIFFORD, J. A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Organizado por GONÇALVES, J.R.S, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.
- CORRÊA, M. "A Natureza Imaginária do Gênero na História da Antropologia", *in: Cadernos Pagu: situando diferenças*, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1995.
- COSTA, R. G. "De Clonagens e de Paternidades: as encruzilhadas do gênero", *in: Cadernos Pagu: Trajetórias do Gênero, Masculinidades...*, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1998.
- _____. Concepção de Filhos, Concepção de Pai: algumas reflexões sobre reprodução e gênero, Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas, 2001 (mimeo).
- CRAPANZANO, V. Tuhami: portrait of moroccan, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- CSORDAS, T. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" *in: Ethos*, vol 1, number 1, march, 1990.
- DA MATTA, R. "O Ofício do Etnólogo, ou como ter *Anthropological Blues*", *in: NUNES, E.O. (org.) A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- DENIZART, H. Engenharia Erótica: travestis no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- DRUMMOND DE ANDRADE, C. "Crônicas de Carlos Drummond de Andrade sob pseudônimo: Antônio Crispim", *in: Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, 1984.
- DUFRENNE, M. Estética e Filosofia, São Paulo, Perspectiva, 1981.
- FAZENDA, M. J. "Corpo Naturalizado", *in: VALE DE ALMEIDA, M. (org.) Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta Editora, 1996.

- FERREIRA DOS SANTOS, J.** O que é Pós-moderno, São paulo, Brasiliense, 1988.
- FRANCHETO, B., CAVALCANTI, M., HELBORN, M.** "Antropologia e Feminismo", *in*: **FRANCHETO, B. at alli.** Perspectivas Antropológicas da Mulher, Zahar, 1981.
- FRIEDMAN, J.** "Narcisism, Roots and Postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis", *in*: **LASH & FRIEDMAN (Ed.)** Modernity and Identity, Osford & Cambridge USA, Blackwell, 1998.
- GAMEIRO, O.** Do Acto à Identidade: orientação sexual e estruturação social, Lisboa, Tese de Mestrado, ICS, 1998 (mimeo).
- GEERTZ, C.** O saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa, Petrópolis, Vozes, 1999 (2a. edição).
- _____. El Antropologo Como Autor, Barcelona, Ingraf, 1990.
- _____. A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.
- GIDDENS, A.** "A Vida em Uma Sociedade Pós-tradicional", *in*: **BECK at alli.** Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna, São Paulo, Editora UNESP, 1994.
- _____. As Conseqüências da Modernidade, São Paulo, Editora UNESP, 1991.
- _____. Modernidade e Identidade Pessoal, Oeiras, Celta, 1997.
- GIDDENS, A & PIERSON, C.** Conversations with Gidens: making sense ok modernity, Cambridge, Polity Press, 1999.
- GLUSBERG. J.** A arte da Performance, São Paulo, Perspectiva, 1987.
- GUTEERES, L.S.** "O Corpo Carnavalesco", *in*: **LEAL, O.F. (org.)** Corpo e Significado: ensaios de antropologia social, Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 1995.
- HALBERSTAM, J.** Female Masculinity, Durham and London, Duke University Press, 1998.
- HALL, S.** "O Interior da Ciência: ideologia e a sociologia do conhecimento", *in*: Da Ideologia, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1980.

HALL, S. "A Questão da Identidade Cultural", in: Textos Didáticos, no. 18, IFCH/UNICAMP, dez., 1995.

HANNERZ, U. "Fluxos, Fronteiras e Híbridos: palavras-chave da antropologia tradicional", in: Mana: Estudos de Antropologia Social, vol. 03, no. 01, abril, 1997.

HARAWAY, D. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", in: Cadernos Pagu: situando diferenças, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, Campinas, 1995.

_____. Ciencia, Gyborgs e Mujeres: la reinención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, 1991.

HARVEY, D. A Condição Pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural, Edições Loyola, São Paulo, 1993.

HEILBORN, M. L. "Gênero e Hierarquia: a costela de Adão revisitada", in: Estudos Feministas, R.J., CIEC/ECO/UFRJ, vol 1, 1993.

IANNI, O. "Globalização: o novo paradigma das ciências sociais", in: Revista de Estudos Avançados, vol. 08, no. 21, São Paulo, 1994.

JAMESON, "Cognitive Mapping", in: GROSSBERG & NELSON (Ed.) Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana and Chicago, University Illinois Press, s/d.

JAYME, J. Clones, Bárbaros, Replicantes – Argonautas Estéticos: imitação e simulacro nas relações sociais contemporâneas, dissertação de Mestrado, Campinas, UNICAMP, 1996 (mimeo).

JULIÃO, L. "Belo Horizonte: itinerários da cidade moderna (1891-1920)", Dissertação de Mestrado, BH, UFMG, 1992.

KELLNER, D. "Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities", in: FRIEDMAN & LASH (Ed.) Modernity and Identity, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1998.

KOFFES, S. Uma Trajetória, em Narrativas, Campinas, Mercado de Letras, 2001.

_____. "Apresentação", in: Cadernos Pagu: raça e gênero, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1996.

- KOFES, S. "Experiências Sociais, Interpretações Individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites", in: Cadernos Pagu: desacordos, desamores e diferenças, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1994.
- _____. "Categorias Analítica e Empírica: gênero e mulher, disjunções, conjunções e mediações", in: Cadernos Pagu: de Trajetórias e Sentimentos, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1993.
- KOFFES, S. & PISCITELLI, A. "Memória de Histórias Femininas, Memórias e Experiências", in: Cadernos Pagu: Gênero, Narrativa, Memórias, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1997.
- KULICK, D. Travesti: sex, gender and culture among brasilian transgendered prostitutes, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- _____. "Causing a commotion: Scandal as resistance among among brasilian travesti prostitutes", in: Anthropology Today 12 (6): 3 – 7, 1996.
- KUMAR, K. Da Sociedade Pós-industrial à Pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
- LACLAU, E. "Os Novos Movimentos Sociais e a Pluralidade do Social", in: Revista Brasileira de Ciências Sociais, no. 2, vol. 1, outubro, 1986.
- LAQUEUR, T. La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994.
- LASH, S. "A Reflexividade e seus Duplos: estrutura, estética e comunidade", in: BECK at all. Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna, São Paulo, Editora UNESP, 1994.
- LASH, S. & FRIEDMAN, J. "Subjectivity and Modernity's Other", in: LASH & FRIEDMAN (Ed.) Modernity and Identity, Osford & Cambridge USA, Blackwell, 1998.
- LASH, S. & URRY, J. Economies of Sgns and Spaces, Londres, sage, 1994.
- LIMA, A. P. "Trabalho de campo com famílias da elite empresarial de Lisboa: um terreno para a análise e o exercício de relações de poder", in: Ethnologia: Revista do Departamento de Antropologia da FCSH - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Edições Cosmos, no. 6-8, 1997.

- LOUBET, M. S. Estudos de Estética, Campinas, Editora da UNICAMP, 1993.
- MACHADO, L. "Feminismo, Academia e Intedisciplinarietà", *in*: COSTA, A & BRUSCHINI, C. (org). Uma Questão de Gênero, R.J., Editora Rosa dos Tempos, 1992..
- MAHLSDORF, C. I am my own woman: the outlaw life of Charlotte von Mahlsdorf, Berlin's most distinguished transvestite, San Francisco, Cleiss Press, 1995.
- MALINOWSKI, B. "Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné – Melanésia", *in*: Coleção os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- _____. Um Diário no Sentido Estrito do Termo, Rio de Janeiro, Record, 1997.
- MARCUS, G. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial", *in*: Revista de Antropologia, vol. 34, São Paulo, USP, 1991.
- MAUSS, M. "As Técnicas Corporais", *in*: Sociologia e Antropologia, São Paulo, EDUSP, 1974.
- _____. "Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'", *in*: Sociologia e Antropologia, São Paulo, EDUSP, 1974.
- MENESES, I. Espaços Públicos, Vidas Privadas: identidades gay em Lisboa, Lisboa, Tese de Mestrado, ICS, 1998 (mimeo).
- _____. Intimidade, Norma e Diferença: a modernidade gay em Lisboa, Lisboa, 1999 (mimeo).
- MONTE-MÓR, R.L.M. "Belo Horizonte: a cidade planejada e a metrópole em construção, *in*: MONTE-MÓR, R. L. M. (org.) Belo Horizonte: espaços e tempos em construção, Belo Horizonte, PBH/CEDEPLAR, 1994.
- MONTERO, P. "Cultura e Democracia no Processo de Globalização", *in*: Novos Estudos CEBRAP, no. 44, março, 1996.
- MONTES, G., CALDINI, E., CALDINI JR., N. "A Homossexualidade Masculina Tem Causas Biológicas?", *in*: Ciência Hoje, vol. 22, nº 128, s/d.

- MOORE, H. A Passion for Difference, Cambridge, Polity Press, 1994.
- MOTT, L. O Sexo Proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição, Campinas, Papirus, 1988.
- MOURA, H.S. “Habitação e Produção do Espaço em Belo Horizonte”, in: MONTE-MÓR, R. L. M. (org.) Belo Horizonte: espaços e tempos em construção, Belo Horizonte, PBH/CEDEPLAR, 1994.
- MOZ, M. No Sexo, na Diferença e na Cidade: a antropologia a reflectir sobre processos contemporâneos, Lisboa, julho/1998 (mimeo).
- NIETO, J. A. (org.) Transexualidad, Transgenderismo y Cultura: antropología, identidad y género, Madrid, Talasa Ediciones, 1998.
- OLIVEIRA, N. M. Damas de Paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher, Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.
- PEIRANO, M. “O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico”, in: Trabalho de Ciências Sociais, Brasília, Série Antropológica 53, Fundação UNB, 1986.
- _____. “Onde Está a Antropologia?”, in: Mana, vol. 03, no. 02, outubro, 1997.
- PERLONGHER, N. O Negócio do Michê: prostituição viril em São Paulo, São paulo, Brasiliense, 1987.
- PINA CABRAL, J. “A Difusão do Limiar: margens, hegemonias e contradições na antropologia contemporânea”, in: Mana: Estudos de Antropologia Social, vol. 2, nº1, abril, 1996.
- RAPOSO, P. “Performances Teatrais”, in: VALE DE ALMEIDA, M. (org.) Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo, Oeiras, Celta Editora, 1996.
- RESENDE, M. E. “Uma Interpretação sobre a Fundação de Belo Horizonte”, in: Revista Brasileira de Estudos Políticos, BH, nº 39, julho, 1974
- RITO, L. Muito prazer, Roberta Close, Rio de Janeiro, Editora Rosa dos Tempos, 1998.
- RUBEN, G. “Empresários e Globalização: prolegômenos de uma metodologia antropológica de compreensão e ação”, in: Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 28, 1995.

- RUBEN, G. "Teoria da Identidade: uma crítica", in: Anuário Antropológico, Brasília, Tempo Brasileiro, 1989.
- SANTOS, M.C. "Quem Pode Falar e Como? Uma conversa 'não inocente' com Donna Haraway", in: Cadernos Pagu: situando diferenças, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1995.
- SASSEN, S. "Whose City Is It? Globalization and formation of new claims", in: Public Culture, vol. 08, number 02, winter, 1996.
- SCOTT, J. "Experiência", in: SILVA, LAGO, RAMOS (ORG.) Falas de Gênero, Ilha de Santa Catarina, Ed. Mulheres, 1999.
- SILVA, E.B. "Des-construindo gênero em ciência e tecnologia", in: Caderno Pagu: gênero, tecnologia, ciência, Campinas, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, 1988.
- SILVA, H. Travesti: a invenção do feminino, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.
- SOUSA SANTOS, B. Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade, Porto, Edições Afrontamento, 1997 (6a. edição).
- STOLLER, R. J. A Experiência Transexual, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1982.
- STRATHERN, M. The Gender of the Gift, Berkley, University of California Press, 1988.
- _____. "Entre uma Melasianista e uma Feminista", in: Cadernos Pagu: Gênero, Narrativa, Memórias, Campinas, Centro de Estudos de Gênero Pagu, 1997.
- VALE DE ALMEIDA, M. "Saudades de Si Mesmo: hibridismo, miscigenação, mestiçagem", in: Um Mar da Cor da Terra. Oeiras, Celta, 2000.
- _____. "Gênero, Masculinidade e Poder: revendo um caso do sul de Portugal", In: Anuário Antropológico/95, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996a.
- _____. "Corpo Presente: antropologia do corpo e da incorporação", in: VALE DE ALMEIDA, M. (org.) Corpo Presente, Oeiras, Celta Editora, 1996b.
- _____. Os Tempos que Correm: crônicas do Público, Oeiras, Celta Editora, 1996c.

- VALE DE ALMEIDA, M.** "Bichas, Homossexuais e Gays: tradição, modernidade e movimento gay em Portugal", *in: A Ousadia de Quem Sabe o que Quer – Revista do Grupo de Trabalho Homossexual do PSR*, Lisboa, 1996d.
-
- _____. Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade, Lisboa, Fim de Século, 1995.
-
- _____. "As Setas de São Sebastião: sexualidade, sida e movimentos sociais", *in: MELO (org.) Quando o Mundo nos Cai em Cima*, Lisboa, Abraço, 1994.
- VELHO, G.** "Observando o Familiar", *in: NUNES, E.O. (org.) A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, imprevisto e método na pesquisa social*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
- VIEGAS, S.M.** "Pessoas Presentes, Pessoas Ausentes", *in: VALE DE ALMEIDA, M. (org.) Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Oeiras, Celta Editora, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.** "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", *in: Mana: estudos de antropologia social*, vol. 2, nº 2, R.J., Contra Capa, 1996.
- WEBER, M.** "A Ciência como Vocação", *in: Ensaios de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, s/d.
- WEEKS, J.** Invented Moralities: sexual values in an age of uncertainty, London, Polity Press, 1995.
- WERBNER, P.** "Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity", *in: WERBNER & MODOOD (Ed.) Debating Cultural Hybridity: multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London & New Jersey, Zed Books 1997.
- ZUKIN, S.** "Postmodern Urban Landscape: mapping culture and power", *in: LASH & FRIEDMAN (Ed.) Modernity and Identity*, Oxford & Cambridge USA, Blackwell, 1998.

Jornais e Revistas citados:

Jornal “O Estado de Minas”, 27 de abril de 2000.

Jornal “Pampulha”, 22 a 28 de agosto de 1998.

Jornal “Folha de São Paulo”, 20 de setembro de 1992.

Jornal “Expresso” (Portugal), 08 de abril de 2000.

Jornal “O Semanário” (Portugal), 15 de novembro de 1997.

Jornal “Público” (Portugal), 13 e 28 de junho de 1999 e 23 de julho de 1999.

Revista Pública (Portugal), 13 de junho de 1999

Revista Interview, outubro de 1995.

Revista Veja, 1º de dezembro de 1999.

Revista Fatos e Fotos – Especial Gay Carnaval, fevereiro de 2000