

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**HUGO FELIPE QUINTELA**

**PARA ALÉM DO ARCO-ÍRIS:  
A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MULHER E AS  
EXPERIÊNCIAS DA TRANSEXUALIDADE**

**PGCS/CCHN/UFES**

**2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

HUGO FELIPE QUINTELA

**PARA ALÉM DO ARCO-ÍRIS:**  
**A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MULHER E AS**  
**EXPERIÊNCIAS DA TRANSEXUALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Sandra Regina Soares da Costa Martins.

PGCS/CCHN/UFES

2014

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Q7p Quintela, Hugo Felipe, 1985-  
Para além do arco-íris : a construção social da mulher e as  
experiências da transexualidade / Hugo Felipe Quintela. – 2014.  
227 f.

Orientador: Sandra Regina Soares da Costa Martins.  
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e  
Naturais.

1. Relações de gênero. 2. Mulheres. 3. Transexuais. 4. Lugar  
social. I. Martins, Sandra Regina Soares da Costa. II.  
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências  
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

---

**HUGO FELIPE QUINTELA**

**PARA ALÉM DO ARCO-ÍRIS:  
A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MULHER E AS  
EXPERIÊNCIAS DA TRANSEXUALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

**BANCA EXAMINADORA:**



---

PROF<sup>ª</sup>. Dra. SANDRA REGINA SOARES DA COSTA MARTINS.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFES (Orientadora)



---

PROF<sup>ª</sup>. Dra. ROGÉRIA CAMPOS DE ALMEIDA DUTRA  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF (Membro Externo)



---

PROF<sup>ª</sup>. Dra. CRISTIANA LOSEKANN  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFES (Membro Interno)

*A todas as mulheres na transexualidade que, apesar dos impedimentos sociais, nos revelam as diversas possibilidades de ser mulher. Em especial a Sandy, Deborah, Crislaine e Rafaela.*

## AGRADECIMENTOS

Acredito ter pouco espaço para agradecer tantas pessoas que sempre estiveram ao meu lado. Começo agradecendo a Deus, não o das religiões, mas aquele que habita em mim, me acalma e me ensina, ao Deus que sempre esteve comigo.

Aos meus amigos de longa data, Luciana, Daniela e Roberto que iniciaram essa caminhada nas Ciências Sociais comigo, no ano de 2005; muitas histórias nós temos para contar. Obrigado pela amizade e carinho de vocês. Não posso esquecer de Jaque, apesar de não haver iniciado a caminhada comigo, nos esbarramos no meio do caminho e cá estamos nessa loucura de vida acadêmica.

As minhas amigas queridas que conheci no ano de 2011 e parece que somos amigos desde a infância – Conceição, Renata e Cida – pessoas tão especiais que não consigo me ver sem a amizade de vocês. Obrigado pelo carinho e admiração. Gostaria de ressaltar a super ajuda de Cida ao corrigir meu texto, não tenho palavras para agradecê-la.

Agradeço a Gabriel, que me “empurrou” várias vezes quando eu, no meu processo criativo, estive estagnado. Obrigado pelo seu carinho e companhia.

Aos queridos, que jamais deixaria de mencionar, Teobaldo, Joilma, Heidy e Theo Júnior. Essa família sempre esteve ao meu lado nos momentos mais difíceis da minha vida; tenho privilégio de ter duas famílias. Amo vocês.

Aos meus pais e irmãos por todo aprendizado, seja nos erros ou nos acertos, vocês sempre serão os meus principais outros significantes, e sempre deverei a minha mais profunda gratidão. Em especial ao meu pai e minha mãe, Amilton e Josefina, que, nas suas simplicidades, me ensinaram valores que jamais irei esquecer.

E de maneira alguma poderia deixar de fazer um super agradecimento a Sandra, minha orientadora, que me abraçou e me ensinou muitos traquejos acadêmicos. Sua paciência e disposição em me ajudar e empurrar quando estava travado jamais

serão esquecidas por mim. Obrigado por sua orientação maternal. Espero que se um dia, eu for orientador de alguém, eu seja parecido com você. Sandra, muito obrigado por tudo.

Aquela sensação que estou esquecendo pessoas importantes...

O meu mais sincero agradecimento a todos!

*“Eu sou Joana. Tenho sessenta e quatro anos, um metro e 66 centímetros, sou loira, quase sempre estou de calças compridas e camisa, porque acho mais prático; com a vida que eu vivi, sou independente, gosto de estar livre, de ter liberdade para meus movimentos. Porém, algumas vezes, uso costumes, costumes de tude, saias de pregas, tipo clássico. É o que está de acordo com os meus gostos e com o meu temperamento. Uso pouca maquilagem: um pouco de pó de arroz, um pouco de base, quase nada de batom. É ainda assim que eu me vejo, é o que convém ao meu estilo, e não faço maiores concessões. Sou respeitada nas lojas, ninguém passa na minha frente: vê-se que sou uma mulher que sabe o que quer”.*

*Joana<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup>Extraído da biografia de uma mulher na transexualidade, intitulada Joana Transexual.



## RESUMO

O objetivo central desta pesquisa é propor uma abordagem socioantropológica do fenômeno da transexualidade, na sociedade ocidental contemporânea, a partir da análise das “trajetórias de vida” de quatro mulheres que vivenciam a transexualidade, residentes na Grande Vitória - ES, com o intuito de compreendermos as suas visões de mundo e projetos de vida, constituídos em meio a uma heteronormatividade pungente. A metodologia utilizada foi a História de Vida, tendo como objetivo primeiro a percepção dos elementos que são recorrentes na construção social dessa mulher. Os meus contatos com essas mulheres se deram a partir de 2012 até os primeiros meses de 2014. Além das histórias de vida, utilizei algumas entrevistas e dados jornalísticos de mulheres na transexualidade, que ganharam notoriedade na sociedade brasileira nos últimos anos. Inicialmente, foi realizada uma revisão bibliográfica sobre as noções de gênero e seus impactos na sociedade ocidental, assim como o do fenômeno da transexualidade. A partir das histórias de vida e dos dados jornalísticos busquei interpretar os elementos que são invocados para a construção social da mulher nas experiências da transexualidade, analisando os eventos que são recorrentes em suas vidas, tendo como pressuposto a noção de que essa experiência, em nossa sociedade, é entendida como “comportamento desviante”. As análises das histórias de vida tiveram como referência primeira o conceito de *projeto* proposto por Alfred Schutz e revistado por Gilberto Velho. Outro foco de análise dessa pesquisa é a produção da “feminilidade”, a partir do corpo, levando em consideração que essa é uma dimensão muito importante nesse processo de tornar-se mulher, buscando a compreensão das representações de corpo e gênero na produção dessa identidade. De forma geral, pretende-se desvelar o processo de construção social da pessoa pelo qual essas mulheres passam e o modo como se percebem nas relações sociais que estabelecem em sua vida cotidiana, como também o lugar social que elas tendem a ocupar na sociedade ocidental, principalmente na brasileira.

**Palavras-chave:** Relações de Gênero. Mulher. Transexualidade. Identidade social.

## ABSTRACT

The main purpose of this research is suggest a social and anthropological approach to the transexuality phenomenon in the contemporary western society. Starting from the analysis of the women's "journey" who are transexual (in transexuality) in Vitoria-ES, in attempt to understand their perspective of life and their points of view which were developed in a poignant heteronormative society. My interviews happened from 2012 to the beginning of 2014. The main methodology used for analisis was life story (oral story of people's life), having as main goal the perception of the elements which are recurrent during the process of building a social identity for those women. Besides their life stories I used some interviews and multimedia materials and data about women in transexuality who has been gaining notoriety in the Brazilian society on the last couple years. First of all, it was made a bibliographic rescue of academic discussion about gender and its impact in the western society as well as the transexuality phenomenon. Based on the interviews and media data, I made an interpretation of the elements which are invoked to build a social image of those women in transexuality. I've analysed the events recurrent in their lives knowing that this kind of experience is considered as a deviance in our society. The analysis of their life stories had as main reference the concept of project which is suggested by Alfredo Schultz and it was revised by Gilberto Velho. Another point analysed on that research was the feminine body construction, considering that as a very important point on the whole process of becoming woman as well as seeking the comprehension of the body and gender representation in their identity construction. I intended to show the process their personal and social identity construction which each of experience and how they see themselves on their social relationship established on their daily basis as well as their social place in the western society, especially the Brazilian one.

**Key words:** Gender. Women. Transsexuality. Social identity.

## LISTA DE ABREVEATURAS E SIGLAS

**CDP** - Centro de Detenção Provisória.

**CFM** - Conselho Federal de Medicina.

**CID** - Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde.

**CRD** - Centro de Referências em Diversidades.

**CSN** - Conselho Nacional de Medicina.

**CST** - Companhia Siderúrgica Tubarão.

**DSM** - Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder.

**ENTLAIDS** - Encontro Nacional de Travestis e Transexuais que atuam na Luta contra Aids.

**EUA** - Estados Unidos da América.

**HUCAM** - Hospital Universitário Cassiano Antônio Moraes.

**ILGA** - Internacional Lesbian and Gay Association.

**LGBTTT** - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

**OMS** - Organização Mundial da Saúde.

**SBT** - Sistema Brasileiro de Televisão.

**SENAC** - Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial.

**UERJ** - Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

**UNICAMP** - Universidade Estadual de Campinas.

## SUMÁRIO

<b>Considerações iniciais ou “Mariconas em ação”</b> .....	<b>12</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>1 Coisas do gênero:</b> perspectivas teóricas de um trabalho sobre vidas patologizadas.....	<b>27</b>
1.1 Na gaiola das loucas: algumas questões que dizem respeito ao gênero e a transexualidade.....	<b>35</b>
1.2 Fazendo Gênero: uma categoria multidisciplinar.....	<b>41</b>
1.3 Luz na passarela que lá vem ela, ou é ele? O trânsito entre masculino e feminino entre nós e os outros.....	<b>61</b>
1.4 Bixa, não! eu sou classificada: a transexualidade no ocidente e sob a ótica da medicina e do direito.....	<b>67</b>
1.4.1 “Sou classificada!”: histórico da transexualidade no direito e na medicina.....	<b>74</b>
<b>Capítulo 2</b>	
<b>2 Quem conta um conto desvenda os pontos:</b> as histórias de vida de mulheres na transexualidade.....	<b>83</b>
2.1 Pedacos de mim: as transexuais e as suas histórias de vida.....	<b>99</b>
2.1.1 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Sandy.....	<b>103</b>
2.1.2 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Deborah....	<b>113</b>
2.1.3 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Crislaine....	<b>129</b>
2.1.4 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Rafaela.....	<b>139</b>
<b>Capítulo 3</b>	
<b>3 Mulheres possíveis:</b> a construção social da mulher nas experiências da transexualidade.....	<b>145</b>
3.1 Espelho, espelho meu, existe alguém mais feminina do que eu?.....	<b>153</b>
3.2 Os passos na carreira da mulher na transexualidade.....	<b>160</b>
<b>Capítulo 4</b>	
<b>4. Nas teias do gênero:</b> o gênero enquanto organizador da cultura ocidental.....	<b>173</b>
4.1 O lugar social da mulher na transexualidade.....	<b>179</b>
<b>Considerações finais ou “Isso é coisa de menina”</b> .....	<b>200</b>
<b>Referências</b> .....	<b>219</b>

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS OU “MARICONAS” EM AÇÃO

Quando criança, assisti, inúmeras vezes, com os meus pais, aos programas televisivo Show de Calouros, exibido no SBT, na década de 1990. O que mais me chamava atenção eram as apresentações dos transformistas, assim eram nomeados os homens que se travestiam de mulheres nesse programa. Além de considerá-los extremamente interessantes, recordo-me, também, dos comentários negativos do meu pai atribuídos àqueles homens travestidos de mulher, apesar de ele não perder nenhum programa. Foi por meio dele que ouvi, pela primeira vez, o adjetivo “*maricona*”, que ele usava para denominar aqueles homens que estavam se apresentando como mulheres. A partir de então, comecei a entender que existiam papéis fixos, performances aceitáveis determinadas para o que se considera homem e mulher em nossa sociedade.

Sendo assim, desde criança, esse universo *trans* sempre me atraiu o olhar, às vezes pelas peculiaridades das pessoas que faziam parte dele, e às vezes porque, mesmo sendo uma prática reprovada por grande parte da nossa sociedade, era utilizado como uma forma de espetáculo nas mídias e atraía atenção de muitas pessoas, inclusive do meu pai que fazia questão de reprovar programa após programa a condutas daquelas “*mariconas*” que se apresentavam.

Da minha infância até os dias atuais, algumas coisas mudaram em relação à questão do universo *trans* em nossa sociedade. Não obstante, o preconceito e a falta de conhecimento sobre a questão perduram. Cabe explicar que, quando me refiro ao universo *trans*, eu o entendo como sendo composto por pessoas que sentem dificuldade em se enquadrar, ou se identificar com os padrões sociais reconhecidos e estabelecidos dentro do que se denomina gênero masculino e feminino na sociedade ocidental. Essa não identificação dos papéis que nos são atribuídos, ou impostos socialmente, geram muitos conflitos e debates por parte de diversos setores.

Assim como o programa de calouros, existem outras lembranças que me fazem pensar sobre como esse trânsito entre os gêneros geram consequências de muito

impacto na vida de quem as vivenciam. Apesar de não me enquadrar como uma pessoa *trans*, tenho diversas lembranças que me remetem a experiências que me marcaram profundamente nessa vigilância pontual que a nossa sociedade exerce sobre as performances de gênero, numa regulação social tendo como referência e substrato uma sociedade heteronormativa<sup>2</sup> que produz a inferiorização daqueles que por ventura não se enquadram nos padrões heterossexuais (LOURO, 2010; MISKOLCI, 2007).

Recordo-me que, na infância, algumas vezes eu fui cooptado, pelas minhas primas a fazer parte das suas brincadeiras, ou seja, “brincadeiras de meninas”, outras vezes eu mesmo me oferecia. Foram inúmeras vezes que brinquei de casinha, fiz o papel de pai, de namorado, outras vezes fui responsável em manipular o *Ken*<sup>3</sup>, o namorado da *Barbie*, também teve vezes que eu mesmo manipulava a *Barbie*. Confesso que gostava de brincar com minhas primas, gostava dos momentos em que nós fazíamos coreografias para imitar *Sandy e Júnior*<sup>4</sup>, *É o tchan*<sup>5</sup>, até mesmo as *paquitas*<sup>6</sup>. Só que foi nesse mesmo período que eu descobri que todas essas brincadeiras eram “coisas de meninas”. Que aquele lugar que eu estava ocupando não pertencia a mim, e foi nesse momento da minha vida que eu senti, guardada as devidas proporções, como é doloroso enfrentar os padrões estipulados para os sexos e os gêneros.

A máxima “*isso é coisa de menina*”, que ouvi algumas vezes quando criança, nos diz muito sobre a vigilância sobre as relações de gênero em nossa sociedade, é reveladora em vários sentidos. Ela nos diz o que é esperado de mulheres e homens em nossa sociedade, ela é empregada para se reproduzir uma realidade, para que na minha vida diária eu apreenda a ordenar essa realidade dentro das relações sociais de gêneros já estipuladas antes do meu nascimento. Essa máxima tinha a

---

<sup>2</sup>No capítulo 1 será melhor explicitado essa noção.

<sup>3</sup>*Ken* e *Barbie* são bonecos que simulam adultos, são considerados ícones de beleza. *Barbie* é considerada a boneca mais vendida do mundo.

<sup>4</sup>Dupla de cantores infanto juvenil que fez muito sucesso nos anos 1990 e 2000 no Brasil.

<sup>5</sup>É o Tchan! é um grupo musical brasileiro de pagode baiano e axé, que se tornou muito popular na segunda metade da década de 1990. Com diversas canções de teor erótico e duplo sentido, o grupo se popularizou com a ajuda de um trio de dançarinos.

<sup>6</sup>Paquitas é o título que recebeu o grupo de assistentes de palco e dançarinas dos programas de televisão da apresentadora infantil brasileira Xuxa Meneghel, que a acompanharam em apresentações por todo o Brasil e também no exterior. Inicialmente atuando apenas como auxiliares de Xuxa, logo foram lançadas comercialmente como um grupo musical.

função de regular as minhas ações, dentro do que Berger e Luckmann denominaram realidade por excelência, em suas próprias palavras:

Entre as múltiplas realidades há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe a designação de realidade predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana, isto é, esta última impõe-se à consciência de maneira mais maciça, urgente e intensa. É impossível ignorar e mesmo é difícil diminuir sua presença imperiosa. Consequentemente, força-me a ser atento a ela de maneira mais completa. Experimento a vida cotidiana no estado de total vigília. Este estado de total vigília de existir na realidade da vida cotidiana e de apreendê-lo é considerado por mim normal e evidente, isto é, constitui minha atitude natural (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 38).

No caso de nossa sociedade, a realidade por excelência é heteronormativa, configurada sob o binarismo dos gêneros que, dessa maneira, promove a vigilância constante, forçando que seus membros assimilem essa realidade como a única possível. Lembro-me que, quando direcionada a mim, o *“isso é coisa de menina”* me gerava uma sensação terrível de inadequação, de inferioridade, de rejeição. Era algo que me causava uma vergonha enorme, mas que não me era inteligível.

Apesar de não me ser compreensível na época o porquê de brincadeiras tão inocentes causarem tanto pavor aos adultos que me cercavam, eu assimilei, rapidamente, que não poderia brincar com as minhas e primas e tudo que remetesse ao universo das meninas. Pareciam-me absurda tantas acusações a minha pessoa, simplesmente pelo fato de brincar com *“coisas de meninas”*, mas hoje, tomando como referências proposições de Berger e Luckmann (2012), vemos que a nossa consciência sofre uma forte imposição da realidade social predominante e, por isso, reforçamos e reproduzimos comportamentos.

Eu não sabia que, ao brincar com *“coisas de meninas”*, eu estava, de alguma forma, ignorando, rompendo com uma lógica muito maior do que apenas as reprovações familiares que vivenciei. Na verdade, eu estava rompendo com compreensões da realidade social ou, como escrevem Berger e Luckmann (2012), a realidade da vida cotidiana construída historicamente sobre o papel de mulheres e homens, das quais os meus familiares eram vítimas assim como eu.

E foi assim, ouvindo as reprovações do meu pai para com as *mariconas* do programa do *Show de Calouros* e vivenciando diversas sanções quando eu brincava com coisa de meninas, que descobri o poder coercitivo que os papéis de gênero têm em nossa sociedade. No constante embate com as normas pré-estabelecidas sobre qual deveria ser meu comportamento, eu entendi que, para poder me divertir com as minhas primas, eu deveria me esconder, brincar longe da vista dos adultos. Foi com esse sentimento de que eu estava fazendo uma coisa profundamente errada que eu cresci e minha subjetividade foi modelada. Essas imposições, reprovações, recomendações, sanções e nos termos de Guacira Lopes Louro, práticas e linguagens são produtoras de “marcas” de comportamentos e modos de ser, foram gravados na minha história. Nas próprias palavras de Louro:

Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas; outras vezes, contudo, essas instâncias disponibilizam representações divergentes, alternativas, contraditórias (LOURO, 2010, p. 25).

Se eu, que apenas pelo fato de brincar com coisas de meninas, sofri diversos tipos de constrangimentos, sofrimento ainda maior sofrerão as pessoas que não querem apenas brincar com coisas de menina, mas querem ser tornar uma menina, como é caso das personagens centrais das histórias que serão narradas nesse trabalho.

E nas inúmeras vezes que meu pai assistia ao *Show de Calouros*, também era recorrente uma indagação dele a minha mãe, ele dizia: “*Nina, isso é um homem?*”. Nessa indagação do meu pai, estão contidas diversas “verdades” sobre a nossa realidade sociocultural. A estranheza que assolava o meu pai ao se deparar semanalmente com homens que se caracterizavam de mulheres, é que em suas performances estéticas e corporais conseguiam confundir o seu olhar ao ponto dele precisar ouvir a comprovação da minha mãe que aquelas mulheres que estavam se apresentando, na verdade, eram por nossa sociedade consideradas homens.

A dúvida que permeava a compreensão do meu pai é inteligível, uma vez que os corpos humanos na sociedade ocidental são inscritos sob a lógica dos gêneros e



espera-se que homens sejam masculinos e mulheres sejam femininas; essa é a realidade por excelência da nossa sociedade, nos termos de Berger e Luckmann (2012). Em nossa compreensão da realidade, no que se refere às noções de gênero, não se concebe que um homem, no sentido biológico, consiga transformar numa mulher ao ponto de produzir dúvidas sobre o seu sexo biológico.

Nesse sentido, foi a partir das minhas memórias e vivências que nasceu o desejo de discutir, numa abordagem predominantemente antropológica, a construção social da pessoa, a partir do rompimento das normas dos gêneros. Nesse sentido, eu tomei como referência pontual de rompimento dessas normas as pessoas que vivenciam a transexualidade.

A nossa sociedade, por meio de suas instituições, utiliza diversos mecanismos que moldam a nossa subjetividade e nos leva a perceber a heterossexualidade como a única possibilidade coerente de vivenciar a sexualidade. Esse moldar de subjetividades se estende para além de um desejo sexual. O *sistema sexo/gênero*<sup>7</sup> (RUBIN, 1993) nos engessa ao ponto de não conseguirmos compreender que possam existir possibilidades identitárias além daquelas performances sociais de gênero aceitáveis que esse sistema cria, que é a relação homem – masculino e mulher –feminino. Todas as identidades que fogem dessa coerência, são condenadas ao limbo social, como também sempre são enquadradas como desejos sexuais desviantes. Todavia, nem sempre o não enquadramento nessa lógica está relacionado apenas a desejos sexuais.

Berenice Bento (2008) pontuou essa imposição e restrição social sobre os desejos e performances identitárias ao nomear essas regras como heteroterrorismo. Bento entende que o heteroterrorismo atua quando um indivíduo é ridicularizado por não se situar dentro de performances socialmente aceitáveis, toda vez que ele sofre algum tipo inibição, violências e não reconhecimento por não se configurar dentro dessas performances aceitáveis.

---

<sup>7</sup>Esse conceito será melhor explorado no capítulo 1.

No caso específico deste trabalho, tomamos como foco analítico mulheres que vivenciam a transexualidade<sup>8</sup>, ou seja, pessoas que nasceram biologicamente com corpos que em nossa sociedade são categorizados como masculinos, mas que em suas subjetividades se percebem como mulheres.

Foi ao ver o filme *Transamérica*<sup>9</sup> (TUCKER, 2006) que o meu desejo de me aventurar na pesquisa sobre as mulheres na transexualidade aumentou. Nesse filme, a personagem Bree Osbourne é uma mulher na transexualidade que evidencia o quanto é problemática essa passagem, esse trânsito entre os gêneros na sociedade ocidental. Bree aparece, nas cenas iniciais do filme, aprendendo a entonar a sua voz para aquilo que ela acredita ser uma voz feminina. Obviamente, essa voz feminina está diretamente relacionada com o que a nossa cultura moldou e entendeu como sendo um padrão de comportamento feminino.

O filme também nos mostra a luta de Bree para ser aprovada como uma transexual “verdadeira” e, por isso, ela se empenha em todo momento a se comportar, a moldar a suas ações como o que seria de uma legítima mulher nos moldes da cultura ocidental. O filme mostra a luta que ela trava para conseguir ser aprovada, principalmente quando ela descobre que tem um filho, fruto de uma relação de quando ainda era homem. O que é notório no filme é perceber que a personagem central quer se diluir socialmente, passar despercebida entre a multidão de pessoas, não ser notada. Bree quer ser simplesmente uma mulher comum. Esse filme é uma ótima ferramenta para reflexão sobre vários pontos que a transexualidade evidencia quando tratamos sobre as normatizações de gênero e sexualidade no ocidente. E é a partir desse foco que este trabalho é desenvolvido.

---

<sup>8</sup> Também existem ocorrências de pessoas que são categorizadas biologicamente como mulheres e que também se submetem a tratamentos médicos e estéticos para se tornarem homens (o livro autobiográfico – *Viagem Solitária* - de João W Neri – é uma ótima referência), mas nesse trabalho o foco será as pessoas que são categorizadas biologicamente como homens e que desejam ser mulheres.

<sup>9</sup> Filme independente estadunidense de 2006 que conta a história de Bree, uma mulher transexual, que na semana antes da sua cirurgia de transgenitalização descobre ter um filho de dezessete anos que foi preso por portar drogas. Sua psicóloga proíbe Bree de fazer a cirurgia até que ela resolva esse assunto. Bree viaja para Nova Iorque para encontrar o seu filho. Os dois iniciam uma viagem de volta para Los Angeles e, no caminho muita coisa acontece. *TRANSAMERICA*. Direção Duncan Tucker. Produção Sebastian Dungan. Focus Filmes, 2006.

Temos como objetivo a análise antropológica das experiências vividas e construídas por mulheres na transexualidade. Cabe aqui ponderar que optei por usar o termo *mulheres na transexualidade*, numa tentativa de atenuar a estigmatização que me parecer ter o termo mulher transexual. Não considero esse termo como a melhor forma para categorizar essas mulheres. Para mim, o ideal seria apenas dizer mulheres, mas como preciso demonstrar semelhanças e diferenças com a construção social das mulheres biologicamente nomeadas e aceitas como as “normais”, optei em usar o termo mulheres na transexualidade. Como escreveu Carvalho:

Nesse universo de possibilidades, muitas são as denominações utilizadas: “bicha”, “viado”, “homossexual”, “travesti”, “travesti operada”, “transexual”, “mulher transexual”, “trans”, “mulher trans”, “transex”, “transgênero”, “T-gata”, “mulheres que vivenciam a transexualidade”, “mulheres que vivenciam aquilo que chamam de transexualidade”, “mulheres adequadas”, ou simplesmente “mulher”. Não podemos afirmar que todas essas denominações descrevam um mesmo fenômeno de “inconformidade entre sexo e gênero”. Os processos de conformação identitária são mais complexos e as escolhas ou imposições de denominações não são aleatórias. Espaços de sociabilidade, origem social e capital cultural são alguns dos condicionantes envolvidos, além, é claro, da própria singularidade de cada sujeito e de sua história de vida (CARVALHO, 2011, p. 13).

Escolhi o termo *mulheres na transexualidade*, pois acredito que ser mulher é uma experiência que se diferencia ao longo do tempo e no espaço geográfico e nas classes sociais, dessa maneira, é uma experiência que pode ocorrer em locais diferentes. Ser mulher no sertão nordestino é diferente de ser mulher num bairro de classe média no sudeste brasileiro, embora existam regras que estabeleçam um mínimo de coerência para todas as performances femininas. Dessa maneira, acredito que poderíamos construir uma pesquisa cujo foco seria a construção social da mulher no nordeste. Mas, como já disse, a experiência do conflito com as normas de gênero é algo que me atrai, por isso optei pela transexualidade, que entendo ser um “lugar” possível de ser mulher - mas não é o lugar de referência e nem aceitável para nossa sociedade. Não sei se é o melhor termo ou o mais coerente, mas, a partir da minha experiência de campo, me pareceu o mais adequado, pelo menos para este trabalho. Ser mulher na transexualidade é uma experiência que se dá sob

a ótica do comportamento estigmatizado e desviante, tomando como referência a obra de Becker (2008), Goffman (1988) e Elias e Scotson (2000).

O desvio do que é considerado padrão no âmbito das relações de gênero e sexualidade gera muitos conflitos, levando em consideração que o desvio é criado pela sociedade e o desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso (BECKER, 2008). Essa afirmativa esclarece, em muito, a relação de indivíduo transexual e sociedade ocidental, uma vez que a transexualidade só é considerada um desvio porque assim foi nomeada por instituições de nossa sociedade.

É notório que são diversos os indivíduos que são colocados à margem do socialmente aceito, por não se enquadrarem dentro das práticas sexuais e performances de gênero, que são entendidas como as únicas possíveis, como as práticas sadias.

Sendo assim, a transexualidade, temática do presente trabalho, encontra-se nessas possibilidades de experiência de performance de gênero e da sexualidade, no entanto ela está fora das relações dicotômicas dos sexos e, por isso, percebemos a dificuldade da sociedade, de uma forma geral, em compreendê-la. Isso se deve, principalmente, pelo fato de que apesar das relações de gênero e sexualidade serem socioculturalmente configuradas, essa configuração foi apropriada pelo saber médico.

A apropriação da medicina levou a compreensão da relação gênero e sexualidade a ser entendida biologicamente e geneticamente definida, ou seja, a relação que entendida como coerente, normal e saudável é o modelo dicotômico homem/masculino e mulher/feminino, tendo desejos sexuais pelo par de oposição. Essa perspectiva biologizante dessa relação gênero/sexualidade, quase sempre impossibilita a compreensão da transexualidade. Essa incompreensão se deve ao fato de o indivíduo transexual se enquadrar numa categoria desviante de possibilidades de gênero e sexualidade, pois esse indivíduo rompe como o modelo dicotômico do *sistema sexo/gênero*.

Outro ponto importante é o fato de que, nesse universo da experiência *trans*, existe um profundo conflito sobre quais os melhores termos e posicionamentos que se deve tomar, afirmar ou não a identidade transexual, é uma constante no universo LGBTTT (Lésbicas, gays, bissexuais e travestis, transexuais e transgênero). Uma parte considerável da militância considera de suma importância a demarcação dessa identidade para que a transexualidade seja uma experiência entendida como possível e aceita. De modo algum me coloco contrário a essa perspectiva, mas entendo que muitas mulheres na transexualidade querem ser percebidas apenas como mulheres sem adjetivos.

Tendo como base da nossa compreensão que o processo de configuração da identidade social se dá pela interação e diálogo com outros indivíduos e com a sociedade de uma maneira geral, partimos da compreensão que a construção social da mulher na transexualidade está situada para além dos laudos médicos, dos discursos patologizantes e das definições jurídicas. A mulher na transexualidade é uma identidade dentro do grupo de sexualidades e identidades ditas desviantes. Apesar de a visão médica entendê-la como diferente em relação a essas outras formas de expressão de gênero e sexualidade, é uma patologia, o que a diferencia.

Segundo a lenda, se um homem passar por debaixo de um arco-íris ele se tornará mulher e vice e versa. Só que quando estudamos as relações de gênero, vemos que em nossas relações sociais cotidianas, quando nascemos já existem ditames do que devemos ser a partir dos nossos corpos, e recorrentemente há uma reatualização dessas normatizações. Por isso, o processo de “tornar-se” mulher, que é o foco desta pesquisa, é muito mais complicado e doloroso do que apenas atravessar um arco-íris. O *tornar-se mulher*, para um indivíduo transexual, está bem próximo da experiência da busca infundável pelo local onde começa ou acaba o arco-íris, pois a sensação gerada, quando tratamos de experiência da transexualidade, é a que nunca se irá conseguir chegar a tal lugar, o lugar onde a metamorfose de homem para mulher é possível, ao local social da possibilidade de experimentar o que é tido como o normal.

Esse impedimento que as pessoas vivenciam a transexualidade, em especial as mulheres na transexualidade, enfrentam são gerados, quase sempre, por conta das muitas interpretações que nossa sociedade cria para designar o que é essa experiência identitária. Como observou Leonini (2004), em sua pesquisa, as pessoas transexuais são vistas, tanto pelo senso comum quanto pela academia, como seres anormais, invertidos sexualmente ou afligidos por alguma psicopatologia. O espaço social por eles ocupado reflete o preconceito e a exclusão de que são vítimas, marginalizados como um grupo exótico e geralmente associado à prostituição e à criminalidade pela população e pelas instituições, em geral. Há ainda aqueles que considerem a vida desses sujeitos como fácil, não percebendo o contexto real de violências a que se encontram sujeitos (BENEDETTI, 2005).

Nesse sentido, tentando romper com uma abordagem dogmática e unilateral sobre a interpretação dessa experiência, é importante dar voz aos principais envolvidos nessa problemática, que são os indivíduos que são enquadrados na categoria de transexual. É fato que, apesar de legal e respaldada pelo discurso médico e jurídico, a cirurgia de mudança de sexo, no Brasil, em uma análise mais crítica, que os indivíduos transexuais passam por diversas formas de violências simbólicas (BOURDIEU, 2003), isso se deve principalmente pelo fato de que são indivíduos que rompem com as normas de gênero, infringindo a heteronormatividade. Podemos exemplificar essa questão com um pequeno trecho da entrevista da modelo brasileira Lea T<sup>10</sup> concedida ao programa “De Frente com Gabi”, apresentado por Marília Gabriela na rede de televisão brasileira SBT. Nessa entrevista Lea T conta que os transexuais são tratados como “o lixo do mundo”, e ainda disse que sofre preconceito todo o dia. Segundo ela:

[...] O gay sofre muita discriminação, mas o transexual é mais. Infelizmente a transexualidade é rejeitada em todos os lugares do mundo. [...] Ser transexual não é gostoso. [...] Sofremos bullying seja quando mostramos os documentos, seja quando escutam a nossa voz, para arrumar empregos. [...] A melhor descrição para como eu me sinto é tentar colocar os sapatos invertidos e andar com eles assim o dia todo. (Lea T, em entrevista a Marília Gabriela, 29/09/2011)

---

<sup>10</sup> Lea T é filha do ex-jogador de futebol Toninho Cerezo. Formada em artes em Florença, e foi descoberta pelo diretor de arte da Maison Givenchy. Hoje Lea T é uma das modelos mais bem pagas nas passarelas de todo mundo. A entrevista foi transmitida no dia 29/09/2011, e até o da entrevista ela ainda não tinha passado pela cirurgia de redesignação de sexo.

Outra mulher na transexualidade que relatou os preconceitos sofridos foi Carla Machado<sup>11</sup>, formada pela USP e com MBA em Marketing. Carla contou à revista *Época* que chegou a largar o emprego de nove anos numa multinacional por não aguentar a hostilidade no trabalho. Carla relatou que desde sua infância, sentia-se uma mulher e só se deu conta de que era um menino ao chegar à puberdade. Carla disse que, a partir da adolescência, ela viveu uma fase andrógina. Ela se vestia com roupas neutras e escondia a identidade feminina para conseguir terminar a faculdade e encontrar um emprego. Aos poucos, foi sentindo a necessidade de se libertar e começou a tomar hormônios que provocaram mudanças que foram notadas na empresa onde trabalhava. Carla disse que:

Primeiro deixaram de me chamar para as reuniões semanais com a diretoria. Depois algumas colegas para quem eu contei a minha situação espalharam a notícia. Eu sabia que o diretor de recursos humanos não queria que eu permanecesse na empresa. Fiz um acordo que me deu vantagens e fui embora. Eu não podia ficar lá. (Carla Machado, em entrevista a revista *Época*, 18/10/2008)<sup>12</sup>

Algumas pesquisas feitas com não-heterossexuais (IRIGARAY, 2007; FERREIRA & SIQUEIRA, 2007; SIQUEIRA et al., 2009; GARCIA E SOUZA, 2010; IRIGARAY, SARAIVA E CARRIERI, 2010; SOUZA & PEREIRA, 2010; IRIGARAY & FREITAS, 2009) deixam evidente a discriminação, o preconceito, a homofobia, a valorização da heteronormatividade, a desigualdade no tratamento, a dificuldade de crescimento na carreira. Nesse sentido, é válido nos aprofundarmos sobre a experiência transexual, tendo em vista que ela faz parte do nosso cotidiano social e que tem gerado muitas discussões. Em entrevista para a revista *Forum*<sup>13</sup> a ativista, em janeiro de 2004, Daniela Andrade disse:

Os índices de violência contra as pessoas travestis e transexuais não diminuíram, os números dessa população se prostituindo também não, não vejo políticas públicas nacionais e consistentes que visem transformar a visão da sociedade para essas pessoas. Que visem devolver a essas pessoas a cidadania negada e desconsiderada cotidianamente. Não vejo políticas públicas federais que visem erradicar a evasão escolar dessa

<sup>11</sup> Carla Machado atualmente é educadora e ativista do movimento LGBTTT.

<sup>12</sup> Revista *Época* online. Matéria: Pesquisa com transexuais mostra preconceito contra mulheres no trabalho do dia 18/10/2008. Acessado no dia 20/08/2012 <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI15117-15279-2,00-PESQUISA+COM+TRANSEXUAIS+MOSTRA+PRECONCEITO+CONTRA+MULHERES+NO+TRABALHO.html>>

<sup>13</sup>Revista *Forum* (online). Entrevista com Daniela Andrade. 29 Jan. 2014. Acesso 20 jan. 2014.

população no que tangem às diversas violências que sofrem dentro desses espaços que são excludentes. De forma que, no que toca à população trans\*, não vi avanços nacionais consistentes, mas medidas cosméticas com a aprovação do uso do nome social em um ou outro órgão, o que nada mais é, como diz Berenice Bento, que uma “cidadania gambiarra”, a conta gotas. Que reconhece essas pessoas como cidadãs em um ou outro órgão, mas que, em todos os demais, continuam a ser desrespeitadas nacionalmente – aqui fica clara a negligência e a invisibilidade dessa população perante o Congresso Nacional.

Além da questão da constante violência e discriminação, durante as minhas entrevistas, ficou notório que muitas dessas mulheres não querem ser enquadradas ou referenciadas dentro desse grupo de sexualidades desviantes. Por isso, também situo a experiência da transexualidade “*para além do arco-íris*”, pelo menos no que se refere às mulheres que entrevistei, trazendo assim o arco-íris como metáfora para o movimento LGBTTT, uma vez que o arco-íris é símbolo desse movimento. Mas também o arco-íris serve de metáfora para as percepções produzidas pelo senso comum e pelo conhecimento médico que, muitas vezes, não conseguem compreender e produzem uma única interpretação sobre a experiência vivenciada por essas mulheres.

Foi nessa vertente que este trabalho foi desenhado e, dessa forma, entendo que muitas mulheres na transexualidade querem viver sua vida sem a visibilidade que a transexualidade confere. Visibilidade que muitas vezes é alvo da militância; existe um grupo de mulheres na transexualidade que desejam viver para além do arco-íris. O arco-íris, que muitas mulheres na transexualidade buscam, é aquele da fábula que diz que ao se passar por baixo dele homens viram mulheres e mulheres viram homens.

Entendo que a visibilidade da experiência transexual em nossa sociedade tende a produzir estigmas para quem a vivencia. Segundo Goffman (1982), o *estigma* é originado na relação entre atributo e estereótipo e tem a sua origem a partir da construção social dos significados por meio da interação. Goffman pontua que a sociedade institui como as pessoas devem ser, e torna esse dever como sendo algo natural e normal. Diante dessa normalidade que é estabelecida, um indivíduo que se desvia dela não passará despercebido. Esse desvio da normalidade terá um preço a ser pago, pois lhes serão conferidos atributos que os tornam diferentes.



O tornar-se diferente geralmente é entendido como algo negativo, pejorativo e que descredibiliza o indivíduo. Goffman (1982) tem como foco de análise os sentimentos do indivíduo estigmatizado sobre si próprio e a sua interação com os outros considerados “normais”. Além disso, o autor procura mostrar as estratégias que os indivíduos estigmatizados utilizam para lidar com a rejeição alheia e com a cadeia complexa de informações que os outros (“os normais”) projetam sobre eles. Esse conceito de Goffman é muito válido quando tratamos de indivíduos transexuais na atualidade ocidental, que são alvos de diversos estigmas. Nesse sentido sair do arco-íris é uma forma de evitar os estigmas conferidos a transexualidade.

E viver para além do arco-íris requer um *projeto* (SCHUTZ 2012; VELHO, 2013), que será desenhado com muitos percalços, uma vez que ser mulher na transexualidade, apesar de ser legalmente aceito, não é uma experiência considerada legítima para grande parte de nossa sociedade. E a partir dessa ideia de que esse trabalho caminhará, uma vez que ser mulher na transexualidade requer um planejamento de vida. E no caso das mulheres na transexualidade que são protagonistas dessa pesquisa, vemos que a tornar possível os seus *projetos individuais* foram necessários a mobilização de resignificação do campo de possibilidades (VELHO, 2013).

A partir da noção de *projeto* para se entender a construção social da mulher na transexualidade, podemos perceber que para esse *projeto* alcance o objetivo, ou pelo menos próximo, percebemos que o corpo será de alguma maneira o foco central esse construir essa possibilidade de ser mulher em nossa sociedade. Todavia, veremos que na trajetória dessas mulheres, instituições importantes como a família, escola e religião na configuração identitária dessas mulheres.

Se tomarmos como pressuposto que as categorias “mulher” e “homem” são uma construção social (BEAUVOIR, 1967, BUTLER, 2003), então, quando alguém se sujeita a uma cirurgia de mudança de sexo, ela está tentando se enquadrar em uma categoria socialmente aceita, e que não depende dela apenas a compreensão dessa categoria, mas sim da relação que essa pessoa tem com indivíduos que a cercam e, de uma maneira geral, a sociedade que ela está inserida, ou seja, essa nova

identidade se configura na interação. Surge, assim, o seguinte problema: Quais são os impactos da cirurgia no *self* do indivíduo? Qual a percepção de si e do mundo após esse “evento”? Nesse sentido, é importante a analisar como se engendra a configuração da identidade individual e social<sup>14</sup> para a pessoa que vivencia essa experiência, que no caso específico deste trabalho será a mulher na transexualidade.

Em resumo, o presente trabalho está dividido em quatro capítulos, sendo que no primeiro capítulo foi feita uma discussão dos principais referenciais teóricos utilizados na parte analítica da pesquisa, além de um breve resgate das principais produções a respeito da temática transexual, para que seja possível o entendimento de onde partiremos e qual é o nosso posicionamento em relação ao fenômeno transexual. Assim, o objetivo central deste capítulo é situar o fenômeno da transexualidade dentro do contexto da sociedade ocidental e numa abordagem socioantropológica.

Já no segundo capítulo, temos as histórias de vidas de quatro mulheres na transexualidade residentes da Grande Vitória. Nesse capítulo, tomamos como foco de análise as suas *trajetórias de vida* (VELHO, 2008), para assim produzimos uma interpretação que tem como base as próprias vivências dessas mulheres. Esse capítulo tem como foco entender como indivíduos que nasceram com o aparelho reprodutor masculino, mas que não se identificam com o papel de gênero masculino produzem mecanismos subjetivos e corporais que as possibilitam de se metamorfosear em mulheres.

Dentro de uma pesquisa com a abordagem qualitativa, tomaremos como ferramenta metodológica a modalidade *história de vida*, uma vez que por meio do relato de histórias de vida individuais, podemos caracterizar a prática social de um grupo. Assim, toda entrevista individual traz à luz, direta ou indiretamente, uma quantidade de valores, definições e atitudes do grupo ao qual o indivíduo pertence. Por ter adotado esse método entendi que não era coerente bem ater a um questionário estruturado o semiestruturado, tendo em vista que o meu foco seriam as histórias,

---

<sup>14</sup>Tomaremos como referência conceitual de identidade as proposições feitas a partir de uma perspectiva interacionista.

relatos de vida, as trajetórias das mulheres que se constroem a partir das experiências da transexualidade.

No capítulo três, procurarei discutir, de forma abrangente, como a sociedade contemporânea entende o processo de construção social da mulher, quais são os elementos que são criados e necessários que a nossa sociedade considera essenciais para se produzir uma mulher. Alisamos como as subjetividades dos indivíduos são moldadas a partir de um universo social dicotômico que se materializa nas relações cotidianas e nas práticas corporais dos indivíduos, impossibilitando alguns indivíduos de experimentar o ser mulher a parti da transexualidade.

No quarto e último capítulo, foi feita uma discussão mais profunda da estigmatização da mulher na transexualidade, evidenciando que essa experiência produz uma coisificação dessa mulher. Além disso, foi trabalhado o conceito de *liminaridade* proposto Victor Turner (1974), no intuito de evidenciarmos o lugar social que a mulher na transexualidade tende a ocupar na sociedade, considerando a cirurgia de transgenitalização o ritual de passagem que tem como objetivo o *tornar-se mulher* no caso das nossas entrevistadas.

De um modo geral, esse trabalho leva em consideração que se tomarmos como pressuposto que as categorias “mulher” e “homem” são uma construção social (BEAUVOIR, 1967, BUTLER, 2003), então, quando alguém se sujeita a uma cirurgia de mudança de sexo, ela está tentando se enquadrar em uma categoria socialmente aceita, e que não depende dela apenas a compreensão dessa categoria, mas sim da relação que essa pessoa tem com indivíduos que a cercam e, de uma maneira geral, a sociedade que ela está inserida, ou seja, essa nova identidade se configura na interação. Surge, assim, o seguinte problema: Ao mudar de fachada (GOFFMAN, 1995) quais são os impactos da cirurgia no *self* do indivíduo? Qual a percepção de si e do mundo após o “evento”? Nesse sentido, é que esse trabalho se constrói, levando em consideração quais são elementos sociais e subjetivos invocados para a construção social da mulher na transexualidade.

## **1 COISAS DO GÊNERO: PERSPECTIVAS TEÓRICAS DE UM TRABALHO SOBRE VIDAS PATOLOGIZADAS.**

Era uma vez um lindo bebê. Ao nascer, sua mãe, com todo carinho do mundo, pensou em cada detalhe do seu enxoval. Cuidadosamente, ela teceu roupas azuis e verdes; algumas peças ela optou pelo amarelo. Ela passou horas escolhendo, nas melhores lojas do shopping, vários itens para o filho que ela tanto desejava. A decoração do quarto decidiu, juntamente com o pai, fazer de aviador, pois o pai do menino era fanático por aviões. O quarto foi cuidadosamente decorado com muitos enfeites de aviões, nuvens com a tonalidade azulada e várias personagens masculinas caracterizadas de aviadores. Muitos brinquedos foram espalhados pelo quarto para incrementar a decoração: aviões, carrinhos, bolas, soldadinhos... Era o quarto dos sonhos, daqueles que estampariam uma revista de decoração infantil.

Só que nem mãe nem esse pai não contavam com o fato de que seu filho algum tempo depois teria profundo repúdio a esse quarto, a suas roupas, a seus brinquedos que, aos poucos, começou a demonstrar atitudes consideradas demasiadamente estranhas. Seus pais notaram que ele preferia brincar com os brinquedos de suas primas e que, constantemente, o encontrava vestido com as roupas da mãe e usando maquiagens. Ele tinha aversão pelo azul e sempre optava por objetos que possuíssem o rosa como cor predominante. Também rejeitava seu nome – João – e queria ser chamado de Maria. A maior parte do tempo, os pais notavam que ele ficava deprimido, irritado e, às vezes, agressivo quando era obrigado a se comportar como um menino. A necessidade de ser tratado como se fosse uma menina era constante.

Aos seis anos, iniciou a sua vida escolar. Foi nesse espaço que ele passou por várias experiências vexatórias, visto que tinha dificuldades de se enquadrar no que é instituído como brincadeiras e atitudes de um menino, dessa forma, passava a maior parte do tempo com as meninas da turma. Os pais foram chamados diversas vezes para tentarem resolver o “problema”. A diretora da escola, no alto de seus anos de experiência, aconselhou pai e mãe a serem mais rígidos na educação, apontando que, possivelmente, a causa desse comportamento fosse a ausência do pai e a

presença massiva da mãe na vida dele. Aconselhados pela direção da escola, decidiram procurar ajuda profissional de um psicólogo.

Antes, porém, buscaram ajuda religiosa, na tentativa de eliminar o mal que assolava a vida de seu filho e que trazia profunda tristeza a eles, pois constantemente eram alvos de comentários escarnecedores. Cotidianamente, o sofrimento dos pais se exacerbava, ao mesmo tempo em que o do filho se acentuava quando esse era confrontado.

Ao procurar a ajuda religiosa, de racionalidade cristã, os pais constataram que seu filho estava sofrendo um mal espiritual grave, uma forma de possessão maligna que fazia com que ele agisse de maneira inadequada. Ficaram arrasados com tal constatação e começaram a levar essa criança a várias reuniões que tinham como objetivo a expulsão do mal que estava assolando o menino. Em algumas reuniões, havia situações em que a pessoa responsável pela ação de expulsar o mal do menino agia de forma parecida as das cenas do filme “O Exorcista”<sup>15</sup>. A criança foi exposta diversas vezes a essa situação. No entanto, o tempo foi passando e os pais notaram que o “tratamento espiritual” não surtia efeito algum. Pelo contrário, o menino, a cada dia, agia ainda mais de maneira inadequada, segundo seus padrões. Resolveram, então, buscar uma ajuda médica.

Pai e mãe decidiram recorrer à ajuda de um psicólogo, assim como a diretora da escola indicara, para saber o que havia de errado com o seu filho. Ao ser analisado pelo psicólogo, ficou constatado que ele sofria de uma doença mental classificada como “transtorno de identidade de gênero”<sup>16</sup>. Os pais da criança não entenderam de que doença se tratava, uma vez que nunca haviam escutado nada sobre ela. Ficaram ainda mais perdidos e amedrontados.

---

<sup>15</sup>Filme estadunidense de 1974 que retrata a história de uma menina de 12 anos que é possuída por um espírito maligno. O EXORCISTA. Direção William Friedkin. Produção William Peter Blatty e Noel Marshall. Warner Bros, EUA, 1974.

<sup>16</sup>Posteriormente retornaremos na questão da patologização da transexualidade, mas cabe aqui pontuar que no Brasil o Conselho Federal de Medicina denomina transexualidade como transexualismo, conferindo assim a ideia de doença com o prefixo *ismo* (Resolução CFM, n. 1.652/2002). Já a Organização Mundial de Saúde (OMS) define a transexualidade como transtorno de identidade sexual (OMS, 2003); e o Manual de Diagnósticos e Estatísticas da Associação Americana de Psiquiatria (DSM-IV), como transtorno de identidade de gênero.

O psicólogo então explicou que o filho do casal estava vivenciando a experiência psíquica de acreditar que houve um erro na determinação do seu sexo anatômico e, por isso, o menino ser enxerga como uma menina. Os pais ficaram arrasados, se perguntando onde haviam errado na educação de seu filho. O garoto passou por várias sessões com psiquiatras para superar a doença.

Os anos se passaram, mas os pais notavam que não havia nenhuma mudança de comportamento do filho, pelo contrário, quanto mais tempo se passava mais ele demonstrava características femininas. Aos 13 anos de idade, ele avisou a sua mãe que se mataria se fosse obrigado a ser um homem. Seus pais decidiram então apoiá-lo, mas sabiam que a vida dele não seria nada fácil.

Na adolescência, ele sofreu diversos tipos de preconceitos e violências, todavia, estava convicto de quem ele era, sabia que ele, na verdade, era ela. Foi na adolescência que ele começou uma transformação que mudaria a sua vida. Aos 18 anos fez um tratamento hormonal e, aos 21 anos realizou a sua cirurgia de mudança de sexo. Hoje, Maria é uma linda mulher bem sucedida, sua família a respeita e tem muitos amigos que a admira.

A narrativa acima é uma ficção criada a partir de relatos de várias mulheres na transexualidade com as quais eu tive contato ao ouvir suas histórias. Nesse sentido, se aproxima daquilo que no cinema se chama de “docuficção”<sup>17</sup>, pois é extremamente representativa quando analisamos as histórias dessas mulheres na sociedade ocidental. Todavia, muitos elementos dessa narrativa foram construídos sob a lógica dos contos de fadas, ou seja, a personagem teve um final feliz. Só que a realidade de pessoas que vivenciam a transexualidade nem sempre acaba com um final feliz. Vários são os relatos da experiência de sofrimentos vivenciados em diversas instâncias do cotidiano por pessoas que experienciam a transexualidade<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> É um gênero cinematográfico que procura captar a realidade “tal como ela é”, e que ao mesmo tempo introduz na narrativa elementos irrealis ou ficcionais com o intuito de reforçar a representação do real com recurso a determinada forma de expressão artística.

<sup>18</sup> Mais a frente abordaremos o motivo da preferência pelo termos transexualidade ao invés de transexualismo.

Ao contrário dos pais da personagem dessa narrativa, a maior parte da população não compreende o que venha a ser a experiência da transexualidade e essa falta de conhecimento gera inúmeras ações negativas para com quem a vivencia. Um dos grandes empecilhos para se compreender o fenômeno transexual é a ideia solidificada de que o sexo anatômico é condicionante para a performance de gênero<sup>19</sup>. É uma visão do senso comum: o indivíduo que nasce com pênis tem que, necessariamente, se tornar um homem ou que um indivíduo que nasce com uma vagina se tornará uma mulher, impreterivelmente. Essa é uma ideia legitimada pelo saber médico e foi popularizada de maneira a condicionar os indivíduos a se situarem apenas a partir dela, e os indivíduos que não se situam nessa lógica são enquadrados como anormais, doentes, imorais etc.

Por isso, tratar da temática transexualidade, nos demanda sensibilidade. Lidamos com pessoas que possuem histórias de vidas marcadas por violências, privações, desrespeito. Não é apenas um objeto de estudo. São pessoas que fazem parte do nosso cotidiano, que podem ser um amigo, um vizinho ou um colega de trabalho. Estamos aqui, nesta dissertação, num esforço de compreensão, tratando sobre pessoas que sentiram e sentem, na pele, as consequências das normatizações da relação sexo-gênero<sup>20</sup>, seja por sentirem-se obrigadas a realizar a cirurgia de transgenitalização, na crença de que passarão a ser socialmente aceitas; seja nas grandes dificuldades que encontram em suas vidas cotidianas.

Vários saberes produzem interpretações sobre a transexualidade – doença, possessão, imoralidade etc. – mas o que as pessoas que vivenciam a transexualidade realmente pensam sobre essa experiência? Será que realmente se consideram doentes? Se sentem possuídas por uma entidade maligna? São de fatos imorais? Dentro desse universo de rotulações que emana da vida social, será possível que as mulheres na transexualidade consigam se projetar para além desses rótulos, ou melhor, nos termos de Goffman (1988), será que essas pessoas

---

<sup>19</sup>Para Judith Butler (2003), em nossa sociedade estamos diante de uma “ordem compulsória” que exige a coerência total entre um sexo, um gênero e um desejo/prática que são obrigatoriamente heterossexuais.

<sup>20</sup> Apesar de falarmos mais profundamente sobre esse trabalho posteriormente, é relevante ponderar que, segundo Rubin, o sistema sexo/gênero é um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (RUBIN, 1993).

conseguem se perceber para além dos estigmas que a elas são conferidos? Goffman, ao tratar de comportamentos sexuais ditos desviantes - homossexualidade –, também nos ajuda a compreender como se dá experiência transexual em nossa sociedade. Ele aduz que

A partir da subversão da ordem operada por uma relação homossexual, os homossexuais são invisibilizados e estigmatizados socialmente. O estigma se refere ao conjunto de atributos inscritos na identidade social de um indivíduo, os quais, em uma interação, podem desacreditá-lo/depreciá-lo, tornando-o um indivíduo “menor” socialmente (GOFFMAN, 1988 p.34).

Talvez um dos pontos mais importantes seja a dimensão do sentido de que as pessoas transexuais conferem para as suas vidas, por meio da experiência da transexualidade, assim como é elaborada na sociedade ocidental. A pessoa transexual, em nossa sociedade, não é entendida como a alteridade, mas sim, como bem disse Judith Butler (2003), é o ser *abjeto*:

O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Essa zona de inabitabilidade constitui o limite definidor do domínio do sujeito: ela constituiu aquele local de temida identificação contra a qual – e em virtude do qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação de direito à autonomia e à vida. Nesse sentido, pois, o sujeito é constituído através da força da exclusão e da abjeção (...) (BUTLER, 2001, p. 155).

Como será viver numa sociedade onde a sua experiência identitária não é compreendida e quase sempre impossibilitada? A pessoa que vivencia a transexualidade é o outro negado, impossibilitado, às vezes invisibilizado, outras vezes hipervisibilizado nas experiências enquanto um ser social e/ou individual possível.

É no cotidiano que nós nos construímos como pessoa. É no processo de interação em sociedade que produzimos sentido para quem somos, quem desejamos ser e quem não queremos ser. São nas relações cotidianas que nos são apresentadas as nossas possibilidades e/ou impossibilidades de ter ou não ter determinadas representações identitárias. Alfred Schutz (2012), ao abordar a dinâmica da vida social sobre a orientação individual, pontuou que nós nascemos num mundo que já



existia antes da nossa chegada, e que, além da dimensão física, existe a dimensão sociocultural. Dessa forma, o nosso cotidiano é marcado por relações que são frutos de processos históricos anteriores a nossa existência. Mas, assim como Velho (1989), também partimos da perspectiva que

[...] vê a sociedade como descontínua e heterogênea, manifestando-se em múltiplos níveis de realidade e sistemas cognitivos particulares. A relação entre esses níveis e sistemas é sempre problemática e este reconhecimento implica uma rejeição de percepções e usos excessivamente generalizantes e homogeneizantes da noção de cultura (VELHO, 1999, p.114).

E se a sociedade é descontínua e heterogênea, ela nos possibilita múltiplas manifestações identitárias. Apesar de muitas vezes a sociedade nos dizer o que devemos ser ou fazer, nem sempre fazemos ou desejamos ser o que é socialmente estipulado ou normatizado. Todavia, como expressa Iolanda Oliveira

[...] a identidade não pode ser considerada como algo abstrato, válido para todos os contextos, mas deve ser enfocada a reciprocidade da influência identidade/sociedade e, portanto, a possibilidade da existência de diferentes alternativas de identidade, de acordo com o contexto de vida dos sujeitos, sem deixar de destacar as consequências políticas de determinadas opções (OLIVEIRA, 1999, p.48).

Nesse sentido, vivemos numa intensa negociação entre o “eu” e a “Sociedade”. E indo mais a fundo: o pensamento hegemônico na sociedade nos diz pra fazer isto ou aquilo, mas um pensamento libertário/independente/alternativo nos apresenta outra possibilidade. Então, de novo, estamos negociando com níveis diferentes de compreensão e interpretação da realidade social. Grupos hegemônicos e grupos contra hegemônicos. Nos termos de Schutz (2012), estamos, cotidianamente, em negociação dentro do *campo de possibilidades* que nos é ofertado. A negociação da realidade parte da premissa dos estudos propostos por Berger e Luckmann que defendem a tese de que a realidade é socialmente construída por indivíduos e coletivos. (BERGER e LUCKMANN, 1976).

É também nesse cotidiano que os diversos saberes que nos perpassam nos moldam e são modelados (FOUCAULT, 1985). É nas nossas relações mais ordinárias que aprendemos o significado de ser mulher ou homem. Nossos corpos e nossa subjetividade são moldados a partir desses conhecimentos que nos emaranham e nos produz uma visão de mundo que nos direciona a ser quem somos. Existe um

*campo de possibilidades* que nos é apresentado, para que possamos nos produzir enquanto pessoas, tanto em relação aos nossos corpos, quanto em relação a nossa subjetividade. David Le Breton nos diz, em se tratando especificamente da produção dos corpos em nossa sociedade que “Todo corpo contém a virtualidade de inúmeros outros corpos que o indivíduo pode revelar tornando-se arranjador de sua aparência e de seus afetos” (LE BRETON, 2013, p. 32).

Podemos compreender que os nossos corpos são produtos de uma interação com outros corpos, assim como a nossa subjetividade, que é construída no diálogo com o social. Não podemos nos dissociar das nossas relações sociais, uma vez que nossos corpos, nossas subjetividades são produtos de história que se configura na interação.

É na vida cotidiana que as nossas histórias se escrevem, que nossas identidades se desenvolvem e que nossa visão de mundo é configurada. Gosto muito da perspectiva de Goffman (1995), apresentada no livro *A Representação do eu na Vida Cotidiana* para dar conta da vida social e todos seus desdobramentos. Goffman (1995) emprega um comparativo com a representação teatral, dizendo que os princípios do processo de interação na vida cotidiana são de caráter dramaturgo, considerando a maneira pela qual os indivíduos apresentam, em situações de trabalho, a si mesmos e as suas atividades às outras pessoas, apresentam também os meios que dirigem regulam e impressão que formam a seu respeito e as coisas que podem ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas.

Se partirmos do comparativo que o nosso cotidiano é como um palco de teatro, logo devemos levar em consideração que as apresentações teatrais possuem muitas marcações no palco, para que os atores não fiquem fora do foco da iluminação e para que suas movimentações não atrapalhem uns aos outros. Os atores que fogem dessas marcações ou são invisibilizados ou são visibilizados em excesso.

As pessoas que vivenciam a experiência da transexualidade em nossa sociedade são como os atores que fogem das marcações pré-definidas, marcações essas que estipulam por onde, até onde e de que maneira devemos agir, pensar, se relacionar

e se movimentar. A transexualidade é uma experiência identitária que, para a nossa sociedade ocidental, foge desse roteiro, não respeita as marcações, produz muitas confusões no *script* das possibilidades de experiências identitárias que o mundo ocidental definiu como possíveis. No teatro, é possível recomeçar, ensaiar um pouco mais, rever o roteiro, já no mundo real, as histórias de vida das pessoas que fogem dos padrões socialmente impostos até podem começar com o “era uma vez”, mas nem sempre terminam com o “viveram felizes para sempre”.

Assim como os pais da personagem central apresentada na estória no início desse capítulo, muitas pessoas possuem muitas dúvidas a respeito da transexualidade; a falta de conhecimento sobre esse fenômeno gera muitos conflitos baseados em preconceitos e discriminação. Existem conceitos que se popularizam, mas que não são apreendidos em sua essência. Dizer que alguém possui transtorno de identidade de gênero para uma mãe ou um pai que acordam cedo, trabalham o dia todo, estudaram até o ensino médio e não tem o hábito da leitura, realidade de grande parte dos brasileiros, chega até ser ofensivo.

Recordo-me de um vídeo que assisti no *youtube*<sup>21</sup>, no qual o repórter fazia a seguinte pergunta para pessoas que passavam numa avenida movimentada: *se seu filho fosse heterossexual o que você faria?* Para o meu espanto, e posteriormente reflexão, a maior parte das pessoas confundiu heterossexualidade com homossexualidade, as respostas eram cômicas. Se os conceitos de hetero e homossexualidade que nos parecem tão óbvios ainda não são compreendidos por muitos em nossa sociedade, quem dirá a transexualidade. Numa outra situação, ouvi um palestrante dizer que ao perguntar uma garçonete se ela sabia o que era homofobia, ela respondeu que sabia e afirmou que homofobia era ter medo de elevador. Logo, acredito que academia anda pecando em acreditar que as suas produções têm alcançado o cotidiano de maneira satisfatória no sentido esclarecer e reduzir preconceitos.

Apesar de ter uma grande produção acadêmica sobre o tema, e de a ciência médica produzir um parecer patológico sobre a transexualidade, a maior parte das pessoas

---

<sup>21</sup>Disponível no link <https://www.youtube.com/watch?v=tbT5zohIXKU>, assistido em 02 mar. 2013.

não compreendem o que venha a ser essa experiência. Logo, a dúvida dos pais da personagem da narrativa inicial é legítima e é a mesma de grande parte das pessoas de nossa sociedade.

No dia a dia somos apresentados a diversas narrativas, discursividades, modos de pensar e, para que isso aconteça, não é necessário estar inserido no meio acadêmico. Periodicamente vemos na televisão inúmeros programas que levam especialistas de diversas áreas para dar um parecer sobre um dado assunto. Temos, de forma cristalizada em nossa mente, a percepção de que, para ser uma explicação válida, é preciso ter um parecer científico.

Não é que eu negue a ciência no que tange à explicação da realidade, mesmo porque a Sociologia e Antropologia são ciências. O que questiono é sobre até que ponto esse tipo de saber científico – principalmente o biomédico - é objetivo e neutro, ou é a melhor saída sempre. Existem questões das quais a ciência produz um parecer que, ao se deparar com as pessoas em suas relações cotidianas, não fazem sentido nenhum, pois é o único saber que se estabelece como legítimo. As explicações sobre a transexualidade são questões postas no cotidiano e que ainda propiciam muitas interrogações.

## 1.1 NA GAIOLA DAS LOUCAS: ALGUMAS QUESTÕES QUE DIZEM RESPEITO AO GÊNERO E A TRANSEXUALIDADE.

Antes de falarmos especificamente da construção social da mulher a partir da transexualidade, é válido situarmos quais são os pressupostos teóricos que mais nos auxiliam a compreender como se dão os mecanismos de construção social da pessoa e de que maneira a sociedade configura a nossa percepção da realidade. Ao falarmos da construção social da mulher na transexualidade, estamos falando da nossa própria construção como pessoa, pois, de uma maneira ou de outra, estamos inseridos dentro de um *campo de possibilidades* específico no que se refere à possibilidade de ser homem ou mulher.

Todavia, sei que essa pesquisa não dará conta de toda a complexidade dos sentidos e experiências humanas que são produzidas em nossa sociedade. É preciso escolher quais serão as teorias e autores que mais se aproximam da perspectiva que possuímos. Ao fazer essa escolha, nos posicionamos e excluimos outras explicações, deixamos de lado outras representações.

Gosto muito da provocação feita Howard S. Becker (2009, p.16): *o que constitui uma forma apropriada de descrever a sociedade?* Essa é uma importante indagação. Becker mostra que existem diversas maneiras, além das conhecidas pelos cientistas sociais, que podem trazer explicações sobre a sociedade. Logo, é um tanto quanto pretensioso achar que apenas com um recorte teórico darei conta de trazer uma compreensão total sobre o meu tema. Mas entendo que é necessário selecionar teorias que mais se aproximam da minha forma de pensar as relações que se travam no cotidiano da sociedade. Sendo assim, nomeio o capítulo de *“Na gaiola das loucas”*, pois a gaiola pode ser entendida como um lugar de aprisionamento, mas prefiro entendê-lo como um lugar de segurança. De certa forma, há sempre uma maneira de se escapar desse lugar.

Ainda de acordo com Becker (2009), tanto os cientistas sociais quanto os cidadãos comuns usam, rotineiramente, uma enorme variedade de representações da realidade social, por meio de filmes documentários, tabelas estatísticas e as histórias que as pessoas contam umas para as outras; todas elas dão apenas uma descrição parcial da realidade, todavia adequadas para um objetivo. Ou seja, apesar de ser um recorte de um todo complexo, revelam nossos limites e definem os objetivos que deveremos atender (BECKER, 2009). Dessa maneira, entendo o recorte teórico como uma fotografia, ou seja, uma parte de um todo complexo, um momento de um contexto muito maior. Usando esse comparativo do recorte teórico como uma fotografia, compactuo com Becker quando aduz que

Importa-nos que as fotografias que nos falam sobre a sociedade dêem respostas críveis a nossas perguntas. Pessoas diferentes fazem perguntas diferentes sobre a mesma fotografia. Portanto, não há resposta geral para “Isso é verdade?”. Podemos dizer apenas que sua resposta para uma pergunta particular é mais ou menos crível. Quando interpretamos uma fotografia como se dissesse algo sobre algum fenômeno social, sugerimos uma resposta a uma pergunta que pode ter uma resposta diferente. Isso suscita o problema da verdade. Como perguntas sobre a sociedade

envolvem interesses e emoções, pessoas podem discordar das respostas, muitas vezes sugerindo que elas não são críveis porque as fotografias são tendenciosas, enganosas, subjetivas ou uma amostra parcial (BECKER: 2009, p.115).

Não tenho a pretensão de que o recorte teórico dado a esse trabalho responda a todas as questões que possam ser levantadas, e certamente não dará. Tenho ciência, inclusive, de que, ao escolher entre uma teoria e não outra, há um caráter pessoal, político e talvez subjetivo. Todavia, sei que as minhas interpretações sobre a realidade social não são, de forma alguma, exclusivas, mas partilhadas e socialmente construídas. Deixo claro que muitas interpretações podem ser feitas para além dessas que irei fazer e que também outros recortes podem ser utilizados.

É dentro dessa metáfora da fotografia que pretendo apresentar sobre qual sociedade o meu trabalho se constrói, situando o leitor onde meus relatos foram produzidos. Pretendo apresentar qual é a sociedade que enxergo quando o barquinho me deixa na ilha e vai embora. Grande parte dos trabalhos da antropologia clássica possui, inicialmente, uma densa descrição do aspecto físico e geográfico da sociedade pesquisada, e acredito ser desnecessária esse tipo de descrição para a proposta desse trabalho, mas a trocarei por uma que evidencie a forma da representação da vida social que visualizo na nossa sociedade.

No fazer antropológico, uma dificuldade existente sempre foi a da adaptação do pesquisador na comunidade escolhida, pois os hábitos, o idioma, o estranhamento era consequência da distância entre a sociedade do pesquisador e a sociedade do grupo pesquisado. Hoje, ao fazermos uma pesquisa antropológica dentro da nossa própria sociedade, principalmente pesquisas que tomem como *lócus* o ambiente urbano, acredito que a maior dificuldade seja a de estranhar o que nos parece tão familiar (VELHO, 2008). Podemos ter várias fotografias sobre a nossa sociedade, e todas elas dizem muito sobre a vida social, todas elas representam, de alguma forma, sentidos e significados sociais. Dependendo do ângulo, essas fotografias nos serão familiares ou extremamente estranhas, mas de maneira alguma não serão representativas.

A perspectiva de sociedade na qual eu produzo essa pesquisa é aquela que se organiza, por meio das ações dos indivíduos que dela fazem parte. Esses indivíduos configuram a sua noção de realidade a partir da interação social (GOFFMAN: 1988; 1995; 2011, BECKER: 1999; 2008 e VELHO: 1986; 2008). Dessa maneira, a realidade jamais será um dado já estabelecido anterior a essa interação, ou seja, a realidade não é entendida como uma coisa em si, ela só se constrói na medida em que os indivíduos produzem sentido sobre suas interações (WEBER, 1992). A realidade social ganha determinado rosto, conforme o olhar que lançamos sobre ela.

Dessa forma, nessa sociedade da qual parte a minha análise, se torna impossível eu assegurar que o que eu vejo é o mesmo que você vê, ou seja, que a minha apreensão sobre a realidade é a mesma que você possui. A paisagem social que fotografo é aquela de matriz weberiana, que nos diz:

[...] a história das ciências da vida social é e continuará a ser uma alternância constante entre a tentativa de ordenar teoricamente os fatos mediante uma construção de conceitos, a decomposição dos quadros mentais assim obtidos, devido a uma ampliação e deslocamento do horizonte científico, e a construção de novos conceitos sobre a base assim modificada. Nisto de modo algum se expressa o caráter errôneo da interação de criar em geral sistemas conceituais, pois qualquer ciência – mesmo a simples história descritiva – trabalha o repertório conceitual de sua época (WEBER, 2004, p. 121).

Dessa forma, o meu papel é tentar entender os sentidos dos fenômenos e das ações sociais, e principalmente entender que o conhecimento que eu produzi será sempre limitado. As relações sociais presentes nessa sociedade produzem valores que são compartilhados, mas são introjetados (subjetivados) de modos distintos, conforme o processo de interação em que o indivíduo está inserido.

O retrato que temos dessa sociedade nos revela que a realidade social se configura por meio de teias de significados (GEERTZ; 1978), teia essa que é tecida pelos indivíduos em suas ações diárias, nas atitudes mais simples do cotidiano. Logo, o que podemos compreender é que essa sociedade é um fruto de múltiplas interações entre os indivíduos que fazem parte dela, interações essas que criam pontos de contato, produzindo significados, os quais promovem sentido para as vivências sociais. Dessa maneira, um determinado fenômeno pode ter inúmeras

interpretações. O nosso trabalho será desvendar os pontos, compreender os sentidos que os indivíduos produzem nessas ações e nesses contatos.

Gilberto Velho (2008) pontuou que uma das principais características das sociedades ditas complexas é a coexistência de diferentes estilos de vida e visões de mundo, ou seja, dentro de um mesmo espaço geográfico urbano convivem pessoas que possuem diferentes apreensões sobre uma mesma realidade social partilhada. Não posso garantir que, por exemplo, o fato de pessoas morarem no mesmo bairro, estudarem na mesma faculdade, pegarem o mesmo ônibus fará com que elas tenham a mesma opinião sobre a experiência da transexualidade.

Esse fato fica evidente para mim nas experiências que tenho em sala de aula, uma vez que alunos que partilham a mesma realidade social se posicionam de forma completamente diferente entre eles. É interessante pensar que o próprio fenômeno da transexualidade não é vivenciado igualmente pelas pessoas que o experienciam. Não podemos partir da compreensão de que as pessoas vivenciam essa experiência de forma homogênea, essa ideia é cristalizada por conta da interpretação e parecer que as ciências médicas conferem para a transexualidade, o que mais adiante discutiremos.

Todavia, esses diferentes estilos de vidas e visões de mundo que coexistem em nossa sociedade não eliminam o compartilhamento de crenças e valores entre os indivíduos (VELHO, 1999), tendo em vista que numa sociedade configurada a partir da interação humana os significados são transmitidos e assimilados. Dessa forma, apesar de a minha pesquisa focar nas mulheres na transexualidade não posso, de modo algum, entender que as pessoas que fazem parte dessa categoria social são unidades independentes autocontidas (VELHO, 2008).

Por isso que o meu olhar sobre a produção de sentido que as pessoas dão para a sua realidade, em especial as mulheres que entrevistei, será pautado na perspectiva antropológica de Clifford Geertz (1978), que trabalha com a compreensão de que o ser humano é um animal simbolizante e que a cultura de uma sociedade se forma a partir de construções simbólicas, ou seja, os significados que nós damos a nossa



realidade social estão contidos num conjunto de símbolos compartilhados. Podemos visualizar esse compartilhamento de sentido na noção do que é ser homem ou mulher em nossa sociedade. Acerca do assunto, Geertz assevera que:

O conceito de cultura que eu defendo, é essencialmente semiótico. Acredito assim como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essa teia e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência, interpretativa, a procura do significado (GEERTZ, 1978, p.15).

Em nossa sociedade, existe uma definição do que é “ser homem” ou “ser mulher”, e é de maneira contundente compartilhada pelos indivíduos que fazem parte dela. Por isso que a transexualidade é entendida como uma doença ou uma imoralidade, pois o sentido que a nossa sociedade construiu sobre os corpos é que quem nasce com pênis, obrigatoriamente, deve ser homem e quem nasce com vagina inevitavelmente será uma mulher. Quem foge dessa regra, foge do que Geertz (1978) denominou de *rede de significados*.

Para Geertz o ser humano é um produtor de significados, dessa forma “os símbolos são estratégias para englobar situações, então precisamos dar mais atenção como as pessoas definem as situações e como fazem para chegar a termos com as mesmas” (GEERTZ, 1978, p. 158). Nesse sentido, a sociedade é fruto do processo de produção e interpretação destes significados.

Nessa perspectiva de sociedade, não percebemos como nosso cotidiano está ajustado, adequado e normatizado por compreensões da realidade que são generificadas, apreendidas culturalmente e absorvidas como certas e verdadeiras. Dessa maneira, essas concepções generificadas, culturalmente legitimadas e naturalizadas, pautam o sistema heteronormativo que produz corpos reconhecidos como “adaptados” e “normais” que são corroboradas pelo discurso biomédico. A manutenção de ordem binária se dá então pela repetição de atos, gestos e signos, do âmbito da cultura, que reforça a construção dos corpos masculinos e femininos, tais como nós os vemos atualmente.

Todas as perspectivas teóricas, brevemente relatadas anteriormente, nos ajudam a trazer luz sobre a temática central desse trabalho que é a transexualidade em nossa sociedade contemporânea e ocidental. Além disso, nos auxiliam, também, a compreender que, a partir de um olhar antropológico atual, temos praticamente um consenso de que a noção de indivíduo é um construto histórico e cultural e que sua substância será variável nas sociedades e em diversas épocas.

## 1.2 FAZENDO GÊNERO: UMA CATEGORIA MULTIDISCIPLINAR.

A narrativa que inicia esse capítulo deixa rastros sobre como a nossa percepção de realidade é moldada. Vemos que, ao descobrir que o bebê que esperavam tinha um pênis, seus pais já acionaram, nos termos de Schutz (2012), o *sistema de conhecimento* que adquiriram ao longo das suas vidas. Nas suas trajetórias de vida, os pais dessa criança aprenderam, de forma exemplar, que quando uma criança nasce com um pênis ela obrigatoriamente terá que ser um menino. Logo, se é um menino, naturalmente gostará de jogar bola, soltar pipa, como também a cor que caracteriza um bebê possuir um pênis é normalmente o azul e verde, em hipótese alguma o rosa ou cores que se liguem ao universo de um bebê que possua uma vagina.

Não só os pais dessa criança descrita na narrativa carregam esse *sistema de conhecimento*, ou como coloca Geertz (1978), um *sistema de crenças*, sobre esse universo do sexo, gênero e sexualidade, mas de uma maneira geral, todos nós que fazemos parte da sociedade ocidental carregamos essa matriz. Além de carregarmos, nós a perpetuamos em nossas ações mais cotidianas. Segundo Schutz (2012)

O mundo social no qual o homem nasce e no qual ele precisa encontrar seu caminho é experienciado por ele como uma estreita rede de relações sociais, de sistemas de signos e símbolos, com sua estrutura particular de significados, de formas institucionalizadas de organização social, de sistemas de *status* e prestígios etc. O significado de todos esses elementos do mundo social em toda sua diversidade e estratificações, assim como o padrão de sua própria tecitura, é sempre assumido como algo natural. (SCHUTZ, 2012, p.92).

Assim sendo, a naturalização da relação entre universo material simbólico – roupas, cores, brinquedos – com o órgão genital é fruto dessa naturalização que produzimos sobre o universo social do qual fazemos parte. O que nos faz entender que não há nada mais natural, dentro dessa lógica, do que a coerência sexo - gênero que é institucionalizada na sociedade ocidental. Afinal de contas, quando aqui chegamos, já havia uma organização social estabelecida, que é aceita como a legítima.

Ainda nas palavras de Schutz (2012), os costumes que são socialmente aceitos como as formas boas e corretas de lidar com as pessoas e as coisas, são naturalizadas porque foram testados ao longo do tempo, e quando são socialmente aprovadas dispensam explicações ou justificações. Segundo esse autor, esse sistema de conhecimento que adquirimos, que é incoerente, inconsistente e apenas parcialmente claro é assumido por nós como sendo coerentes, com suficiente clareza e consistência e, sendo assim, confere a todos a possibilidade razoável de compreender e ser compreendido. São inúmeros costumes existentes em nossa sociedade que poderíamos fazer o exercício de desnaturalização, mas o que queremos aqui discutir é a noção da coerência sexo-gênero que em nossa sociedade é dada como algo natural.

Todo o drama que a família retratada na estória que inicia o capítulo vivenciou é fruto da fuga dessa dita coerência entre sexo e gênero experienciada pelo filho. Uma vez que a nossa herança social nos diz que natural é o menino gostar de azul e de carrinhos, sentir atração por meninas, não ser sensível e se possível “*coçar o saco*”. Vimos, de acordo com Schutz (2012), que os costumes que os tomamos como um dado natural em nossa sociedade são testados e aprovados socialmente, mas a questão que fica é: todas as pessoas que participam dessa sociedade os testam e os aprovam? Obviamente que não. A pergunta que então emerge é: Quem são as pessoas ou grupos de pessoas que dizem quais são os costumes que devemos tomar como um dado natural e, sendo assim, percebê-los como coerentes e inquestionáveis, uma vez que eles produzem aquela sensação de que “*isso sempre foi assim*”.

No que se refere à noção da normalidade que temos sobre a relação entre sexo e gênero, na produção de uma corporalidade, entendida como coerente e aceitável, acredito que Foucault (1985, 1987) nos deu a resposta quando ele disse que o corpo é o lugar da materialização dos discursos reguladores e disciplinares que procedem das ações do biopoder. Foucault (idem) aponta para o controle social existente sobre o corpo e para a sexualidade, e esses seriam um lugar de domínio e intervenção de instituições políticas e sociais e por isso a expressão da subjetividade está, a priori, submetida ao julgamento social.

Dessa forma, fica evidente que as naturalizações e noções essencializadas sobre o corpo humano, no que diz respeito a gênero, sexo e sexualidade é produto de uma observação que se pauta numa classificação com base numa fisiologia reprodutiva e numa filosofia moral. O poder que é imposto sobre as possibilidades de expressões corporais, no que tange a relação sexo e gênero, cria, nas palavras de Schutz (2012), uma *receita* de como agir, evitando consequências “indesejáveis”. De acordo com Foucault (1985), o corpo passa por um adestramento no controle dos hábitos e na naturalização dos meios de controle. O referido autor nos diz ainda que “*O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para suplicá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo*” (FOUCAULT, 1985. P.16).

Mais adiante, falaremos sobre as marcas socioculturais que são impressas no corpo, em especial no corpo das mulheres na transexualidade. No momento, o nosso foco é a produção de conflitos gerados pelo rompimento da coerência sexo-gênero na produção das corporalidades do que entendemos por ser mulher e homem. Quando digo coerência sexo-gênero, estou me referindo à noção naturalizada heterossexual e linear pênis-homem-masculino e vagina-mulher-feminino, o que Gayle Rubin (1975) denominou *sistema sexo/gênero*.

Na nossa cultura, essa noção de coerência produzida entre o sexo e o gênero está diretamente ligada com o que Schutz (2012) nos diz sobre a autointerpretação da comunidade cultural. De acordo com esse autor, nós adquirimos um sistema de

conhecimento que serve como uma *receita* para interpretarmos o mundo social no qual estamos inseridos. Essa *receita* nos serve como um esquema de interpretação e impede que aquilo que aparece como autoexplicativo seja substituído pelo questionável.

Se hoje, para muitas pessoas, parece inquestionável a naturalização que a coerência sexo-gênero produz na concepção de corpo humano, ao longo da própria história ocidental essa coerência nem sempre esteve evidente, ou até mesmo nem era produtora de sentidos sobre as corporalidades. Essa lente dicotômica que enxergamos os corpos humanos é produto de um discurso de um momento histórico específico e, diferentemente do que muitos imaginam, ela não é um dado natural.

De uma maneira geral, nas sociedades ocidentais, percebemos a constituição de um modelo dicotômico de se compreender a realidade que perpassa pelas vivências dos sujeitos, regendo e regulando suas atitudes e pensamentos. Um exemplo claro desse tipo de pensamento bipolarizado da compreensão da realidade é quando tratamos a questão de natureza, se opondo à de cultura, que atravessa o nosso imaginário, a nossa visão de mundo e a nossa reflexão teórica, dando sustentação para inúmeras teorias científicas e conformando abundante elaboração estética ocidental, como já foi abordado por Bateson (2000), Ingold (1995), Wagner (2010) e Latour (2004). A nossa sociedade encontra, nesse pensamento dicotômico, um dos seus constructos cognitivos.

Dentro dessa percepção dicotomizada e desse mundo binário no qual nos inserimos, ou seja, dentro das concepções de polos opostos (bem/mal; positivo/negativo; animal/humano; homem/mulher etc.), vemos também que as noções de gênero e sexo estão inseridas nesse contexto.

Existe a dificuldade de romper com esse pensamento, na medida em que se exclui o que está fora dessa ordem dual – homem/ masculino e mulher/feminino. Cabe salientar que, quando me refiro a gênero, estou me situando na concepção de um conjunto de trações de personalidade e também como uma rede de crenças, sentimentos e atividades, valores e condutas que servem para diferenciar homens e

mulheres (COSSI, 2011), e quando me refiro a sexo estou me referindo às características anatômicas do corpo humano.

Essa naturalização dos corpos, no que se refere à concepção binária *homem x mulher*, e em especial na produção da ideia de diferença sexual a partir dos corpos, segundo Laqueur (2001), só foi a partir do século XIX que ganhou força, principalmente por conta da concepção de que os genitais portam a marca da diferença sexual. Desse momento em diante, os corpos masculinos e os femininos, baseados no modelo reprodutivo, começam a ser interpretados como profundamente distintos. Essa noção de corpo binário produzido pelas diferenças anatômicas impossibilitou a compreensão de outras formas de expressão do corpo e de gênero.

Foucault (1985) também nos diz que foi a partir do século XIX que o discurso científico passou a pregar que a sexualidade se originaria na biologia dos corpos, ou seja, as diferenças entre os sexos masculinos e femininos eram produtos da biologia. O que de imediato se entende que as desigualdades entre o ser masculino e o ser feminino eram algo natural, pois teria origem na anatomia corporal, sendo assim, era uma imposição da natureza. E, dessa forma, o gênero teria como substância formadora as diferenças anatômicas do corpo masculino e do feminino.

Foi a partir do final do século XIX e começo do século XX que, segundo Foucault (1985), a sexologia começou a dar categorias científicas às práticas sexuais, sendo que, o que foge do sistema binário heteronormativo é considerado patológico. Na contramão desse discurso biologizante das corporalidades, Foucault (2003) argumenta que é incoerente entender que anatomia corporal seria responsável pela produção das diferenças de gênero, uma vez que ele entende que o sexo também é fruto de práticas discursivas de empoderamento. Tanto sexo quanto sexualidade são construções sociais frutos de uma formação específica e poder e, sendo assim, gênero também é uma construção social.

Aqui, cabe pontuar, pois nos capítulos posteriores, como já foi dito, discutiremos mais profundamente, que o nosso corpo, de acordo com Marcel Mauss (2003), traz

marcas do contexto cultural do qual pertencemos. Mauss contribui bastante na compreensão de como o corpo humano sofre ações da coletividade e se constituiu em modalidade de expressão dos valores da sociedade no qual se insere.

A noção de sensibilidade, fragilidade e docilidade que se construiu em torno do corpo da mulher, ou seja, a ideia de feminino e a noção oposta que é construída em torno do corpo do homem, a ideia de masculino, é fruto de práticas discursivas, como vimos, advindas de discursos científicos iniciados no século XIX. Só que, como notamos em Mauss (2003), essa discursividade construída sobre os corpos se materializa a partir das ações da coletividade sobre nós e, por isso, geralmente os corpos de homens e mulheres “naturalmente” se adequam as ideias de masculino e feminino.

Sentar de pernas fechadas ou com elas abertas, ter gestos expansivos ou comedidos nos revelam o quanto hábitos e costumes mais rotineiros registram a impressão coletiva e manifestam princípios e valores socialmente elaborados, coordenados pela noções de gênero que se constituiu em nossa sociedade. Dentro dessa constituição de gênero e noções de coerência que se estabeleceu entre ele e a anatomia corporal, é válido ponderar que, na atualidade, a heterossexualidade, de forma imperativa, produz uma noção de aquiescência entre a anatomia corporal, gênero e práticas sexuais, o que gera um grande prejuízo para quem foge desse roteiro produzido, especialmente, por um discurso médico científico que se naturaliza no senso comum.

Por isso, toda vez que se reproduz a máxima “*homem não chora*” ou “*isso não é coisa de macho*” se assinala modalidades de corporalidades cotidianas do que a nossa sociedade entende como formas de designar o ser masculino, seja por meio do controle das emoções e sentimentos ou pelo controle das expressões corporais. Aprendemos muito cedo a fazer esse controle, vide o sofrimento que várias crianças vivenciam na escola quando suas expressões corporais não correspondem ao que é instituído como comportamento adequado para o seu sexo, pois a noção de gênero se tornou um referencial coletivo. A narrativa do início desse capítulo relata um pouco desse sofrimento.

Mesmo que a modernidade ocidental tenha feito emergir a noção de individualidade como um valor a ser conquistado (DUMONT, 2000), o ser humano moderno se reconhece como indivíduo e, por isso, se pensa como autônomo em relação a qualquer instância exterior a ele próprio, tendo transformado em valor a subjetividade e a individualidade. Podemos notar que, de uma forma ou outra, ambas são formatadas, molduradas e inscritas sob a lógica do que nos foi socialmente estabelecido como sendo o feminino e masculino, ou seja, estamos inscritos sob a lógica dos gêneros.

O poder que a noção de gênero tem de circunscrever o indivíduo entre o que é socialmente aceitável é tão forte, que alguns indivíduos se sentem insatisfeitos com sua corporalidade e procuram uma alteração cirúrgica, como é o caso das mulheres na transexualidade, tema central dessa pesquisa. É preciso obedecer às regras dos gêneros, se encaixar na moldura construída por eles, pois se não, sofreremos sanções da coletividade que estamos inseridos.

Acredito ser lugar comum a crítica que podemos fazer a essa universalização do saber biomédico, enquanto conhecimento único, para a interpretação da realidade social. Como já vimos em Schutz (2012), a nossa percepção de realidade social é construída a partir de critérios que são escolhidos coletivamente, fruto de acúmulos de experiência das gerações passadas. Por isso, contrariando as explicações universalizantes que muitas vezes o conhecimento científico tenta produzir, as concepções de gênero, sexo, sexualidade e representações do corpo são produzidas coletivamente e não é o mesmo em todos os lugares e sociedades existentes.

Outro ponto importante a ser ressaltado é o fato de que o conhecimento científico não está isento de ser influenciado pelos preconceitos da sociedade no qual ele é produzido. Valelembrar-se de como a ciência criou a noção de raça, com o intuito de provar a superioridade da raça branca frente às outras raças (LE BRETON, 2013). Tanto as ciências naturais, quanto as ciências humanas tiveram um grande empenho em legitimar essa dominação. Enfim, acredito que precisamos levar em conta que a ciência não é um conhecimento que tem o poder de se desvincular das



concepções que imperam em nossa sociedade e, muitas vezes, ela sofre influência do senso comum.

A superioridade entre os sexos é outro exemplo de concepção que ganha força quanto à legitimação científica. O dado científico de que um cromossomo apenas seria o responsável pela diferenciação biológica entre mulheres e homens, de uma forma ou outra, serviu para que produzisse um consenso de que a diferenciação corporal, a constituição psicológica e os papéis que mulheres e homens ocupam na sociedade é fruto de um dado natural, advindo da biologia dos seus corpos.

É para não dizer que estou creditando apenas a ciências naturais à produção de conhecimento que reforça a percepção de superioridade de homens sobre mulheres, há, na antropologia, autores que explicitam exemplos de como somos afetados pela mentalidade do nosso tempo. Vemos, por exemplo, Lewis H. Morgan em seu trabalho *A Sociedade Antiga* publicado em 1864, abordar a mudança da descendência da linhagem feminina para a masculina em sociedade ditas primitivas, pensa que tal mudança foi o que impulsionou o surgimento da “a civilização”, numa perspectiva de uma nova ordem social. Segundo Morgan (1970), a civilização somente pôde ser alcançada quando os grupos passaram a ser definidos por meio da descendência masculina, ficando excluída toda criatura que até esse momento havia sido incluída por meio da descendência feminina.

Um dado recorrente, enquanto recorte disciplinar, na Antropologia, é a diferenciação de gênero (apesar de não utilizar esse termo para designar tal diferença), no que diz respeito aos estudos da organização de parentesco e organização social. Todavia, em grande parte desses estudos não se torna objeto de análise e nem de problematização mais elaboradas. Normalmente, esses trabalhos tomam como fato posto à prerrogativa de que essas diferenciações anatômicas são pontuais para os diferentes postos ocupados na organização social e do parentesco.

Em *Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss (1982) encontra diferença entre homens e mulheres, quando se aprofunda na troca de mulheres por meio do casamento, que é a forma mais básica de garantir alianças e se constituir uma

sociedade. Apesar de notar a função comunicativa que a mulher tem no universo dos homens, Lévi-Strauss não produz uma problematização a respeito das diferenças de papéis entre homens e mulheres.

Em contrapartida, outros trabalhos na Antropologia nos ajudam a desconstruir essa perspectiva naturalizante e linear sobre sexo, gênero, sexualidade e corporalidades, prevalecente no mundo ocidental. Esses trabalhos revelam como essas categorias sofrem modificações em seus padrões, tanto em relação a sociedades quanto em razão das épocas e das ações dos agentes sociais inseridos no processo de configuração identitária.

O antropólogo britânico Gregory Bateson observou a constituição simbólica da feminilidade e masculinidade entre os *latmul*, um povo que vivia na Nova Guiné. Bateson (2008), em sua descrição sobre o *Naven*, cerimônia na qual os homens se travestiam de mulheres e as mulheres se travestiam de homens, apresenta o seu trabalho, pontuando que se trata de uma análise de como os acontecimentos que ocorrem nessa cerimônia desvelam a estrutura e o *ethos* da cultura *latmul*. Dessa maneira, vemos que o aspecto relacional entre homens e mulheres (e por que não dizer das relações de gênero) é de forma pontual o objeto de estudo e o ponto central do trabalho de Bateson.

Todavia, esse autor entende que a substancial diferença existente na constituição nas performances das mulheres e homens é resultante da organização de uma sociedade simples. No entanto, é interessante perceber que esse autor transpõe os acontecimentos do *naven* e consegue compreender que

De qualquer ângulo que se veja, a partir de qualquer instituição que estudemos, encontramos o mesmo tipo de contraste entre a vida dos homens e a das mulheres. Generalizando, podemos dizer que os homens ocupam-se em atividades espetaculares, dramáticas e violentas que tem seu centro na casa cerimonial, enquanto as mulheres se ocupam das rotinas necessárias e úteis de coleta de alimentos, cozinha e criação dos filhos-atividades centradas em torno das moradias e das hortas. O contraste entre a casa cerimonial e a casa de moradia é fundamental para a cultura" (BATESON, 2008, p. 124).

A percepção do gênero, como um fator cultural que interfere nos comportamentos dos indivíduos e dissociado do biológico, para muitos estudiosos, efetivamente se iniciou nos trabalhos da antropóloga estadunidense Margareth Mead na década de 1930. Em suas pesquisas, Mead não estava interessada se haveria ou não a existência de diferenças universais entre os sexos, mas sim em fazer uma comparação em três sociedades na Nova Guiné, na qual seus membros desenvolviam atitudes sociais em relação ao temperamento, tendo como base as diferenças sexuais.

Apesar de não usar o termo gênero como categoria em seu trabalho, mostrou as diferenças culturais no comportamento de homens e de mulheres produzidas, não por questões biológicas, mas sim por fatores culturais. Em seus estudos, Mead ainda revela que o sexo não é o que determina os comportamentos de mulheres e homens, pois existe uma considerável variabilidade cultural nas expressões e ações que este assume.

Em sua obra *Sexo e Temperamento*, pesquisa realizada em Nova Guiné, cuja primeira publicação data de 1935, Mead salientou que, na sociedade *Arapesh*, a orientação do comportamento era direcionada para uma dimensão relacional e tendendo para um relacionamento mais harmonioso e não agressivo. Esse comportamento era partilhado tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Contudo, já na sociedade *Mundugumor*, o comportamento partilhado entre homens e mulheres era a agressividade e a violência.

Estudei essa questão nos plácidos montanhesees Arapesh, nos ferozes canibais Mundugumor e nos elegantes caçadores de cabeça de Tchambuli. Cada uma dessas tribos dispunha, como toda sociedade humana, do ponto de diferença e sexo para empregar como tema na trama da vida social, que cada um desses três povos desenvolveu de forma diferente. Comparando o modo como dramatizaram a diferença de sexo, é possível perceber melhor que elementos são construções sociais, originalmente irrelevantes aos fatos biológicos do gênero de sexo (MEAD, 1999, p. 22).

Dessa forma, a autora mostra que o comportamento dos indivíduos é influenciado por normas culturais e que se dão para além das diferenças sexuais biológicas. Sendo assim, o trabalho de Mead coloca em xeque as explicações deterministas, que até então estavam difundidas como padrões universais de diferenças entre

homens e mulheres. Em seu trabalho, Mead desvela como as relações de gênero nas sociedades que ela estudou determinavam os papéis sexuais, desestabilizando a convenção de que o sexo é universal e imune à localização cultural.

Mais tarde, já em meados de 1970, a também antropóloga estadunidense Gayle Rubin propôs uma conceituação para se entender a dominação sofrida pelas mulheres. Em seu ensaio *O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a "Economia Política do Sexo"* publicado em 1975, Rubin apresenta o *sistema sexo/gênero* que, segundo ela, é um conjunto de arranjos por meio do qual uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas.

Rubin (1993) entende que, em nossa sociedade, os homens são colocados numa posição superior às mulheres, graças ao fato de se atribuir o social a uma diferença biológica, que gera uma organização política, social e econômica. Nesse sentido, o *sistema sexo/gênero* pode ser entendido como uma economia política, no qual a divisão sexual e social do trabalho cria um sistema de gênero. Dessa maneira, Rubin (1993) se posiciona de forma a contrariar as correntes de pensamento que entendiam que eram as diferenças entre homens e mulheres que condicionavam a divisão sexual do trabalho.

Outra importante contribuição de Rubin (1975) é o entendimento da heterossexualidade como condição obrigatória para a manutenção do *sistema sexo/gênero*, pois, segundo a autora, essa forma de organização social se baseia na existência de uma unidade econômica mínima e que seja viável, a qual se realiza num casal homem/mulher, que institui a divisão sexual do trabalho, gerando dependência entre os sexos. Logo, esse sistema que se materializa nas relações entre os sexos, na família e na heterossexualidade obrigatória, promove a exclusão e opressão da homossexualidade, ou de outras formas de expressão da sexualidade que foge da lógica desse sistema.

O trabalho de Rubin evidencia a maneira pelo qual o gênero é resultado de processos sociais e é um produto de uma determinada economia política, dessa

maneira, ele evidencia a sua crítica às perspectivas que essencializavam e creditavam ao biológico as diferenças entre os sexos e que retiravam dos processos sociais as diferenças entre os sexos e as encaravam como fatores irreduzíveis. Nas palavras de Rubin, “Houve um tempo em que a organização de sexo e de gênero tinha uma função que não se esgotava em si mesma – ela organizava a sociedade. Agora, ela só organiza e se reproduz a si mesma” (RUBIN, 1975, p.51).

Outra antropóloga que traz uma grande contribuição na discussão e conceituação de gênero é a britânica Marilyn Strathern, principalmente em seu trabalho intitulado de “*O Gênero da Dívida*”, cuja publicação data de 1988. Strathern, a partir das relações de trocas de dívidas na sociedade melanésia, traz uma discussão a respeito de gênero e como ele permeia as relações de trocas nessa sociedade. Essa autora nos ajuda a pensar a questão de gênero dentro do universo da transexualidade, uma vez que ela entende gênero como um tipo de diferenciação categórica que assume conteúdos específicos em contextos particulares.

Numa crítica à perspectiva construcionista de gênero, Strathern (2006) evidencia a noção essencializada do dimorfismo sexual e, de alguma forma, deixa escapar a historicidade da própria noção de diferença social. Para essa antropóloga, o gênero é pensado como categoria “empírica”, como um operador de diferença não pré-estabelecida que marca e que só pode ser compreendida contextualmente.

Para Strathern (2006), gênero se refere a categorias de diferenciação, que seriam a base para as pessoas nas suas ideias sobre as regulações sociais e nas suas ações. Gênero não seria simplesmente pensar na relação “masculino/feminino”, mas sim, nas relações internas entre partes de pessoas, tanto quanto sua externalização como relações entre pessoas. Para a autora, ser homem ou mulher surge como um estado unitário e total apenas em circunstâncias particulares; sendo que esse estado contém, dentro dele, uma identidade composta, que está suprimida naquele momento. Ela conceitua gênero como

Um tipo de diferenciação categorial (...) seja ou não considerado inato o caráter sexual do corpo ou da psique de uma pessoa, a apreensão da diferença entre ‘os sexos’ assume invariavelmente uma forma categorial, e

é a isso que gênero se refere. (...) aquelas categorizações de pessoas, *artefatos*, *eventos*, sequências, etc. que se fundamentam em *imagens sexuais* – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais (STRATHERN, 1985, p.4,5).

A partir das suas reflexões sobre o dom na Melanésia, Strathern (2006) argumenta que não seria possível pensar o gênero por meio de um sistema de classificação dual, uma vez que os melanésios não produzem dualidade, eles sobrepõem. Partindo dessa discussão, Strathern (2006) sublinha o caráter relacional do gênero, além de contradizer algumas oposições, entre elas a oposição indivíduo e sociedade. A autora pontua que é impossível compreender o gênero desvinculado da sociabilidade.

Segundo a autora, as pessoas não seriam *individuals* e sim *dividuals*, na medida em que suas identidades modificam-se entre unidade e composição. O estado unitário das identidades só emerge nas relações sociais, entre as quais, as relações de gênero que, para os melanésios, não estão situadas 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 composto.

Dessa forma, gênero, para Strathern, não é visto nunca como uma categoria de nomeação de que o gênero nunca é acabado, pois ele próprio é uma categoria aberta que se refere às categorizações tanto de pessoas, quanto dos artefatos e eventos que estejam vinculados a um imaginário social.

De acordo com Strathern, as pessoas alternam-se entre estados, já que as coisas (pessoas) são todas versões uma das outras; trata-se apenas de formas diferentes. Para a autora, a relação também é constituída sempre como uma oscilação entre o que é escondido e o que é revelado. Com isso, “sabemos que quanto mais revelamos algo, mais o escondemos [...]. Revele-se o corpo e talvez revelemos o que não pode ser construído pela vida social ou pela cultura dominante!” (STRATHERN, 2006: 45).

Numa outra matriz disciplinar, mas dentro do contexto intelectual efervescente da luta pela equidade entre homens e mulheres e pelo rompimento da concepção

dualista sobre sexo-natureza e gênero-cultura, a historiadora estadunidense Joan Scott também contribuiu, profundamente, para abalar essa concepção, trazendo novas perspectivas sobre os estudos das relações de gênero, quando publicou, em 1986, seu notável artigo *“Gênero: uma categoria útil de análise histórica”*. Nesse texto, a historiadora conceitua o gênero como uma categoria útil, não somente à história das mulheres, mas sim para a história como um todo.

Scott, notadamente pós-estruturalista, contribui, teoricamente, para romper com o determinismo biológico na conceituação de gênero. Para Scott, “as coisas que têm a função de significar algo, tal como as palavras e ideias, possui uma história, o que inclui o termo gênero” (SCOTT, 1993, p.265). A autora tem influência do teórico francês Jacques Derrida, ao buscar desconstruir as noções universalizantes do pensamento ocidental, no que se refere à oposição atemporal entre homem e mulher. Scott (1993) também é influenciada por Foucault, quando compreende gênero como um produto de um saber a respeito de diferenças sexuais, e havendo uma relação inseparável entre saber e poder, as noções de gênero seriam fruto de relações de poder.

É interessante perceber, em Scott (1993), o fato de ela não recusar a existência de diferenças entre os corpos de homens e mulheres, mas sim como essas diferenças constroem significados culturais e, conseqüentemente, posicionam esses corpos dentro de relações hierárquicas. A autora rejeita palavras que poderiam trazer a ideia de determinismo biológico para a conceituação de gênero, como também enfatiza o caráter relacional das definições de feminismo e masculino. Para Scott gênero é

[...] uma forma primária de dar significação às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. O gênero não é o único campo, mas parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no ocidente, mas tradições judaico-cristãs e islâmicas (SCOTT, 1993, p.88).

A historiadora ainda realça a ideia de gênero como categoria analítica, tal como as de raça e classe que promoveram a inclusão dos oprimidos na história, possibilitando a análise do significado e da natureza da sua opressão e a

compreensão acadêmica de que as desigualdades, face ao poder, estão relacionadas ao menos a estes três elementos: gênero, raça e classe. E para que possamos compreender o gênero, Scott (1993) nos diz que é necessário que se reconheça que mulher e homem são “ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes, pois que, quando parecem fixadas, elas recebem, apesar de tudo, definições alternativas, negadas ou reprimidas” (SCOTT, 1993, p.16).

De acordo com Scott (1993), a noção de gênero seriam símbolos e significados, produtos de uma concepção que compreende a diferença sexual como forma analítica que abarca o universo social, tendo como principal campo de atuação as relações entre mulheres e homens. Para ela, o gênero se preocupa com a materialização de um discurso que constrói uma identidade do feminino e do masculino que aprisiona mulheres e homens em seus limites, aos quais a história deve emancipar.

Caminhando pelo terreno da filosofia, está a francesa Simone de Beauvoir que em seu trabalho “*O segundo sexo*”, publicado em 1949, denuncia os efeitos negativos de uma metafísica da natureza, como forma explicativa dos comportamentos e atributos essencialistas dos sexos, em especial ao das mulheres. De acordo com a referida autora

Ninguém nasce mulher, torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico, define a forma que a mulher assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e castrado que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 1975, p.13).

Para Beauvoir (1975), a relação de inferioridade que a mulher ocupa em nossa sociedade, em relação ao homem, se define a partir de termos históricos e sociológicos. A posição subalterna das mulheres não se dá por conta da diferença sexual ou biológica. Beauvoir (1975) pontua que os homens são entendidos como o equivalente a sujeitos e humanos, em contrapartida a mulher é situada numa condição de particularidade que a afasta da ideia de sujeito. Beauvoir (1975) mostra que são construídos diferentes discursos para os sexos nas sociedades, os quais estão assentados numa dualidade que opõe mulheres de homens e que vão dizer para cada sexo quais são as suas capacidades e competências. A dimensão do



tornar-se (*devenir*) é acentuada na perspectiva de Beauvoir, o foco de sua discussão é mostrar o modo como as pessoas se tornam homens e mulheres numa determinada sociedade, cultura e temporalidade.

Décadas mais tarde a produção de Beauvoir, já no final da década de 1980, emerge nos Estados Unidos uma corrente de pensamento filosófico que relaciona os Estudos Culturais e o Pós-estruturalismo francês, tendo como foco o questionamento, a problematização e a transformação do conhecimento produzido pelas ciências humanas que tratavam a ordem social como sinônimo de heterossexualidade. Segundo Miskolci (2009):

O pressuposto heterossexista do pensamento sociológico era patente até nas investigações sobre sexualidades não-hegemônicas. A despeito de suas boas intenções, os estudos sobre minorias terminavam por manter e naturalizar a norma heterossexual (Miskolci, 2009, p. 152).

A Teoria *Queer*, ou Estudos *Queer*, como ficou conhecida essa corrente de pensamento, que numa livre tradução para a língua portuguesa significaria *bizarro, estranho, ridículo e/ou excêntrico*, tem como intuito positivar práticas sexuais e identitárias que historicamente foram marginalizadas em nossa sociedade, uma vez que se convencionou entender que o modelo heterossexual é o único correto e saudável. Como bem define Guacira Lopes Louro:

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser integrado e muito menos tolerado. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira ao centro e nem o quer como referenciais; um jeito de pensar que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do entre lugares, do indecível. Queer é um corpo estranho que incomoda, perturba, provoca e fascina. (LOURO, 2004, p.57).

O motivo dos teóricos usarem o termo *queer* é com o intuito de positivar as sexualidades desviantes no que se referem a repulsa, situações de humilhação, agressões e insultos que as pessoas que fogem do padrão heteronormativo vivenciam em nossa sociedade. De uma maneira geral, os adeptos à teoria *queer* buscam a desconstrução da normatização das relações sexuais, desnaturalizando a concepção de que a sexualidade segue um curso natural, a partir de um referencial

teórico, principalmente baseado nos estudos de Foucault e Derrida. Como pontua Miskolci:

Teóricos *queer* encontraram nas obras de Michel Foucault e Jacques Derrida conceitos e métodos para uma empreitada teórica mais ambiciosa do que a empreendida até então pelas ciências sociais. De forma geral, as duas obras filosóficas que forneceram suas bases foram História da Sexualidade I: A Vontade de Saber (1976) e Gramatologia (1967), ambas publicadas em inglês na segunda metade da década de 1970 (Miskolci, 2009, p.153).

Um dos grandes nomes dos estudos *queer* é Judith Butler, filósofa estadunidense que trabalha com o conceito de gênero, e todos os seus desdobramentos, no que se refere às relações de poder e o impacto desse nas relações sociais. Butler (2003) traz uma denúncia a respeito da instável noção das identidades existente em nossa sociedade, além de desnaturalizar a binaridade dos gêneros masculino e feminino, naturalizada no mundo ocidental. A filósofa ainda traz a luz sobre a estrutura de poder que determina a aceitação ou a negação de identidades e práticas sexuais. Butler (2003), em sua teoria, mostra que são legítimas as manifestações sexuais consideradas divergentes em nossa sociedade.

Um ponto importante da teoria de Butler é que ela retira a ideia de que o conflito é produzido no sujeito (discurso médico) e transfere esse conflito para as normas de gênero, nos mecanismos originados histórico e socialmente que criam identidades patologizadas. Ou seja, não são os indivíduos que são patológicos, mas é a sociedade que diz que os categorizam assim. Butler retoma aos escritos de Laqueur quando esse faz um resgate histórico da questão de gênero, para também mostrar que, até o século XVIII, a diferença entre os corpos masculinos e femininos existia, no entanto mostrava-se em relação de continuidade.

Vale ressaltar, novamente, que o discurso dominante era do isomorfismo, ou seja, os corpos masculinos e femininos eram versões hierarquicamente ordenadas de um mesmo sexo. Segundo Laqueur (2001), como já foi dito, só a partir do século XIX que os corpos masculinos e femininos, baseados no modelo reprodutivo, passaram a ser encarados como sendo profundamente diferentes; foi nesse período que os órgãos genitais são tidos como a marca da diferença sexual entre homens e mulheres. Lacqueur pontua:

[...] que quase tudo que se queira dizer sobre o sexo – de qualquer forma que o sexo seja compreendido – já contei em si uma reivindicação sobre o gênero. O sexo, tanto no mundo de sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero poder – nós nos mantemos em suspenso entre o corpo como uma massa de carne extraordinariamente frágil, sensível e passageira, que todos nós conhecemos bem- bem demais – e o corpo tão profundamente ligado aos significados culturais que não é acessível sem mediação. (LAQUEUR, 2001, p. 23).

Foucault é revisitado por Butler, quando esse trata a questão da sexualidade, mostrando que foi, a partir do século XIX, com a proliferação do discurso científico, que gerou a perspectiva biologizante dos corpos, a qual originou o discurso da sexualidade que hoje nos vivenciamos, como já pontuamos anteriormente.

Foi apoiado nos pressupostos desses dois autores (Laqueur e Foucault) que Butler (2003) considerou que, em nossa sociedade, assim como o sexo, o gênero também é construído de uma “matriz de inteligibilidade” (matriz heterossexual). Essa matriz naturaliza os corpos, os desejos e gêneros, definindo, assim, um hegemônico modelo: para haver coerência de um corpo ele precisa fazer a correspondência considerada estável do gênero e de sexo, ou seja, masculino expressa homem e feminino expressa mulher, conferindo a inteligibilidade as vivências dos sujeitos. A autora considera que a relação sexualidade, sexo e gênero é produzida histórica e culturalmente, ou seja, segundo ela, são nas práticas sociais e nas instituições políticas que são produzidas as noções heteronormativas que envolvem sexualidade, sexo e gênero, as quais se inserem numa formação específica de poder.

Na concepção de Butler (2003), gênero em nossa sociedade seria uma norma, pois quando demarcamos a identidade dentro de uma heteronormatividade estamos mantendo o cenário social pela regulação dos indivíduos, pelo poder médico e jurídico. Nesse sentido, devemos compreender que norma seria a que cria a inteligibilidade, ou seja, aquilo que dá sentido às relações sociais. Essa noção de norma, a partir do gênero, criada pela heteronormatividade, considera desprezível tudo que foge do binarismo sexual e de gênero. Butler então nos diz:

[...] atos, gestos, desejos produzem o efeito de um núcleo interno ou substância, mas produzem-no à superfície do corpo, através de ausências significativas que sugerem, sem nunca revelarem o princípio organizativo da

identidade como causa. Esses atos, gestos, geralmente construídos, são performativos no sentido em que a identidade ou a essência que produzem é uma fabricação, produzida e sustentada através de sinais corpóreos ou outros meios discursivos. Que o corpo genderizado seja performativo sugere que ele não tem um estatuto ontológico diferenciado dos vários atos que constituem a sua realidade. (BUTLER, 2003, p.173).

Como um *ato performativo*, é assim que Butler (2003) define gênero, isto é, essa performatividade seria a criação de uma ilusão de substância, cujo objetivo é manter a estrutura binária dos gêneros. Na perspectiva dessa filósofa, não haveria uma relação gênero – cultura e sexo – natureza, pois, para ela, o que existiria é uma *paródia de gênero*. Butler (2003) entende gênero como um conjunto de atos encenados e repetidos, cujo caráter é contingente e imitativo, sem origem sendo que a noção de paródia advém precisamente sobre a ideia de um original mítico. Assim ela diz:

[...] a coerência do gênero, que se realiza na aparente repetição do mesmo, produz como seu efeito a ilusão de um sujeito precedente e volitivo. (...) o gênero não é uma performance que um sujeito anterior elege para realizar, mas o gênero é performativo, no sentido em que constitui como efeito o sujeito que pretendo expresso. (Butler, 2003, p.24).

Por isso que Bulter (2003) aponta o caráter homossexual, bissexual e transexual das relações assumidas por homens e mulheres como uma forma de subverte a lógica da sexualidade e do gênero naturalizada e que inventam novos arranjos e alternativas de interação social, dessa forma, constroem novos espaços de gênero e de sexualidade, assumindo uma postura de resistência às normas regulatórias, destacando como estas são feitas e mantidas, obrigando a sociedade a repensar tais modelos.

Desde os trabalhos antropológicos do início do século passado até as teorias surgidas nas últimas décadas sobre as relações de gêneros, nos ajudam a compreender de forma substancial como as normas sociais que são estruturadas a partir do gênero têm uma forte influência na modelagem das subjetividades dos indivíduos de nossa sociedade. Também nos auxiliam notar que em nossa sociedade, a família, o Estado, a medicina e as pedagogias definem as regras de conduta da sexualidade por uma matriz heterossexual, contribuindo para a propagação de uma normatização rígida das noções de gênero que relegam ao

limbo os que ousam transgredir a sexualidade compulsória, classificadora do que é normal e patológico, aceitável e condenável no comportamento humano.

Além disso, percebemos que as normas regulatórias do gênero precisam ser constantemente reforçadas para que sua materialização nas relações sociais e na modelagem subjetividade dos indivíduos se concretize. Desse modo, é possível explicar o esforço institucional para regular as relações entre homens e mulheres, legitimando e naturalizando-as socialmente. Esses trabalhos também nos evidenciam que a disciplinarização do corpo e conformação dos arquétipos masculinos e femininos ocorre, primeiramente, no cotidiano, gerando um controle sobre os indivíduos que fogem das normatizações dos gêneros.

Esses trabalhos também nos ajudam a eliminar qualquer naturalização na conceitualização da diferença sexual, pensando gênero, de maneira a rejeitar os pressupostos universalistas presentes na distinção sexo/gênero. Esses estudos convergem na tentativa de analisar, criticamente, os procedimentos pelos quais o gênero é concebido como fixando identidades, e de formular conceitualizações que permitem descrever as múltiplas configurações de poder existentes em contextos históricos e culturais específicos.

No caso específico dessa pesquisa, vemos que as noções normalizadoras do gênero e sua conseqüente produção de contexto que legitima a normalidade apenas sob a experiência heterossexista e binária dos corpos, produzem diversos tipos de conflitos para quem vivencia a transexualidade. A experiência da transexualidade burla a ideia de coerência sexo-gênero e de acordo com Petry e Meyer (2011) o discurso biomédico construiu um ideal de transexual, no qual o indivíduo tem a necessidade de aprender a se expressar e se comportar, segundo as premissas culturalmente estipuladas para o gênero desejado.

No caso das mulheres na transexualidade, isto é, pessoas que estão transitando do masculino para feminino, significaria, por exemplo, refinar gestuais, adequar a voz, fazer a retirada de pelos da face e do corpo etc. Além da realização de procedimentos cirúrgicos para feminização do corpo. Logo, percebemos que, para o

discurso biomédico, é pelo corpo que se dá a reiteração do que se constitui como sexo e gênero legítimos, sexualidade normal e identidades socialmente adequadas.

A esperada coerência “natural” entre sexo, gênero e sexualidade, a qual os indivíduos deveriam apresentar, também situa e define os corpos que fogem dessa coerência. Sendo assim, esses sujeitos, em especial os transexuais, transgridem as normas esperadas, assumindo outras formas de sexualidade e de gênero e, por isso, tem sua experiência, sob a ótica médica, patologizada.

O não enquadramento na linearidade dos gêneros posta como a única saudável e possível transforma a pessoa transexual num ser que está em descompasso com a normalidade (heterossexualidade e heteronormatividade) da nossa sociedade. A pessoa transexual não se encaixa no que foi socialmente estipulado e naturalizado como próprio ao seu sexo biológico. A transexualidade burla a “coerência” imposta pela nossa sociedade e nos faz refletir no efeito dessa perspectiva binária no nosso cotidiano e, dessa maneira, tecem uma nova teia de significado do gênero.

### 1.3 LUZ NA PASSARELA QUE LÁ VEM ELA, OU É ELE? O TRÂNSITO ENTRE MASCULINO E FEMININO ENTRE NÓS E OS OUTROS.

*Close*<sup>22</sup>

*Quase que ela engana a minha zoom seu pecado mais comum  
Uma pinta nos lábios carnudos e um par de seios fartos e desnudos  
Uma maravilha de pequena carioca sena  
Super vitamina dos reflexos, tão complexos de ambos os sexos  
Tão quente que o sol se rescente, seus raios batem  
palmas pra ela que acende um cigarro no corpo  
Dar um close nela  
Não fosse o gogó e os pés a minha lente entrava  
na dela, no ponto da mulher nota dez  
Dar um close nela  
Fêmea pra ninguém bota defeito, exemplar perfeito  
Um tesouro de mulher dourada com sua tanga que  
pra mim é nada  
Este inenarrável monumento num dado momento  
Faz a praia inteira levantar numa apoteose a beira mar*

ErasmO Carlos

<sup>22</sup>CARLOS, ErasmO. Close. Interprete e compositor ErasmO Carlos. Polygram Brasil. 1985.

A música acima narra a história de uma mulher maravilhosa que, ao passear pela praia, arrebatou os olhares dos homens, mas ela tem uma peculiaridade, essa mulher deslumbrante é biologicamente categorizada como homem. Na época Erasmo Carlos negou que a música teria sido composta tendo como inspiração a história de Roberta Close, mas o fato de a modelo ter protagonizado o clipe da música fez com que todos acreditassem que ela teria sido a musa inspiradora de Erasmo.

Na década de 1980, a sociedade brasileira foi afrontada com a beleza de Roberta Close, talvez a transexual mais famosa do Brasil, se não a mais famosa. Podemos entendê-la como aquela que trouxe uma intensa visibilidade para a temática da transexualidade para o cenário nacional.

Roberta Close, na década de 1980, e Leila T<sup>23</sup> na presente década, são bons exemplos de como a transexualidade, infelizmente, ainda tem um tom de bestialidade. Recentemente, tivemos a exposição midiática do suposto relacionamento amoroso da modelo Thalita Zampiroli e o ex-jogador de futebol e atual deputado Romário como algo polêmico e retratado por muitos veículos midiáticos como um demérito para a imagem do Romário, pois ela é uma mulher na transexualidade.

Sempre quando essas personalidades, como Roberta Close e Leila T, são evocadas pelas mídias, a maior parte das vezes é para expor a sua condição “anormal” de transexual. Geralmente, elas deixam de ser pessoas e se tornam apenas transexuais.

A experiência transexual no mundo ocidental, e em especial no Brasil, quando divulgada na mídia, ainda possui um tom pesado de exotismo. É como se estivesse tratando de pessoas alienígenas, de pessoas com um grave problema, uma raridade num tom de bestialidade. Infelizmente, por ser uma experiência abjeta, nos termos de Butler (2010), ela é invisibilizada, por isso, é tida como rara, exótica, problemática, nociva e patológica.

---

<sup>23</sup>Leila T é filha do ex-jogador de futebol Toninho Cerezo. Formada em artes em Florença, e foi descoberta pelo diretor de arte da Maison Givenchy. Hoje Leila T é uma das modelos mais bem pagas nas passarelas de todo mundo.

Se pessoas como Roberta Close e Leila T produzem espanto, confusões na “ordem” social, é importante salientar que nem sempre na história ocidental o trânsito entre os gêneros e os sexos foi um problema como é em nosso tempo. Em outros momentos da história do ocidente, assim como de outras sociedades, a experiência de transitar entre os gêneros e os sexos não era visto como um problema de ordem moral ou psicológica, assim como essa experiência é vista em nossa sociedade.

São inúmeras as literaturas que revelam ter existido, em várias sociedades, e em épocas distintas, pessoas que adotavam papéis sociais correspondentes ao sexo oposto, sendo assim, transitar entre o masculino e o feminino não é exclusividade da nossa sociedade nem da nossa época.

Dentre dos escritos mitológicos são vários os exemplos que abordam a experiência da transexualidade. Por exemplo, Platão em “*O Banquete*” pondera que o ser humano criado por Deus reunia os dois gêneros, mas, com o pecado, as essências masculina e feminina se separam, produzindo a tensão entre os dois sexos. Ainda na produção mitológica grega, temos a figura de *Hermafrodito*, filho de Hermes e Afrodite, que era ao mesmo tempo homem e mulher e deu origem ao termo hermafroditismo.

Talvez um dos mais famosos relatos de trânsito entre os gêneros e os sexos seja o mito também grego de *Tirésias*, no qual há várias versões, mas em sua maioria relata a transformação de Tirésias em mulher e depois novamente em homem (BRANDÃO, 2011, p.175-6). Já Saadeh nos mostra que também na mitologia greco-romana o transvestismo e a androgenia têm relação íntima e direta ao casamento do herói grego. Na mitologia, são vários os casos de mulheres que, ao se casarem, foram transformadas em homens, como é o caso de Ceneu, Ífis e Leucipo (SAADEH, 2004, p. 11, 13-4).

Ainda dentro desse universo mitológico, há na cultura indiana um mito muito parecido com o de *Tirésias*, que trata a respeito de um rei que, ao se banhar em um rio mágico, transformou-se em mulher e, depois de ter diversos filhos, foi-lhe



oferecida a oportunidade de voltar a ser homem, a qual foi recusada, pois estava convicto de que o prazer feminino era superior ao masculino (SAADEH, 2004).

Existe, também, na cultura cristã ortodoxa, a lenda de *Santo Onofre* que teria nascido mulher, mas rogou a Deus que a transformasse em homem, a fim de fugir a uma perseguição e preservar a sua virgindade, sendo atendida por Deus, refugiou-se no deserto do Egito e passou a viver como um eremita.

Na tradição islâmica também consta relatos de pessoas *trans*. Segundo os relatos islâmicos o profeta Maomé teria protegido um grupo de transexuais, chamados de *Mukhannathun*, de um ataque de um grupo de arruaceiros (THÉVET, 1944).

São conhecidos os casos históricos dos imperadores romanos que se travestiam ou possuíam características afeminadas. Nero, por exemplo, exigiu que seus médicos transformassem o escravo *Sporus* em uma mulher, e depois de tal transformação se casaram. O imperador Heliogábalo casou-se com um escravo e adotou o papel de esposa, e tinha a pretensão de equipar-se com uma genitália feminina. Além desses casos, existem relatos de famosos personagens da França e dos Estados Unidos que, a partir século XVI, adotaram o gênero do sexo oposto. (SAADEH, 2004, p. 11, 13-4).

Há, também, o exemplo exposto por Chiland de que em algumas tribos de extintos índios norte-americanos havia as *berdaches*. Para essas tribos, “ser um *berdache* não era ser nem homem nem mulher, mas sim fazer parte de um terceiro gênero, com uma função de xamã” (CHILAND, 2008, p.14).

Outro autor que também relata a existência de *berdaches* entre indígenas, só que dessa vez na América do Sul, é o antropólogo Alfred Métraux. Segundo Métraux, era comum entre os *Mbyá* a existência de homens que se vestiam de mulheres, que fingiam menstruar e que realizavam as tarefas femininas, sendo vistas como as “prostitutas da aldeia” (MÉTRAUX: 1963, p.324).

Novamente entre os norte-americanos, Chiland (2008) também destaca a experiência *trans* na nação indígena esquimó, que habita as regiões árticas do globo, onde existe um terceiro sexo social – as crianças *spniit* – elas que mudam de sexo no nascimento e só na adolescência retornam a seu sexo de origem.

Na Índia, até nos dias de hoje, os homens *hijras*, integrantes de um povo milenar que habita o norte desse país, se submetem a rituais de castração, se vestem como mulheres e dedicam-se ao culto da deusa mãe *Bahuchara Mata*. (CHILAND. 2008, p.14).

No Brasil, temos clássicos relatos sobre experiências *trans* entre os indígenas. O padre Pero de Magalhães Gandavo, que em 1576 relatou que:

Algumas índias há também entre que determinam ser castas as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão, ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem fêmeas, trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos fazem, e vão à guerra com os seus arcos e flechas e à caça perseverando sempre na companhia de homens e cada uma tem mulher que a serve com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher (ARMANTINO, 2011, p.19).

Há também os escritos do padre Pero Correia que revelam que entre os indígenas que habitavam o que hoje é a atual região de São Vicente tinham o hábito de “pecar contra a natureza”, como também o fato de haver “entre as índias algumas que não só pegavam em armas, mas também realizavam outras funções de homens, eram casadas com outras mulheres” (ARMANTINO, 2011, p.19).

João Silvério Trevisan (2002), em seu livro *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil*, mostra que entre os índios *Kadiwéu* existem os homens biológicos que assumem aspectos e performance feminina, ao assumirem tarefas consideradas de mulheres dessa sociedade, ao ponto de chegarem a acompanhá-las, quando estão menstruadas a um riachinho para participar do ritual feminino, como se eles também estivessem menstruados.

Outro autor que também nos revela a existência da experiência *trans* entre os povos nativos do Brasil é Luiz Mott. Segundo esse autor, entre os Guaicurus do século

XVIII eram encontrados índios que, além de se travestirem, eram identificados completamente pertencentes ao estilo de vida do gênero oposto. Numa publicação de 1850, Mott relata:

Entre os Guaicurus e Xamicos, há alguns homens a que estimam e são estimados, a que chamam *cudinhs*, os quais lhe servem como mulheres, principalmente em suas longas digressões. Estes *cudinhs* ou nefandos demônios, vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem *jalata*, urinam agachados, têm marido que zelam muito e os têm constantemente em seus braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês afetam o ridículo fingimento de estarem menstruadas, não comendo como as mulheres naquela crise, nem peixe, nem carne, mas sim de algum fruto ou palmito, indo todos os dias, como elas praticam, ao rio, com uma cuia para se lavarem (MOTT, 2012, p.90).

Num capítulo de *A Sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres (2003) em seu trabalho de campo no Paraguai, na década 1960, traz a experiência *trans* de *Krembegi*, um índio *Guayaki*. Clastres relata que *Krembegi* vivia com as mulheres e se assemelha em muito a elas, deixando os seus cabelos mais longo do que os outros homens e também realizada os trabalhos femininos. Nas palavras de Clastres:

Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia adotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo. Ele recusava, por exemplo, tão seguramente o contato de um arco como um caçador e do cesto; ele considerava que seu lugar era o mundo das mulheres (CLASTRES, 2003, p.126).

Também há registros históricos que relatam a existência, ainda no século XVI, de transexuais no Brasil, seria o escravo Francisco Manicongo, considerado o primeiro transexual da história brasileira. Manicongo, que era natural do Congo, foi denunciado pela inquisição no ano de 1591 (MOTT: 2008).

A partir dos relatos mitológicos, históricos e antropológicos expostos anteriormente, fica evidente que a experiência de transitar entre os sexos e os gêneros foi vivenciada em várias épocas e em diferentes sociedades. O que há de inovador é a possibilidade da cirurgia para a retirada do órgão que os identifica como sendo pertencentes ao sexo masculino ou feminino, além de tratamentos hormonais e estéticos. A pergunta que pode ser feita é: qual o motivo que levou a transexualidade gerar tantos embates, produzir tantas discussões? Quais as

diferenças das experiências transexuais vivenciadas em outras sociedades e em outros tempos para a que é vivenciada na atualidade de nossa sociedade?

Talvez as respostas desses questionamentos possam ser respondidas, tomando como referência duas matrizes de pensamento distintas: a moral cristã e o saber médico. Se em outras sociedades a experiência transexual era entendida como possível ou tida como natural, na atualidade ocidental não podemos desconsiderar a forte influência que a moral cristã tem no mundo ocidental e, por isso, é importante pontuar que, dentro da lógica cristã, a transexualidade seria uma conduta que desagrada a Deus.

Todavia, talvez seja essa a interpretação que a medicina faz sobre a transexualidade e que tenha maior peso, pois é esse saber que circunscreve as pessoas que a experienciam dentro de um lugar de sofrimento, patológico e de inadequação social. Além disso, muitas práticas sociais e visões de mundo, existentes em nossa sociedade, são modeladas pelo saber médico. O fenômeno transexual passou a ser configurado dentro do campo médico, a partir do século XX, alçando à categoria de “transtorno psíquico”, ou seja, foi patologizado.

#### 1.4 BIXA NÃO! EU SOU CLASSIFICADA: A TRANSEXUALIDADE NO OCIDENTE E SOB A ÓTICA DA MEDICINA E DO DIREITO

Antes de adentrarmos na discussão foco deste trabalho - a construção social da mulher transexual - é necessário situar a discussão da transexualidade, ou seja, é importante fazermos um breve panorama do que está sendo produzido sobre o assunto no Brasil. Ao fazer um levantamento bibliográfico dos trabalhos acadêmico-científicos publicados a cerca do fenômeno da transexualização no Brasil, dentro do campo das Ciências Sociais, destacamos a já citada Berenice Bento (2006, 2008); Bruno Cesar Barbosa (2010); Mario Felipe Lima de Carvalho (2011); Regina Fachinni (2005); Flávia do Bonsucesso Teixeira (2009); Elizabeth Zambrano (2003, 2008).

Para melhor embasamento da discussão da transexualidade, cabe nos situarmos dentro do que são considerados os principais trabalhos sobre o tema produzidos no Brasil. Um dos principais nomes sobre a temática transexualidade é a socióloga Berenice Bento. Em seu livro publicado em 2006 *A Reinvenção do Corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*, a referida autoraprocuro verificar os conflitos, as brechas, os interstícios, as fissuras e as disjunções que possibilitam que os sujeitos subvertam as normas de gênero. A inspiração é nitidamente *queer*. Se as sociedades inventam formas de regular e de materializar o sexo nos sujeitos, e se essas "normas regulatórias" necessitam ser repetidas frequentemente, citadas e reiteradas amiúde, há, contudo, torções e lapsos no processo. Os corpos, assim, não se conformam diretamente às regras que os regulam, nunca aderindo, completamente, às normas que impõem as suas materializações.

Bento procura, então, compreender as *performances* dos sujeitos que não se *conformam* com seus corpos, assim como nas práticas cotidianas procuram adequar corpo, sexualidade e gênero, reinventando-os. Dando continuidade a essa discussão, Bento publicou, em 2008, o livro "*O que é transexualidade*" que fornece reflexões que trazem a possibilidade de problematizar os limites das instituições sociais, ao lidar com essas demandas, e a necessidade de se repensar os critérios de normalidade e anormalidade, que são postos em cena todas as vezes que estamos diante das pessoas que vivem o gênero para além da diferença sexual. Bento se posiciona sobre a transexualidade dizendo:

Sugiro que a transexualidade é uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero. Essa definição se confronta com a aceita pela medicina e pelas ciências psi que a qualificam como uma "doença mental" e a relaciona ao campo da sexualidade e não ao gênero (BENTO, 2008, p.18).

Já Bruno Cesar Barbosa, em *Nomes e Diferenças: Uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual* (2010), discutiu, em sua tese de doutorado, os usos das categorias travesti e transexual, referidas a identidades sexuais e de gênero, com base em observações e entrevistas realizadas entre 2008 e 2009, com participantes das reuniões denominadas Terças Trans, que ocorrem, quinzenalmente, no Centro de Referência em Diversidade (CRD), um equipamento social direcionado para LGBT, na cidade de São Paulo. Barbosa procurou explorar

duas frentes de análise. A primeira concentrou-se nos resultados de observação das interações e debates entre os participantes, durante as reuniões, especialmente no que diz respeito ao modo como se elaboram as diferenças entre travestis e transexuais. A segunda concentrou-se nas narrativas de história de vida de três participantes, que refletem sobre suas vivências de sexualidade e gênero.

Barbosa (2010) mostra que embora as convenções do discurso médico sejam referências centrais para a definição de corpos, subjetividades e identidades das pessoas pesquisadas, é possível observar também uma variedade de reelaborações e deslocamentos de sentidos nas trajetórias biográficas e na produção das identidades, que têm relação direta com as situações sociais vividas no presente e com os variados contextos de interlocução. Barbosa procurou desenvolver o argumento de que travesti e transexual são categorias performativas, e que tal performatividade não se esgota apenas em enunciados de gênero e sexualidade, mas também podem ser expressas por meio de articulações contingentes que remetem a diferenças de classe, cor/raça e geração. Barbosa apontou:

[...] esta alteridade degradada agrupa uma série de elementos díspares ligados a características rebaixadas moralmente, e que são “internas”, pois é a partir destas características que se constituem e se produzem imagens da transexual verdadeira como espelho de um ideal de “mulher de verdade”. A afirmação de ser *mulher, operada*, assim como o afastamento das ambivalências são processos que precisam ser reiterados para produzir esta *mulher*. Assim homossexualidade se liga a travestismo que se liga a *safadeza, exagero, falta de educação* e masculinidade (BARBOSA, 2010, p. 47).

Outro trabalho que nos ajuda a pensar a temática foi à pesquisa de mestrado feita por Mario Felipe Lima de Carvalho – “*Que mulher é essa: Identidade, política e saúde no movimento travesti e transexuais*” (2011). O autor explorou os discursos dos militantes relativos à diferenciação entre identidades coletivas de travestis e transexuais no âmbito do movimento de travestis e transexuais brasileiros e sua repercussão nas demandas e proposições de políticas públicas de saúde, mais especificamente no que tange às transformações corporais. Carvalho realizou entrevistas semiestruturadas com ativistas reconhecidas como lideranças desse movimento, tendo como principais eixos: trajetória militante, diferenciação entre

travestis e transexuais, organização do movimento, agenda política, transformações corporais e demandas relativas à saúde.

Dentro desse mesmo processo há um aprendizado de nomenclaturas. Em quase todos os espaços do movimento nos quais estive presente, há um momento de explicação ou formalização do que é travesti e o que é transexual. É interessante lembrar que a questão “o que é uma mulher?” foi diversas vezes tema de reuniões do movimento feminista, principalmente no seu início. Porém, tal questão visava, na maioria das vezes, à crítica da idéia essencialista de mulher, a fim de propiciar uma desconstrução dos papéis de gênero socialmente construídos; enquanto no movimento LGBT, de maneira geral, tais questões parecem ser colocadas a fim de circunscrever o público ou a população abarcada por esse movimento. Tudo se passa como se fosse necessário constantemente reiterar as fluidas margens das identidades, constituídas nas diversas possibilidades de transgressão do sistema de sexo-gênero, desejáveis para o movimento (CARVALHO, 2011, p. 98).

Além disso, o autor também realizou etnografias em encontros gerais do movimento LGBT, assim como nos específicos de travestis e transexuais, com destaque para o XVI e XVII encontro Nacional de Travestis e Transexuais (ENTLAIDS), realizados no Rio de Janeiro em 2009 e em Aracaju em 2010; a V Conferência Regional para América Latina e Caribe da ILGA (International Lesbian and Gay Association), realizada em Curitiba em 2009; e a I Marcha Nacional Contra a Homofobia, realizada em 19 de maio de 2010, em Brasília. A partir dos resultados das entrevistas e das etnografias, Carvalho buscou construir um histórico do movimento de travestis e transexuais no Brasil, no qual é possível localizar a emergência das categorias identitárias e seus conflitos. O autor construiu a sua investigação passando pela análise da relação com categorias estigmatizantes como a prostituição e, especialmente, das capacidades de incorporação ou de apropriação de discursos médicos e psiquiátricos na construção de identidades, o que inclui a influência de fatores de classe e de acesso a serviços de saúde especializados, dando ênfase ao processo transexualizador no Sistema Único de Saúde.

Em *Vidas que desafiam corpos e sonhos: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade*, tese de doutorado de Flavia do Bonsucesso Teixeira (2009), é um trabalho que é um auxílio enorme para a proposta da presente pesquisa. Teixeira buscou compreender as possibilidades e estratégias da atuação das pessoas (transexuais) que buscavam “uma mudança de sexo” ao se inscreverem no Programa de Transgenitalização, coordenado pela Promotoria de

Justiça de Defesa dos Usuários dos Serviços de Saúde (Pró-Vida), do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios. Tendo como ponto de partida o princípio de que a existência humana se torna inviável, sem inteligibilidade social, problematizo os diferentes discursos que enredaram as pessoas (transexuais) ao buscarem reconhecimento. O principal argumento desta tese foi que o processo de reconhecimento das pessoas (transexuais), orquestrado pelas instituições médico jurídicas, coloca em risco a possibilidade da sobrevivência dessas pessoas. A primeira parte do trabalho foi composta pela análise dos processos, em que a autora procurou identificar, no entorno médico e jurídico, como um emaranhado imaginário atravessa, de diferentes maneiras e intensidades, as práticas/discursos e é forjado para que práticas institucionais sejam justificáveis.

Segundo Texeira (2009), esse emaranhado imaginário é constituído de conteúdos que recobrem as percepções da sexualidade feminina/masculina, a compreensão do direito das pessoas sobre seus próprios corpos, bem como dos significados atribuídos ao gênero. Marcado também por histórias de vida de pessoas, a segunda parte tenta explicitar a diversidade das vivências das pessoas que buscavam maneiras de dar sentido ao sentimento de "ser diferente", de estar em "desacordo", de ser vítima ou culpada de algum "engano" ou "fraude". Os resultados do trabalho conduzem a problematizar a precedência e a exclusividade explicativas conferidas ao discurso médico-jurídico na outorga de legitimidade social para as experiências das pessoas. Teixeira nos diz que

A adequação do corpo para uma performance de gênero coerente e fixa de acordo com as normas sociais vigentes é sempre colocada como única meta a ser alcançada através da cirurgia que garantiria a "inclusão". O discurso que justifica a cirurgia se sustenta na necessidade de favorecer os laços de sociabilidade das pessoas (TEXEIRA, 2009, p. 56).

Elizabeth Zambrano (2003), em sua dissertação intitulada *Trocando os documentos: um estudo antropológico sobre a cirurgia de troca de sexo*, apresentou uma abordagem antropológica sobre a transexualidade. Zambrano trabalhou, simultaneamente, com transexuais pré e pós-operatórios e examinou duas das principais esferas que influenciam diretamente na situação dos transexuais: a médica e a jurídica. A esfera médica tem a atribuição de definir o "verdadeiro



transexual”, fazendo o diagnóstico diferencial com outras “patologias”, a fim de assegurar a correta indicação para a cirurgia de troca de sexo, e a esfera jurídica tem a atribuição de reclassificar o sexo do transexual no âmbito da sociedade. A pesquisa analisa as representações que os transexuais têm do seu corpo, da sua sexualidade e da sua identidade, bem como a forma com que se percebem e são percebidos em suas famílias e no seu grupo social. Aborda, ainda, a visão que os transexuais têm da mudança de sexo, bem como os efeitos desse processo sobre suas vidas. Zambrano pontua:

[...] percebe-se a tendência da medicina em patologizar o que não está dentro dos seus parâmetros classificatórios. Em relação ao sexo, o padrão dicotômico, e em relação à sexualidade, a prescrição de heterossexualidade. O que se afasta destes parâmetros é visto como desvio (ZAMBRANO, 2003, p. 92).

O trabalho de Zambrano estabelece uma possibilidade de se aprimorar o diálogo intensificado nos últimos anos entre o sistema de saúde, o sistema jurídico e os próprios transexuais. Outro trabalho dessa mesma autora foi a sua tese de doutorado “*Nós também somos família: Estudo sobre a parentalidade homossexual, travesti e transexual*”. Zambrano, nesse trabalho, debate sobre ser ou não o grupo constituído por uma pessoa/casal do mesmo sexo e seus filhos, uma família. As discussões que autora faz perpassam por diversas áreas do conhecimento – Antropologia, Direito, Medicina, Psicologia, militâncias e religiões. Zambrano analisa as reportagens do jornal folha de São Paulo onde são mostradas as concepções de família de cada área considerada e as consequências do debate para os entrevistados. A autora mostra que o papel das religiões evidencia o incremento do preconceito, o que influencia outros autores sociais, dificultando a aceitação e a inclusão da proteção do Estado da possibilidade de novos arranjos familiares.

Entretanto, podemos enumerar alguns trabalhos da Psicologia, cujo eixo temático seja a transexualidade, sendo esses com um maior direcionamento aos estudos do corpo e gênero na Psicanálise, o que, de alguma forma, nos ajuda a pensar a questão dentro dos fenômenos sociais. Dentre eles, é possível destacar Arán, 2006; 2009, Araújo, 2010; Argentieri, 2009; Ceccarelli, 2008; Chiland, 2008; Cordeiro et al, 2001; Cossi, 2010; Elias, 2010; Oliveira, 2010. Esse resgate bibliográfico nos possibilitou afirmar que a conceituação da transexualização é produzida histórica e

culturalmente, sendo vista em várias civilizações e sociedades. Os significados sociais dados à transexualização foram compartilhados e atribuídos, dependendo do contexto de cada período histórico, refletindo a forma como esse fenômeno era visto nas diferentes épocas. Os aspectos religiosos, societários, políticos indicam, a nosso ver, que a condição identitária é a maior reivindicação.

Diante do que já foi pontuado, juntamente com a contribuição dos trabalhos citados anteriormente, notamos que o processo transexualizador, ou seja, o processo pelo qual sujeitos são denominados transexuais está inserido num contexto que objetiva adaptar o corpo do sujeito às regras de gênero e à sexualidade socialmente estipuladas. Essas regras têm sua sustentação no discurso biomédico e no sistema heteronormativo, que fixa o binarismo de gênero, desconsiderando que os polos podem ser múltiplos e plurais.

Como já dissemos, a esperada coerência entre sexo, gênero e sexualidade, uma coerência tida como “natural”, a qual os indivíduos deveriam apresentar, também situa e define os corpos que fogem dessa coerência. Esses sujeitos, em especial os transexuais, transgridem as normas esperadas, assumindo outras formas de sexualidade e de gênero. Eles fogem do padrão, dito normal, da relação esperada gênero-sexo-sexualidade e não se enquadram nessa relação de forma linear e natural. E os sujeitos denominados como transexuais pelo discurso biomédico não se encaixam no que foi socialmente estipulado e naturalizado como próprio ao seu sexo biológico. Os transexuais então burlam a “coerência” imposta pela nossa sociedade e nos fazem refletir no efeito dessa perspectiva binária no nosso cotidiano e, dessa maneira, tecem uma nova teia de significado do gênero.

Todo esse contexto nos leva a entender que, em nossa cultura, existem determinadas políticas de corpo e saúde que controlam o que pode e o que não pode ser feito com os corpos e isto passa tanto pela regulação do aborto como pela reconstrução compulsória de genitálias ambíguas e designando alguns casos como elegíveis para a cirurgia de redesignação sexual. Todavia, nessas políticas do corpo, é tomado a heteronormatividade como a padrão para a linearidade sexo-gênero-sexualidade.

### **1.4.1 “Sou classificada!”: histórico da transexualidade no direito e na medicina.**

Se em outros momentos da história ocidental e em outras sociedades o transitar entre os sexos e os gêneros era um dado presente e de certa forma compreensível, não podemos dizer o mesmo sobre essa experiência em nossa sociedade. A incompreensão da transexualidade como uma possibilidade de experiência identitária é produto de uma perspectiva dual dos corpos e do gênero que a sociedade ocidental tomou como matriz.

Sendo assim, podemos entender o porquê de a temática transexualidade gerar tanta polêmica; ela fere a dualidade do modo de pensar do mundo ocidental, contrariando as normas estabelecidas. As pessoas transexuais são classificadas dentro de uma matriz médica que as categorizam como transtornadas e que precisam ser curadas.

Vale ressaltar que tomamos como definição de transexualidade a definição de Judith Butler (2003), a qual entende transexualidade como uma expressão identitária que revela divergência com as normas de gênero, uma vez que essa é fundada no dimorfismo, na heterossexualidade e nas idealizações. E, dessa forma, as normas de gênero definirão o considerado “real”, delimitando o campo no qual se pode conferir humanidade aos corpos.

Como já foi dito, a transexualidade é compreendida, atualmente, num contexto social em que o gênero é utilizado para produzir a falsa noção de estabilidade, em que a matriz heterossexual estaria assegurada por dois sexos fixos e coerentes, os quais se opõem como todas as oposições binárias do pensamento ocidental: macho x fêmea, homem x mulher, masculino x feminino, pênis x vagina etc. E todo um discurso que leva à manutenção da tal ordem compulsória.

Por isso, os sujeitos transexuais constroem seus corpos questionando os ideais fixos de sexo e gênero, inscrevendo em seus corpos outras possibilidades de viver gênero e sexualidade. Os transexuais desafiam os diferentes contextos de nossa cultura, os padrões postos como aceitos, legitimados pelos binarismos de gênero e a

heteronormatividade que, na cultura ocidental, são significados como naturais e inerentes ao humano; eles se desamarram de algumas teias de significado e tecem novas teias de significados para si.

Berenice Bento (2006) afirma que as teorias propostas que constituíram a transexualidade tiveram desdobramentos “micro” e “macro”. Segundo a autora, o nível micro se refere à maneira como a pessoa se reconhece ou reconhece a outra como transexual; e o nível macro seriam os desdobramentos que se referem à compreensão que as instituições têm das pessoas transexuais, principalmente a Justiça e a Medicina que, diante das demandas para a mudança dos documentos e/ou corpos, fazem avaliações sobre suas feminilidades/masculinidades. Nesse sentido, faremos um breve resgate de bibliografias que discutem a temática da transexualidade, a partir da perspectiva da medicina e do direito, a fim de situarmos melhor a nossa abordagem do tema.

O fenômeno da transexualidade, portanto, ao tratar de questões estreitamente imbricadas com condutas médicas, intervenções cirúrgicas e hormonais sobre seres humanos, questões essenciais relacionadas à forma como determinados indivíduos vivenciam a sua sexualidade, a imagem que têm de si e a própria vida que levam, sendo esta uma antes da cirurgia de transgenitalização e outra completamente diferente após a realização desta cirurgia, e tendo, ainda, fortes implicações de ordem moral e ética (tanto social, quanto profissional), não poderia, jamais, por consequência lógica em face de tudo o quanto ora se expôs, deixar de ser alvo específico dos estudos tanto do Direito Médico ou Biomédico quanto da Bioética, tal qual já vem sendo de longas datas (PEREIRA, 2010, p.843).

Como bem pontuou Cossi (2011), coube à Medicina ter elevado a experiência transexual à categoria de entidade patológica. Dessa forma, é importante situarmos a transexualidade dentre dos campos da medicina e do direito, a qual, para esses campos, é entendida como transtorno psíquico. Ramsey (1998) nos diz que na história existem vários casos de primeiras cirurgias de reconstruções dos órgãos genitais, por conta de acidentes, como também cirurgias que visavam à reparação desses órgãos e o tratamento com hormônios nos casos de anomalias sexuais.

Acredito que, nesse momento, cabe recorreremos à obra de Pierre-Henri Castel<sup>24</sup>, pois esse autor elaborou uma cronologia (de 1910 até 1995) do que ele chamou de “o fenômeno transexual”, destacando as disputas e os consensos entre os saberes da medicina, das ciências humanas. Segundo Castel (2001), a transexualidade, em nossa sociedade, passa por quatro fases que a citaremos brevemente.

A primeira fase seria aquela marcada pelo desenvolvimento das teorias da sexologia, atribuindo ao sexólogo Magnus Hirschfeld o termo “transexual psíquico”, em 1910. A segunda fase é caracterizada pelo desenvolvimento da endocrinologia, na qual Castel (2001) denomina de “behaviorismo endocrinológico”, momento em qual a sociologia começa a produzir teses sobre identidade sexual, apoiando as intervenções cirúrgicas para transformações corporais das pessoas transexuais.

Castel (2001) diz que a terceira fase (1945 – 1975) é a mais repleta de acontecimentos, principalmente por causa do famoso caso de feminização, realizado em 1952, da norte-americana Christine Jorgensen<sup>25</sup>. Nesse momento, nomes como o do endocrinologista alemão radicado nos EUA Harry Benjamin, o do psicólogo estadunidense John Money e do psicanalista e psiquiatra também estadunidense Robert Stroller são considerados os principais, no que tange a formulação de um diagnóstico que visava na produção de um diagnóstico, como também a busca da institucionalização da prática médica para o tratamento do “transexualismo”. Apesar de haver na história da nossa sociedade vários casos de primeiras cirurgias<sup>26</sup> e a partir da década de 1940, com os estudos de Harry Benjamin, que a transexualidade começa a ocupar a categoria de patologia (Athayde, 2001).

Benjamin, segundo Castel (2001), foi quem primeiro utilizou o termo *transexual* para nomear uma pessoa que deseja viver num gênero oposto ao seu, como também

---

<sup>24</sup> Pierre-Henri Castel é diretor de pesquisas no Centro de Pesquisa Psicotrópicos, Saúde Mental, Sociedade (CERMES3/CESAMES – Universidade de Paris Descartes, CNRS, ISERM) também é psicanalista e membro da Associação Lacaniana Internacional.

<sup>25</sup> Em 1952, um jovem americano de vinte e oito anos, George Jorgensen, após passar por uma série de tratamentos hormonais visando à feminilização de sua aparência, se submete a uma operação de transgenitalização. Essa é realizada na Dinamarca pela equipe do médico Christian Hamburger. O tratamento hormonal e cirúrgico fornece ao jovem uma aparência feminina completa e George passa a se chamar desde então Christine. Seu caso ganha grande projeção midiática e, em 1954, Christine, ex-herói do exército americano, é eleita a “mulher do ano” (cf. CASTEL, 2001, p. 96).

<sup>26</sup> Rafael Kalaf Cossi traz em seu livro *Corpo em Obra* um breve histórico de possíveis primeiros procedimentos cirúrgicos que visavam a reconstrução das genitálias.

descreveu e formulou critérios para o diagnóstico das pessoas transexuais para que esses pudessem passar por intervenções corporais. É também atribuída a Harry Benjamin a distinção entre homossexuais, travestis e transexuais que recomenda as transformações corporais apenas ao “*transexual verdadeiro*” (Benjamin, s. d; Atayde, 2001).

Ainda na terceira fase, John Money, em seus trabalhos na década 1960, apoiado nas teorias sociológicas dos papéis sociais importando o conceito “gênero”<sup>27</sup> aplicado à clínica psicológica reafirma a noção dimórfica do corpo humano e a heterossexualidade como a prática normal desse corpo. Money substitui a expressão *transexualismo* por *disforia de gênero*, pois, segundo esse psicólogo, trata-se de um desacordo que precisa ser corrigido. Money entende que seria o sexo anatômico que dever ser corrigido, pois no ser humano o que é predominante é a experiência subjetiva do gênero. As teses de John Money ganham credibilidade na sociedade médica e psiquiátrica norte-americana.

Em concordância com os estudos de Benjamin e Money, Robert Stoller é considerado o pioneiro em desenvolver um tratamento psicanalítico para o tratamento do ‘transexualismo’. Ele também propõe a noção de ‘núcleo de identidade de gênero’ como “operador central da compreensão da experiência transexual” (ARÁN, 2006, p. 53).

A quarta fase que Castel (2001) aponta se inicia na década de 1970, quando começam a rejeição da patologização da transexualidade, colocando em xeque a imposição de uma identidade sexual. Nesse momento, existe uma forte rejeição das perspectivas da psicanálise para o tratamento do ‘transexualismo’. Todavia, paralelo a esse movimento de despatologização, inicia-se perspectivas que vão circunscrever a transexualidade dentro de versões biologizantes. Nesse momento, há uma difusão na proposta de diagnóstico e tratamento para pessoas transexuais, tendo como principal referência esse diagnóstico a coordenada por Harry Benjamin, John Money

---

<sup>27</sup>É importante salientar que o sentido que John Money confere a gênero se difere àquele apresentado nos estudos sociológicos e antropológicos, que como já vimos, apresenta gênero como um construto cultural de papéis sociais atribuídos aos sexos biológicos. A forma que gênero é empregado por Money mantém a conotação do essencialismo biológico (Zambrano, 2003).

e Robert Stoller - Clínica de Identidade de Gênero do Hospital Johns Hopkins - nos Estados Unidos.

A 'disforia de gênero' é incluída no DSM (Diagnostic and Statistical manual of Mental Disorder), em 1980, na ocasião de sua terceira edição, e os critérios diagnósticos ali apresentados retomam as grandes linhas da teoria de Stoller, enfatizando a distinção por ele proposta entre transexualismo e psicose.

Em 1980, a *disforia de gênero* foi inserida na terceira edição do DSM (*Diagnostic and Statistical manual of Mental Disorder*)<sup>28</sup>. Foram apresentados critérios para o diagnósticos que seguem a teoria de Stoller, que enfatiza a distinção entre *transexualismo* e psicose.

Na Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID-10), organizada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), a transexualidade é entendida como transtorno de identidade de gênero, mais conhecido como transexualismo – nesse sentido o sufixo “ismo” refere-se a um transtorno médico-comportamental, descrita na nomenclatura “F64.0 transexualismo” como:

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

O primeiro procedimento de redesignação sexual realizado no Brasil foi feito pelo médico Roberto Farina, em 1971, todavia esse procedimento cirúrgico não era ainda legalizado no país e, por isso, Farina foi processado judicial e administrativamente pelo CFM, com condenação em ambas instâncias. Apenas no final da década de 1990, com a Resolução nº. 1482/97, que o procedimento cirúrgico de redesignação sexual passou a ser admitido:

Ser o paciente transexual portador de desvio psicológico permanente de identidade sexual, com rejeição do fenótipo e tendência à automutilação e/

---

<sup>28</sup>Manual de diagnóstico e estatísticas sobre desordem mental.

ou autoextermínio; [nesse sentido] não constitui crime de mutilação previsto no artigo 129 do Código Penal, visto que tem o propósito terapêutico específico de adequar a genitália ao sexo psíquico, [que] constitui a etapa mais importante no tratamento de transexualismo (RESOLUÇÃO CFM n. 1.482/1997).

No Brasil, a cirurgia do tipo neocolpovulvoplastia e neofaloplastia, como também os procedimentos complementares, foi autorizada a título experimental. Dessa forma, a cirurgia só era permitida sob a alegação de pesquisa médica, tendo sua regulamentação feita pela Resolução do Conselho Nacional de Saúde – CNS n. 196, de 10 de outubro de 1996. Apenas em 6 de novembro 2002 que, com a aprovação da Resolução CFM n. 1.652, que o procedimento cirúrgico do tipo neocolpovulvoplastia deixa de ser realizada em caráter experimental, tendo sua prática permitida tanto em serviços de assistência à saúde públicos como privados (VENTURA, 2010, p.85). O Brasil também se pauta nas recomendações internacionais na seleção de pacientes para a realização da cirurgia de redesignação sexual. Os critérios utilizados, estabelecidos na Resolução CFM n. 1.652/2002 são: (1) avaliação da equipe multidisciplinar constituída por médico psiquiatra, cirurgião, endocrinologista, psicólogo e assistente social; (2) conclusão do diagnóstico médico de transexualismo depois de, no mínimo, dois anos de acompanhamento conjunto; (3) o paciente deve ser maior de 21 anos<sup>29</sup> e, por último, (4) possuir características físicas apropriadas para a cirurgia.

Vemos então que, a partir da ótica da medicina e do direito, a transexualidade é percebida como uma anomalia desencadeada por questões biológicas, entendidas como definidoras do que é considerado o “sexo verdadeiro” – fator psíquico, hormonal, genético sobre o sexo morfológico. Todavia, é importante salientar que não é uma questão de escolha e vontade individual da pessoa transexual a realização e acesso à *terapia de mudança de sexual*, pois como bem pontua Miriam Ventura (2010), existem duas espécies de restrições para a ‘mudança de sexo’ que, segundo ela uma é de natureza deontológica e clínica e outra legal:

---

<sup>29</sup> Miriam Ventura (2010) pontua que na época da aprovação da Resolução do CFM, a idade estabelecida para o alcance da maior idade civil era de 21 anos, que posteriormente, em 2002, foi reduzida. Todavia o CFM se posicionou a respeito da redução ou não da idade para o acesso ao tratamento por meio do Parecer PC/CFM n. 08/2004, considerando que a limitação etária estabelecida não tem qualquer vínculo com a lei civil, mas sim com a natureza complexa da cirurgia autorizada na resolução.



A primeira estabelece um protocolo para o diagnóstico e terapia, obrigatório para esse tipo de prática médica. Esse protocolo requer a confirmação de que a pessoa é portadora de um tipo específico de transtorno psíquico – o transexualismo – persistente nos últimos dois anos como condição necessária para o acesso aos procedimentos hormonais e cirúrgicos, inclusive a cirúrgica de transgenitalização, para as alterações dos caracteres sexuais secundários, prescrito na norma médica. Os requisitos essenciais para a definição do diagnóstico são previamente estabelecidos pela norma deontológica médica. Já no âmbito legal, a restrição está relacionada à impossibilidade, a princípio, de alteração do sexo na identificação civil, já que os sistemas legais consideram o sexo um dos elementos do estado civil da pessoa da natureza imutável e indisponível. (VENURA, 2010, p.12).

A pós-doutora em Bioética e referência internacional na área, Maria do Céu Patrão Neves, aborda a transexualidade a partir da visão patológica. Pois, segundo ela, trata-se de pessoas em que o sexo psicológico é divergente do sexo biológico; dessa forma, não se identificam com o sexo de origem e, por isso, se percebem prisioneiros. Segundo Neves, a transexualidade é patologia psíquica que não encontra se não parcial e muitas vezes efêmero alívio nas múltiplas intervenções farmacológicas e cirúrgicas a que se convencionou chamar “mudança de sexo” e, como manifestação patológica, o indivíduo requer tratamento (NEVES; OSSWALD, 2007, p. 163).

Ana Paula Ariston Barion Peres, em sua dissertação de mestrado, até então pioneira, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UERJ, em 2001, conceitua a transexualidade a partir da definição que consta no Diagnostic and Statistical Manual III – Revised (DSM III-R, 1987), no qual caracteriza o transexual como um indivíduo adolescente que sofre de uma insatisfação profunda e persistente em razão de seu sexo anatômico e que deseja ,há mais de dois anos, se submeter a uma mudança de sexo. Peres continua sua conceituação dizendo que:

[...] transexualismo é, portanto, uma das desordens da identidade de gênero. Isso em razão da sua característica principal, que consiste na incongruência entre o sexo atribuído na certidão de nascimento e a identidade psíquica de gênero do indivíduo. Não há que se cogitar de ser o transexual um doente mental; muito pelo contrário, o que é peculiar ao seu estado e o afasta dos demais é a plena lucidez, ou seja, não sofre de qualquer desordem psicótica primária da personalidade (PERES, 2001, p. 125-126).

Para Tereza Rodrigues Vieira, pós-doutora em Direito e Bioética, o transexualismo, a partir da OMS, é compreendido como um desejo de viver e ser aceito enquanto

pessoa do sexo oposto. Esse desejo viria acompanhado de um sentimento de mal-estar ou de uma inadaptação em relação ao próprio sexo anatômico, além do desejo de submeter-se a uma intervenção cirúrgica ou tratamento hormonal para adequar o corpo do(a) transexual, tanto quanto for possível, ao sexo desejado. Ainda segundo Vieira (2004), tal definição se apresenta de forma semelhante no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DMS-IV), no qual o transexualismo está caracterizado como “transtorno de Identidade de Gênero”. Para Vieira, o transexualismo é um transtorno diagnosticável, passível de tratamento, e esse inclui a readequação de gênero, visando conciliar o sexo anatômico com o sexo psíquico. Logo, portadores de transexualismo devem ser respeitados da mesma forma que portadores de tantas outras moléstias conhecidas. (VIEIRA, 2004, p. 101). Ainda, segundo o referido autor, é válido ressaltar que, na hipótese de transexualismo, não se está falando de um ato de vontade do cidadão, mas de uma moléstia que nenhum cidadão escolhe ter. (VIEIRA, 2004, p. 105).

Dentro dos autores que criticam essa perspectiva patologizante da transexualidade, vemos várias autoras contemporâneas como Márcia Arán (2005), Ábiner Augusto Mendes Gonçalves (2006), Judith Butler (2006), Daniela Murta (2008) e Marie-Hélène Boucier e Pascale Moliner (2008). Essas autoras trazem a crítica dessa perspectiva e problematizam a definição da experiência ou condição transexual como uma condição anormal. Elas apontam para novas classificações sociais da experiência trans, marcadas pela emergência das teorias *queer*. Para Daniela Murta (2008), o “sujeito transexual não se encaixa em nenhum dos modelos propostos de identidade sexual, segundo as práticas discursivas do século XIX”, demonstrando a insuficiência das categorizações sexuais que, como sugere Márcia Arán, subverte nossas crenças sobre sexo, gênero e identidade.

Assim como Bento (2006), não trabalharemos a transexualidade a partir dessa perspectiva, mas a partir da ótica dos estudos dos estudos *queer*, que propõe a despatologização da experiência transexual, a qual entende que essa experiência deva ser compreendida sob o paradigma das questões de gênero. Ou seja, deveria deixar de ser entendida como um distúrbio psicopatológico - passível de ter um diagnóstico, com intuito de identificar o "verdadeiro transexual"-, a transexualidade

deveria passar a ser tratada como uma "questão" relativa às identidades, ou melhor, como *performances* de gênero. É inevitável pontuar que Bento não discute gênero a partir do paradigma biológico, mas das *performances* que os sujeitos atualizam em suas práticas cotidianas para serem reconhecidos como membros legítimos do gênero com o qual se identificam. Bento pontua que “*assim, a referência biológica, como princípio, é tomada, ela mesma, como objeto de crítica sociológica*” (BENTO, 2006, p. 12).

Por conta dessa visão dicotômica existente e legitimada da nossa sociedade referente a gênero, sexo e sexualidade, a transexualidade ainda é entendida e classificada como uma doença mental pelo discurso biomédico e, nesse sentido, a cirurgia de redesignação sexual é entendida como a correção necessária para esse “transtorno”, que visa adequar o corpo à mente do indivíduo.

Entretanto, a linearidade gênero, sexo e sexualidade está imbricada em nossa cultura e, nela, o padrão tido como “normal” é a heteronormatividade que irá nortear as trajetórias de muitas pessoas que vivenciam a transexualidade, fato esse que poderemos notar nos relatos de vida presentes no próximo capítulo.

## 2 QUEM CONTA UM CONTO DESVENDA OS PONTOS: AS HISTÓRIAS DE VIDA DE MULHERES NA TRANSEXUALIDADE.

"A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras'" (BENJAMIN, 1994).

Chimamanda Ngozi Adichie<sup>30</sup>, escritora romancista nigeriana, em uma das suas palestras, nos diz o perigo de se ter apenas uma história, pois quando não há diferentes vozes narrando uma história, corremos o risco de estabelecer estereótipos. Segundo a escritora, o problema dos estereótipos não é o fato de eles serem mentiras, mas sim o fato de serem incompletos. Os estereótipos, de acordo com essa romancista, fazem uma história tornar-se a única história.

Para evitarmos essa única história sobre as possibilidades de se vivenciar a experiência da transexualidade, nesse capítulo trataremos as histórias de vida de quatro mulheres na transexualidade, juntamente com uma interpretação dos eventos entendidos como mais significativos em suas trajetórias para a realização do seu *projeto de tornar-se mulher*. Mas, antes de adentrarmos nas histórias dessas mulheres, haverá uma breve discussão de como o método *história de vida* nos ajuda na compreensão dessa experiência dentro de nossa sociedade, assim alguns conceitos que nortearão as análises das histórias das personagens centrais desse trabalho.

Ainda sobre a fala de Adichie, ela aponta que outro problema por se ter uma única versão da história é a *coisificação* das pessoas ou grupos, por se repetir apenas uma visão e interpretação sobre eles. Essa repetição de uma história unilateral produz a abjeção dessas pessoas ou grupos de pessoas. Para Adichie, a questão se coloca nos termos de como se definem as histórias, ou seja, como são contadas,

---

<sup>30</sup> A palestra na qual a escritora Chimamanda Ngozi Adichie fala sobre o perigo da única história foi concedida em 2009 na conferência da TED, uma organização não-governamental (ONG) iniciada em 1984 como uma primeira conferência de pesquisadores das áreas de Tecnologia, Entretenimento e Designer, desde então a conferência tem ganhado projeção e reunido milhares de participantes. Essa palestra concedida por Adichie pode ser assistida no link a seguir: <http://vimeo.com/69114055>.

quem as conta, quando são contadas e quantas histórias são contadas; todas essas variáveis estão sujeitas e são dependentes a quem detém o poder de controlá-las.

Esse poder, segundo Adichie, é a capacidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de tornar a dessa pessoa definitiva. A escritora ainda diz que a consequência de uma única história é que ela rouba a dignidade das pessoas, fazendo com que o reconhecimento da nossa dignidade compartilhada seja impossibilitada, pois, geralmente, é evidenciada as diferenças e não as semelhanças.

E é nessa perspectiva que pretendo trabalhar, pois, de maneira alguma pretendo contar a única história das pessoas que entrevistei. Não tenho a pretensão de dizer que o que contarei nas próximas páginas é uma biografia que se finda nas narrativas aqui descritas. As histórias que este trabalho contará são relatos de vida de pessoas que, em nossa sociedade, são categorizadas como transexuais. Mais precisamente, esse trabalho tem como foco as histórias de vida de mulheres transexuais, ou como eu prefiro, *mulheres na transexualidade*.

Mas, antes de nos aprofundarmos sobre os personagens deste trabalho, personagens essas que não fazem parte de um romance, mas sim, que compõe a nossa realidade social, entendo ser necessário situar como a metodologia história de vida pode nos ajudar a compreender essas histórias individuais, pode nos fornecer dados para a compreensão da nossa sociedade. Digo personagem não no sentido que muitas vezes é atribuído a esse termo, pois a ideia de persona é de ter uma máscara e, em nossa sociedade, muitas vezes a ideia de ter uma máscara é entendida como algo ruim, uma dissimulação, uma falsificação de si.

Não quero me adentrar na psicanálise, mas tomarei como referência a compreensão de Jung (1967) sobre a necessidade da persona em nossas relações sociais. Segundo Jung (idem), a *persona* é necessária para proteção da nossa intimidade, da intrusão do mundo exterior, assim como para criarmos uma adaptação a esse mundo exterior. Segundo esse autor, todas as pessoas possuem essa máscara, não as transformando em personagens individuais, mas sim coletivos, pois é por meio

da *persona* que conseguimos satisfazer as exigências e opiniões do meio e dos outros indivíduos que nos circundam. A *persona* “assume sua forma” no contato com a consciência coletiva. Como máscara, ou máscaras, a *persona* vai possibilitar a inserção saudável do indivíduo que se forma na esfera social. (JUNG, 1967).

Dessa maneira, todos nós somos personagens, todos nós temos máscaras que nos capacitam a interagir com o nosso meio social, de maneira que irá nos proporcionar um mínimo de interação e satisfação. Na perspectiva interacionista, da qual esse trabalho se baseia, a *persona* será utilizada na interação face a face, pois essa interação é como o conceito de identidade: fluido, móvel e corrido; ela, de acordo com Alsem Strauss (1999, p.70) “se processa entre pessoas que, cada um por sua vez, desempenham um papel ou ocupam um status”. Strauss (1999) recomenda o modelo “*papel-desempenho*” para analisar as interações. Como também, segundo esse autor, é importante observar que a interação não é produto apenas da interação entre duas pessoas, mas sim de um conjunto de transações carregadas de imagens complexas e com debates cheios de gente.

Uma vez que tomaremos como foco de pesquisa a história de personagens de um contexto social específico, acredito ser válido, mesmo que de maneira breve, ponderar qual o lugar o método *história de vida* ocupa no campo da Ciência Social, em especial em se tratando de um trabalho que busca uma compreensão de performances de ações individuais que têm como intuito a configuração do processo identitário.

A condição basilar em nosso trabalho são experiências cotidianas de mulheres na transexualidade, são as suas narrativas que tiveram importância para a construção dessa pesquisa. Foram suas histórias, seus relatos de vidas que fomentaram a interpretação sobre como é a experiência de ser uma mulher na transexualidade, em uma sociedade que inviabiliza essa possibilidade de se experimentar outras formas de ser mulher.

Sendo assim, a partir do desenho desta pesquisa, que foi escolhido a metodologia história vida, pois, por meio dela, eu conseguiria a ferramenta correta para a

construção de biografias, sendo essas um espaço privilegiado de uma configuração individual de identidade, mas que, ao mesmo tempo, carregam em si condicionantes sociais que nos ajudam na compreensão das nossas relações sociais.

Nesse sentido, Howard S. Becker (1999) esclarece que não se pode confundir a história de vida como uma autobiografia, apesar de ambas estarem inscritas num processo narrativo. Segundo esse autor, a autobiografia possui, como característica, o comprometimento do autor com a sua história pessoal, de modo a selecionar o que melhor lhe convém a ser revelado.

Já a história de vida, segundo Becker (1999), tem proximidade com os objetivos do pesquisador, na medida em que esse busca captar significados e interpretações para acontecimentos, movimentos e ações individuais ou coletivas. Esse autor ainda aponta que “a história de vida pode ser particularmente útil para nos fornecer uma visão do lado subjetivo de processos institucionais muito estudados” (BECKER, 1999, p. 108).

A imagem de mosaico é trabalhada por Becker para a utilização das fontes orais na pesquisa social, sobretudo, em se tratando da trajetória de vida, a fim de deixar claro de que maneira as fontes orais podem ser articuladas às outras fontes documentais e procedimentos da pesquisa.

É na tentativa de evitar a “única” história que eu escolhi como metodologia de pesquisa a modalidade qualitativa histórias de vida. Escolhi essa modalidade, pois, diariamente, temos contatos com as macros narrativas da nossa sociedade, que sempre excluem as experiências pessoais de personagens que fazem parte desse contexto narrado. As macros narrativas sobre a sociedade, como bem salientou Adichie, produz uma única história.

As vivências das mulheres na transexualidade, de uma maneira geral, são marcadas por experiências de dores, negações, anseios. Essas emoções modelam as subjetividades, as quais criam singulares interpretações sobre o que é ser uma mulher, para quem vive essa experiência e o que a sociedade diz ser essa

experiência. A questão fica em como essas pessoas se interpretam e como as sociedades as interpreta.

Dessa maneira, este trabalho se construiu tendo como premissa analítica uma abordagem da microssociologia, tendo como foco as subjetividades, que permitiu a compreensão de pessoas que, de acordo com discursos hegemônicos, apresentam discordâncias entre seus corpos e a sua identidade de gênero, da qual elas se reconhecem subjetivamente.

Foi por meio dessa análise micro que se deu a possibilidade da apreensão de como essas mulheres criam referenciais simbólicos que sustentam a sua experiência, mesmo havendo um estigma sobre ela. Por meio de seus relatos de vida, é possível compreender como elas conseguem, para além dos impedimentos e negações, organizar o seu *projeto* de vida, a fim de que sua experiência de ser mulher seja possível e, principalmente, para que suas vivências não sejam sempre entendidas como um desvio em relação a um padrão de normalidade.

Mais adiante, trabalharemos melhor com o conceito de *projeto* proposto por Gilberto Velho. Aqui cabe dizer que teremos também, como material analítico, os *projetos* de vida de mulheres na transexualidade. Por isso, recorrentemente estaremos lidando com experiência e história permeadas de emoções e, possivelmente, poderá se levantar a questão de que a busca pela compreensão das emoções não é objeto das Ciências Sociais. Mas Velho irá nos dizer:

As minhas emoções estão ligadas, são matéria-prima e, de certa forma, constituem o meu projeto. Há sentimentos e emoções valorizados, tolerados ou condenados dentro de um grupo, de uma sociedade. Há portanto, maiores e menores possibilidades de viabilizá-los, efetivá-los. Desejos “pecaminosos”, emoções “inconvenientes”, sentimentos “impróprios” são limitados e banalizados pelas sanções e normas vigentes ou dominantes. Os padrões de normalidade legitimarão ou não dentro de uma situação particular as condutas e ações individuais. Um código ético-moral definirá o errado, inadequado, incestuoso, impróprio, sujo, poluído, perigoso que possa haver nos corações e mentes dos homens e suas condutas e interações. Assim, uma sociologia dos projetos tem de ser, em alguma medida, sociologia das emoções (VELHO, 2008, p. 31).

Por isso a análise qualitativa será a opção mais coerente para a proposta dessa pesquisa e, para evitar possíveis críticas à ideia de que as emoções não são



cabíveis numa pesquisa científica, mesmo numa abordagem qualitativa, pois poderia se passar a ideia de um envolvimento entre pesquisador e o seu objeto. Gosto de tomar como referência a abordagem de Gilberto Velho, ao discutir a questão dos métodos qualitativos de pesquisa. Segundo Velho (1978), a identificação da antropologia com os métodos qualitativos de pesquisa reforça que o envolvimento inevitável com o objeto de estudo não constitui uma imperfeição dos métodos utilizados. pois sendo o pesquisador membro da sociedade, cabe-lhe o cuidado e a capacidade de relativizar o seu próprio lugar ou transcendê-lo de forma a poder colocar-se no lugar do outro.

Mas, ainda segundo Velho (1978), mesmo assim, a realidade, familiar ou inusitada, será sempre filtrada por um determinado ponto de vista do observador, o que não invalida seu rigor científico, mas remete à necessidade de percebê-lo enquanto objetividade que será relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa. Nas palavras de Elias (1994, p.110), *“vidas que o indivíduo não viveu, papéis que não desempenhou, experiências que não teve, oportunidades que perdeu”*; o discurso narrativo emerge como uma forma de dar coerência a uma vida concebida e vivenciada como fragmentada.

E, sendo assim, apesar de ser um método que privilegia os relatos pessoais das vivências dos entrevistados, ele nos possibilita caracterizar a prática social de um grupo. Como bem pontua Rosana Glat (1989), toda entrevista individual traz à luz, direta ou indiretamente, uma quantidade de valores, definições e atitudes do grupo ao qual o indivíduo pertence. Dessa forma, os relatos de vida das mulheres transexuais que compõem essa pesquisa, não dizem apenas sobre suas experiências individuais e nem tão pouco traduz apenas vivências de pessoas transexuais. Nas palavras de Brioschi e Trigo, *“histórias de vida, por mais particulares que sejam, são sempre relatos de práticas sociais: das formas com que o indivíduo se insere e atua no mundo e no grupo do qual ele faz parte.”* (BRIOSCHI e TRIGO, 1987, p. 39).

Parto do pressuposto de que este trabalho, ao tratar da biografia social de pessoas que vivenciam a transexualidade, tem potencial para problematizar questões mais

gerais sobre a moralidade da sociedade abrangente. As narrativas individuais formam parte, de acordo com Halbwachs (1990), da memória coletiva. Segundo esse autor, a memória seria sempre um produto construído socialmente e não a partir da individualidade. Halbwachs (1990) também pontua que essa memória produziria uma diferenciação que seria comum a um grupo de pessoas, tendo em vista que ela reforça sentimentos de pertencimento e fronteiras entre os grupos de uma determinada sociedade.

A memória coletiva é um fenômeno social de muita importância, mas, quando partimos para construção de um passado, estamos lidando com uma zona de profundos conflitos e negociações, logo ele não pode ser resgatado igualmente entre as pessoas. O passado, quando evocado, é sempre criado e recriado, configurado e reconfigurado, tendo como base as experiências individuais singulares.

É interessante também pontuar que as narrativas, as memórias que são oralizadas não são neutras, uma vez que a memória coletiva pode ser uma narrativa hegemônica, como já foi dito anteriormente. Ela pode expressar uma única história. A memória coletiva pode estar impregnada de imposições e instrumentos de dominação que promovam o “apagamento” experiências e memórias.

Todavia, Pollak (1989) nos diz que memórias coletivas subterrâneas, minoritárias e marginalizadas também são vivenciadas, apesar de existir uma memória coletiva hegemônica e, como já falado no primeiro capítulo, em nossa sociedade a narrativa hegemônica é moldada pela heterossexualidade. Em suas próprias palavras, Pollak nos diz que

Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante (POLLAK, 1989, p. 3-15).

Vemos então que o método história de vida, apesar de lidar com memórias individuais, ele também lida com aspectos sociais. As histórias de vida não se constroem isoladamente, são vozes que emanam dessas histórias, elas não falam

sozinhas e, por isso, é necessário enquadrá-las no contexto que elas são contadas, e, sendo assim, é preciso fazer uma análise das significações que são formadoras da vida cotidiana.

Cabe aqui mencionar a diferenciação que Daniel Bertaux (1980) faz entre *life history* (história de vida) e *life story* (estória de vida). Segundo Bertaux, *life history* além de incluir relatos dos sujeitos, também inclui análise de documentos, como dossiês médicos, registros policiais e jurídicos, diários, artigos jornalísticos entre outras fontes. Já na *life story* temos como única fonte de dados, os relatos de vida conforme narrada pelo sujeito durante a entrevista e, dessa forma, o pesquisador não tem a preocupação em confirmar a “veracidade” dos fatos narrados, pois o que importa é o ponto de vista do sujeito de quem se contará a história.

Outro ponto importante a ser salientado nesse método é que a entrevista é aberta, não havendo a necessidade de um questionário semiestruturado, pois é, no decorrer das entrevistas, que os próprios participantes conduzem os rumos do estudo, possibilitando que eles posicionem sobre o que eles consideram relevantes na sua experiência (GLAT, 1989).

Foi a partir dessa perspectiva que o campo empírico dessa pesquisa se constituiu, tendo como referência metodológica a história de vida de mulheres na transexualidade. Cabe aqui ressaltar, tendo como base a distinção proposta por Bertaux (1980), que essa pesquisa se construiu por meio da combinação entre a *life history* e a *life story*, uma vez que tive acesso a documentos médicos, reportagens de impressos de algumas das entrevistas. Não que eu estivesse procurando averiguar a veracidade das suas narrativas, mas essas documentações me serviram para enriquecer este trabalho. Esses materiais me foram concedido pelas próprias entrevistadas, sem que houvesse a minha insistência em tê-los. Mesmo tendo contato com esses materiais, em nenhum momento eles contrariaram o que foi dito nas narrativas.

Para que fosse possível um melhor aprofundamento e análise das histórias narradas nesse trabalho, foram feitas entrevista com quatro mulheres que vivenciam a

transexualidade. Uma vez que esse método me permite uma maior liberdade, pois se privilegia o que é selecionado, interpretado, valorizado e transmitido nas histórias de vida que são narradas, por isso, muitas questões que serão discutidas posteriormente surgiram ao longo das entrevistas. É tendo como material analítico e de construção de um conhecimento científico essas narrativas individuais, que acredito ser válido, assim como Monique Augras (1989), parto do pressuposto que:

A escuta respeitosa tenta apreender a especificidade do mundo pessoal. Nessa perspectiva, o pesquisador é, antes de mais nada, aprendiz da verdade do outro. Ora, a alteridade é por natureza irreduzível. Como alcançar a visão que o outro tem de si e do seu mundo? Somente pelo diálogo... A dimensão dialógica da investigação constitui a garantia da adequação do discurso produzido nesse encontro (AUGRAS, 1989, p. 12).

Este trabalho é muito mais um aprender sobre as vivências de mulheres na transexualidade, do que um dizer o que o venha ser essa experiência. Não posso me prestar a construir uma única história sobre essa experiência, sobre vidas que são vividas de maneiras tão distintas, mas ao mesmo tempo se entrelaçam em tantos pontos. Afinal de contas, como Weber bem disse: *“somos um animal amarrados por teias de significados”*, essas teias têm pontos que se cruzam, mas isso não quer dizer que são significados da mesma maneira pelas pessoas que estão emaranhadas nessa teia.

Como me proponho a ouvir sobre e não dizer sobre a experiência transexual, a dimensão da experiência subjetiva é muito importante, pois *quem conta um conto desvenda os pontos*. Todavia, é importante pontuar, assim como disse Geertz (1978), é missão do antropólogo, no meu caso um aspirante a antropólogo, tentar compreender os significados das experiências que foram narradas para mim. Como salientei no primeiro capítulo, isso não quer dizer que as minhas interpretações sejam as únicas possíveis, pode ser que algumas delas nem sejam representativas para as minhas entrevistadas, no entanto o meu esforço é para que sejam. Mas é essa possibilidade de múltiplas interpretações que me atrai a uma antropologia da subjetividade.

Barros e Silva (2002) nos lembram de que ao se apropriar do social, o indivíduo nele inscreve sua marca e faz em sua subjetividade uma retradução desse social,

reinventando-o a cada instante. O processo por ele experimentado exprime o “psicossocial” em que ele está inserido, no processo dialético de construção de sua própria identidade e de reconstrução social – mobilidade da história para a história de vida, e da história de vida para o coletivo. Dessa forma, a partir da história de vida dos sujeitos transexuais entrevistados, tentaremos perceber esse processo entre o coletivo e o individual.

Além disso, é por meio das histórias de vida que serei capaz de trabalhar com o conceito de *projeto* tal como formulado por Schutz (2012) e revisitado por Gilberto Velho (2013). Segundo esses autores, o conceito de *projeto* significa a conduta organizada para atingir finalidades específicas, tendo como a referência caminhos que são escolhidos, subjetivamente, dentro de um determinado *campo de possibilidades* que são informados por meio dos paradigmas culturais compartilhados. Nos termos de Velho, o campo de possibilidades seria a dimensão sociocultural, o espaço para formulação e implementação de *projetos* (VELHO, 2013). Nas próprias palavras de Gilberto Velho (2003):

Campo de possibilidades trata do que é dado com as alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura. O *projeto* no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas a avaliações e definições da realidade. Estas, por sua vez, nos termos de Shutz, são resultado de complexos processos de negociação e construção que se desenvolvem com e constituem toda a vida social, inextricavelmente vinculados aos códigos culturais e aos processos históricos de *longue durée* (VELHO, 2013, p. 123).

Tendo como pressuposto os conceitos de *projeto* e *campo de possibilidades* para a condução dessa pesquisa e análise das histórias de vida que aqui serão narradas, o conceito *planejamento da vida* de Giddens (2002) também nos será muito útil e complementar aos citados anteriormente. Segundo Giddens (2002), numa sociedade com múltiplas alternativas de estilo de vida, o planejamento da vida assume um papel de extrema importância. Ele nos diz que o planejamento da vida “[...] o conteúdo substancial da trajetória reflexivamente organizada do eu. O planejamento da vida é um meio de preparar um curso de ações futuras mobilizadas em termos da biografia do eu” (GIDDENS, 2002, p. 83).

Giddens (2002) também vai nos dizer que o planejamento da vida irá produzir o que ele denominou de *calendários pessoais* do plano da vida, dos quais o tempo pessoal da vida será movido, pois os calendários pessoais são usados para temporalizar, por meio de uma cronologia personalizada, eventos de profunda significância na vida dos indivíduos. Giddens pontua que “Como os planos de vida, os calendários pessoais são normalmente revisados e reconstruídos de acordo com as alterações nas circunstâncias ou temperamento do indivíduo.” (GIDDENS, 2002, p. 83).

Nesse sentido, a metodologia história de vida contribui para uma melhor análise dos *projetos* como também uma melhor compreensão dos campos de possibilidades que os sujeitos dessa pesquisa estão inseridos. Como bem pontuou Cipriani e Corradi é:

[...] através das narrativas de sua vida, o indivíduo se preenche de si mesmo, se obrigando a organizar de modo coerente as lembranças desorganizadas e suas percepções imediatas: esta reflexão do si faz emergir em sua narração todos os micro eventos que pontuam a vida cotidiana, do mesmo modo que as durações, provavelmente comuns aos grupos sociais, mas que dentro da experiência individual contribuem para a construção social da realidade (CIPRIANI, CORRADI, 1983, p. 89).

Foi por meio das narrativas individuais das minhas entrevistadas que pude perceber quais são os *projetos* individuais, na perspectiva de Velho (2013), de cada uma delas e, principalmente, consegui encontrar, nos termos de Becker (2008), os *passos da carreira* de ser tornar uma mulher em nossa sociedade. E essa inserção na sociedade será possível, pois essas mulheres desenvolvem o que Goffman (1996) denomina de *carreira moral*. Esse *tornar-se mulher* é entendido, por mim, como o principal *projeto* de vida de todas as minhas entrevistadas.

Esse percurso de torna-se uma mulher na sociedade ocidental, especialmente no Brasil, é marcada por profundos conflitos e sofrimentos, por isso que entendo ser necessário ter uma compreensão, de acordo com Velho (1986), da problemática da relação tensional entre indivíduo e cultura. Só a partir dessa compreensão que entendo ser possível produzir uma compreensão e descrição das dores, anseios, medos e alegrias, ou seja, as emoções que modelam as subjetividades de pessoas transexuais.

No capítulo anterior, acredito que já foi bem exposta essa tensão que existe entre indivíduo transexual e sociedade/cultura ocidental<sup>31</sup>. Cabe aqui pontuar que essa noção de *projeto* que foi tomado como base conceitual desse trabalho, segundo Velho (1986, 2013), está vinculada a noção de individualização nas sociedades complexas. Velho (2013), ao tratar o conceito de *projeto* diz:

A noção de que os indivíduos escolhem ou podem escolher é a base, o ponto de partida para se pensar em *projeto*. Portanto, sempre tendo como referências as obras de Dumont e Mauss, há que reconhecer que, mesmo nas culturas mais “totalizadas” ou organizadas em termos de hierarquias, há a possibilidade de individualização, como no caso dos renunciantes na Índia. (...) Em toda sociedade existe, em princípios, a possibilidade de individualização. Em algumas será mais valorizada e incentivada do que em outras. De que qualquer forma o processo de individualização não se dá fora de normas e padrões, por mais que a liberdade individual possa ser valorizada (VELHO, 2013, p. 98).

Sabemos, a partir de Louis Dumont (1992, 2000), que o individualismo se tornou o caráter do mundo moderno e ocidental, tendo como valor supremo o indivíduo. A teoria dumontiana compreende que, no individualismo, o valor supremo é o indivíduo, ou seja, ele não pode ser submetido a ninguém, sendo as suas regras pessoais que movem a sua existência. Em contra partida, Velho (2008) pondera que, apesar de vivermos numa sociedade onde o individualismo é a forma de compreensão primeira dos indivíduos sobre a sua existência, não se pode esquecer que os *projetos* individuais não estarão isentos ou independentes de constrangimentos sociais. Segundo Velho, os *projetos*:

Quando vai de encontro às fronteiras simbólicas de determinado universo cultural – ou as ultrapassa -, ter-se-á então, provavelmente, uma situação de *desvio* com acusações e, em certos casos, estigmatização. Ou seja, há regras para a individualização, mais ou menos explícitas (VELHO, 2013, p.98-99).

Dessa maneira, como já discutimos no primeiro capítulo, o *projeto* de *tornar-se mulher* que indivíduos transexuais possuem, esbarra no campo de possibilidade que a nossa sociedade estipula no que diz respeito a ‘ser mulher’. Pois, como pontuou

---

<sup>31</sup> Ao romper o discurso dicotômico sobre os corpos e a noção de sexo e gênero a transexualidade enquanto experiência identitária rompe com uma ordem heteronormativa que nos é colocada como a única legítima. Dessa maneira, por meio dos saber médico é produzida uma única interpretação sobre essa experiência, a transexualidade a partir do século XX começa ser entendida como uma patologia, e por isso, alvo de uma cura. Por essa experiência ser também vivência nas práticas corporais, a medicina busca uma maneira de adequar esses corpos dentro de uma noção heteronormativa, na tentativa de estabilizar esses corpos o menor desvio possível dessa ordem.

Velho, “em qualquer cultura há um repertório limitado de preocupações e problemas centrais ou dominantes” (VELHO, 2008, p. 29). É importante entendermos que apesar do individualismo ser um valor em nossa sociedade e que a noção de que somos livres para escolhermos o nosso trajeto ser uma ideia muito propagada, a liberdade e as possibilidades de escolhas não estão abertas para todos. Giddens nos diz que

Falar de uma multiplicidade de escolhas não é o mesmo que supor que todas as escolhas estão abertas para todos, ou que as pessoas tomam todas as decisões sobre as opções com pleno conhecimento da gama de alternativas possíveis (GIDDENS, 2002, p. 80).

Uma vez que discorreremos sobre pontos conceituais importantes que norteiam a parte metodológica deste trabalho, podemos abordar, de maneira mais pontual, questões referentes ao campo no qual se desenvolveu essa pesquisa.

Temos como personagens centrais, desta pesquisa, quatro mulheres, que são categorizadas em nossa sociedade como transexuais. Essas mulheres são residentes em municípios distintos da região metropolitana de Vitória: duas moram na cidade de Serra, uma mora em Vitória e outra em Cariacica. Outra especificidade a ser ressaltada é que, dessas quatro mulheres transexuais, apenas três já passaram pela cirurgia de redesignação sexual.

Como dito no início desse capítulo, a nossa opção de abordagem metodológica foi a História de Vida e, por isso, as nossas entrevistas se deram de forma a não ter nenhum questionário estruturado. Os encontros se deram em locais diversos: espaços públicos como praça de alimentação do Shopping Vitória, e outros locais privados como a sala de reunião do escritório onde trabalhava uma das entrevistadas, quase sempre os lugares que foram realizados os encontros foram sugeridos pelas participantes.

Esses encontros variaram conforme a disponibilidade que a entrevistadas concediam para a participação desta pesquisa. Com duas das entrevistadas eu consegui ter aproximadamente cinco encontros, nos quais as entrevistas duraram uma média de uma hora e 30 minutos. As outras duas variaram de um a dois encontros, tendo a duração média das entrevistas também de uma hora e 30



minutos. As histórias serão contadas, levando em consideração a sequência cronológica dos meus contatos com as entrevistadas.

Sendo assim, tivemos como procedimentos de captação de dados, para essa pesquisa, a gravação em áudio e, posteriormente, transcrição das entrevistas, levando em consideração as marcas de oralidades presentes nas falas das entrevistadas.

Vale ressaltar, novamente, que também tive acesso a documentos médicos e reportagens, que retratavam a trajetória e acontecimentos na vida de duas das entrevistadas, das quais eu consegui cópias, principalmente as reportagens que narravam um pouco sobre a vida de duas das minhas entrevistadas. Essas reportagens foram muito importantes para que eu pudesse saber como os meios de comunicação do Estado do Espírito Santo, em especial os do veículo impresso, noticiavam a respeito da experiência transexual.

Outra fonte de dados, apesar de ser secundária na construção deste trabalho, foi os casos de mulheres na transexualidade que ganharam projeções midiáticas nacionais. A partir da análise do que era noticiado, eu tentei apreender como a experiência transexual, e principalmente como a mulher transexual, foi retratada a partir principalmente da mídia escrita.

As histórias de vida, juntamente com os outros materiais colhidos, foram extremamente importantes para que este trabalho não construísse uma única história sobre as vivências cotidianas e subjetivas dessas mulheres.

Nesse sentido, os *contos que desvendaram os pontos* deste trabalho vieram, principalmente, das histórias das quatro participantes que entrevistei, as quais eu considero as personagens centrais desta pesquisa, mas também utilizei outros “contos” presentes nos textos jornalísticos para que me ajudassem na compreensão de como a transexualidade é retratada por que não a vivencia.

As histórias que aqui serão narradas têm, nos termos de Velho (2008, 2013), como *campo de possibilidade* a dimensão sociocultural da sociedade brasileira, mais precisamente da Grande Vitória, região metropolitana do Estado do Espírito Santo. Quando adentramos na questão da cirurgia de transgenitalização no Brasil, o Espírito Santo se coloca como um dos destaques e pioneiros nessa modalidade de procedimento cirúrgico.

No Brasil, a primeira cirurgia de transgenitalização ocorreu em 1971, quando Waldir Nogueira fez o procedimento de retirada do pênis no intuito de se transformar numa mulher. Esse procedimento foi realizado pelo médico cirurgião Roberto Farina. Todavia, nessa época, ainda não havia uma regulamentação sobre esse tipo de cirurgia e, por isso, o médico Roberto Farina teve cassado o seu direito de exercer a medicina.

Apesar de, no Brasil, a tentativa de fazer a cirurgia de redesignação sexual ter iniciado na década de 1970, a cirurgia de redesignação sexual no Brasil teve a sua autorização no Brasil a partir da Resolução CFM n. 1.482, de 10 de setembro de 1997, a título experimental, sendo que apenas com a Resolução CFM n.1.652, de 6 de novembro de 2002, que a cirurgia de neocolpovulvoplastia (cirurgia que transforma pênis em vagina) deixa de ser considerada experimental.

No Espírito Santo, a primeira cirurgia de transgenitalização foi realizada em agosto de 1998, no Hospital Universitário Cassiano Antônio de Moraes (HUCAM). O procedimento foi realizado na artista capixaba Sandy Vasconcelos, que é uma das quatro entrevistadas desta pesquisa e foi a segunda pessoa a realizar esse tipo de cirurgia, de modo oficial, no Brasil. Bianca Magro, foi a primeira transexual a ser operada gratuitamente, no Hospital das Clínicas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em abril de 1998, depois que a cirurgia foi autorizada pelo CFM.

Uma particularidade do nosso Estado, em relação a essa cirurgia, é que, apesar do HUCAM ter se tornado uma referência nesse tipo de procedimento cirúrgico, ele não está credenciado junto Conselho Federal de Medicina para a realização desse tipo

de cirurgia. Os hospitais no Brasil que estão credenciados para a realização da cirurgia de transgenitalização são: o Hospital de Clínicas de Porto Alegre, o Hospital das Clínicas da Universidade Federal de Goiás, o Instituto de Psiquiatria da Fundação Faculdade de Medicina de São Paulo e o Hospital Universitário Pedro Ernesto, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Entendo ser interessante pontuar, novamente, as especificidades do campo de possibilidades de se tornar mulher para quem se enquadra na experiência transexual na sociedade brasileira. A partir dessas informações, podemos notar que a possibilidade de tornar mulher, por meio da cirurgia de transgenitalização, é algo recente no Brasil, apesar de ser legal, ainda é uma possibilidade que promove muitos embates em vários setores da nossa sociedade.

No caso específico do Espírito Santo, a cirurgia realizada no HUCAM é feita de maneira a não se enquadrar nas especificidades que o Conselho Federal de Medicina estipulou para a realização desse tipo de procedimento cirúrgico. De acordo com as minhas entrevistadas, não existe no HUCAM a equipe multidisciplinar necessária para o atendimento da pessoa que deseja realizar a transgenitalização. Ou seja, existe a possibilidade de se fazer a cirurgia, mas as pessoas que a faz no HUCAM não contam com assistência que é legalmente obrigatória no caso da transgenitalização.

Podemos entender a dimensão oficiosa da cirurgia de transgenitalização como algo que surgiu a partir da demanda surgida na sociedade capixaba, fruto de vários *projetos* individuais de *'tornar-se mulher'*. Não a coloco neste trabalho com o intuito de questionar se a cirurgia, como é realizada no Estado, está sendo feita de maneira correta ou não, mas sim para localizar em que contexto essa pesquisa é realizada e quais são as particularidades do nosso do procedimento cirúrgico realizado aqui em relação aos Estados que possuem hospitais credenciados.

Também considerei importante fazer esse resgate dessas questões relacionadas à cirurgia de redesignação sexual para localizar o campo de possibilidades que as histórias de vida que serão narradas neste trabalho estão localizadas. Tendo já

trabalhado no capítulo anterior a dimensão heteronormativa, que de maneira hegemônica sustenta a nossa realidade social, não aprofundarei nela, mas é necessário pontuar que o campo de possibilidades dos *projetos individuais* que serão evidenciados nas histórias de vida das minhas entrevistadas se aloca nessa dimensão da heterossexualidade.

E também, a própria noção de transexualidade de circunscreve dentro de um contexto onde o saber médico constrói a possibilidade de se vivenciar a transformação corporal, a fim de se produzir uma configuração identitária satisfatória. Os *projetos individuais* das minhas entrevistadas, tendo como os principais deles o de ser mulher, estão circunscrito dentro desse contexto específico, que compreende a realidade social capixaba.

## 2.1 PEDAÇOS DE MIM: AS TRANSEXUAIS E AS SUAS HISTÓRIAS DE VIDA.

### **Pedaços de Mim**

Eu sou feito de  
Sonhos interrompidos  
detalhes despercebidos  
amores mal resolvidos

Sou feito de  
Choros sem ter razão  
pessoas no coração  
atos por impulsão

Sinto falta de  
Lugares que não conheci  
experiências que não vivi  
momentos que já esqueci

Eu sou  
Amor e carinho constante  
distráida até o bastante  
não paro por instante

JáTive noites mal dormidas  
perdi pessoas muito queridas  
cumpri coisas não-prometidas

Muitas vezes eu  
Desisti sem mesmo tentar  
pensei em fugir, para não enfrentar  
sorri para não chorar

Eu sinto pelas  
Coisas que não mudei  
amizades que não cultivei  
aqueles que eu julguei  
coisas que eu falei

Tenho saudade  
De pessoas que fui conhecendo  
lembranças que fui esquecendo  
amigos que acabei perdendo  
Mas continuo vivendo e aprendendo.

Martha Medeiros<sup>32</sup>

O poema retrata as histórias que aqui serão narradas. Entendendo que aqui o que teremos serão relatos de vidas, que narram percursos de vida que muitas vezes são marcadas por sonhos interrompidos, mas também por memórias de várias conquistas. Por meio dos relatos de vida, as pessoas que entrevistei puderam reelaborar as suas experiências.

As histórias das mulheres que serão relatadas nos possibilita ter contato com uma história que não é narrada nos livros, que a vozes oficiais, muitas vezes, apagam ou falam por essas mulheres, e por serem apagadas elas não são incorporadas a memória da nossa sociedade. Quando são incorporadas à memória social é feita a partir de um discurso hegemônico que as estigmatizam.

Essas pessoas, em sua maioria, não têm as suas histórias contadas, muitas delas nem mesmo leu algum artigo ou livro que tratasse da transexualidade sob a ótica científica. Seus dramas, seus anseios, suas histórias do que é experienciar a transexualidade, muitas vezes, são colocadas em segundo plano.

Por isso que os dramas e prazeres contidos nas histórias de vidas relatadas nesse trabalho são fundamentais para a minha análise, pois as nossas vidas, as nossas histórias, em especial de uma pessoa que vivencia a transexualidade, como disse o poema, e feita de sonhos interrompidos, experiências não vividas, de tristezas e alegrias, conquistas e derrotas. Todos os acontecimentos em nossa trajetória produzem relevantes significados que dão sentido as nossa experiência. As histórias aqui narradas são biografias de pessoas que produzem sentido para as suas

---

<sup>32</sup>É jornalista, escritora, aforista e poetisa brasileira.

vivências para além dos impedimentos que lhes são impostos. Nesse sentido, considero pertinente abordar, pontualmente, sobre a noção de biografia que esse trabalho tem como referência.

Em seu texto “*A ilusão biográfica*”, Pierre Bourdieu nos diz que a escrita biográfica fundamenta-se no pressuposto “de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva, de um projeto”. (BOURDIEU, 1996, p. 184). Essa concepção parte do pressuposto de que a história de vida ocorreria em sentido linear, ou seja, o indivíduo nasce, cresce, se desenvolve e morre. E, nessa perspectiva, todos os eventos da trajetória do indivíduo fluem numa rede organizada em torno do próprio fim da história. Por isso, para Bourdieu (1996), a biografia é compreendida como sendo uma história fechada, em que se encontra estabilidade e ordem nos acontecimentos, numa busca coerente de um predestinado final.

Bourdieu assemelha esse tipo de relato a um romance, pois ordenaria as ações subjetivas e objetivas numa ordem cronológica, na qual o sentido do enredo se dirige para um final, que seria capaz de conferir coerência e dar um desfecho à história. É por isso que esse autor entende a escrita biográfica como sendo uma ilusão biográfica, pois seria a tentativa de se entender e narrar a vida de uma pessoa, buscando uma coerência.

Partindo dessa noção, a escrita biográfica poderia ser questionável na produção de um trabalho científico, todavia não compreendo biografia da mesma forma que Bourdieu. Por isso, tomo como referência a explicação que Adriana Facina (2004) propôs ao se trabalhar com biografia. Segundo ela, a noção fundamental para refletir sobre trajetórias individuais nas sociedades complexas é de metamorfose. Segundo Facina, “Essa noção permite romper com a experiência de coerência nos processos de formação dos indivíduos, sem necessariamente descartar a ideia de auto cultivo.” (FACINA, 2004, p. 30).

Facina (2004) utiliza o conceito de *metamorfose* de Gilberto Velho para mostrar que por mais intensas que sejam as mudanças na trajetória de vida de um indivíduo,

algo de si sempre permanece. Essa ideia de metamorfose será muito importante ao estudarmos trajetórias de vida de mulheres na transexualidade. Segundo Velho:

A *metamorfose* de que falo possibilita, através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados – que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos. Assim, eles não se esgotam numa dimensão biológico-psicologizante, mas se transformam não por volição, mas porque fazem parte, eles próprios, do processo de construção social da realidade (VELHO, 1999, p. 29-30).

Ao trazer para a cena da biografia a ideia de metamorfose, de acordo com Facina (2004), leva-se em consideração que as mudanças radicais não são defeitos ou descaminhos em sua trajetória, mas são partes formadoras dos indivíduos que as vivenciam. Ela também recorre a Alfred Schutz, quando esse propõe a noção de situações biográficas, ou seja, a biografia do indivíduo mudaria de acordo com o momento que ele estiver vivendo. Dessa maneira, podemos ultrapassar a ideia de biografia como sendo retratos lineares de um mundo isolado e coerente.

Facina (2004) também nos evidencia, a partir da leitura de Georges Gusdorf, a existência de uma diferença fundamental entre memórias e autobiografias. A primeira teria uma relação maior com o mundo exterior e a segunda com o mundo interior, mas de maneira alguma elas devem ser encardas como sendo opostas ou excludentes, e sim como formas diferentes de organizar a história de vida, dando ênfase ou na vida pública ou na vida privada (FACINA, 2004, p. 31).

Dessa forma, as histórias que aqui serão contadas, de modo algum têm como pressuposto as ideias de linearidade ou coerência que Bourdieu pontuou como sendo características desse tipo de relato. Também coloco como sendo marcantes nos relatos de vida que se seguem as mesclas entre memória e autobiografia, uma vez que, na experiência que tive com as minhas entrevistas, essas dimensões de relatos se misturam de acordo como o que se estava sendo relatado.

De maneira pontual, o que será narrado a seguir são fragmentos de vidas que, cotidianamente, desde muito cedo, souberam o que é viver numa sociedade onde a sua experiência identitária é inviabilizada. De maneira geral, os conceitos de *projeto*, *campos de possibilidades*, *metamorfose* de Gilberto Velho e *carreira moral* de

Goffman serão norteadores para a nossa interpretação dessas histórias, todavia, outros conceitos e autores serão invocados para a nossa melhor compreensão de como se dá construção social da mulher na transexualidade. Cabe aqui salientar que o modo que tratei as histórias de vida nesse trabalho segue o modelo usado por Costa (2006). As mulheres retratadas nas histórias que se seguem, leram e aprovaram, previamente, os relatos de vida presentes neste trabalho.

### **2.1.1 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Sandy**

Conheci Sandy por intermédio de um amigo em comum do próprio curso de pós-graduação do qual eu faço parte. Nosso primeiro encontro se deu no final do ano de 2012; naquele momento eu ainda carregava vários receios em relação a como abordar uma mulher que havia passado por uma cirurgia de redesignação sexual. Os meus receios não se originavam por uma questão de preconceito, talvez pudesse existir essa dimensão, mas o que me deixava inseguro era a possibilidade de ser indelicado, pois, dependendo de alguma colocação que eu pudesse ter, eu poderia ofendê-la. De maneira geral, a história de vida de Sandy está relacionada com o alargamento do *campo de possibilidade* de ser mulher no Estado do Espírito Santo.

Nascida em 1972, na cidade Vila Velha, filha única de uma família classe média baixa, Sandy Vasconcelos viveu boa parte da sua vida na cidade de Cariacica, região metropolitana de Vitória. Sua mudança para Cariacica se deu pelo fato de ter nascido com genitália ambígua. Segundo ela, nos seus primeiros meses de vida, havia uma pele que escondeu o pênis e somente aos três meses de vida a sua genitália masculina veio aparecer. Nesse momento, Sandy já havia sido registrada como Marli, seu nome de menina, pois os seus pais, assim como os médicos, pensavam que Sandy era biologicamente uma criança do sexo feminino. Depois perceberam o equívoco e seus pais fizeram um novo registro com um nome masculino. De alguma maneira, o potencial metamórfico, nos termos de Velho (1999), está presente na vida de Sandy desde sua infância.



Porque a genitália ambígua é uma pele que esconde um pênis crescendo lá pra dentro. Quando isso se rompeu, começou a crescer o pênis pra fora. Aí, o quê aconteceu? A minha mãe com o meu pai confusos naquela situação, eles fizeram primeiro um registro feminino e, depois, passado três meses, fizeram um outro registro masculino. E, aí, o que acontece, você vê um pênis crescendo, um pai machista, ele quer que você quer seja como um menino. Então, todo mundo queria me levar nessa direção. Aí, o corpo foi falando que não era um menino. É uma coisa muito engraçada”.

Ao se depararem com a descoberta de que Sandy não era uma menina, biologicamente, seus pais decidiram mudar de cidade para que Sandy e eles não sofressem nenhum tipo de preconceito por parte dos seus vizinhos. A trajetória familiar foi alterada por causa da biografia de Sandy. A mudança de residência culminou também com um novo registro civil para Sandy, dando-lhe um nome de menino. Essa mudança de bairro pode ser entendida como uma necessidade para evitar o estigma de Sandy e de sua família, afinal, em nossa sociedade, é descrédito<sup>33</sup> ser comparado a uma mulher, imagina ser reconhecido ‘equivocadamente’ como uma mulher, uma vez que, na contemporaneidade, é a biologia dos nossos corpos que nos definem como homens ou mulheres.

Depois desse contratempo, logo nos seus primeiros anos de vida, a família de Sandy pensou que as questões envolvendo o gênero de Sandy haviam sido resolvidas. Mas foi só Sandy começar a crescer para que as questões que envolvessem seu gênero voltassem a ser alvos de comentários entre os familiares e pessoas próximas a sua família.

Desde muito pequena, Sandy já demonstrava que não era um menino como os outros, pelo menos não como os meninos que sua família estava acostumada a ver. Ela já evidenciava que a sua identidade de gênero não estava relacionada ao universo masculino, que o aparecimento efetivo do pênis no terceiro mês de vida e a mudança do seu nome não foram suficientes para fazer de Sandy um menino nos padrões da nossa sociedade.

Ainda na infância, Sandy lembra que sua família sempre foi muito resguardada ao falar da sua história e, principalmente da sua sexualidade, apesar desde muito nova

---

<sup>33</sup>No próximo capítulo será trabalhada melhor essa questão.

já demonstrar uma preferência para o universo feminino. Nesse sentido, Sandy credita uma importância muito grande à presença da sua família, que sempre foi relevante na sua vida, porque sempre a deu apoio. Apoio esse que é entendido por Sandy como uma resposta positiva ao fato de ela não ter se marginalizado, em especial, no que se refere à prostituição.

Não falavam no assunto. Não tocavam no assunto. Depois de alguns anos, eles ficavam cheio de dedos para se dirigirem a mim, assim, pra não, pra não cometerem nenhuma falha, sempre tive, nesse sentido, uma família fantástica. Os meus primos, as minhas primas, as minhas tias, sempre foram fantásticos e isso também foi muito importante (...) Sabe uma coisa que eu acho legal? Sempre tive primos e primas fantásticos e parentes fantásticos. Tias, tios... Única coisa feminina que eu lembro que a gente tinha, fazia uma referência diferente é que eu notava que eu era diferente, é que nós tínhamos mania de jogar queimada ou jogar alguma coisa e a gente pegava as camisas de malha e fazia assim e virava pra fazer frente única. Era uma coisa. Eu acho que isso era uma referência muito feminina, mas na época a gente nem notava. Eu acho que os meus maiores problemas de choque começaram a partir dos treze anos, que é quando você se apaixona. Aí você se apaixona por alguém que, na sua visão, é do sexo oposto, mas, na verdade, ela é do mesmo sexo que você. Aí, isso é chocante. Isso aí é o chocante na adolescência.

A relação familiar de Sandy, de uma forma geral, se diferencia de grande parte das pessoas que vivenciam a transexualidade, uma vez que, em muitos casos, a pessoa é expulsa de casa. Apesar de ter recebido apoio da família, Sandy diz que seu pai era muito machista e o fato de ter morrido quando ela ainda tinha sete anos de idade, fez com os confrontos com seu pai fossem evitados. Segundo Sandy, sua mãe diz que, caso ele ainda estivesse vivo, com certeza ele a apontaria como culpada pela sua condição transexual.

A escola aparece na vida de Sandy como uma das principais instituições reguladoras de suas subjetividades e, nesse sentido, vemos que essa instituição se torna crucial na produção da *carreira moral* de Sandy. Goffman (1996) entende *carreira moral* como a sequência de mudanças que produzem efeitos na identidade e no esquema de imagens da pessoa para julgar os outros e a si própria. Ao colocar a escola como uma instituição relevante na constituição de identidades, nesse sentido tomo como referência os escritos de Guacira Lopes Louro sobre essa instituição:

Não pretendo atribuir à escola nem o poder nem a responsabilidade de explicar as identidades sociais, muito menos de determiná-las de forma definitiva. É preciso reconhecer, contudo, que as suas preposições, suas imposições e proibições fazem sentido, têm “efeitos de verdade”, constituem parte significativa das histórias pessoais. É verdade que muitos indivíduos não passam pela instituição escolar, e que essa instituição, resguardadas algumas características comuns, é diferenciada internamente. As sociedades urbanas, no entanto, ainda apostam muito na escola, criando mecanismos legais e morais para obrigar que todos enviem seus filhos e filhas à instituição e que eles ali permaneçam alguns anos. Essas imposições, mesmo quando irrealizadas, têm consequências. Afinal, passar ou não pela escola, muito ou pouco tempo, é uma das distinções sociais. Os corpos dos indivíduos devem, pois apresentar marcas visíveis desse processo; marcas que, ao serem valorizadas por essas sociedades, tornam-se referências para todos (LOURO, 2010, p. 21).

Os sofrimentos que Sandy não vivenciou em casa, ela teve na escola, a qual parece ser lugar de produção de estigmas. Em sua fase escolar, Sandy lembra que foi alvo de diversos tipos de preconceito, tantos dos alunos quanto dos professores. Sua mãe foi várias vezes convocada a ir à escola para conversar sobre as características femininas de Sandy, que era visto como um problema grave e que gerava muitos transtornos na escola. A transição da fase infantil para a adolescência foi uma das mais conflituosas. Nesse momento, várias dificuldades na vida escolar e social foram vivenciadas por Sandy, principalmente com as primeiras paixões adolescentes, pois ela pensava estar se apaixonando por uma pessoa do sexo oposto ao dela, mas que na realidade é do mesmo sexo.

Na época escolar eu sofri muito preconceito. De toda a própria escola, porque os professores nessa época lhe davam de uma maneira didática horrível. [...]. iam lá e me faziam passar vergonha. Falavam que minha mãe tinha que me levar pro um psicólogo, sendo que eles eram tão burros, que eles não viam que eram características muito naturais.

A escola, de uma maneira geral, é esse espaço onde a mulher, na transexualidade, é apresentada de maneira intensa à sua condição desviante em nossa sociedade, tendo em vista que essa experiência ainda hoje foge dos currículos presentes nas escolas, e quando aparece, é apenas a nível discursivo. Veiga Neto (2002) nos diz que a criação do currículo cooperou para a produção de um novo enfoque no que diz respeito ao tempo e espaço escolar, assim como para o estabelecimento de novas articulações entre esses elementos. Esse autor ainda nos diz que *“o currículo imprimiu uma ordem geométrica, reticular e disciplinar, tanto aos saberes quanto à distribuição desses saberes ao longo de um tempo”* (VEIGA-NETO, 2002, p.164).

Sendo assim, um uso minuciosamente controlado do tempo, em espaços rigidamente organizados e vigiados, que estabelecem fronteiras estanques favorecem a classificação, a hierarquização e promovem o isolamento dos indivíduos. Nessa organização escolar, em geral, os “pouco úteis”, “improdutivos” ou “indesejáveis” são transformados no outro, ou seja, nos *outsiders*<sup>34</sup> nos termos de Becker (2008).

Sandy recorda que, desde muito nova, suas características físicas sempre foram muito femininas, por isso que, na juventude, ela não teve uma transição brusca ao assumir a sua identidade de mulher. Assim, a *metamorfose* vivida por Sandy nesse *tornar-se mulher* foi uma experiência gradativa. Entendo, como Velho:

A *metamorfose* de que falo possibilita, através do acionamento de códigos, associados a contextos e domínios específicos – portanto, a universos simbólicos diferenciados – que os indivíduos estejam sendo permanentemente reconstruídos (VELHO, 1999, p. 29).

Essa permanente reconstrução é característica marcante na trajetória da mulher na transexualidade, e muito presente na biografia de Sandy, principalmente a partir de sua juventude, fase essa de sua vida que foi marcada por muitos receios e frustrações, principalmente por conta da sua genitália. Nessa época, ela trabalhava como modelo e dançarina e, por isso, em vários momentos se via na necessidade de trocar de roupas na frente de outras pessoas, o que lhe causava muitos constrangimentos, situação essa que era sempre evitada por ela.

A ideia de corpo inadequado foi introjetada por Sandy, a partir dessa percepção de que ela começa a elaborar de maneira mais reflexiva o seu *projeto* de ser mulher. Essa elaboração mais intensa do *projeto* de *tornar-se mulher* teve como gatilho situações como as relações sexuais. Sandy conta que teve poucas relações sexuais antes da cirurgia de transgenitalização; para ela era muito frustrante se sentir diferente de outras mulheres, limitava então seus relacionamentos porque não tinha como explicar, uma vez que muitos homens não sabiam que ela era uma mulher com pênis. Foi nessa época de sua vida que ela decidiu se apresentar a sociedade como Sandy.

---

<sup>34</sup>No próximo capítulo desenvolveremos melhor esse conceito.

[...] e tinha um período que eu não queria namorar com ninguém, por causa desse trauma que eu tinha que contar, uma coisa tão íntima. Então, eu tinha caso, eu poderia ficar aqui contando pra você dias, casos muito interessantes, aconteceu coisas muito interessantes comigo, mas também já aconteceram coisas muito chatas que você vai ficando nervosa. Você imagina o que é um homem apaixonado por você, te ver em algum lugar e ficar apaixonado por você, te chamar pra jantar ou te chamar pra tomar um café ou na praia, ou isso e como é que você vai contar pra essa pessoa que você não é aquilo que ele está vendo? Então, eu já passei por situações muito complicadíssimas, situação.

Então, eu deixei de ser muito boba. O passar dos anos pra mim fez, me tornou uma mulher inteligente, mais equilibrada, sobre as coisas da vida, claro, que tem coisas que nos deixam mais fragilizada... Frágeis, mas, é... Aqui no Brasil, nesse meu período de namoro, sempre tive cuidado, eu sempre tive medo, eu sempre pensei no que poderia acontecer comigo. Existia namorados que tinham uma postura que me surpreendia, mas existiam outros que me maltratava. Também não gostava de vê aquela pessoa sofrendo, está me entendendo? Eu já tive casos de estar deitada no colo de alguém na praça, tem uma praça aqui do lado Palácio...Uma praça ali acima e, uma vez, sentei ali com um namorado, que eu tinha vontade de contar isso pra ele, mas eu não consegui chegar até lá e, um dia, eu sentei ele no meu colo, ou eu que deitei no colo e falei que eu tinha uma coisa muito importante pra poder contar pra ele. Foi quando eu fechei o olho e contei, entendeu. Eu pensei que ele iria ter qualquer reação, mas ele falou: "Nossa, eu pensei que você teria arrumado um outro, uma outra desculpa diferente pra você terminar comigo". Aquilo me incomodou tanto!"

O segredo de que algo em seu corpo não condizia socialmente com o que as pessoas esperavam dela fez Sandy esconder seu corpo, sua história, ou seja, fez Sandy se esconder, para que o seu segredo não fosse descoberto. Nesse sentido, Eve Kosofsky Sedgwick (2007), em seu texto *A epistemologia do Armário* vai nos ajudar entender esse mecanismo de "se esconder" a partir da ideia do armário, ela vai dizer que "*o armário é a estrutura melhor sintetiza a opressão gay neste século*" (2007, p.11). A autora tenta mostrar como esse espaço ultrapassa as figurações da homossexualidade, evidenciando que a estrutura que aprisiona também funciona para outras dimensões sociais, mesmo que não seja com os mesmos efeitos e consequências e, dessa maneira, o "entrar" ou "sair do armário". Sedgwick (2007, p 24) ainda vai nos diz que "*o próprio ato de sair do armário não implica o fim da relação com o armário, nem o fim da relação tumultuosa com o armário de terceiros*".

De forma pontual, não estamos confundindo a transexualidade com a homossexualidade, mas a ideia de armário proposta por Sedgwick (2007) nos ajuda a compreender várias situações nas trajetórias de vida das mulheres na transexualidade. Talvez, em nosso caso, poderíamos transpor a ideia de *armário*

para a ideia de *segredo*. Ao ocultar uma parte importante de sua história, que poderia ser invocada por meio de seu corpo, Sandy, ao manter parte da sua história na dimensão do *segredo*, tinha como intuito evitar qualquer tipo de conflito ou constrangimento. No caso da mulher, na transexualidade, o *segredo* é algo sempre evidenciado ou não pelo corpo. As mulheres que conseguem, em sua *metamorfose*, eliminar o máximo de traços masculinos terão melhor êxito em guardar o *segredo*. Nesse sentido, o *projeto de tornar-se mulher* está em alguma instância atrelado ao desejo de guardar o *segredo*.

O *projeto* de tornar-se uma mulher, na vida de Sandy, tem a sua elaboração de maneira mais intensa, quando ela assimila a condição de anormalidade do seu corpo. A partir desse momento, nos termos de Velho (2013), Sandy começou uma intensa *negociação da realidade*, no intuito de adequação do seu corpo, para se encaixar naquilo que a nossa sociedade tem estipulado como um corpo de mulher, que tem como a característica mais marcante e necessária a presença da vagina. Segundo Giddens (2002), na sociedade contemporânea que tem como marca o processo contínuo de redefinição do *self*, implica na construção de um *estilo de vida*<sup>35</sup>, no qual o corpo assume papel central. Giddens entende que:

[...] o corpo não é só uma entidade física que “possuímos”, é um sistema de ação, um modo de práxis, e sua imersão prática nas interações da vida cotidiana é uma parte essencial da manutenção de um sentido coerente de auto-identidade (GIDDENS, 2002, p. 95).

Foi pelo seu *projeto* que Sandy conseguiu alargar o *campo de possibilidades* de ser mulher no Espírito Santo, como também no Brasil, depois de dois anos de busca intensa pela possibilidade de se fazer a cirurgia de transgenitalização. Somente em agosto de 1998, com 26 anos, Sandy, a partir de sua luta travada junto às autoridades competentes, conseguiu realizar a cirurgia de transgenitalização. Ela faz questão de enfatizar que foi por conta da sua luta individual, que iniciou desde 1996, que muitas pessoas têm conseguido realizar o sonho da redesignação sexual. A cirurgia de Sandy foi a primeira a ser realizada no Estado do Espírito Santo. Ela

---

<sup>35</sup>Segundo Giddens “um *estilo de vida* pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade” (2002, p. 79).

conta que os esforços dela e da Bianca Magro<sup>36</sup> foram extremamente importantes para que a legislação brasileira mudasse em relação à cirurgia de redesignação sexual.

E como o *projeto* é algo que pode ser comunicado, a sua condição de existência e a *possibilidade de comunicação* (VELHO, 2013), depois da cirurgia, Sandy teve a sua vida vasculhada pelos meios de comunicação local e nacional; o assédio dos jornalistas começou na porta do hospital quando ela ainda estava internada por causa do procedimento cirúrgico. Na época, uma equipe do ‘SBT Repórter’<sup>37</sup> veio até Vitória fazer uma entrevista com ela. Além disso, segundo Sandy, um dos episódios do programa ‘Você Decide’<sup>38</sup>, que era exibido na rede Globo, foi baseado na sua história. O nome do episódio foi “Menino ou Menina” e foi ao ar no dia 15 de setembro de 1998.

No que diz respeito ao registro civil, Sandy não teve muitos problemas, uma vez, quando criança seu primeiro registro era de uma criança do sexo feminino, por isso compreendo que a condição metamórfica sempre esteve presente em sua vida.

Eu era produtora de teatro. Então eu falei, vou dar um tempo até porque, pra ficar tudo abafadinho, sabe. Nada saiu. O quê que acontece? Eu fiz a minha cirurgia, aquilo foi um sucesso, foi aquela coisa toda, mas o quê que aconteceu? Já que os médicos não queriam que aquilo não ficasse abafado, um tanto quanto esse, então eles marcaram uma coletiva de imprensa pra eles. Até aí, tudo bem. E aquilo, já tinha passado, era por volta das onze, dez e meia da manhã, chegou uma hora, assim, uma hora da tarde, que eu cheguei na sacada, assim, do Hospital das Clínicas, você imagina aquele mar de, de, de jornalistas lá em baixo. (...) Eu comecei a rir, né, daquilo tudo, num é. Eles pediam pra eu fazer pose, eles pediam pra fazer isso, queriam saber se eu podia conversar e eu, não achei maldade nenhuma, sentei, conversei, dei uma coletiva pra eles, mas só que aquilo recebeu, fez um boom muito grande, entendeu. Porque ali tinha é... Tinha o SBT Repórter, tinha o Jornal da Globo, tinha já o, a... Sem ser os jornais, a imprensa escrita daqui... Então, virou um boom. Eu achei que aquilo ia virar um tornado e no dia seguinte acabar, mas aí virou uma loucura”.

---

<sup>36</sup>A primeira mulher na transexualidade oficialmente reconhecida pelo Conselho Federal de Medicina, operada poucos meses antes de Sandy em São Paulo.

<sup>37</sup>O SBT Repórter é um programa jornalístico que discute assuntos diversos, tem como objetivo mostrar fatos históricos, descobertas científicas e assuntos de curiosidade pública em geral.

<sup>38</sup>Era um programa de televisão brasileiro interativo que foi exibido pela Rede Globo entre 1992 e 2000. Em cada episódio eram encenados casos especiais, com um final diferente a ser escolhido pelos telespectadores através de votações via telefone.

Em 2001, Sandy decidiu mudar-se para a Europa, com objetivo de buscar o anonimato que a midiática da sua cirurgia lhe tinha tirado. Em Portugal, Sandy procurou construir uma vida na qual ela não fosse percebida como uma mulher diferente, nas suas próprias palavras, ela queria viver “*fora dos olhares do picadeiro*”. Sandy, em Portugal, era conhecida como mulher, sem o adjetivo transexual e se casou em território europeu, sendo que seu passado foi compartilhado apenas com seu marido.

Eu queria ser anônima pra descansar a minha cabeça, porque eu tive um assédio muito grande a partir da minha correção, que foi a segunda do país. Então, chegou um momento, assim, de três anos, que eu não aguentava mais aqui no Estado. O assunto era só esse. Eu ia nos programas pra divulgar algum trabalho, era esse o assunto. Sempre era o mesmo assunto, sempre (...) Então, quando eu fui lá pra fora, eu fui pra poder ser anônima. Eu queria sobreviver como uma pessoa anônima. Lidar com, sem, fora desses olhares de picadeiro que as pessoas tem.

Estar “*fora dos olhares do picadeiro*” e o desejo de ser “*anônima*” expressa o que Simmel (1987) apontou como os mecanismos de defesa que os indivíduos urbanos criam para se defenderem dos inúmeros estímulos psíquicos que a vida metropolitana impõem. E, para defender-se das consequências psicológicas, que muitas vezes são negativas, os indivíduos metropolitanos são levados a adotar uma série de comportamentos como contatos superficiais (evitando assim o excesso de estímulos nervosos), intelectualização do *self*, e até mesmo o que o autor chama de atitude *blasé*. Esses comportamentos seriam necessários para a manutenção da estabilidade psíquica nos grandes centros urbanos, segundo Simmel. Nesse sentido, Sandy estava buscando uma convivência *blasé*, principalmente em relação a sua história, uma vez que, segundo Simmel, “*a essência da atitude blasé encontra-se na indiferença perante as distinções entre as coisas (...) não são percebidas como significantes*” (p. 35).

A mudança de Sandy para a Europa evidencia essa necessidade de uma convivência *blasé*, convivência essa que ela não estava conseguindo ter em terras capixabas. A notoriedade que ela teve por conta da comunicação do seu *projeto*, principalmente depois da cirurgia, fez com o seu convívio dispersasse a atenção e a curiosidade, o oposto da atitude *blasé*. Segundo Simmel (1987), o indivíduo *blasé*, é



indiferente, incapaz de notar a diferença. Habitado à impessoal desatenção civil, ele é incapaz de notar a novidade.

Se o convívio na metrópole leva os indivíduos a adotarem uma atitude *blasé*, devemos levar em consideração que alguns eventos podem corromper essa atitude. Considero que a visibilidade da experiência transexual é um evento que promove uma atitude *anti-blasé*<sup>39</sup>.

Depois de dois anos residindo em Portugal, no ano de 2003, Sandy foi surpreendida com a exposição da sua história numa rede televisão portuguesa, que havia comprado o programa SBT Repórter, no qual ela havia dado entrevista no Brasil. Essa aparição surpresa num programa no horário nobre em Portugal rendeu a ela muitos problemas, pois ninguém, além do seu marido, sabia da sua história e, por isso, ela começou a sofrer preconceitos nos seu convívio social. Ela conta que teve muitos problemas com a família do seu marido. O *segredo* de Sandy comprometeu o convívio *blasé* que ela estava buscando e vivendo até então em terras portuguesas.

O problema era que, com meu marido, eu tinha uma verdade com ele, mas só que era o país dele. Aquilo começou a prejudicar a minha vida com ele a partir da hora que a minha história foi exposta. A exposição de uma coisa íntima nossa, entendeu? Aí, aí eu passei a ter olhares diferentes no meu prédio, comportamentos diferentes na cidade onde eu morava, me causou várias chatices. Agora dessa vez eu fui conversar com os advogados, pra poder resolver outras coisas e comentei sobre isso e ele falou “Não, você não pode deixar pra lá. Você tem que tentar resolver, porque eles te causaram problemas sérios e te causam danos até hoje”. E eu, sim. Aí foi quando eu juntei parte do material que era necessário e, agora, a gente está entrando com uma ação, primeiro, é claro, é aquele ping-pong, eles vão colocar a posição deles e, e eu vou colocar a minha, meus advogados vão colocar as deles e vamos ver o que vai dar. Então, estão movendo uma ação de processo, porque eles não tinham o direito, eles não tem uma autorização pra vender o programa lá pra fora, pra começo de conversa, foi a primeira falha deles foi essa, eles exibiram a minha cirurgia sem ter uma autorização minha, entendeu. Coisas, assim, muito sérias, que qualquer pessoa deixaria pra lá. Eu te falo, eu até, a primeira, quando passou o programa na primeira vez, eu tentei questionar com o Marco Siqueira, que era o responsável desse programa e, depois, eu deixei pra lá, porque eu só tinha autorizado pra cá uma única vez e aquilo ia morrer e acabar, mas eles trouxeram isso a tona, entendeu. E, a partir daí, eu comecei a ver que eles passaram a vender o programa pra vários outros países, entende? E sendo que eu doei a minha vida pra ajudar a outras pessoas na mesma situação e não pra eles ganharem dinheiro em cima disso.

---

<sup>39</sup> Agradeço a pesquisadora Réia Sílvia Gonçalves pela contribuição desse conceito.

Ao ser revelado, o *segredo* de Sandy a visibilizou de maneira que ela começou a ser estigmatizada, visibilizada como uma pessoa diferente, até mesmo como uma fraude. A saída de Sandy do Brasil está relacionada com a ideia de *unremarkable*, que, em português, significa banal, proposta por Peggy Phelan em seu livro *Unmarked* (Sem marca). Phelan (2003) vai apontar para o intenso empreendimento travado por pessoas do universo *trans*, cujo intuito é se tornarem pessoas comuns, nos termos da autora, se tornar em *unremarkable*, numa tentativa constante de serem vistas como a norma e não como uma exceção, ou seja, um empreendimento que tem como foco o deixar de ser o *outro*, o diferente, o *outsider*. Ao ter a sua história revelada, Sandy não conseguiu ser vista como *unremarkable*.

Hoje, Sandy, com quarenta e um anos, está separada e voltou a morar no Brasil e é produtora artística em Vitória. Ela conta que decidiu voltar por causa da sua separação e também por conta da crise econômica que a Europa está vivendo. Em Vitória, Sandy voltou a trabalhar no meio artístico, onde desenvolve vários trabalhos, tanto no teatro quanto no cinema, sendo que no ano de 2013 ela foi premiada no 20º Vitória Cine Vídeo com troféu Marlin Azul pelo curta 'Você Suportaria?'<sup>40</sup> Sua carreira também é composta por vários trabalhos como atriz em produções estaduais.

### **2.1.2 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Deborah**

Nascida em Vitória, em 1980, Deborah viveu parte da sua infância no bairro Santa Marta, periferia da cidade de Vitória. Criada num lar evangélico, de uma família de nove filhos, sendo Deborah uma das mais novas. Quando criança, Deborah recorda que ficava ao encargo dos irmãos mais velhos ajudarem no cuidado dos irmãos mais novos, dessa forma, além de dever obediência aos seus pais, Deborah também sofria com o autoritarismo dos seus irmãos.

---

<sup>40</sup> Você suportaria? (Ficção, 1', 2013) Sandy Vasconcelos.

Sua infância é marcada por recordações, muitas delas relacionadas a dificuldades que ela e sua família passavam. Um dos fatos marcantes na infância de Deborah, ainda Bairro Santa Marta, foi a atropelamento que ela sofreu ao brincar na rua com seus amigos por volta dos seis anos. O atropelamento sofrido por Deborah tem uma especificidade, apesar de ter sido acidental, ela recorda que, na época, já era tratada como diferente das outras crianças e, por essa diferença, é que, segundo ela, muitas pessoas da época transferiram a culpa de tal acidente a ela. Deborah conta que ouvia coisas do tipo: *“se ele estivesse brincando com os meninos no campo de futebol e não na calçada com meninas, não teria sido atropelado”*. A sua diferença em relação aos outros meninos já era vista como um problema e isso já a fazia vítima de preconceitos.

O acidente na vida de Deborah evidencia um corpo cartografado; ela desde cedo desestabilizava as normatizações que a noção de gênero criou para os corpos em nossa sociedade. A diferença de Deborah era revelada pelo corpo. Nesse sentido, Manoel Fernandes S. Neto vai entender o corpo como uma carta e, sendo assim, ele traz informações e evidências sobre o indivíduo desse corpo. Ele nos diz que *“O território do corpo é uma carta – no sentido mesmo cartográfico – a enunciar uma série de experiências que foram sendo impressas ao longo do tempo e das quais nem sempre se pode fugir ou apagar.”* (NETO, 2006, p. 57).

Apesar de ainda criança, o corpo de Deborah já enuncia uma experiência que não se conformava dentro dos padrões de nossa sociedade, que os corpos de meninos deveriam se encaixar. A sua subjetividade produzia impressões sobre o seu corpo. Quando foi dito que Deborah tinha parcela de culpa no acidente, o lugar errado ocupado por Deborah não era apenas estar junto com as meninas e não com meninos, o que se aponta é o lugar errado ocupado por ela no que se refere ao seu corpo. A corporalidade de Deborah expressava que ela estava ocupando um lugar *“errado”*. Deborah ocupava um corpo que, para a ordem de nossa sociedade, era errado, ela se expressava por meio de um corpo *“inadequado”*. Deborah conta que fica evidente que, desde criança, ela se diferenciava dos outros meninos. Ela relata que são diversas as fotos que suas performances corporais demonstram a sua inadequação com o gênero masculino.

Eu tenho um monte de foto que se você ver, vai notar a diferença, assim, fotos no meio da multidão. Eu já mostrei pra um amigo meu, ele achou muito engraçado, e ele falou bem assim: “Aonde está a Déborah aqui?” Não tem como não descobrir, porque todo mundo está numa mesma posição, só eu estou fazendo uma pose. Só eu com a mão no queixo, só eu com a mão na cintura, só... Todas as pessoas, idosos, crianças, aquela multidão de gente, sempre eu lá. Dentro do ônibus, em excursões, eu sempre com uma pose feminina, todo mundo certinho no ônibus pra tirar foto eu, sempre com as poses. Então, assim, essas fotos eu guardo. Não, não digo trejeitos, porque parecem que os trejeitos é algo falso ou forçado, mas os modos, os comportamentos daquela época da infância já demonstra a transexualidade.

Deborah lembra que já na sua infância ela demonstrava uma enorme insatisfação com o universo masculino, que ficava evidenciada quando ela via suas fotos das festas juninas quando ela tinha que se caracterizar com bigode, barba e com roupas bem masculinas.

[...] por exemplo, na época da quadrilha, eu tenho uma foto disso, é incrível a foto que eu guardo com muito carinho, que ela mostra a minha raiva de estar vestida de, de menino pra dançar quadrilha. Eu com uma cara feia por está vestida de homem e todo mundo naquela felicidade.

Ao ter as características masculinas intensificadas na caracterização para as festas juninas, Deborah, de certa forma, vê uma rusga no seu *projeto* de ser mulher. Nesse momento da sua vida, Deborah tentava construir-se como mulher, principalmente a partir de particularidades em suas vestimentas, elementos que ela conseguia esconder de seus familiares quando na presença deles. Ao ter que se caracterizar intensamente de homem, a partir das vestimentas e dos adornos, Deborah vê o seu *projeto* ameaçado, mesmo que momentaneamente. Nesse sentido, a roupa também ocupar um lugar de importância no *tornar-se mulher*. Giddens vai nos dizer que:

A roupa e a identidade social não estão hoje inteiramente dissociadas, e a primeira continua sendo um instrumento de  **sinalização do gênero**, da posição de classe e do status ocupacional (GIDDENS, 2002, p. 96, *grifo meu*).

E é por conta da inadequação com o gênero masculino que Deborah se lembra do esforço que precisava fazer para se encaixar nos padrões comportamentais estabelecidos socialmente para os meninos da sua idade. Segundo ela, você, enquanto menino, precisa aprender a não chorar, precisa aprender a correr atrás de uma bola, a suportar peso, que para ela eram de muito sofrimento.

Eu lembro do esforço que você tem de ter que aprender algo. Porque você tem que aprender a não chorar. Você tem que aprender a jogar bola, você esforçado a fazer coisas de homem. Você tem ser como os outros meninos, você tem que ser ensinado a aguentar peso, tudo isso é ensinado pra criança que tem o sexo masculino. Tudo isso é ensinado. Então, eu lembro desse esforço cansativo de ter que aprender e não gostar de coisas de meninas. Eu lembro do tal dos irmãos. Os irmãos sempre forçava isso “Ah! Vamos jogar bola!” aí, eu tinha que correr atrás de bola. Gente! Muito sofrimento.”

O corpo de Déborah precisava ser “adequado”, para isso vários mecanismos foram utilizados, no intuito de que seu corpo fosse circunscrito na ordem estabelecida. O olhar panóptico perseguia Deborah e a fazia ter que reproduzir uma corporalidade que ela queria se afastar. Louro (2010) vai nos dizer que há um alto investimento sobre os corpos, numa tentativa de adequá-los aos critérios estéticos, higiênicos, morais dos grupos a que pertencemos. Todavia, quando somos crianças, esse investimento geralmente é feito por aqueles que detêm o poder sobre os nossos corpos, por isso Déborah era obrigada a fazer diversas tarefas cujo objetivo primeiro era uma adequação do seu corpo ao gênero masculino.

Por volta dos sete anos, Deborah, juntamente com sua família, mudou-se para Nova Carapina, um bairro periférico da cidade de Serra, região metropolitana de Vitória. Nessa época, ela conta que também se deu a sua inserção ao universo escolar. Deborah conta que esse foi um momento muito emblemático em sua vida, e logo ao entrar na escola a sua condição já foi alvo de preconceitos dos outros alunos e por isso com passar do tempo ela se juntou aos outros alunos que também eram alvos de preconceitos, por também possuírem algum elemento que os diferenciavam negativamente.

Na escola, Deborah formou um grupo para que pudesse sobreviver às agressões das quais ela era constantemente alvo. Seu grupo era composto por menina deficiente, uma menina filha de uma mãe de santo, uma menina que tinha uma mancha na pele cheia de pelos, uma menina grande, por um menino negro que gostava de hip hop. Esse grupo era das pessoas alvos de preconceitos e que se ajudavam mutuamente contra as agressões que eram comuns.

Aí, eu já começo a me lembrar da gente na escola, de passar todo aquele processo que é da escola mesmo. De ser diferente, aí eu montei o meu

grupinho, eu era muito inteligente também, então eu montei o meu grupinho. No meu grupinho era eu, que não tinha identificação, tinha uma menina que era deficiente, que gostava muito de mim, ela faleceu, ela tinha uma doença nos ossos. e era de família, é... Tinha uma menina que a mãe dela era mãe de santo e ela ia todo dia vestido de santo pra escola, você imagina... Você imagina oque essa menina passou? Tinha uma menina que tinha uma mancha na pele, cheia de cabelo, nossa, aquela menina sofria demais, sofria demais, demais, demais... Essa deficiente, essa outra menina, né, que é da roupa de santo e tinha uma outra menina que ela era grande, ela era uma menina grandona, então ela sofria muito preconceito também. Ela era negra, ela tinha altura, corpão e, entendeu? E ela, o bom dela era o seguinte, que ela também tinha um escudo nela, que era a força dela. Então, todo mundo mexia com a gente, mas não mexia com ela. Então, quando passava dos limites com a gente, um empurrão dela já jogava a pessoa do outro lado, entendeu? Então, tinha mais um menino que também era negro, naquela época, ele já gostava de hip hop que era inaceitável esse negócio de hip hop, esse negócio de som... Aquela coisa bem do, americana, aquelas coisas... Não existia aqui... E esse menino, eu achava interessante uma coisa nele, que eu não esqueço dele, ele não falava, ele não falava e... Ele não cumprimentava ninguém e ele chegava na escola e estudava e, também, ele não gostava de mim. Ele era do meu grupo, mas ele também não gostava de mim, do tipo assim, é... Como que eu posso dizer?! “Eu te respeito porque você é diferente, mas também você não canta no nosso grupo... Porque eu não dou muita confiança pra você, não”. Aquele menino que me marcou, tem muito tempo que eu não vejo ele, eu cheguei a ver ele depois de adulto. [...] Aí tinha a menina que engravidou, tinha a menina que era as, as piriguete que sofria, que era a piranha”.

Deborah formou um grupo dos estigmatizados<sup>41</sup>, nos termos de Goffman (1988) e Elias (2000), para que esses se protegessem mutuamente, uma vez que os indivíduos estigmatizados são considerados incapazes e prejudiciais à interação sadia da comunidade da qual eles fazem parte. Nessa perspectiva, Deborah e seus amigos eram vistos como nocivos à ordem e, por isso, sofriam diversos tipos de agressões.

Mas, além da dimensão estigmatizante vivida por Deborah e seu colegas de grupo presente em sua trajetória escolar, um dos pontos que deve ser destacado é que, apesar de seus colegas também possuírem algum tipo de estigma, eles aparecem, na fala de Deborah, como pessoas que possuíam algum tipo de identificação, de alguma forma eles ocupavam algum lugar na interação. Mas, ao falar de si, Deborah assumiu uma condição de não identificação. Ao não representar adequadamente as normas do gênero pelo seu corpo, Deborah assume uma condição de não lugar na interação. Novamente, o corpo é invocado para se estabelecer ou não um lugar possível de existência que seja minimamente coerente com os marcos dos gêneros

---

<sup>41</sup>No quarto capítulo nos aprofundaremos sobre a noção de estigma proposta por Goffman e Elias.

que orientam as vivências em nossa sociedade. Neto (2006), numa referência indireta a Todorov, vai nos dizer:

Há, entretanto, marcas que se inscrevem de maneira permanente sobre o corpo e delimitam fronteiras muito claras, estabelecendo fortes cortes relacionais entre os grupos sociais, bem como produzindo o surgimento de novas tribos, a reinvenção dos guetos e a demarcação explícita dos limites extracorporais. É importante ressaltar que esses mapas permanentes estabelecem fronteiras e limites, recortando muito claramente o limiar do nós e os outros (NETO apud TODOROV, 2006, p.58).

Nessa época, Deborah também recorda que muitos professores foram responsáveis por diversos tipos de discriminação e preconceitos que ela sofreu na escola. Alguns professores silenciavam-se contra as agressões de ordens morais e físicas que ela sofria no espaço escolar; poucos foram os professores que se posicionavam contra os preconceitos que ela sofria dos outros alunos. As provocações eram tantas que, muitas vezes, a sala de aula se tornava um lugar insuportável e, por isso, ela faltava constantemente às aulas. A necessidade de se defender das agressões era tamanha que ela precisava evitar entrar e sair da escola no mesmo momento dos outros alunos. Novamente, vemos a escola sendo o lugar onde a experiência da transexualidade é vivida de forma extremamente hostil, pois esse espaço é construído sob a lógica da existência de uma identidade masculina e feminina “normal” e estável, cujo modelo se estabelece pela heterossexualidade. Dessa forma, Deborah corrompe essa lógica, pelo simples fato do seu corpo não expressar essa “normalidade” que foi fixada. Louro (2010) nos ajuda a entender essa atuação da escola nesse processo:

[...] a escola tem uma tarefa bastante importante e difícil. Ela precisa se equilibrar sobre um fio muito tênue: de um lado, incentivar a sexualidade “normal” e, de outro, simultaneamente, contê-la. Um homem e uma mulher “de verdade” deverão ser, necessariamente, heterossexuais e serão estimulados para isso. (...) Aqueles e aquelas que se atrevem a expressar de forma mais evidente, sua sexualidade são alvo imediato de redobrada vigilância, ficam “marcados” como figuras que se desviam do esperado, por adotarem atitudes ou comportamentos que não são condizentes com o espaço escolar (LOURO, 2010, p. 26),

Deborah conta que, em sua época de escola, era comum cantar o hino nacional no início das aulas e se formava filas de meninos e meninas. Esse momento também era dramático para ela, pois os meninos não a aceitavam na fila de meninos e nem as meninas a aceitavam na fila de meninas. Por isso, várias foram as ocasiões que a

diretora a colocava entre a fila dos meninos e a fila das meninas, colaborando, de forma pontual, para Deborah compreender as suas vivências e experiências a partir de uma condição de não lugar. Velho (2013) nos diz que pessoas que por seu comportamento confundem as expectativas dominantes sobre os desempenhos de seus papéis – por exemplo, masculino e feminino – serão consideradas como pessoas perigosas e estarão sujeitas a acusações.

Eu sofria demais na escola! E, assim, eu fico pensando como que as coisas mudam, porque eu não sou nem tão velha, e quando eu mudo de lugar pra lugar, e aquilo que estou falando, nem todo mundo fala as coisas que acontecem verdadeiramente. Eu lembro de não poder entrar na escola na mesma hora, porque antigamente batia o sinal e você tinha que ir pra fila pra cantar o Hino Nacional. E que fila que eu ficava? Que fila que eu ficava? Tinha que cantar o Hino Nacional, qual é a fila que eu ficava? Aí os meninos me empurrava “Aqui não, aqui não, aqui não!”, entendeu? “Mariquinha, boiolinha, aqui não, aqui não”. As meninas não deixavam eu ficar, aí o quê que acontecia, eu empurrava, ofendia... Aí, a diretora tinha que me botar do lado dela ou a professora “Fica aqui! Fica aqui perto”, aí ficava duas filas e eu no meio.

Por conta desse universo hostil que a escola foi, Deborah se viu na necessidade de se tornar uma pessoa “transgressora da ordem”, precisou aprender a se defender não somente dos alunos, mas também dos próprios professores e funcionários da escola. Ela recorda que ela furou o muro da escola para conseguir entrar depois dos alunos e sair antes deles para que não sofresse agressões. Deborah cria mecanismos da sua saúde física, mas que, em alguma medida, está atrelado ao seu *projeto de tornar-se mulher*.

Furei o muro da escola de um lado e do outro, na lajota, porque já tinha, já, já, já era a minha altura. Eu enfiava o pé, o outro, o outro virava, pulava ou enfiando o pé nos outros buracos que eu fiz, que eu mesmo fiz os buracos pra pode fugir. Por que? Porque na escola, na hora que abria o portão, que todo mundo tinha que entrar pra coisa, era a hora de descontar tudo em mim, então era me bater, empurrar, tudo era naquele momento, então a violência, de uma certa forma, começava ali naquela hora, porque era muito fácil, todo mundo batia e ninguém estava vendo.”

Além da escola, Deborah também teve a religião cristã como uma forte instituição que influenciou intensamente em sua trajetória de vida. A religião cristã sempre foi uma realidade muito presente na vida de Deborah; criada num lar evangélico com pais que eram membros da igreja Assembléia de Deus, Deborah, desde muito cedo, teve contato com os dogmas da religião cristã. E foi ainda na infância que ela



percebeu que ela não se encaixa nos padrões da igreja que os seus pais a levava. No início da adolescência, ela optou em trocar de núcleo religioso e começou a frequentar a igreja católica onde logo se incorporou de maneira efetiva, participando das atividades, grupos de jovens e das celebrações das comunidades católicas do seu bairro.

Uma das características marcantes na trajetória de Deborah é esse trânsito entre diferentes *províncias de significado*. Alfred Schutz (2012), ao falar das múltiplas ordens da realidade existente no mundo da vida, optou em denominá-la como *província de significado finita*. Segundo Schutz (2012), o cotidiano individual e social é composto de inúmeras *províncias de significados finitas*. Nelas, os sentidos são acessados e vividos pela consciência intencional, experiências são compartilhadas e, na transição de uma província para outra, a consciência tenciona agir de um modo diferente. Em nosso cotidiano, as *províncias de significado*, muitas vezes, não serão compatíveis. Cada uma possuirá um estilo de significação e interação típica que podem ser vividas conforme os interesses e as condutas de cada um. Dessa forma, as *províncias* são finitas e dificilmente podem ser transpostas uma para outra. Deborah transitava em *províncias de significado* distintas ao experimentar a transexualidade e a religiosidade cristã, tendo em vista que o cristianismo em sua racionalidade compreende a transexualidade, assim como qualquer outra sexualidade que não se enquadra no padrão heteronormativo, como um erro, um pecado.

O meu pai era Assembléia de Deus. E aí, eu ia na igreja e, aí eu fui crescendo e a aquela igreja, não servia, para mim. Eu falo com muita tranquilidade sobre religião, eu acho que você percebeu, né. É... Que ela tem haver comigo mesmo, aí é... E aí, eu falei assim “Não, não dá certo. Não dá certo. Comigo não dá certo. Essa igreja não dá certo”, entendeu. E aí, eu fui procurar uma igreja que eu gostasse, que era o meu jeito, que eu era diferente. E, aí, eu mudei pra Igreja Católica, que as comunidades eclesiais de base que existia na região de Carapina, Nova Carapina, acho que até Nova Carapina era aquela paróquia São José do Operário que era das ordens dos combonianos, que tomavam conta. E ali, como eu sempre fui uma pessoa bem atenta, eu ia me adaptando muito bem. Então eu fui conhecer a igreja, gostei, gostei de participar, de frequentar, de fazer parte, ajudei a fundar a igreja, coordenei grupos de jovens, eu já coordenava grupos de jovens sendo adolescente, entendeu. Foi assim, muito rápido. De repente eu estava fazendo a minha primeira celebração na igreja, falando que era coisa que eu não conseguia falar, as pessoas ficavam me segurando, assim, eu lembro disso até hoje, uma mulher me segurando e consegui falar, pela primeira vez que fui coordenar uma celebração, né, na, na igreja e, aí, depois, meu filho, desandou. Eu já abria, eu já abria o

versículo na página certa, já falava [...] Eu ajudei várias igrejas agora, coordenei grupos de jovens, aí fui crescendo, fui crescendo, já fui participando de cursos, eu fui conhecendo inúmeras pessoas que tinham cabeças avançadíssimas na questão da Diversidade Sexual já dentro da religião católica”.

“[...] Eu lembro de ter momentos que, que pessoas de idade chegavam lá e falavam bem assim “Eu leio o evangelho e você reflete, que a sua reflexão...”, entendeu? É, eu lembro que tinha, eu me lembro que tinham pessoas que não queriam ficar comigo, tinham uma cisma! “Ah! É... “É esse viadinho que fala lá na igreja, né, que todo mundo fala”!

Deborah, em sua trajetória, fazia constantemente uma *negociação da realidade* (VELHO, 2013), ao vivenciar a transexualidade, juntamente com a racionalidade religiosa cristã. Apesar de pertencer a um grupo religioso, Deborah não escondia sua condição e, por isso, muitas pessoas do seu bairro ficavam admiradas e criticavam a sua participação nas celebrações religiosas. Nesse sentido, Velho (2013) nos ajuda a compreender essa experiência vivida por Deborah, ele vai nos dizer:

A própria ideia de negociação implica o reconhecimento da diferença como elemento constitutivo da sociedade. Com sabemos, não só o conflito, mas a troca, a aliança e a interação em geral, constituem a própria vida social através da experiência, da produção e do reconhecimento explícito ou implícito de interesses e valores diferentes. O fenômeno da negociação da realidade, que nem sempre se dá como processo consciente, viabiliza-se através da linguagem no seu sentido mais amplo, solidária, produzida e produtora de rede de significados de que fala Geertz. Em outras palavras a *cultura*, nos termos de Schutz, enquanto comunicação, não exclui as diferenças mas, pelo contrário, vive delas (VELHO, 2013, p.118).

A relação transexualidade e religiosidade cristã, que poderia ser considerada uma incoerência na trajetória de Deborah, numa abordagem fenomenológica, a compreendemos como uma *negociação da realidade* e, dessa forma, evidencia a maleabilidade e fluidez que é o traço constitutivo das sociedades complexas, criando a possibilidade de jogo de papéis e de identidade, que é a marca expressiva do estilo de vida metropolitano (VELHO, 2013). E se a transexualidade é uma vivência que entra em conflito com o cristianismo, na trajetória de Deborah essa relação não se deu de forma dramática, esse trânsito entre domínios divergentes de forma desdramatizado nas sociedades complexas é uma situação abordada por Velho:

Mas o trânsito entre os domínios se dá constantemente, de modo desdramatizado. Os indivíduos vivem múltiplos papéis, em função dos

diferentes planos em que se movem, que poderiam parecer incompatíveis sob o ponto de vista de uma ótica linear (VELHO, 2013, p. 121).

Se para Deborah o trânsito entre domínios distintos não era dramático, o mesmo não ocorria em relação à impressão que a sua família tinha sobre esse trânsito. Foi nessa época de vivência intensa com as questões da igreja que a sua família começou a confrontá-la com mais veemência em relação a sua sexualidade. Deborah relata que foram inúmeras as vezes na qual sua família criticou a sua conduta.

Nessa época, ela já havia começado a deixar marcas corporais da sua identidade gênero por meio dos cortes de cabelos, forma de se vestir, das preferências de uma forma geral que a ligavam ao universo feminino. Todo o seu comportamento desencadeava várias situações de confronto, uma vez que o modelo que se coloca de indivíduo normal subjacente a nossa sociedade é constituído a partir da ideia do indivíduo bem comportado, ajustado, que não contesta, conformista, integrado ao sistema, ou seja, uma pessoa “equilibrada” (VELHO, 2013).

A relação que Deborah teve com sua família, enquanto criança e adolescente, foi marcada por profundos conflitos. Várias são as memórias de Deborah das brigas e acusações advindas dos seus pais e seus irmãos, em relação a seu comportamento não “adequado” para um menino. A diferença de comportamento que Deborah expressava servia de pretexto para que seus irmãos mais velhos a tratasse também com diferença. Essa diferença se expressava em privações de afetividade e atenção que uma criança espera ter de pessoas adultas que são as suas referências. Ela conta que, muitas vezes, os seus irmãos ganhavam presentes em datas festivas, enquanto ela sempre era esquecida.

[...] o meu tratamento, o da minha família, dos meus pais com a questão da religião, era muito boa. Porque era, tipo assim, era... Essa mesma coisa que eles vêem crianças, assim, de hoje em dia, criança está cantando na frente da igreja, eles, eles embutem toda a salvação do mundo na criança, que naquela criança tem um dom, que aquela criança tem isso, entendeu. Eu senti que eles jogaram muito isso em cima de mim. Assim, só a minha família não, como a população também, entendeu? “Nossa, fala”, entendeu, mas tá... Mas quando se tocava no assunto do sexual, não tinha jeito. Eu lembro de todas as vezes que a minha família me questionou, não sei qual seria a palavra. Não é questionar... Confrontou seria a palavra. Vários momentos eu fui confrontada. Momentos que eu iria sair, momentos de eu

me arrumar, momentos do corte de cabelo, momentos de, de trabalhar, momentos de gostar das coisas, entendeu? Tudo era muito confronto de brigar, de bater de retirar. Eu era sempre a excluída de uma tal forma. Eu lembro de um fato, de dois fatos. Um era ver o filme Lua de Cristal da Xuxa, todo mundo queria assistir, esse cinema aqui, essas rua aqui, aqui na frente, isso aqui subia de gente, fazia voltas pra assistir. O cinema que era aqui no centro de Vitória. Se faziam voltas pra assistir o filme, e eu lembro que eles tinham que me trazer. Aí, todas as pessoas já tinham assistido o Lua de Cristal, no meu dia de assistir o meu irmão com a namorada dele veio me trazer pra assistir o Lua de Cristal, já que, tipo meio assim, sabe, obrigação de ter que vim de novo, aí a fila gigantesca, a fila estava gigantesca pra todas as pessoas, entendeu. Eu já falava naquela época da, do, do rap, dos filmes da Xuxa, né. E aí, o quê que aconteceu? Ele desistiu. Você imagina que, pra mim, eu na fila esperando, aguardando, desistiu. Isso nunca saiu da minha cabeça. Aí ele saiu, desistiu, só que ele não desistiu só porque a fila estava grande, desistiu porque era, que ele sabia que aquela pessoa era diferente. Se aquela pessoa era diferente, precisava tratar ela como a mesma forma que tratava os outros, entendeu? Não podia ser diferente.

[...] Aí, outra coisa era, o meu irmão que chegava de viagem, aí trazia um ovo de páscoa pra cada pessoa e, assim, quem não queria ganhar um ovo de páscoa?! Aí, eu lembro que ele falou bem assim, no dia da páscoa: “Eu tenho que te contar uma coisa, eu estava vindo dentro do ônibus, aí uma criança chorando, chorando, chorando, chorando, quando viu os pacotes de bombom, aí eu peguei o seu, o seu chocolate e dei pra criança”. Só que tem vários detalhes dessa observação minha, todos os ovos de páscoa... Como que ele sabia que era o meu? Eu não consigo esquecer disso nunca. Nesse momento, eu já fazia o meu questionamento. Segundo, todo mundo elogiou ele pela boa ação dele, mas não seria mais fácil, a palavra seria sensato... ele deveria ter tirado da pessoa mais adulta, mais velha, então ele tinha que ter tirado do irmão mais velho e pedido “Você tem que entender... “Você que é o irmão mais velho tem que entender... Que essa pessoa é mais nova”. Sempre eu fiquei sem. Por que eu, do meio? No meio, que era o diferente. Lembro do meu cunhado, que quando estava namorando com a minha irmã, ele chamavam assim, pra fazer aquela gracinha pros sobrinhos, pros cunhadinhos, né, que, que, pois ele falava bem assim “Vamos na sorveteria!” aí todo mundo se arrumava e ia e, quando chegava no meio do caminho, ele falava “Volta viadinho, volta. Volta, viadinho” aí eu voltei. Voltei pra casa chorando. Eu não sabia explicar o porquê. Aí tomava a culpa de não ter isso, está entendendo?

Já no início da adolescência, Deborah começa a se vestir de mulher para frequentar festas, tudo escondido da sua família. Ela pegava roupas emprestadas com suas amigas e fugia pela madrugada sem que seus pais e irmãos notassem. Nessa época, a vida de Deborah era uma acentuada *negociação da realidade*, tendo em vista que o trânsito entre *províncias de significados* distintos se intensifica. Pois, segundo ela, era necessário ser várias pessoas, se vestir de um jeito para ir à igreja, de outro jeito para ir à escola, em casa precisava agradar seus pais com roupas bem masculinas e para frequentar festas escondidas de sua família ela se vestia de mulher.

Era uma loucura. E era uma vida, assim, eu me sentia como se fosse uma pessoa de três caras. Porque eu tinha que ser uma na escola, uma na rua, uma na família, uma na igreja, três ou mais caras! Era o tempo todo um conflito comigo mesma. Eu tinha que ser mal educada, tinha que ser educada demais, tinha que ser uma pessoa boa, honesta. [...] Na escola eu tinha que me vestir de um jeito, na igreja eu tinha que me vestir de outro. O jeito da escola era uma roupa bem apertada, com a blusa amarrada. Na igreja era uma roupa toda certinha, muitas camisas de propaganda de igreja [...]”.

Vemos que, em sua *negociação da realidade*, Deborah irá adotar aquilo que Goffman (1995) denomina como *representação*. Ele utiliza esse termo ao se referir a toda atividade desempenhada por um sujeito diante de um grupo de outros sujeitos observadores, sobre os quais o primeiro exerce alguma influência. Deborah, ao nos dizer: *eu me sentia como se fosse uma pessoa de três caras* - também faz uso daquilo que Goffman (1995) denominou de *fachada*.

Segundo Goffman(1995), quando o sujeito, em sua *representação*,o tem o seu desempenho realizado de forma regular e fixa, tem-se aí a definição de uma posição social que ocupa, e é isto que ele denomina de *fachada*. Goffman (1995), ao utilizar esse termo, subdivide em *fachada social*, para especificar o que é comum aos sujeitos pertencentes a um mesmo grupo específico, representando o que é permitido e o que é obrigado a todos, ou seja, uma representação coletiva; e em *fachada pessoal*, para referir-se a tudo o que, de uma maneira mais íntima, identifica o próprio sujeito, referindo-se, pois, à posição que ele ocupa no grupo social do qual participa. Na trajetória de Deborah, principalmente no início de sua adolescência, ela vivia numa constante troca de *fachadas*, como mecanismo que a possibilitava transitar em distintas *províncias simbólicas* sem maiores conflitos.

Se em determinados momentos de sua trajetória, Deborah conseguiu viver num trânsito constante entre *províncias de significados*, numa intensa *negociação da realidade*, cujo objetivo era a realização do seu *projeto* de se tornar mulher, no início da adolescência, aos 14 anos, a cobrança de sua família se intensifica no sentido de impedir seu *projeto* e obrigá-la a se adequar às normas do gênero masculino. E foi nesse momento de sua vida, quando não suportava mais os sofrimentos que vivenciava em casa, que Deborah fugiu e foi acolhida por uma travesti que se prostituía.

Eu lembro que a cobrança pra mim ficar no gênero masculino era muito grande. A questão do cabelo, de andar, se comportar. Foi assim, cada dia foi ficando mais difícil. Hoje, eu entendo que era uma coisa natural, não tinha pra onde correr”.

O *projeto* de Deborah de se tornar uma mulher esbarrou no *projeto* que a sua família já havia construído para ela. Sair de casa representava a única possibilidade de *tornar-se mulher* que Deborah visualizou nesse momento de sua vida, tendo em vista que o *projeto*, sendo ele um conjunto de ideias e condutas sempre está referido a outros *projetos* e condutas localizáveis num determinado tempo e espaço (VELHO, 2013).

Eu saí de casa só com duas peças de roupa e eu lembro disso até hoje. Uma calça que eu tinha ganhado de uma pessoa e hoje voltou a moda. Uma calça laranja. Laranja. Eu branca igual um sebo com uma calça laranja que eu tinha ganhado de uma pessoa e uma blusa preta. Sempre achei que o laranja combinava com o preto, né? Então, combinei. E uma roupa... Pois é, a única roupa que eu saí. Uma bolsa, uma sacola de supermercado, com um dinheirinho, como eu tinha trabalhado em algum lugar, eu juntei aquele dinheiro e fui pra rua. E aí, eu vim pro Centro, fui pra Catedral, aí de lá eu tentei dormir ali, eu não consegui. Fui dormir em frente a Lojas Americanas.

Nessa época, ela estagiava na empresa CST (Companhia Siderúrgica Tubarão)<sup>42</sup>, da qual guarda muitas recordações que marcaram a sua vida. Na CST, ela vivenciou vários momentos de conquistas profissionais, mas também teve que lidar com muitos preconceitos dos colegas de trabalho. Deborah estagiava na área administrativa, e que precisou de um tempo para ganhar o respeito dos outros profissionais, principalmente os engenheiros.

Nesse período, ela ainda não tinha adotado, por completo, o visual de mulher, mas também não conseguiu se adequar totalmente a um visual masculino, por isso ela fazia vários ajustes no uniforme que precisava usar, para que a sua estética não fosse tão masculinizada.

Meu cabelo era liso, liso, liso sem fazer nada. Todo mundo achava que era uma menina, entendeu? Todo mundo achava que era uma menina. Aí comecei também a modificar a calça, comecei a mexer na blusa pra se adequar [...].

---

<sup>42</sup>Atualmente a CST possui o nome de Arcelor Mittal.

Quando o seu estágio estava prestes a acabar, a diretoria da empresa procurou Deborah para contratá-la, mas antes a fez conversar com uma equipe de psicólogos e do serviço social, pois, apesar de gostarem da atuação profissional, eles queriam que Deborah se adequasse a um comportamento masculino, se não um comportamento totalmente masculino, que ela se entendesse como homossexual, sem a necessidade de comportar como uma mulher. Novamente, o seu *projeto* de ser mulher esbarra em outros *projetos*.

A CST descobriu que eu estava me vestindo de mulher quando saía para as festas, eu falei pra CST que eu queria ser mulher, a empresa não estava preparada, nunca tinha acontecido aquele caso. A empresa me chamou, me botou de frente com um funcionário dela, que esse funcionário falou bem assim “Eu sou gay”. Eu tomei um susto. E ele entendia na conversa e falou assim “Você está vendo como que você é... Você não imagina, mas sou gay. Tenho num parceiro, eu quando cheguei aqui na empresa, aconteceu a mesma coisa comigo, mas eu era igual a você..” ele quis dizer assim “Você é muito pintosa. Você é uma pessoa muito pinta, entendeu? Você dá muito close. Então você deve ser mais homenzinho [...] Tudo. A empresa garantiu tudo. Queria tudo. Se fosse necessário carro para mim ir ao psicólogo e pra não pegar Transcol pra ter certeza, a empresa sairia de dentro, de lá, mandaria o carro, tudo! A empresa fez de tudo para a minha permanência dentro da empresa, mas como gay.

Na época, ela já havia iniciado uma vida na prostituição, por conta do convívio com pessoas que ela passou a ter depois que fugiu de casa, e não estava disposta a adequar a sua vida como um homem. Hoje ela conta com pesar o fato de não ter continuado a trabalhar na CST, mas entende que não podia aceitar ser o que ela não conseguir ser. Nesse momento de sua vida, o dinheiro que ela ganhava com a prostituição era bem mais rentável que o salário do estágio.

Depois da sua saída da CST, continuou na prostituição e foi nesse momento que ela teve seu contato com as drogas. Essa foi uma experiência muito dolorosa na vida dela, pois sua vida foi tomada pelo vício, ao ponto de ela ficar uma semana inteira dentro de casa se drogando. Conta que a sua fé em Nossa Senhora foi a responsável em fazer com que ela se livrasse da dependência química, por isso ela não passou por nenhum tratamento para se livrar do vício em cocaína. Novamente, a religiosidade cristã aparece de forma intensa em sua trajetória, evidenciando a constante *negociação da realidade* presente na biografia de Deborah.

Por fim, aí viquei em drogas, usei drogas, viquei em drogas, eu mesma consegui me livrar sozinha, sem tratamento sem nada. Aí eu fiz uma promessa pra Nossa Senhora da Penha e coisa e tal e pronto. Eu sempre fui muito devota de, de, de... Maria, né? Acho que sou mais devota de Nossa Senhora que Jesus Cristo, eu tenho mais devoção à Maria, não sei, seja porque por essa questão feminina, de mãe, de, de... De carinho, né? E Jesus ser um homem, masculino e eu acho que a gente pega até um afeto maior a Nossa Senhora, entendeu? E eu acho que Nossa Senhora sofreu muito mais do que Jesus, entendeu?

Aos 21 anos, Deborah pegou uma criança para criar, quando esse tinha apenas cinco dias de vida; era um bebê fruto de uma gravidez indesejada. Esse momento foi de muito sofrimento em sua vida, sendo recordado com lágrimas, pois varias foram as vezes que ela e seu filho passaram fome.

Aí peguei essa criança. Ela nasceu no dia cinco de maio e, depois, no dia... Foi no dia onze, dia onze de agosto nós pegamos essa criança. Ela estava com a pulseira no braço, o umbigo deste tamanho, minha irmã que curou do umbigo dele. Sei todas as injeções, a única injeção que tinha eu acho que era o teste do pezinho, porque era lei, já tinha aquela lei do teste do pezinho, já tem que sair do hospital com o teste do pezinho, todo sem injeção. Não sabia cuidar... Recebi inúmeras ajudas e em uma semana de campanha, a gente ganhou trezentas e vinte e cinco peças de roupas.

Entendo que, ao pegar uma criança para criar, Deborah, de alguma forma, estava num processo de reforçar o seu *projeto* de ser mulher. Ao se tornar mãe, ela demarca a sua identidade de mulher para si e para as pessoas em sua volta. Digo que ela demarca a sua identidade de mulher, tendo em vista que, apesar das inúmeras transformações sociais que a nossa sociedade passou, ainda hoje, a maternidade carrega em si um forte traço de feminilidade e reforça o ser mulher. Dessa forma, a maternidade na vida de Deborah a ajuda em seu *projeto de tornar-se mulher*.

Posteriormente, Deborah começou a trabalhar no Carnaval de Vitória, ajudando na confecção das fantasias e alegorias, isso fez com que ela conhecesse pessoas que a ajudaram a concluir seus estudos, interrompidos ainda no ensino fundamental. Por conta dos seus excelentes trabalhos no Carnaval Capixaba, ela ganhou destaque, principalmente ao ser a primeira mulher transexual porta-bandeira que se tenha registro na história do carnaval brasileiro, mas relata que vivenciou muitos preconceitos no universo artístico também.



Aí em dois mil e oito, as pessoas já me viam, já passei por isso também, porque você sai de um processo de discriminação da rua, da prostituição, da coisa, e entra num processo de discriminação em um lugar que você acha que não vai ter, que é na área da cultura, do samba de que a construção do samba, eu estou até escrevendo um texto sobre isso para um site, que a construção do samba é feito pelo gay, a construção das fantasias, das alegorias é feita pelo gay, o Carnaval é criado pelo gay, que é... Gente, isso é coisa de gay. Não tem como. A parte de tocar o instrumento, a parte da ferragem é do homem agora, a parte da criação, é toda gay. Aí a gente chega lá dentro e sofre preconceito. Aí, eu comecei a passar por esse processo de discriminação também, só que foi menos porque, o quê aconteceu? As trans da época elas gostavam de sair peladas, de biquínis, tapa sexy, mostrando o peito, a bunda no Carnaval e eu fui para uma outra área. Então, tipo assim, eles achavam um pouco de afronto, eu acho, de uma trans ser a primeira pessoa a abrir uma escola de samba.

A especificidade de Deborah em relação às outras entrevistadas é que ela ainda não realizou a cirurgia de transgenitalização. O fato de ainda não ter realizado está relacionado com sua visão política e ideológica em relação como essa cirurgia é feita no Estado. Em seus relatos, Deborah expõe a condição oficiosa da cirurgia de transgenitalização feita no Estado do Espírito Santo.

Eu tenho falado algumas coisas pras trans, às vezes na frente delas pra que elas entendam e, às vezes, as pessoas me perguntam: “Deborah, você não quer fazer cirurgia?” Eu sou louca pra fazer cirurgia. Eu quero fazer, mas só que eu quero fazer nos devidos termos. Porque a gente quando é militante, a gente tem uma mania, a gente quer lutar por todo mundo e esquece da gente. É uma coisa que te sempre acontece. A maioria das pessoas que são transexuais elas só procuraram a militância quando alguma coisa barrou elas no processo delas, está entendendo? E o quê que acontece, é... Às vezes, o pessoal “Ah, o Espírito Santo fez a primeira cirurgia da Sandy”, mas descobriu que, no papel, que a primeira cirurgia ainda vai ser feita no Hospital das Clínicas. De fato! Comprada pelo governo. Que todas as outras que passaram, não foram pagas. Foram pagas pelo Governo, foi usada uma cirurgia que não existe, está entendendo?

[...] O quê que aconteceu? Doutor Jhonson ele aprendeu a fazer a cirurgia. Eu vou tentar te contar a história. Existe no governo uma cirurgia que se chama a cirurgia de decapitação de pênis. Totalmente diferente da cirurgia de transgenitalização. É um homem que está com uma doença sexualmente transmissível, tem que fazer a retirada do pênis, ele vai e corta o pênis. O Doutor Jhonson sabendo disso e sabendo que a procura pela decapitação de pênis é muito pequena, quase não existe, mas as pessoas não entendem que essa cirurgia não pode acontecer, assim, chega lá faz e, depois quem paga?! Há um preço. Aquilo é orçado antes. O governo paga e fica lá, entendeu? Se for usada bem, se não for usada acrescenta pro outro ano ou não compra mais no outro ano. Tudo é assim. Tudo é financeiro. Tudo é planejado, entendeu? Às pessoas não tem muita essa visão. E aí, o quê que acontece, Doutor Jhonson pegou as pessoas que queriam fazer a cirurgia, pegava a cirurgia de decapitação de pênis e fazia uma perereca. E durante anos isso foi acontecendo. Foi acontecendo só que a gente queria conversar com o Doutor Jhonson. Eu sou louca pra conversar com Doutor Jhonson. Sou doida pra conhecer ele. E a gente queria falar assim “Doutor

Jhonson, fala pra gente sobre a cirurgia”. Ele fala pra você sobre a cirurgia, sobre o processo de transexualização ele não fala. Eu não culpo a ele. Há um mal necessário, às vezes, pra sociedade. Ele fez uns males necessários.

Deborah, por conta da sua atuação no movimento LGBT, tinha contatos com essa dimensão política da transexualidade, e pelo fato da cirurgia realizada no Espírito Santo não está regulamentada dentro das normas exigidas pelo Conselho Federal de Medicina, ela optou em não realizar a cirurgia. De alguma forma, se nas outras trajetórias desse trabalho o *projeto de tornar-se mulher* foi facilitado por essa dimensão oficiosa da cirurgia, para Deborah essa situação a impôs uma limitação.

Como que é feito a recuperação dessas mulheres? Sabe como que é? Você vai lá, faz a cirurgia, você vai pra casa. É uma situação horrorosa... foi cortada, aberto um buraco dentro de você e você tem que fazer todo um tratamento de cicatrização (...) A cicatrização como que é? Como é esse processo? Quem é que ensina? É uma que ensina pra outra. Sabe o que você faz? Você vai lá no material de construção, compra um rolinho de tinta, aquele rolinho de tinta, bota na camisinha e enfia na buceta. Esse é o processo. É uma ensina pra outra, é uma ensina pra outra. (...) Não é só fazer a cirurgia. É colocar o psiquiatra, o psicólogo, dois anos antes do processo, entendeu? Esse monte de cirurgia aí, quem fez os dois anos? Cadê os livros de presença dessas pessoas?

Hoje em dia, Débora não é apenas uma porta-bandeira transexual, também é ativista de movimentos populares e culturais, faz fantasias para várias escolas do carnaval capixaba e se tornou coordenadora do Fórum Estadual LGBT no Espírito Santo, coordenadora adjunta da região sudeste da ABGLT e da Associação Nacional das Travestis (Antra). Por essa adesão a militância, Deborah terá uma visão um pouco diferenciada em relação as outras entrevistadas, principalmente em relação a diferenciação entre travestis e transexuais, entendendo que ambas experiências são de transexualidade.

### **2.1.3 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Crislaine**

Foi por intermédio de Deborah que fui apresentado a Crislaine. Nascida no dia 3 de dezembro 1976, atualmente residente na cidade de Serra. Neste momento de sua vida, Crislaine está desempregada, mas é cabelereira de formação. Nasceu em

Brasília, mas viveu boa parte da sua vida no interior da Bahia. Criada por seus avós, sua infância foi marcada pelo contato com o espiritismo e pela ausência de seus pais, situação essa que é lembrada com profundo pesar, pois seu desejo era ter sido criada por seu pai e sua mãe.

Além da ausência dos pais, Crislaine também teve como um marco negativo da sua infância o abuso sexual do qual foi vítima aos oito anos. O agressor foi um amigo próximo da sua família. Crislaine recorda que, desde criança, já era muito feminina, sua família notava que ela não era um menino como os outros e chegavam a dizer que ela não seria um homem. De alguma maneira, Crislaine credita o fato de ter sido abusada ao fato de sua família ter envolvimento com terreiros de umbanda.

Mas eu já tinha jeito todo feminino, está entendendo? Minha família mesmo falava que eu não seria homem, que eu ia ser chamado de mulher, aquela coisa toda, não tem... Já tinha esse meio. Minha família também era espírita, de terreiro, é envolvido com espiritismo até hoje, eu também sou envolvida, entendeu? Nessa parte espiritual e, no caso, eu tive a primeira relação também foi com oito anos de idade.

Sua família era muito preconceituosa, principalmente quando ela recorda do seu avô. Crislaine lembra que seu avô, um policial, uma pessoa muito ignorante e machista, ao ponto de expressar um profundo repúdio à homossexualidade, dizendo que mataria se na família dele tivesse um homossexual. Esse posicionamento de seu avô fez com que Crislaine crescesse num ambiente muito hostil, num ambiente de medo constante, pois ela já sabia que não se enquadraria nos padrões que seu avô tinha como o correto, por isso ela sempre se sentiu acuada em comentar qualquer coisa em relação os sentimentos.

A minha família era preconceituosa. A minha família era muito preconceituosa porque, como falei, não fui criado pelo meu pai, eu tinha a vontade era de ter sido criada pela minha mãe, eu tinha, tinha, vários setores, assim, amorosos. Primeiro, o meu avô ele era muito ignorante, era muito bravo, era um homem totalmente preconceituoso, ele falava assim que se na família tivesse um homossexual, ele matava [...].

Apesar de ter enfrentado o machismo de seu avô, Crislaine tem uma recordação muito afetiva de sua avó, que foi uma figura que sempre se colocou como sendo uma referência positiva em sua infância, pois nunca a distratou por ser uma criança “diferente”.

Criada com os primos e seus irmãos, Crislaine, sempre notou que era diferente em relação a eles; os comentários negativos a seu respeito também partiam deles, mas de uma maneira ou outra ela recorda que a convivência com eles eram amistosa. O fato de ter uma prima lésbica atenuava as diferenças comportamentais de Crislaine, pois já havia uma pessoa “diferente” na família, mas de qualquer forma, ela recorda que ambas eram as “ovelhas negras” da família.

A condição estigmatizante da não representação satisfatória dos papéis de gênero novamente aparece como uma dimensão conflituosa entre a mulher na transexualidade e sua família. Ser considerada a “ovelha negra” está relacionado ao fato de Crislaine não se adequar ao masculino. Ela, pelo seu comportamento corporal e comportamental, não atinge as expectativas que eram dela esperada, por isso ela é estigmatizada. E assim devemos entender que o estigma é produzido, de acordo com Goffman (1982), na dissimetria entre a identidade social virtual (expectativas) e a identidade social real (atributos). É um traço que fará com que um indivíduo deixe de ser considerado “*criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída*” (p. 12).

A escola também foi um lugar de muitos conflitos. Crislaine pontua que antigamente o preconceito era maior e não se discutia sobre as diferenças sexuais, por isso era muito difícil o convívio no ambiente escolar, pois as críticas, por conta de seu comportamento feminino, eram cotidianas. As agressões dos outros alunos era algo corriqueiro, assim como as críticas e omissões dos professores em relação a ela.

Essa situação de “silenciamento” que a escola tem sobre a sexualidade é algo recorrente nas histórias de vida apresentadas neste trabalho. Conforme vimos em Louro (2010), o fato de Crislaine expressar, de maneira evidente a uma sexualidade “desviante”, tendo em vista que a sexualidade incomodava a ideia de identidade masculina ou feminina “normal” e duradoura, a fazia alvo de uma constante vigilância na escola, uma vez que o espaço escolar deveria ser dessexualizado. Crislaine, nesse momento de sua vida, evidenciava para a escola a homossexualidade e não a transexualidade, mas, de qualquer forma, ambas experiências produzem conflitos dentro dos muros da escola. Louro nos diz:

Consentida e ensinada na escola, a homofobia expressa-se pelo desprezo, pelo o afastamento, pela imposição do ridículo. Como se a homossexualidade fosse “contagiosa”, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia para com sujeitos homossexuais: a aproximação pode ser interpretada como uma adesão a tal prática ou identidade (LOURO, 2010, p. 29).

As críticas que partiam dos professores eram as que mais afetavam Crislaine. Ela recorda que diziam que havia alguma coisa de errado, pois ela só ficava no meio das meninas. Várias vezes, os seus avós e tios foram chamados à escola para conversar sobre o comportamento inadequado que Crislaine apresentava.

Sua família procurou ajuda de um psicólogo, principalmente depois do abuso sexual que ela sofreu. Crislaine recorda que depois do abuso teve delírios durante o sono e ficava falando o nome do agressor. Seu primo descobriu o que havia acontecido e contou para os avós de Crislaine. Seu avô quis matar o agressor, que era um vizinho próximo da família. Velho (2013) vai nos dizer que “*a psicologização da sociedade sublinhará, cada vez mais, a visão de mundo centrada no indivíduo como unidade e referências básicas* (p. 141)”.

Ainda na sua infância, seus avós se separaram e Crislaine mudou-se com seu avô para Goiânia. Sua avó continuou morando na Bahia. Nessa época, Crislaine passou a morar com a sua tia em Brasília e foi o período que marcou as transformações corporais e estéticas de Crislaine, quando ela tinha onze anos. Esse período de convívio com a sua tia foi marcado por muitos confrontos, principalmente por conta do marido de sua tia. Crislaine recorda que ele era um homem muito preconceituoso e, por isso, a espancava muito. Essa situação se repetia pelo fato de Crislaine ter sido uma criança muito levada.

Crislaine teve uma infância com muitos conflitos, principalmente no que se refere ao convívio familiar, chegou a parar no juizado de menor em Brasília, pois fugia de casa por conta das agressões que sofria do marido de sua tia. Nessa época, com onze anos, ela se envolveu com um garoto de sua rua, seu primeiro namorado. Seu avô ficou sabendo desse envolvimento e foi buscá-la na casa de sua tia para levá-la para Goiânia para morar com ele novamente.

Esse retorno à casa de seu avô foi um momento de muito medo na vida de Crislaine. Ao saber do caso dela com um rapaz, seu avô pegou um revólver para matá-la, fato esse que não se concretizou porque a nova esposa de seu avô o impediu. Crislaine foi expulsa de casa com apenas onze anos de idade. Sua tia de Brasília, sabendo do ocorrido, foi buscá-la novamente.

O desejo de Crislaine era morar com seu avô, mas ele faleceu com raiva dela. Por isso, ela jamais voltou a vê-lo. Ela soube também que foi excluída do testamento de seu avô, que era um homem que possuía muitas terras. Crislaine disse que ele a considerava uma aberração.

Crislaine então foi levada por sua tia para a casa de sua avó na Bahia. Logo que chegou, começou a usar as roupas de sua irmã e seus tios começaram a querer lhe bater. Cansada de sofrer preconceito e as agressões de seus tios, fugiu de casa aos doze anos.

Voltei pra casa da minha avó, cheguei na casa da minha avó, comecei a usar roupa da minha irmã e os tios começou a querer me bater, né? Que era filho do meu avô, também era machista e aquela coisa toda. Eu saí de casa e fui morar sozinha com doze anos de idade.

[...] com onze anos de idade, eu comecei a mudar o meu jeito de ser, o meu peito começou a nascer, está entendendo? O meu peito começou a nascer normalmente por causa dos hormônios.

Foi nesse momento de sua vida que Crislaine intensificou o seu *projeto* de *tornar-se mulher*, pois, apesar de subjetivamente se sentir mulher, ela ainda não havia materializado de forma incisiva esse seu desejo. Ao começar a usar as roupas de sua irmã e tomar hormônios para que seu corpo ganhasse características femininas, Crislaine comunica o seu *projeto* de *tornar-se mulher* para a sua família. Novamente, vemos que a dimensão interativa dos *projetos individuais*, tendo em vista que o *projeto* de Crislaine esbarrou nos paradigmas culturais existentes, especificamente nesse caso, estamos nos referindo aos paradigmas culturais das noções de gênero.

Nesse sentido, ao se pensar sobre o primeiro ato de desvio, Becker (2008) entende ser necessário considerar a possibilidade de esse ato ser intencional ou não consciente, mesmo que o senso comum, geralmente, considere que todos os

desvios são intencionais. No que refere à intencionalidade do primeiro passo<sup>43</sup>, é preciso saber sobre o conhecimento das regras que estão sendo infringidas. Podemos considerar a grande diversidade cultural que constrói diferentes regras sociais, mas como já pontuamos a partir de Velho (2013), os “*desejos “pecaminosos”, emoções “inconvenientes”, sentimentos “impróprios” são limitados e banalizados pelas sanções e normas vigentes ou dominantes (p. 102)*”. Especificamente em relação às mulheres na transexualidade, nota-se que a regra contrariada, os desejos “pecaminosos”, está relacionada as regra do gênero, todavia essa nossa essas regras são questionáveis, pois, parafraseando Simone de Beauvoir, “ninguém nasce mulher, torna-se mulher”.

Ao fugir de casa, Crislaine começou a se prostituir para conseguir sobreviver. Com a ajuda de uma amiga da escola, que lhe emprestou um quarto dos fundos para ela morar, Crislaine conseguiu sobreviver à saída repentina da casa de sua avó. Novamente, assim como na trajetória de Deborah, o evento *fugir de casa* aparece como um elemento importante para a possibilidade se vivenciar o *projeto* de ser mulher.

Apesar de ter saído de casa, ela continuou a frequentar a escola, que, posteriormente, foi abandonada. O que mais era difícil para Crislaine em sua trajetória, depois de haver saído da casa de sua avó foi a prostituição. Ela recorda que precisava manter relação com qualquer pessoa para que pudesse conseguir algum dinheiro que a mantivesse longe de seus familiares. Ela recorda também que, naquela época, não havia a popularização do uso de preservativos. Ao defender o seu *projeto*, Crislaine precisava sobreviver por meios que a nossa sociedade considera ilegítimo<sup>44</sup>. Nesse sentido, Becker afirma que:

Expressa de maneira mais geral, a questão é que o tratamento dos desviantes lhes nega os meios comuns de levar adiante as rotinas da vida cotidiana acessíveis à maioria das pessoas. Em razão dessa negação, o desviante deve necessariamente desenvolver rotinas ilegítimas. (BECKER, 2008, p. 45)

---

<sup>43</sup>No próximo capítulo iremos trabalhar, tomando como referência a obra de Becker (2008), com a ideia de *passos da carreira* da mulher na transexualidade.

<sup>44</sup>Na lei brasileira prostituição não é considerada um crime, todavia é entendida como uma atividade “moralmente criminosa”.

Aos vinte anos, Crislaine mudou-se para o Espírito Santo, na época de sua chegada ao Estado ela já havia passado por profundas transformações físicas, mas ainda não havia passado pela cirurgia de transgenitalização. Ela mudou-se para o Espírito Santo à procura de sua mãe. O encontro com sua mãe foi um momento muito marcante em sua vida, pois ela tinha receio de não ser aceita. Mas ela disse que sua mãe a recebeu com muito afeto, apesar de ter demorado um pouco a assimilar a mudança de Crislaine, algumas vezes a chamava de “meu filho”.

Aí encontrei a minha mãe, fui morar com a minha mãe, minha mãe levou um “baque” quando ela me viu que eu tinha um cabelo bem grandão, era comprido, era maior do que agora, era bem comprido o meu cabelo. Ela ficou, assim, “Meu filho...”, foi um pouco difícil pra ela também, porque ela é a minha mãe, não tem? Ela me aceitava, mas ela ia encontrar o filho dela transformado numa mulher. Ela levou um “baque”, um susto.

Crislaine começou a se informar sobre a cirurgia de transgenitalização, pois ela ficou sabendo que no Espírito Santo realizava esse tipo de cirurgia. Como ela disse: “*eu fiquei sabendo da cirurgia do Dr. Jhonson*”.

No final de 2010, procurou o HUCAM em busca da cirurgia e foi informada que poderia realizar, na época, segundo ela, não havia tantas pessoas na fila de espera para a realização desse tipo de procedimento cirúrgico. Nessa ocasião, ela foi informada que deveria conseguir laudos de psiquiatras e começar o tratamento hormonal, ambos não eram ofertados pelo hospital.

Três meses, assim, no máximo. Mas eu já tinha feito tratamento com os médicos, os laudos da psicóloga, levei todos os papéis que foram pra ele ver.

A cirurgia, como já dissemos, é fato importante na trajetória de uma mulher na transexualidade, um elemento muito importante na constituição do *projeto de tornar-se mulher*. Como Le Breton nos diz:

Ao mudar o corpo, o indivíduo pretende mudar a sua vida, modificar seu sentimento de identidade. A cirurgia estética não é uma metamorfose banal de uma característica física no rosto ou no corpo; ela opera, em primeiro lugar, no imaginário e exerce uma incidência na relação do indivíduo com o mundo. Dispensando um corpo antigo mal-amado, a pessoa goza antecipadamente de um novo nascimento, de um novo estado civil (LE BRETON, 2013, p. 30).



No início de 2011, ela realizou a cirurgia de transgenitalização, três meses depois de ter feito a primeira consulta. No mesmo ano de 2011, quatro meses depois do seu procedimento cirúrgico, ela foi presa, juntamente com o seu companheiro, sob a acusação de tráfico de drogas. Esse acontecimento na trajetória de Crislaine foi extremamente relevante no seu *projeto* de *tornar-se mulher*. Apesar de já ter realizado a cirurgia na ocasião que foi presa, Crislaine, em seu corpo, enunciava uma série de experiências e marcas, ou seja, um corpo cartográfico (NETO, 2006).

A cadeia balançou. Os homens tudo queriam que eu ficasse lá. Na cadeia deles lá. Depois quando eu saí da triagem, no mesmo dia eu saí da triagem, eu fui para a média dois. Quando chegou na média dois, aí os outros da triagem já tinham confirmado para os outros agentes que tinham me levado presa, falou “Não, realmente, ela é mulher mesmo e não sabemos pra onde agora que ela vai. Deixa ela no seguro aí, pra ver qual vai ser a decisão dela, do juiz, não sei o que vai acontecer”. Aí o diretor do presídio... Porque eu já tinha ido pra Tucum. Eu já tinha ido pra Tucum. Tucum é um presídio feminino, só que Tucum não me recebeu, mandou para o presídio masculino.

Dessa maneira, podemos notar que a cirurgia de transgenitalização não foi suficiente para conferir a Crislaine a sua inscrição como mulher em nossa sociedade, pois, apesar de ser um evento que legitima para si o seu *projeto*, produzido em si a noção de um novo nascimento, a cirurgia não foi capaz de produzir, na sociedade, o mesmo efeito.

Esse fato em sua vida foi de extrema relevância, uma vez que, por conta dessa prisão, ela foi parar num presídio masculino, e antes disso, sofreu diversos tipos de constrangimentos e humilhações por parte da polícia. No ato a sua prisão, ela foi encaminhada à delegacia masculina de Cariacica, nessa ocasião ela foi avaliada por vários policiais, todos queriam “ter certeza” de que ela realmente era uma mulher. Apesar de ter dispensado, por meio da cirurgia um elemento importante – o pênis - que demarca de forma pontual, o ser homem ou ser mulher em nossa sociedade, Crislaine não conseguiu ser percebida como mulher, afinal, como pondera Le Breton (2013), nas sociedades contemporâneas é por meio do nosso corpo que nós somos julgados e classificados. Ao falar sobre a experiência transexual esse autor nos diz:

O transexual suprime os aspectos demasiado significativos de sua antiga corporeidade para abordar os sinais inequívocos de sua nova aparência. Modela para si diariamente um corpo sempre inacabado, sempre a ser

conquistado graças aos hormônios e aos cosméticos, graças às roupas e ao estilo da presença (LE BRETON, 2013, p.32).

Um dos pontos importantes no *projeto* de *tornar-se mulher*, na experiência da transexualidade, é a modelação do corpo, pois por meio dele o êxito desse *projeto* será anunciado ou não, uma vez que o corpo seria a forma mais visível da apresentação de si que, nesse caso, seria a apresentação do ser mulher. Ao ser presa, Crislaine teve interrompido os procedimentos que deveria realizar depois da cirurgia.

Nossa, eu fazia uma briga lá dentro, por causa de que eles não estavam me dando nada, eles não estavam dando o tampão pra mim... Eu estava fazendo um tratamento. Estava recentemente operada. Não podia deixar... Aí eu falei assim "Se me prejudicar, o Estado vai ter que me pagar outra cirurgia, porque eu não paguei.

Apesar de Le Breton (2013) ter nos dito que as alterações corporais colocam a pessoa num novo estado civil, não é bem assim que se dá no caso de mulheres na transexualidade. Apesar de ter seu corpo adequado às normas do gênero, Crislaine, ao ser detida, ainda não havia conseguido concluir o seu processo de alteração do registro civil e, por isso, os seus documentos ainda constavam o seu nome masculino. Ela foi retida numa cela com seu companheiro, juntamente com outros nove homens.

Quando eu fui presa e eu já tinha um documento do Doutor juiz é... Juíz Fernando Rosa, está entendendo? Pra mudança do nome, está entendendo? Do meu nome. Aí eu fui presa, aí eu tinha uma outra documentação, na qual, eu te falei o meu nome pra você, não tem? Que era Cristiano Rodrigues dos Santos, né? Que eu peguei essa documentação e levei para o delegado de Campo Grande. Aí eles chegaram lá e acharam que eu era um travesti. Só que eu falei com eles que eu não era travesti, que eu tinha feito a cirurgia, eu cheguei a falar e, na época, eu era casada com o meu companheiro Nandinho. Morava comigo na época e, também, ele chegou a ir preso também, por ser inocente também foi preso, porque estava junto comigo também e acabou indo preso, está entendendo? Aí cheguei lá, os policiais queriam saber se eu era operada ou não. Queria saber se eu tinha pênis ou tinha perereca. Eu falei que eu não ia mostrar nada, está entendendo? Aí eles, aí também estava o meu marido, tinha uma colega minha que falou "Não, ela é mulher. Se você olhar o documento dela que está escrito aí, só que o documento dela, ela tem o documento lá que é uma ordem judicial que é a troca do documento dela e é Crislaine dos Santos, que é o nome que ela escolheu". Foi esse o nome que eu escolhi para a minha documentação. Aí eles falaram "Não, não, não..." e queria ver nua, queria ver nua e fui obrigada a ser submetida a tirar a roupa, ficar pelada por um policial. Eu peguei, não gostei, lógico, eu falei, ele me viu e

tinha depois a mulher lá, só tinha uma mulher que estava batendo uma folha lá, eu nem sei como, escrevia, sei lá...

Mesmo depois de ter exposto seu corpo aos policiais da delegacia de Cariacica, foi encaminhada para o Centro de Detenção Provisória (CDP) masculino de Viana, onde novamente ela teve que se sujeitar às humilhações e constrangimentos de ter que expor seu corpo para vários policiais da CDP. E mesmo chorando, além de ter tido que ficar nua novamente, na vista de vários homens, ela foi fotografada. A partir dessa situação humilhante vivida por Crislaine, Carvalho (2011) vai nos dizer que:

Podemos colocar algumas situações nas quais a visibilidade do estigma travesti e/ou transexual trazem situações de desconforto para o sujeito estigmatizado ou são necessárias nos mecanismos de manipulação da informação social. A situação na qual se busca incessantemente sinais que revelem uma “masculinidade” escondida, mesmo que tais sinais sejam possíveis em mulheres “biológicas”; ser chamado/a pelo nome de registro no hospital ao invés do nome social em consonância com a identidade de gênero “escolhida” (CARAVALHO, 2011, p. 2).

Até hoje ela se pergunta onde aquelas fotos foram expostas. Somente depois de passar cinco dias detida no CDP que Crislaine foi transferida para o presídio de feminino de Tucum e, novamente, foi revistada, só que dessa vez por agentes mulheres.

Foram vários agentes. Tinha uma policial, uma agente feminina dentre vários no pátio. Eu achava que ia tirar foto minha vestida, né? Pra poder mostrar para o juiz, aí, quando chegaram lá, falaram assim que eu tinha que tirar a roupa toda pra mostrar pro juiz. O juiz precisava ver se eu era operada ou não. Olha que situação. Esse babado é fortíssimo, meu filho. Isso é seríssimo! Aí, quando eles falaram bem assim, quando eu fiquei lá na, na triagem, eles tiraram foto minha pelada, aí falou “Olha, tem que tirar a roupa porque vai ter que tirar foto da sua tatuagem e não ei o quê, não sei o quê, não sei o quê...” “Ué, então pode tirar só de rosto, não precisa de tirar foto minha pelada”. Aí ele falou bem assim “Não, tem que tirar porque o juiz está pedindo, pra ver pra onde você vai”. Eu peguei e falei “Já que é ordem do juiz, eu vou pegar e vou tirar. Eu já tirei pra todo mundo ver e para um monte de policial, vou ter que tirar aqui”. Peguei e tirei, mas não fiquei nada, tipo assim, não fiquei, não gostei nada dessa história. Porque eu já tinha tirado a roupa e todo mundo já estava sabendo que eu era feminina, pra quê?

Na época, não havia no Estado nenhum caso como o de Crislaine, e a lei não tratava sobre qual procedimento tomar em casos de mulheres transexuais detidas, ou seja, novamente a partir de uma trajetória de individual vemos o alargamento do *campo de possibilidades* de ser mulher na sociedade capixaba. Ao ser detida,

Crislaine expõe a necessidade de se rever as leis referentes à prisão de pessoas que passaram pela cirurgia de transgenitalização, mas que ainda não mudaram o registro civil. Na época, o ocorrido fez com que a justiça liberasse um liminar ordenando a sua transferência para o presídio feminino. Crislaine ficou detida durante dois anos, e o fato de ter sido detida como um homem, a ajuda a não ter uma ficha criminal. Hoje ela está em busca de um emprego, principalmente para conseguir manter o uso dos hormônios femininos.

#### **2.1.4 Pedacos de mim: os contos que desvendam os pontos de Rafaela**

Meu contato com Rafaela se deu por intermédio de Crislaine. Elas se conheceram nos encontros na HUCAM. Nossos encontros sempre se deram no Shopping Vitória, na praça de alimentação. A realidade social de classe média de Rafaela para mim é um dos pontos que diferencia a sua história de tantas outras mulheres que vivenciam a transexualidade.

Rafaela, hoje com 25 anos, nasceu em Linhares, uma cidade de médio porte do norte do Espírito Santo, filha de pais separados, desde cedo teve mais contato com seu padrasto do que com o seu pai, mas o relacionamento com ambos sempre foi tranquilo e sem conflitos, contudo é com seu padrasto que ela tem mais proximidade. Essa relação harmoniosa foi um dos pontos importantes na trajetória de vida de Rafaela.

Desde sua infância, Rafaela recorda que sua aproximação com o universo feminino sempre foi muito forte. Ela se lembra de que, quando criança, adorava vestir as roupas e os sapatos de salto de sua mãe, além disso, ela relata que sua convivência era com muitas mulheres, pois a sua família é composta por muitas mulheres, fato esse que ela credita como uma forte influência por sua aproximação identitária com o universo feminino.

Isso já vem desde a minha infância. Todo mundo já sabe. Desde quando eu era novinha eu comecei a usar as roupas da mamãe, usava, pegava os saltos dela escondida. Sempre, sempre a minha vida, sempre foi muito,

muito o meu convívio foi como mulher. Lá em casa, sempre teve filhas mulheres do que homens, lá em casa a maioria era mulher, então essa convivência feminina foi muito grande por um lado e, também, contribuiu um pouco, ajudou bastante. Quando você chega na adolescência, eu já estava meio que deixando o cabelinho crescer, a fazer unha, aí eu estava [...] que eu ainda não sabia realmente que eu queria ser uma mulher ou um homem. Ainda, né, estava confuso na minha cabeça. Aí, quando eu cheguei, acho que foi aos dezessete anos, que minha mãe me levou ao psicólogo, pra poder entender porque eu estava ficando tanto diferente, eu já estava começando a tomar hormônio escondida, aí a minha mãe me levou no psicólogo. Aí o psicólogo começou a fazer tratamento comigo, aí falou que eu tinha transtorno de gênero, que eu [...]. Aí, tá, comecei a tomar os hormônios, eu tomava escondida aí, mamãe descobriu. Nisso, eu saí de casa por questão de trabalho. Eu trabalho desde os treze anos”.

O início de sua adolescência foi um período de muitos conflitos internos, pois, nessa fase de sua vida, Rafaela ainda não conseguia se entender, as suas subjetividades ainda conflitava muito com os padrões sociais que lhe era imputado. Mesmo assim, nesse período, ela lembra que já havia iniciado algumas transformações que lhe aproximava das corporalidades de uma mulher de nossa sociedade, e nesse momento foi o cabelo num comprimento maior, foi utilizado como elemento que lhe aproximava do ‘ser mulher’, as unhas cumpridas e “feitas” também foi um dos elementos dessa aproximação.

Por volta dos seus 17 anos, Rafaela foi levada por sua mãe ao psicólogo para tentar compreender as incompatibilidades de gênero que ela estava vivenciando, esse comportamento diferenciado era algo que incomodava a sua mãe. Nessa época, Rafaela já havia começado a tomar hormônios femininos sem que sua família soubesse e, ao descobrir, sua mãe entendeu que era necessário buscar ajuda médica. Foi por meio do tratamento com o psicólogo que ela recebeu o diagnóstico de que era uma pessoa que sofria com o transtorno de gênero. Sobre a medicalização da experiência vivida pela mulher na transexualidade, Carvalho (2011) nos diz:

Atualmente podemos perceber uma distinção na origem da atribuição do desvio entre travestis e transexuais. Enquanto as primeiras são pervertidas a partir do olhar moral da sociedade, as segundas são incorporadas numa categoria médico psiquiátrica. É evidente que a incorporação dos diferentes rótulos na construção da identidade tem suas repercussões e possivelmente constituirá trajetórias distintas. Ser um desviante moral, como no caso de travestis, implicará no manejo e na negociação constante com a oficialidade e a constituição de redes sociais associadas a marginalidade. Enquanto, ser um desviante “mental”, como no caso de transexuais, implicará numa incorporação total ou parcial da medicalização de sua vivência de gênero

que provavelmente passará por um processo de construção identitária vinculado aos saberes e práticas médicas (CARVALHO, 2011, p. 5, grifos do autor).

Em sua trajetória, Rafaela evidencia essa incorporação do discurso médico ao diferenciar a travesti de transexual, como também podemos perceber quem em sua vida essa incorporação demarca uma diferença que, para ela, é importante, tendo em vista que ser travesti, nesse sentido, detona um desvio moral e que a colocaria numa situação de marginalidade. Para uma mulher na transexualidade, pode ser percebido que, às vezes, é mais vantajoso ser categorizado como um desviante “mental” do que um desviante moral.

Aquilo que eu te falo, assim, se você passava por mulher quando você era travesti, você vai continuar passando por mulher depois de operada. Se você se passava como travesti, você vai continuar sendo como travesti. (...) Travesti, a pessoa aceita da maneira que ele tem. Ele aceita a genitália que ele tem. Ele não precisa mudar a genitália para readequar a cabeça dele. Transexual ele não aceita a genitália dele, isso é transtorno de gênero.

Na fala de Rafaela, podemos notar que a cirurgia de transgenitalização ganha uma conotação de passagem de uma identidade travesti para uma identidade de mulher. Apesar de sempre ter se sentido como uma mulher, o fato do seu corpo ter ou não ter um pênis faz com que ela elabore, dessa maneira, as suas experiências identitárias a partir da cirurgia. De alguma maneira, percebo que essa noção de Rafaela está ligada à ideia presente em nossa sociedade, estabelecida pela ciência moderna ocidental, na qual se tenta depurar o híbrido, fixar o que é móvel como também naturalizar o que é cultural. E, dessa forma, a identidade que se dá por meio do corpo é mutável, contextual, ética, estética, como também é política em escalas espaço-temporais. (NETO, 2006).

Depois do seu diagnóstico, ela entendeu que era necessário sair de casa para que a sua transformação fosse menos dolorosa para ela e para a sua família. Depois do seu diagnóstico de transtorno de gênero, ela recebeu apoio dos seus pais, mas sentia que era necessário um afastamento dos seus familiares e pessoas que a conheciam desde criança. Novamente, vemos que o desligamento com os familiares, ou pelo menos o afastamento, é uma realidade na trajetória de muitas

mulheres na transexualidade. Para Rafaela, sair de casa era uma forma de tomar conta da sua própria trajetória. Nesse sentido, Giddens nos diz que:

Tomar conta de nossas próprias vidas” envolve risco, porque significa enfrentar a diversidade de possibilidades abertas. O indivíduo deve estar preparado para fazer uma ruptura mais ou menos completa com o passado, se necessário, e deve completar novos cursos de ação que não podem ser guiados simplesmente por hábitos estabelecidos (GIDDENS, 2002, p. 72).

A partir dos seus 18 anos, ela saiu de casa, foi morar em Colatina, uma cidade de médio porte do norte do Espírito Santo, para fazer curso de cabelereira no SENAC (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial). Nesse momento, ela se mudou para casa do seu pai, mas logo depois alugou uma quitinete e foi morar sozinha. Daí por diante a sua transformação foi se intensificando.

Dos dezoito anos em diante aí o cabelo já estava maiorzinho, aí eu falei “Vou aplicar um mega hair pra dar uma feição mais feminina e o cabelo vai crescendo...”. O hormônio começa a mudar. Me dá uma aparência mais feminina. E, nisso, mamãe já estava sabendo de tudo. Não escondi nada dela. O único medo dela era eu cair na prostituição. Ela conversava comigo “Cuidado, você sabe que a sociedade é preconceituosa. Pra você conseguir emprego é mais difícil...”. Eu falei “Mãe, você pode ter certeza que sim” e ela “Ai...”. Falava muito de comportamento, essas coisas, questões sobre o corpo, da sociedade, não se marginalizar, também. Nunca tive problema com questões de emprego, nunca precisei de me prostituir, sempre, todos os lugares que eu fui procurar emprego sempre consegui, ninguém nunca bateu a porta na minha cara por eu ser transexual. Foi por isso que, muitas das vezes, eu não concordo que tem muitas trans que falam que “Não tem oportunidade”, eu não acho que é por aí. Eu acho que também depende mais da pessoa, entendeu, de correr atrás.

Rafaela lembra que a sua transformação se deu de forma repentina, pois, apesar de já apresentar muitos traços que lhe aproximava das características entendidas como feminina, ela ainda recorria a elementos do universo masculino, como roupas e sapatos. Ao se afastar do seu convívio familiar, ela recorda que num dia decidiu colocar *mega hair* e no outro dia decidiu abandonar todos os elementos que ainda a aproximava do universo masculino, em suas palavras, saiu de casa totalmente de mulher.

A família, na trajetória de vida de Rafaela, é um dos elementos importantes para que a sua história se diferencie de grande parte das histórias de mulheres transexuais. Segundo ela, sua família sempre lhe deu apoio e nunca a excluiu por conta da

transexualidade. Ela recorda que sua mãe sempre conversava em relação à prostituição, sobre a dificuldade de conseguir um emprego, no intuito de alertá-la de que ela sofreria muitas sanções sociais. A marginalização que Rafaela poderia sofrer era algo que preocupava muito a sua mãe. Por ter recebido apoio de sua família e nunca ter precisado deixar os estudos, nunca pensou e precisou se prostituir para sobreviver. Sobre a importância da família em sua vida, Rafaela diz:

Tipo assim, eles são o nosso porto seguro, né? De qualquer outra pessoa, hetero, homo, então são aonde que, tipo assim, quando a gente está enfraquecida, é aonde buscamos segurança, é uma maneira de se fortalecer.

A relação familiar de Rafaela é um dos elementos que compreendo como sendo um dos mais importantes da sua trajetória, uma vez que, ao apoiá-la, sua família consegue reduzir a dimensão estigmatizante que a nossa sociedade confere a experiência transexual.

Aos vinte e dois anos, ainda em Colatina, Rafaela lembra que seu corpo já estava todo transformado, não havia nada aparente que lhe identificasse como um homem, todavia, ela ainda não havia feito a cirurgia de redesignação sexual. Nessa época, começou a fazer tratamento médico para poder realizar o procedimento de cirúrgico de mudança de sexo.

Apesar de ter fisicamente um corpo de mulher, Rafaela conta que antes da cirurgia era frustrada em suas relações amorosas e sexuais, pois os homens muitas vezes queriam que ela fosse ativa na relação. Ela também lembra que não conseguia se despir totalmente, pois não queria que seu órgão genital ficasse a mostra.

Dessa maneira, novamente a ideia de corpo cartográfico aparece na biografia de uma mulher na transexualidade, uma vez que, para Rafaela, o fato de os homens não a enxergarem como uma mulher, e pedisse que ela os penetrassem, era algo muito ofensivo. Essas situações geravam muito conflitos internos em sua vida, e foi assim que ela começou a buscar ajuda psicológica para que pudesse realizar a cirurgia de transgenitalização.



Olha só, talvez eu não tive sorte no meu relacionamento, por eu não ter aceitado a maneira que eu era. Eu deixei transparecer isso, porque, muitas vezes, os caras vinham querendo outras coisas. Querendo que eu fosse ativa, querendo me tocar, querendo fazer sexo oral. Aquilo eu ficava louca! Me deixava frustrada, me deixava pra baixo. Eu queria ser tratada como mulher. Eu queria ser mulher na cama, mais nada. Os homens queriam inverter esses papéis, então, por eu não fazer isso, eu não conseguia segurar um relacionamento. É muito raro homem que fica com uma travesti, que a travesti seja só, extremamente, passiva. É raro, isso não acontece. O homem pode até ficar com ela, mas se ela o deixar tocar, dele fazer sexo oral nela, dela ser ativa com ele, e eu nunca permiti isso. Então, por essas coisas, eu nunca consegui segurar...”

Nesse período, Rafaela decidiu que precisava crescer profissionalmente, além disso, entendia que era necessária a cirurgia para que ela fosse uma pessoa realizada emocionalmente e, por isso, mudou-se para São Paulo, na busca de uma realização profissional e pessoal.

Decidida realmente que eu teria que fazer a cirurgia, que na minha relação sexual eu me escondia, eu transava só de calcinha, eu tentava esconder e, às vezes, muitos homens vinham querendo uma outra situação comigo, aí eu não aceitava. Era muito estranho, entendeu? Aí eu fui trabalhar com uma psicóloga esse lado pra fazer a cirurgia. Até então eu não entendia, eu não entendia. Fui trabalhar esse lado com ela. Aí, eu fui para São Paulo morar sozinha, também já que chegou uma época, que eu cresci em Colatina e não saía daquilo mais, eu preciso mudar. Preciso crescer, preciso ganhar mais...”. Juntei tudo e fui para São Paulo. Morei em São Paulo e dei entrada lá no Hospital das Clínicas lá em São Paulo, só que a fila lá é imensa! Eu ia levar uns onze anos pra ser operada lá, por aí. Aí eu fiquei lá um certo tempo, estudei, mas chegou uma época que fiquei meio que pagando pra morar lá.

Foi em São Paulo que Rafaela deu entrada, no Hospital das Clínicas, em seu pedido de transgenitalização, mas o que ela não contava era que a fila de espera para essa cirurgia lá fosse imensa e que poderia demorar uns onze anos para que pudesse realizar o procedimento cirúrgico.

Passado certo tempo, Rafaela percebeu que não estava compensando morar em São Paulo, pelo fato do custo de vida ser muito alto. Depois de uns dois anos, ela decidiu voltar para casa; mesmo sendo algo que ela não quisesse muito, se viu na necessidade de retornar a casa de sua mãe para reorganizar a sua vida. Ela fala dessa ida para São Paulo como um período de aprendizado e diz que foi importante ela “quebrar a cara” para poder ter sucesso posteriormente.

Uma semana depois de retornar ao Espírito Santo, sua tia, que residia em Vitória, a convidou para morar com ela, assim Rafaela poderia procurar emprego e depois de estabilizada poderia morar sozinha. Depois de conseguir um emprego num salão de beleza, onde sempre foi muito respeitada, decidiu que era hora de realizar a cirurgia de transgenitalização, e foi muito apoiada pelas pessoas que trabalhavam com ela e pela dona do salão.

Rafaela retomou os tratamentos psicológicos em Vitória para que pudesse realizar a cirurgia na HUCAM, esse período de tratamento psicológico durou aproximadamente um ano. De acordo com ela, esse tratamento é importante, pois é por meio dele que você consegue provar que não é depressiva e nem tem algum tipo de loucura.

Foi nesse período que Rafaela passou por outras transformações que são pontuais em sua trajetória, ela colocou silicone nos seios e, posteriormente, conseguiu realizar a cirurgia de transgenitalização. Uma das coisas que Rafaela faz questão de pontuar sobre a cirurgia, é que ela não a realizou para agradar um homem ou a sociedade, ela a fez para que tivesse realização pessoal. Todavia, considera que, apesar de ter toda aparência física de uma mulher, se não tiver uma vagina ela seria considerada uma mulher pela sociedade. Giddens vai nos dizer que *“experimental o corpo é uma maneira de tornar coerente o eu como um todo integrado, uma maneira de o indivíduo dizer “é aqui vivo” (2013, p.76)”*. Sobre essa condição Rafaela no relata:

Não fiz isso pra homem nem pra sociedade. Porque a sociedade só [...]. Valoriza você como mulher se você tiver uma vagina, se você não tiver uma vagina, você, não é vista como uma mulher. Pode ser a transexual mais feminina do mundo, mais linda do mundo, mas se você não nasceu com uma vagina, você não é mulher. E com relação a troca de documento, você só... Você pode trocar ou não, mas o gênero continua o mesmo, se você não é operada. Se você opera, aí troca o gênero e o nome tudo direitinho. Fiz a cirurgia, hoje eu me sinto realizada, feliz. Ontem mesmo eu fui na praia, pude botar um biquíni, coisa que eu nunca podia fazer à vontade, entendeu? São coisas simples na vida, mas que faz uma grande diferença pra quem é transexual operada, entendeu? Não é, tipo assim, que a cirurgia vai ser a solução da minha vida. Não vai ser. Talvez esses problemas podem dificultar mais ainda daqui pra frente, entendeu? Mas eu fiz já sabendo que seria dessa forma.

A fala anterior reflete a dimensão individualizadora da noção de *projeto*, ao afirmar que fez a cirurgia para si. Rafaela anuncia a base ponto de partida para se pensar

*projeto*, a noção de que os indivíduos escolhem ou podem escolher (VELHO, 2013). Outro ponto a ser notado é sua reflexão sobre a necessidade de se ter uma vagina para ser uma mulher. Ao escolher fazer a cirurgia para “ser feliz”, Rafaela revela o caráter moderno da concepção de indivíduo, nomeado por Dumont (1985), como indivíduo “dentro-do-mundo”. Ser feliz reflete a possibilidade de individualização de uma mulher na transexualidade, mas irá depender de uma intensa *negociação da realidade* na trajetória dessa mulher. Velho vai apontar que:

A individualização radical pode surgir exatamente da necessidade de o agente empírico ser obrigado a mover-se e manipular instituições, dimensões e “mudos” diferentes e possivelmente contraditórios (VELHO, 2013, p. 98)

Hoje em dia, Rafaela se diz “realizada pessoalmente”, pois consegue se sentir mais segura para fazer coisas que antes não se sentia à vontade, como por exemplo, ir à praia de biquíni. Todavia, ela salienta que todo o processo cirúrgico é algo muito doloroso fisicamente e que a HUCAM não fornece o tratamento completo que deveria ser dispensado para esse tipo de cirurgia, que seria de dois anos de acompanhamento.

Porque o certo, no mínimo, são dois anos, mas outra coisa, o hospital ele não está dando o tratamento psicológico, assistente social, psiquiátrico, não está dando. Isso é errado. Porque, às vezes, teve transexuais lá que com duas consultas já conseguiram o laudo psicológico. Eu não sei como, como que uma pessoa em duas consultas consegue. Eu demorei, assim, quase um ano pra mim obter um laudo psicológico sendo que eu ia toda semana, eu fazia desde a infância, desde a adolescência e como que uma pessoa consegue em três consultas? Será que essa pessoa realmente estava preparada pra isso?

A dimensão oficiosa da cirurgia de transgenitalização também é relatada por Rafaela. Nesse aspecto, Giddens (2002) entende que autorrealização se dá por meio de um equilíbrio entre oportunidade e risco.

A partir dos relatos de vida de Sandy, Deborah, Crislaine e Rafaela, vimos que existe uma trajetória que se repete, principalmente no que se refere à atuação das instituições sociais em suas vidas. Escola, família atuam de forma pontual na produção de uma subjetividade marcada ou não pela estigmatização, como também para ajudar ou criar empecilhos na realização do *projeto de tornar-se mulher*. Essas

histórias nos ajudam a perceber quais experiências são comuns na vida de mulheres na transexualidade.

Não entendo que apenas a escola e a família são determinantes na produção de identidade das mulheres que vivenciam a transexualidade, mas devemos levar em consideração que essas instituições, em nossa sociedade, são modeladoras de nossa subjetividade.

Apesar de terem eventos que se repetem nas trajetórias de vidas dessas mulheres, não se pode compreender que elas significam a experiência de ser mulher a partir da transexualidade da mesma maneira em todos os aspectos dessa experiência, contudo, os eventos que repetem em suas trajetórias nos ajuda a perceber que existem passos comuns na vida dessas mulheres, e são desses passos que abordaremos no próximo capítulo.

### **3 MULHERES POSSÍVEIS: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MULHER NAS EXPERIÊNCIAS DA TRANSEXUALIDADE.**

No capítulo anterior, tivemos contatos com trajetórias de vida de mulheres que vivenciam essa possibilidade identitária, a partir da experiência da transexualidade. Algo que desejo reforçar é que essa experiência deve ser compreendida de forma plural, ou seja, cada pessoa que a vivencia a significará de uma maneira. Todavia, em nossa sociedade, as pessoas que a vivenciam, por conta do caráter desviante que a ela é conferida, terá em suas trajetórias eventos comuns e bastantes significativos.

Nesse sentido, tomaremos as histórias de vida narradas no capítulo anterior como referência para a produção das interpretações que serão apresentadas daqui por diante, levando em consideração as particularidades e semelhanças de cada história. Por isso, evitarei repetir relatos que já foram citados anteriormente. Neste capítulo, temos como objetivo principal analisar quais elementos são constituintes na configuração da mulher nas experiências da transexualidade.

Dentro dos estudos sobre a socialização, enquanto processo que nos humaniza, que nos encuca os padrões culturais da nossa sociedade, fica evidente que é por meio desse processo que nós assimilamos os papéis sociais que são esperados e guardados para nós, isso fica muito evidente quando tratamos de gênero. Pessoas do sexo biológico feminino já possuem um roteiro pré-definido dos papéis a serem assumidos, assim como o masculino também possui esse roteiro.

E nesse processo de socialização os *outros significantes* (MEAD, 1973) são de extrema importância, pois seriam as pessoas importantes em nossas vidas, pessoas essas que seriam alvo da imitação e que afirmariam ou a não a nossa identidade. Em nossa sociedade, o outro significativo é sempre muito bem demarcado entre os gêneros, ou seja, os referenciais propagados se colocam sempre dentro da dicotomia dos gêneros. É nessa produção dicotômica dos papéis dos indivíduos em nossa sociedade, que se construiu uma noção de ser mulher. Essa dimensão

interativa da identidade, que expõe a importância dos outros significantes é abordada por Deborah quando ela relata:

Ser mulher é ser eu. Só que esse “Eu” é só pra mim. Esse “Eu” não é das pessoas pra mim. Aí, eu não sou, você entendeu? Eu só sou o que elas acham que eu sou. Eu tenho certeza que eu sou. Eu não acho. Eu sou! Mas, as pessoas não acham. (Deborah)

Quero evidenciar bem essa noção de ser mulher, pois, anteriormente, eu pontuei que o *projeto* individual central, das minhas entrevistadas, era o de *tornar-se mulher*. E esse *tornar-se mulher* quero compreendê-lo a partir do conceito de *metamorfose* de Gilberto Velho (2013), como já referenciado no capítulo anterior.

Nesse sentido, esclareço que não entendo que exista uma identidade fixa ou uma essência que possa ser descrita como a referência para ser o ponto de chegada, nesse processo de *tornar-se mulher*. Todavia, como também aborda Velho (2013), a noção de *metamorfose* deve ser usada com cautela, uma vez que os indivíduos no trânsito entre domínios, ou melhor, nas *províncias de significados* mais diferenciadas possíveis, geralmente mantém uma identidade que está vinculada a grupos de referência desse indivíduo, como também essa identidade é produzida por meio de mecanismos básicos contrastivos de socialização como a família<sup>45</sup>, etnia, região, vizinha, religião etc.

Dessa forma, o que pretendo pontuar é que, a partir desse processo de socialização heteronormativo e essencialista, o binarismo de sexual e de gênero se instituiu em uma noção de essência do que é ser mulher. Algo do tipo manual de instrução, que direciona as pessoas do sexo feminino (como também no caso de pessoas do sexo masculino) a um local imaginário, nas palavras de Butler (2010), caracterizado pela reprodução reiterada de modos de agir, que constrange a mulher a se comportar de modo feminino (e o homem a se comportar de modo masculino). É o tornar-se de Simone de Beauvoir (2009). E sem querer entrar nas diferenças conceituais entre

---

<sup>45</sup>Para uma melhor leitura sobre o papel da família e sua construção na sociedade moderna ver Dutra (2007), em especial o capítulo: *O Cultivo da Relacionalidade: a multiplicidade das formas e sentidos da família*.

Beauvoir e Butler, cabe aqui entender que, por meio dos nossos códigos socioculturais, é construído um *script* para se tornar uma mulher.

O torna-se mulher, em nossa sociedade, estaria ligado a essa ideia do corpo generificado. Não há um “corpo natural”, todos os corpos são “generificados” – e essa constatação de Butler se baseia na assertiva de Beauvoir de que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, ou seja, gênero não é algo que somos, é algo que fazemos, por meio de uma sequência de atos (BUTLER, 2010, p.25). Sobre a noção de identidade na contemporaneidade, Stuart Hall já nos aponta que “*a identidade torna-se uma 'celebração móvel', formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam*” (2006, p. 13).

Nesse sentido, percebe-se que as transformações nos processos culturais e suas representações fazem com que os sujeitos estejam constantemente deslocando suas identidades para diferentes direções, contraditórias às vezes, mas em permanente fluidez. Essa discussão de identidades não fixas é algo que entendo ser lugar comum na academia, mas, quando partimos para as vivências do cotidiano, é notório que uma parcela considerável das pessoas que convivem conosco no dia a dia reproduz uma percepção que concebe as identidades como algo dado, pronto e acabado, principalmente a identidade de gênero. Velho (2013) nos ajuda na compreensão a produção identitária na atualidade quando pondera que:

A tendência à fragmentação não anula totalmente certas âncoras fundamentais que podem ser acionadas em momentos estratégicos. Por outro lado, a fragmentação não deve ser entendida como um estralçamento literal do indivíduo psicológico. O trânsito entre os diferentes mundos, planos e províncias é possível, justamente, graças à natureza simbólica da construção social da realidade (VELHO, 2013, p. 124).

No caso da identidade feminina, a ideia do ser mulher, que faz parte do *projeto* individual das minhas entrevistadas, entendida como única, naturalizada, é rejeitada quando a categoria gênero, a partir da década de 1970, é introduzida nos estudos históricos e coloca em pauta a discussão da construção social da identidade de gênero. Todavia, isso não significa que, no âmbito privado da vida cotidiana, as

peças passaram a compreender a identidade feminina como uma categoria relacional.

Os arquétipos e estereótipos do que é ser mulher como a imagem de mãe, dona-de-casa, esposa, noiva, padrões de beleza são fixados no imaginário social e modelam a nossa compreensão do que é ser mulher. Mesmo que seja percebida uma mudança do que é ser mulher no curso da história da nossa sociedade, é perceptível que esses arquétipos e estereótipos são remodelados e ajustados com o intuito de construir um padrão para experiência do *ser mulher*. Nesse sentido, Luis Fernando Dias Duarte (1986) nos diz que:

O elemento polar da mulher encontra-se assim qualificado de forma muito diversa da do homem. Em primeiro lugar, ela é interna e privada, imbricando-se de maneira inextricável com o próprio sentido da casa. O mundo da rua é por ela atravessado apenas em direções muito cuidadosamente balizadas, ressaltando-se certas situações rituais de passeio ou festa e a frequência aos espaços religiosos. O trabalho, aí representado sob a forma há pouco descrita no tocante no ethos masculino, é um espaço que ela só pode ocupar de forma algo ilegítima, por mais freqüentemente que isso tenha de ocorrer. (Duarte, 1986, p. 177-8).

Quero evidenciar aqui a diferença que Castells (2000, p.23) fez entre papéis sociais e identidade. Segundo Castells, papéis se definem a partir das normas estruturadas por meio das instituições da sociedade – mãe, esposa, dona de casa etc – já identidade é entendida por esse autor como fontes de significados para os próprios indivíduos, por eles originados e construídas num processo de individuação. Mas é necessário evidenciar que esse processo de individuação se dá num *campo de possibilidades* e, por isso, essa identidade não está dissociadas de outras identidades. Pois, como vimos em Velho (2013), existem regras de individualização mais ou menos explícitas, dentro de normas e padrões, dentro de fronteiras simbólicas de determinadas fronteiras simbólicas.

Cotidianamente, temos contatos com marcos sociais que se colocam como referências para esse *projeto de tornar-se mulher* em nossa sociedade. Esses marcos vão desde os contos de fadas ao discurso médico, que reforçam e estipulam os papéis sociais da mulher e modelam uma possível identidade do que é ser ou não uma mulher.



De tempos em tempos esses marcos são revistos para que eles possam ser minimamente coerentes com as transformações sociais, mas eles sempre estão estipulados para que as relações sociais possam ser guiadas pela noção de gênero, mesmo que sem substrato, do que é coerente e possível para uma identidade feminina desempenhar corretamente o seu papel na sociedade. Nesse sentido, cabe aqui resgatar as palavras de Guacira L. Louro, quando ela mostra como o poder das pedagogias da sexualidade nos limitam e nos constituem como seres masculinos ou femininos.

Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas; outras vezes, contudo, essas instâncias disponibilizam representações divergentes, alternativas, contraditórias (LOURO, 2010, p.24).

Por isso quero deixar explícito que não estou afirmando que exista uma identidade fixa do que é ser mulher, o que estou tentando evidenciar é a existência nas relações sociais da vida cotidiana de uma reprodução em larga escala do que é considerado ser mulher, e esse *ser mulher* se dá numa dimensão essencialista. Seja nas novelas, nas propagandas, nas capas de revistas, nas músicas, nas conversas entre vizinhos, nos discursos médicos, existe uma reprodução e propagação dessa dimensão essencialista do que é ser mulher, mesmo que não seja alcançada, ela é propagada. Sandy, ao refletir sobre as suas experiências, apontou para a existência de uma *máfia que castra*.

Eu acho que é uma máfia que castra. Eles vão podando e você depois vira uma marionete da sociedade. Você está numa festa, e se percebem algum traço, alguma coisa, algo de masculino em você, ou algum comportamento não adequado, pode ter certeza que você vai sofrer preconceito, um pensamento idiota. Por isso que eu falo que é uma máfia que castra, porque ela vai te podando, limitado você, e se você não tiver cabeça, você vai sofrer. Em todo lugar você vai encontrar alguma situação, pessoas que vão querer te enquadrar no que eles acham o que é correto. É como se não quisessem que a gente seja feliz. (Sandy)

A *máfia que castra* é um ótimo termo para utilizarmos, ao nos referir às pedagogias da sexualidade que buscam conformar os corpos e as subjetividades dentro da ordem binário dos gêneros e dos corpos. Esse termo fica ainda mais interessante ao

abordarmos as experiências de mulheres na transexualidade, tendo em vista, que elas passam por um processo de castração, processo esse que é colocado como obrigatório para que sejam consideradas mulheres. Todavia, a castração não é algo que acontece só na dimensão corpórea de suas vidas, ela acontece também na dimensão subjetiva, pois, constantemente, são confrontadas com situações que limitam as suas possibilidades de serem mulheres de forma satisfatória. *A máfia que castra* reforça a dimensão essencialista do que é ser mulher.

### 3.1 ESPELHO, ESPELHO MEU, EXISTE ALGUÉM MAIS FEMININA DO QUE EU?

Basta ligarmos a televisão ou abrirmos uma revista de variedades que lá estará algum reforço à concepção essencialista sobre o que é ser mulher, seja no âmbito da estética, como as técnicas de manipulações corporais para a adequação a um padrão de beleza, sejam em instruções que permeiam a um modelar de atitudes adequadas para um comportamento aceitável. São inúmeros os imperativos para ser uma mulher de verdade. Eles vão desde: “como ser bem sucedida em 3 passos”, “*seja sexy e arranque suspiros na rua*”, “*como entrar em um jeans 36, manter um popô digno de mulher fruta e segurar o gato*” ou “*como conciliar trabalho, família, filhos e não perder o sex appeal*”. Uma nova versão da Amélia nos é apresentada, afinal, ela que era mulher de verdade.

Um ponto importante nesse ser mulher que é estipulado em nossa sociedade é a dimensão corpórea como sendo um fator de demarcação de status, levando a aceitação ou não de pessoas dentro dessa categoria. Miriam Goldenberg, em suas pesquisas, diz que, no Brasil, o corpo é um capital, que é um bem desejado tanto nas camadas médias como nas camadas populares. Segundo Goldenberg, o corpo da mulher para ser um capital deve ser enquadrado dentro de padrões bem demarcados, ela diz:

(...) além de um capital físico, o corpo é um capital simbólico, um capital econômico e um capital social. No entanto, é preciso ressaltar que este corpo capital não é um corpo qualquer. É um corpo que deve ser sempre sexy, jovem, magro e em boa forma. Um corpo conquistado por meio de um

enorme investimento financeiro, muito trabalho e uma boa dose de sacrifício (GOLDENBERG, 2011, p.49).

A configuração da mulher na transexualidade também segue esses parâmetros sociais, onde se busca uma identidade essencializada do ser mulher. O corpo é o local dessa busca constante da identidade feminina das mulheres na transexualidade. O próprio discurso médico auxilia na propagação desse imaginário, a respeito do *tornar-se mulher*. A categoria médica *transexual verdadeiro* é um reforço à ideia que existiria uma identidade fixa do ser mulher.

No caso das mulheres na transexualidade, existe a ideia de que a “verdadeira” seria aquela que teria a conduta mais próxima a uma conduta de uma mulher biológica. Daí se levantam os questionamentos sobre essa categoria, afinal qual é a conduta padrão de uma mulher? Qual o padrão de comportamento que essa categoria *transexual verdadeiro* criada pela medicina leva em consideração para apontar comportamentos que indiquem se alguém é ou não uma mulher na transexualidade? No programa matinal *Manhã Maior*, que era exibido semanalmente na emissora de televisão Rede TV, certo dia houve como tema de debate a seguinte questão: “você sabe reconhecer um transexual?” Num dado momento, um médico especialista em transexualidade ao falar de Patrícia Araújo<sup>46</sup>, uma mulher que havia feito a cirurgia de transgenitalização, disse que o comportamento de Patrícia era mais parecido com o de uma travesti do que de uma mulher transexual. O médico justificou a sua afirmativa, levando em consideração o comportamento de Patrícia que, segundo ele, gostava de aparecer e era exuberante. Na perspectiva desse médico, uma mulher transexual de verdade, ou seja, uma pessoa que se diz mulher, não pode chamar a atenção, numa concepção arcaica do comportamento feminino, é necessário ser recatada para ser uma mulher de verdade. Sandy também nos ajuda a perceber esse ideal de mulher que permeia o nosso cotidiano:

Eu, por exemplo, acho a Léa T, uma mulher lindíssima, só que, claro, está naquele processo ainda de psicólogos, psiquiatras. Mas ela é linda, delicada, ela é uma mulher, não tem como falar que ela não é uma mulher, ela sabe se comportar como uma mulher. Como já acompanhei casos, uma que é muito linda... Patrícia Araújo. É muito linda. Inventou aí uma época que tinha um caso com o jogador de futebol, aí foi pra todos os jornais e programas da televisão, só que você vê a mulher falando, ela de boca

---

<sup>46</sup>Patrícia Araújo (também conhecida como Patrícia Oliveira) é uma atriz e modelo brasileira. Patrícia também é ex-atriz pornográfica que ganhou notoriedade na mídia brasileira.

fechada ela é linda, ela fala é um travesti. Ela gosta de aparecer, também tem aquela coisa do exagero. Você vê logo, entendeu?! Então, existem pessoas que mesmo com a correção genital vai continuar sendo um travesti. Porque está aqui dentro. É uma postura de travesti. Ser mulher, não é impor a ninguém “Eu sou uma mulher”, não! As pessoas tem que te olhar como uma mulher. O mundo tem que te aceitar como uma mulher”.  
(Sandy)

O imaginário ideal de mulher em nossa sociedade ainda paira no estilo “dona de casa zelosa”, que não concebe outras possibilidades de ser mulher. Pelo menos na dimensão das relações cotidianas e subjetivas, ainda é muito forte a expectativa para que as mulheres se enquadrem nesse ideal. Por mais que na atualidade exista uma super exposição de mulheres com corpos ultra malhados, mulheres que por meio de seus comportamentos expõem outras formas de contornos da feminilidade, que não aquela da sensibilidade, docilidade e fraqueza. Apesar dessas outras formas de ser mulher estarem sendo visibilizadas, não é o suficiente para essa névoa que envolve a categoria mulher no que se refere ao seu corpo e comportamentos seja dissipada. A atuação da *máfia que castra* é tão forte que apesar de Sandy conseguir visualizá-la no cotidiano, ela não ficou isenta de reproduzir uma concepção dessa máfia.

Eu acredito que se você é pra fazer qualquer tipo de exagero, você tem que aceitar que você está indo por um lado, por bizarro, né. Todo mundo criticou sempre o Michael Jackson por causa de detalhes até menores. Como que alguém que chega lá põe um peito de todo tamanho e vai achar que aquilo é normal? Não é normal. O exagero não é normal, eu não posso querer se vista como mulher se sou um ser bizarro, exagerado, eu preciso de ter uma postura de mulher. (Sandy)

Por isso, entendo que, apesar da academia científica produzir vários trabalhos desconstruindo a ideia de uma essência feminina, e também existir em nosso cotidiano várias performances dessa categoria, inúmeras formas de se vivenciar a experiência de ser mulher, ainda hoje é propagado um padrão não instituído oficialmente, mas que perpassa as vivências e as subjetividades das pessoas moldado e orientando-as para as possibilidades “corretas” de ser mulher.

Em nossa sociedade, nota-se que a responsabilidade pela construção do modelo da mulher é do Estado, família e sociedade de uma maneira geral; todos funcionam como controladores e manipuladores das identidades femininas, acredito que essas instituições se enquadram naquilo que Sandy denominou de a *máfia que castra*. E,

partir dessa regulação, são construídos modelos que vão orientar, de uma forma abrangente, qual é o padrão aceitável de mulher e qual deve ser o rejeitado. Não é preciso fazer muito esforço para se notar que a categoria mulher é dividida, como bem pontua Keila Meireles dos Santos (2012), entre a categoria tolerável “santa” e a categoria abominável “puta”, a mulher feita para “casar” e a mulher para “usar”.

Esses pólos de possibilidade de ser mulher são apresentados em nosso cotidiano de maneira pontual e limitadora, pois enquadra a nossa percepção do que é ser mulher em apenas duas possibilidades distintas e excludentes entre si. Os contornos considerados os mais aceitáveis de ser mulher é difundido de maneira explícita e implícita em nossas relações sociais. Seja na escola, em casa ou por meio da mídia, cotidianamente somos apresentados a essa forma entendida como legítima, não desviante da forma correta de ser uma mulher. Características como sensibilidade, afetividade, cuidado, delicadeza, descrição entre outras são sempre trazidas à tona quando se questiona o que é ser mulher. Deborah, ao ser perguntada sobre o que é ser mulher, respondeu:

Eu acho que ser mulher é provar pros homens que você é capaz. Que você é capaz de ser delicada e ao mesmo tempo forte. Ser mulher é saber gerenciar a casa, é você ser capaz de cuidar de filhos, bem que eu acho que não existe tantas mulheres, o que eu digo de mulher é que ser mulher é algo muito grande. Hoje não existem tantas mulheres como existiam, né? Às vezes, quando a gente fala mulher, aí, entra aquela questão familiar, da, de casa, de cuidar e coisa e tal... É a mulher que cuida, é mulher aquela mulher que melhor cuida, que faz comida bem, que cuida dos filhos bem, que arruma a casa, que lava a roupa, essa mulher eu não dou conta, não. Não dou, porque sábado eu sei o que é passar roupa, e arrumar a casa. Chega três horas da tarde, eu já estou pedindo arrego, mas o que a mulher quer provar é que você é capaz de você fazer isso tudo de uma vez só, né? Mesmo que isso não seja necessário e que ainda dê tempo pra fazer as outras coisas, sabe. E aí, eu estou falando do gênero, do gênero da mulher de estar ligada a isso tudo, mas é da essência da mulher. (Deborah)

Deborah também evidencia a percepção essencialista do que é ser mulher; as ideias essencialistas do que é ser mulher aparecem em sua descrição. Um ponto interessante levantado por Deborah é quando ela diz que *hoje não existem muitas mulheres como antes*. Deborah consegue refletir sobre as mudanças, no sentido do que é ser mulher em nossa sociedade, mas reproduz o ideal evidenciado em nosso cotidiano. Deborah aponta para uma situação extremamente relevante, que perpassa todas as possibilidades de ser mulher, mas, principalmente, a que está

associada à transexualidade, que a dificuldade de enquadrar nessa percepção sensível do ser mulher.

Tem gente que não vai conseguir viver essa mulher delicada, sensível, sabe? É o meu, caso. Eu não sou essa mulher. Não sou essa mulher sensível. Eu não tenho tempo de basicamente passar a tarde toda pensando na roupa que eu vou vestir e no sapato que eu vou usar e nas coisas, então, pra mim, é mais fácil calça, tênis, chinelo e vão bora. Não tenho tempo, entendeu? É... Não tenho tempo fazer muita coisa. Tem que correr, é muito rápido a vida. Não tenho tempo de fazer essa mulher tão sensível. Mas não é que eu não seja sensível, sou sensível, mas não tenho tempo. Porque tem hora que o corpo não aguenta, que o coração não aguenta, realmente a gente tem de ser sensível por obrigação, por falta de carinho, por falta de um homem, por falta de querer estar com alguém. Mas, eu não tenho tempo. Tenho que cuidar de casa, de filho. Nossa, é muita coisa. (Deborah)

Nesse sentido, a mulher na transexualidade que seria a aceitável, é aquela que em seu *projeto* consegue se aproximar ao máximo desse ideal de mulher, que consegue se adequar à categoria de santa. É essa mulher que algumas das minhas entrevistadas, de uma maneira geral, têm como alvo. Uma mulher que, em nossa sociedade, está no plano do ideal, mas que não é encontrada no cotidiano, nem por aquelas que não vivenciam a transexualidade, que em nossa sociedade são entendidas como as mulheres “verdadeiras”.

Deborah também evidencia a necessidade de um investimento intenso na produção de uma corporalidade que reproduza esse ideal do ser mulher. Quando ela diz que não tem tempo em pensar na roupa, no sapato, enfim, na sua produção, ela coloca em evidência a importância que a nossa sociedade confere à dimensão estética na construção de uma feminilidade. Nesse sentido, ser mulher requer um profundo investimento no corpo, na indumentária, requer um planejamento diário do que se usar, para a produção dessa feminilidade, é necessário dispendir tempo. Assim, Deborah reflete que ela não é essa mulher, pois ela, em seu cotidiano, não possui esse tempo para se gastar na produção dessa feminilidade que é percebida como um traço basilar na construção do ser mulher.

Berenice Bento (2008) escreve o relato de vida de Andréa Stefanie, uma mulher na transexualidade, que ouviu a seguinte prerrogativa de um promotor de justiça:

Logo na primeira entrevista que tive com ele, me apontou o dedo em riste e disse-me que se descobrisse que eu me prostituía iria me tirar do programa, disse que se eu estivesse mentindo sobre qualquer coisa, ele me expulsaria e que descobriria tudo sobre mim, pois: ‘estava de olho em mim’. (...) Ele disse que uma referência para ele era Roberta Close e o quanto ele havia ficado feliz que quando em uma entrevista dada por ela, havia declarado que o maior medo dela era ser estuprada, pois não teria como punir o culpado. O Dr. Diaulas achou que isso é o máximo da feminilidade que uma pessoa poderia ter. Ele conta essa história para todo mundo dizendo que a Roberta é ‘uma mulher de verdade, com cabeça de mulher!’ (BENTO, 2008, p.137)

Gostaria de, nesse momento, reforçar a percepção analítica dessa pesquisa, na qual se baseia numa perspectiva compreensiva e não normativa do fenômeno transexualidade. O objetivo é descobrir como essas mulheres se sentem e como significam/interpretam suas próprias experiências. Por isso, não quero seguir o pressuposto que os movimentos LGBTTT tendem a seguir, que a de serem críticos àquelas que buscam a imagem da “mulher verdadeira”. Enquanto pesquisador, não tenho a intenção de discutir a legitimidade política das emoções/representações das entrevistadas.

Essa noção de um padrão referencial guiado que seria uma mulher, assim como a diferenciação entre travestilidade de transexualidade fica bem explícita na fala de Sandy, quando ela diz:

Então, existem pessoas que mesmo com a correção genital vai continuar sendo um travesti. Porque está aqui dentro. É uma postura de travesti. Ser mulher, não é impor a ninguém “Eu sou uma mulher”, não! As pessoas tem que te olhar como uma mulher. O mundo tem que te aceitar como uma mulher. Não que isso seja tão importante ou não importante, mas é a sua postura. O quê que faz uma mulher? Ela trabalha aqui atrás desse nesse balcão, ela segue o horário de suas novelas, elas gosta de fazer as unhas, tem namorados ou não tem, mas eu acho que, que, que as pessoas que tem uma alma gay, eu acredito muito nisso, mulheres que fazem muito sucessos elas tem alma gay. Madonna tem uma alma gay, a Cláudia Raia tem a alma gay, a Tina Turner, a Cher e aí por diante, né. Então, elas são mulheres, mas que tem uma alma gay. Elas têm exagero”. (Sandy)

Uma vez que a construção social da mulher em nossa sociedade se dá por meio de marcos que fixam de algum modo parâmetros, mesmo que tenha mudado e sido questionados ao longo do tempo, esses padrões perduram, modelam as nossas percepções de uma maneira ou outra na compreensão do ser mulher. Novamente, a fala de Sandy nos ajuda a perceber esses marcos:

Você olha aí todas essas mulheres que estão em minha volta e elas têm uma postura de mulher, não chamam a atenção para si, você não vê exagero... Uma visão minha... Não vem me dizer que uma pessoa chega lá e coloca um peito enorme, briga com o médico pra colocar trezentos ou quinhentos ou mil de peito, porque na cabeça acha que aquilo que é bom, mas aquilo não é uma postura realmente feminina, uma postura de uma mulher, não é". (Sandy)

A colocação de Sandy nos faz perceber que vivemos numa cultura que o corpo da mulher que cada vez mais ganha evidência, é aquele esculpido pelo excesso de atividades físicas, corpos musculosos, modelados e exacerbados pelos procedimentos cirúrgicos. Esses corpos, apesar de terem se tornado símbolos de beleza e sexualidade, não são referenciados como corpos femininos, pois não carregam em si a sensibilidade, fragilidade e docilidade que o corpo de uma mulher deveria carregar, aos olhos da concepção essencialista do que é ser uma mulher. Sandy nos ajuda nessa percepção quando nos aponta o exagero com algo que distancia uma pessoa de uma performance legítima do que seria uma mulher.

Nesse sentido, o exagero não é feminino, não reproduz a ideia do que é ser "mulher de verdade" em nossa sociedade. Por isso, o médico que esteve no programa da Rede TV, o promotor do caso de Andréa, relatado por Berenice Bento e as colocações de Sandy são complementares, em se tratando da construção social da mulher na transexualidade, ou fora dela.

"Mulheres de verdade" em nossa sociedade não são exageradas, tanto em comportamentos quanto nos seus corpos, essa é o pensamento que molda as nossas percepções em nossas relações mais cotidianas, mesmo que tenhamos lido Butler, Haraway, Strathern, Rubim entre as outras feministas, muitos de nós ainda carregamos e reproduzimos essa percepção do ser mulher, seja nos discursos ou nos nossos corpos. E digo isso não de uma maneira a criticar, mas para que possamos entender que existe um foço entre a produção acadêmica e as vivências cotidianas.

É de extrema importância visibilizar o *queer*, mas precisamos entender que nem todas as pessoas desejaram se enquadrar nessa categoria, ou até mesmo, que muitas pessoas nem sabem o que venha ser um *queer*. Por isso, não vejo como ilegítimo quando mulheres na transexualidade reproduzem um discurso, mesmo



sendo considerado machista, heterossexista entre outros adjetivos, do que é “ser mulher de verdade”.

### 3.2 OS PASSOS NA CARREIRA DA MULHER NA TRANSEXUALIDADE.

Sandy, Deborah, Crislaine e Rafaela são mulheres que possuem realidades sociais diferentes, mas que se tocam em diversos momentos de suas trajetórias. Um dos fatores que fazem com que as suas histórias tenham pontos em comum é o fato da transexualidade ser entendida como um desvio em nossa sociedade. Ao serem categorizadas como desviantes, suas experiências se assemelham em diversos pontos, e na construção de seu *projeto* elas também constroem uma *carreira*.

Em sua obra *Outsiders*, Becker (2008) faz o uso da categoria *carreira* em seus estudos sobre atitudes desviantes. A noção de *carreira* para Becker (2008) é entendida como a evolução de etapas em que o resultado final nunca é certo. Essa noção é empregada no estudo de comportamentos desviantes e feita por meio de uma comparação com a sociologia do trabalho. Segundo Becker (2008), cada tipo de desvio incide em uma carreira específica, mas o esquema de engajamento é parecido: inicialmente, há um ato primário (que poderá permanecer secreto e mesmo ser não intencional), num segundo momento se tem aquisição de uma identidade desviante e, finalmente, a adesão a um grupo desviante. Nas palavras de Becker:

Originalmente desenvolvido em estudos de ocupações, o conceito se refere à sequência de movimentos de uma posição para outra num sistema ocupacional, realizados por qualquer indivíduo que trabalhe dentro desse sistema. (BECKER, 2008, p. 35).

Utilizarei a noção de *carreira*, na tentativa de exemplificar os eventos que consegui identificar como recorrentes nas trajetórias de mulheres que vivenciam a transexualidade em nossa sociedade. Becker (2008), ao trabalhar com essa noção, exemplifica seu estudo do comportamento desviante em usuários de maconha na década de 1960 nos EUA. Ele mostra como se dão os *passos na*

*carreira* de um indivíduo que adota um comportamento entendido como desviante em nossa sociedade. Assim como Becker, utilizarei a noção de *carreira* e os passos nessa carreira que levam o indivíduo a adotar uma atitude entendida como desviante. Ainda ao falar sobre a noção de carreira trazida da sociologia do trabalho, Becker diz:

O modelo pode ser facilmente transformado para o estudo de carreiras desviantes. Ao modificá-lo dessa maneira, não deveríamos restringir nosso interesse àqueles que seguem uma carreira que os leva a desvios cada vez maiores, àqueles que, em última análise assume uma identidade e um modo de vida extremamente desviantes. Deveríamos considerar também os que têm contato mais fugaz com o desvio, cujas carreiras os afasta dele rumo a maneiras de viver convencionais (BECKER, 2008, p.37).

Compreendo que, ao olhar de nossa sociedade, a transexualidade é um comportamento desviante. Como já foi apontado no primeiro capítulo, por meio de várias teóricas, a nossa sociedade produz uma noção bem rígida de quais papéis que os indivíduos que nascem com sexo masculino devem adotar e, definitivamente, um dos papéis que jamais ele deve querer adotar é o de ser uma mulher. Não é permitido que indivíduos que nascem com um aparelho genital masculino queiram tornar-se uma mulher.

E como vimos na narrativa que inicia o primeiro capítulo, quando esse desejo acontece é entendido como um problema que deve ser solucionado, pois é um erro, é um comportamento desviante. Cabe aqui entender que estou trazendo a experiência transexual para o campo do desvio, pois é assim que ela é entendida por grande parte de nossa sociedade. Becker vai nos dizer que:

[...] *grupos sociais criam desvio ao fazer as regras cuja infração constitui desvio* [...] Desse ponto de vista, o desvio *não* é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um “infrator”. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal. (BECKER, 2008, p. 21-22, grifo do autor)

Sendo assim, usarei as categorias propostas por Becker (2008), ao analisar os passos na carreira de um desviante. Esse autor, ao trabalhar com adesão de pessoas no uso da maconha, aponta três passos nesse *tornar-se* – 1) *Aprender a técnica*; 2) *Aprender a perceber os efeitos*; 3) *Aprender a gostar dos efeitos*.

Utilizarei a ideia dos passos para demonstrar como é tornar-se de uma pessoa que vivencia a transexualidade, em especial, de pessoas que nasceram biologicamente homens, mas desejaram se tornar mulheres.

Nesse sentido, Carvalho (2011) já nos mostrou que o primeiro passo na carreira desviante de transexuais e travestis se dá quando elas infringem o sistema sexo-gênero. Nesse sentido elas precisam saber quais regras estão infringindo. Infração essa que é visível nas falas das minhas entrevistadas, um exemplo é quando Rafaela diz:

Isso já vem desde a minha infância. Todo mundo já sabe. Desde quando eu era pequeninha eu comecei a usar as roupas da mamãe, usava, pegava os saltos dela escondida. (Rafaela)

Também vou partir da ideia que a transexualidade se dá sob a lógica do desvio, mas com uma abordagem mais antropológica sobre a temática, me diferenciando um pouco da proposta de Carvalho (2011) que, em seu trabalho, constrói uma análise mais política sobre a travestilidade e transexualidade dentro do movimento LGBTTT.

Sempre que necessário, farei as adequações devidas nas noções proposta por Becker (2008), para que se adeque ao meu universo de pesquisa. Essas adaptações são necessárias, pois tornar-se um usuário de maconha e tornar-se uma mulher são situações de experiências de vida completamente distintas, apesar de serem duas formas de desvio na sociedade ocidental.

Como vimos anteriormente, em nossa sociedade, uma mulher “de verdade” é aquela que consegue reproduzir um discurso, tanto por meio dos seus corpos, quanto por meio de seus atos, uma noção de mulher que é produzida a partir de uma ideal, que poucas mulheres conseguem atingir. Essa ideia de mulher “de verdade” exclui as várias outras possibilidades de ser mulher. Nesse sentido, percebi, por meio das minhas entrevistas e reportagens que tomei como fonte de pesquisa, que existem *passos na carreira* nesse *projeto* de tornar-se uma mulher.

Quero deixar explícito que, assim como Velho (2013), eu entendo que *“um projeto coletivo não é vivenciado de maneira homogêneo pelos indivíduos que o*

*compartilham, pois se percebe existência de diferenças de interpretação devido às particularidades de status, trajetória, família e geração*”(p. 63). Foi ao folhear uma revista voltada para o público feminino, que percebi que no *projeto* de tornar-se uma mulher em nossa sociedade existem passos a serem seguidos.

Na matéria da revista Boa Forma de abril de 2013, a colunista Marcia Di Domenico apresenta os dez “*mandamentos para se tornar uma mulher confiante e irresistível e poderosa de verdade sem fazer força*”. A reportagem apontava a direção para as mulheres que queiram conquistar uma imagem inspiradora e autoconfiante, sendo que o segredo estaria no equilíbrio entre a doçura e a segurança. Os dez mandamentos para ser tornar essa mulher era enumerado assim: 1. Conquiste com o olhar; 2. Levante a cabeça, 3. Aprenda a dizer não;4. Sorria mais; 5. Use a voz a seu favor; 6. Ame seu cabelo; 7. Encontre o seu estilo; 8. Aposte no make; 9. Construa seu repertório; 10. Abrace a vitória.

O interessante dessa matéria é notar que a maior parte dos “mandamentos” girava em torno de um comportamento coerente e aceitável para uma mulher contemporânea, esses passos na carreira de uma mulher são importantes para que se torne segura e irresistível, principalmente aos olhos dos homens. A dimensão performativa, no sentido goffmaniano, é evidente dentre esses mandamentos, olhar, sorriso, postura, cabelo, tom de voz, maquiagem, todos esses elementos invocados nessa matéria remetem à dimensão interativa da vida cotidiana, uma configuração da identidade que depende do meu contato com o outro, da minha imagem projetada que será interpretada pelo o outro.

Em suma, a matéria podia ser resumida em como ser uma mulher independente, linda, gostosa, sexy, bem sucedida, ótima mãe, excelente filha, realizada, bem resolvida, bem vestida, cheia de iniciativa e boa de cama, sempre em busca de uma novidade para apimentar a relação. Ou seja, uma mulher que só existe no plano ideal. Como já disse, essa mulher é inalcançável, mas é essa mulher que é proliferada nos diversos discursos e relações cotidianas e de forma intensa, esse padrão de mulher se configura como o alvo no *tornar-se mulher* na experiência da transexualidade.

Essa adequação aos mandamentos se dá porque as mulheres desenvolvem aquilo que Goffman (1982) denominou de *carreira moral*. Segundo esse autor:

As pessoas que têm um estigma particular tendem a ter experiências semelhantes de aprendizagem relativa à sua condição e a sofrer mudanças semelhantes na concepção do eu – uma “carreira moral” semelhante, que é não só causa como efeito do compromisso com uma sequência semelhante de ajustamentos pessoais (GOFFMAN, 1982, p.41).

Esses mandamentos podem ser entendidos como elementos importantes nos *passos na carreira* de uma mulher que quer ser bem sucedida como mulher, ou seja, que deseja vivenciar a experiência de ser mulher de uma maneira plena. A reportagem, em suma, ensinava como ser uma “mulher de verdade”. A construção social da mulher na transexualidade também se dá por meio do “respeito a esses mandamentos”. Mas para que ela consiga absorver esses elementos é preciso que ela complete os passos nessa carreira de ser uma mulher na transexualidade.

O primeiro passo nesse processo de *tornar-se mulher* seria o de *aprender a técnica*, que em nosso caso entendo como sendo o processo de aprendizagem do que é feminino e masculino em nossa sociedade. Todavia, essa aprendizagem da técnica feminina não é algo tão simples para uma pessoa que vivência a transexualidade, uma vez que existe um impedimento social no qual pessoas que nascem biologicamente homens são impossibilitadas de aprender a técnica do que seria compreendido como um comportamento feminino. Essa técnica está relacionada tanto à dimensão corpórea quanto à dimensão subjetiva. Gestos corporais, modo de se vestir, enfim, a aproximação simbólica com um universo que não é permitido adentrar uma das problemáticas de aprender a técnica de ser mulher para quem experimentar a transexualidade.

Essa aprendizagem da técnica se dá sob a ótica do estigma, a construção da subjetividade da mulher na transexualidade por meio das impossibilidades que levantadas para que não se aprendam as técnicas. E quando falo de aprender as técnicas, estou me referenciando ao conjunto de normas, condutas e comportamentos que são estipulados para as mulheres em nossa sociedade, ou seja, a ideia do feminino que permeia a mentalidade da nossa sociedade no que diz

respeito à concepção do que é ser uma mulher. E esse feminino está diretamente ligado à relação que os indivíduos têm com o seu corpo, fato esse que fica bem evidenciado na reportagem sobre os dez mandamentos para se tornar uma mulher. Dessa maneira, o primeiro passo da carreira de uma mulher na transexualidade é o de aprender a técnica da corporalidades, entendida como a feminina, e nesse sentido, Marcel Mauss (2003, p.401) nos ajuda a compreender por que o aprender essa técnica se coloca como o passo inicial e de profunda relevância no contexto das vivências dessas pessoas em nossa sociedade.

De acordo com Mauss (2003), o corpo é, essencialmente, uma construção simbólica e cultural, uma vez que todas as sociedades se utilizam de formas para marcar o corpo de seus membros. Mauss (2003) entende que o homem sempre, e em toda parte, soube fazer uso de seu corpo como um produto de suas técnicas e de suas representações. A sociedade fabrica, de acordo com épocas e lugares, estereótipos e modelos de comportamento que se inscrevem no corpo. Sandy nos evidencia a importância de se aprender a técnica quando nos traz o relato sobre Patrícia Araujo:

Patrícia Araújo. É muito linda. Inventou aí uma época que tinha um caso com o jogador de futebol, aí foi pra todos os jornais e programas da televisão, só que você vê a mulher falando, ela de boca fechada ela é linda, ela fala é um travesti. (Sandy)

Considero interessante a expressão “*ela de boca fechada é linda*”, pois ela nos evidencia essa dimensão importante de *aprender a técnica* e, nesse sentido, vemos que para Sandy, Patrícia Araujo não aprendeu a técnica corretamente, não respeitou o mandamento de usar a voz a seu favor, e por isso ela não se enquadraria como uma mulher, mas sim como travesti. Sendo assim, o aprendizado das técnicas corporais que marcam a diferenciação dos corpos femininos e masculinos são de suma importância para a nossa sociedade, pois permite que os indivíduos sejam incluídos dentro da dinâmica social da qual as técnicas corporais é uma das suas modeladoras.

No caso da mulher que vivencia a transexualidade, esse aprendizado das técnicas é de maneira veemente impossibilitado, uma vez que as técnicas corporais existentes

em nossa sociedade são estipuladas e direcionadas a partir das categorizações dos corpos biológicos.

De qualquer forma, esse aprender a técnica se faz necessário, mesmo que socialmente seja estigmatizado; o aprendizado da técnica do que é ser feminino é um passo da carreira muito importante para a mulher na transexualidade. Essas técnicas começam a ser aprendidas desde a infância, mesmo sendo esse período um dos mais problemáticos na vida de uma mulher na transexualidade.

A infância é o período onde esses marcos socioculturais nos corpos, no que diz respeito à compreensão do que é ser homem e ser mulher, são intensamente inscritos em nossos corpos e em nossa subjetividade, e por isso quando uma criança, de alguma maneira, subverte esses marcos ela provavelmente sofrerá as consequências negativas dessa ação; essas consequências serão impostas pelas instituições legitimadas de nossa sociedade. Como afirma Angers *“esse tratamento diferenciado tem um poderoso efeito na criança, pois é por meio dele que ela percebe tudo o que deve fazer para se conformar com o gênero masculino ou feminino (2008, p. 83)”*.

Mas desde muito cedo as mulheres que entrevistei relataram a experiência dessa subversão, mesmo sofrendo diversos tipos de violências na família, escola e vizinhança, os marcos socioculturais que designados para os corpos categorizados sob a insígnia dicotômica, não foram impedimentos para que elas iniciassem o aprendizado das técnicas que não eram direcionadas para os seus corpos.

Aprender a técnica para uma mulher na transexualidade requer um esforço de transpor as limitações impostas por uma sociedade que tem como referência o binarismo dos corpos e por consequência o binarismo dos gêneros. Nesse processo de aprendizagem, várias são as formas de violência que se colocam no caminho da mulher na transexualidade, o aprendizado das técnicas que produzem a ideia de feminino/mulher se dá por meio de inúmeros conflitos.

O outro passo importante colocado por Becker (2008) é o *aprender a perceber os efeitos*, que no caso das vivências de uma mulher na transexualidade podemos

compreender como sendo a assimilação das restrições que são apresentadas desde muito, sendo as mulheres na transexualidade. Perceber os efeitos diz respeito à compreensão de como a nossa sociedade cria mecanismos de impedimento em relação às representações do corpo e da subjetividade, que são delimitadas a partir do paradigma dos gêneros.

Vimos a partir das *historias de vidas* presentes neste trabalho que é recorrente a declaração que a transexualidade é uma experiência identitária que se dá desde a infância, e por isso que os conflitos gerados por essa experiência se inicia muito cedo. Quando uma criança do sexo masculino evidencia uma aproximação com o universo feminino, a ordem é quebrada, o conflito é instaurado na vida da criança e das pessoas que os cercam. Por isso que esse passo se torna importante na vida de uma mulher na transexualidade, a aproximação de corpo categorizado pela ciência como sendo um corpo masculino nas vivências e nas corporalidades femininas é algo que traz o caos para o padrão que nos é colocado como o de normalidade.

Nesse sentido, desde o início, a mulher transexual precisa aprender a perceber os efeitos desse rompimento que ela provoca nessa ordem social – binária dos corpos - pré-estipulada. Faz-se necessário aprender a perceber quais serão as consequências que se sofrerão, uma vez que essa experiência não é vivenciada solitariamente, ela se dá na interação, por isso esse passo de aprender a perceber os efeitos se coloca como importante momento na trajetória da mulher na transexualidade.

Quais efeitos seriam esses? Desde a infância, a mulher na transexualidade entende que algo de diferente existe entre o seu corpo e a sua subjetividade e, por isso, inicia a construção da sua identidade feminina por meio de elementos que a nossa sociedade estipulou como sendo do universo da mulher. Objetos rosa, bonecas, vestidos, cabelos compridos, maquiagens são acionados para que essa identidade seja construída. Todavia, essa aproximação com esse universo feminino não é “legal”, essa aproximação é subversiva, e nesse momento que os efeitos surgem na vida de uma mulher na transexualidade. Acredito que, a partir das *historias de vidas* do capítulo anterior, fica bem explícito essa dimensão conflituosa na vida dessas mulheres.



Esses efeitos podem ser entendidos como as limitações e imposições que são empregados àqueles que subvertem a ordem social dos corpos e dos gêneros. Castigo de familiares, chacotas na escola, agressões físicas, são alguns tipos de efeitos que a mulher na transexualidade precisa aprender a lidar, já em sua infância; efeitos que, geralmente, as acompanham por toda a sua vida.

É na infância que uma pessoa que vivencia a transexualidade percebe que a sua diferença produz efeitos em sua vida cotidiana, e ela precisa aprender a lidar com eles. A infância talvez seja a fase mais problemática para a vida de uma mulher na transexualidade, pois a criança não consegue se entender nem consegue compreender o motivo de ser tão hostilizada por aqueles que a cercam. Por isso que aprender a perceber os efeitos é passo fundamental na carreira de uma mulher na transexualidade, pois assim conseguirá lidar com tais efeitos nas relações cotidianas ao longo da sua vida.

O último passo que Becker (2008) coloca é o de *aprender a gostar dos efeitos*, que no caso das experiências de uma mulher na transexualidade é de uma importância pontual, tendo em vista que essas experiências são, cotidianamente, negadas. Essa negação perpassa pela ideia de uma experiência impossibilitada por uma ordem social que não reconhece essa possibilidade de ser mulher, e por isso implicará em mecanismos de anulação dessa experiência.

A mulher na transexualidade, em sua trajetória de vida, precisa aprender a gostar dos efeitos da sua experiência, mesmo que para que ela consiga ter a possibilidade de vivenciá-la, tenha que enfrentar vários tipos de violências e impedimentos que se posicionam contra a sua forma de vivenciar o 'ser mulher'.

Mesmo passando por diversos tipos de privação e sanções sociais, a mulher na transexualidade aprende a gostar dos efeitos de sua experiência identitária, e assim a sua trajetória de vida de se torna possível para si mesma, pois grande parte das vezes ela não terá o apoio dos outros significantes de sua vida e, dessa forma, precisará entender que a sua experiência é possível e necessária para que a sua existência seja significativa para si.

Das manipulações corporais até os impedimentos sociais, a mulher na transexualidade precisa gostar dos efeitos da sua experiência, uma vez que, geralmente, essa experiência será aprovada por poucos e, sendo assim, ela precisa aprender a gostar dos efeitos dessa experiência, mesmo quando os estigmas lhe forem lançados, mesmo quando a abjeção lhe for imposta, mesmo quando a rejeição lhe for imputada.

Gostar dos efeitos é um passo importante, pois é por meio dele que a mulher na transexualidade consegue criar, subjetivamente, mecanismo de defesa e de auto aceitação, para enfrentar os impedimentos sociais que lhe são colocados e, assim, conseguir se enxergar como mulher, mesmo quando em sua volta há várias vozes que dizem não. Muitas vezes, esse passo terá o seu auge, quando, apesar de toda a marginalização e estigmas sofridos, essas mulheres conseguem provar para os psicólogos que elas têm a “alma de mulher” e, assim, tem o aval para a realização da cirurgia de transgenitalização.

Dessa maneira, a trajetória de vida de uma mulher na transexualidade segue passos que são recorrentes e que podemos enxergá-los nos relatos de vida que foram apresentados anteriormente. Obviamente, não é pretensão minha entender que todas as mulheres que vivenciam a transexualidade, trilham esses passos em suas trajetórias, mas entendo, a partir da minha pesquisa, que é comum na vida dessas mulheres os passos expostos anteriormente.

É importante perceber no caso das mulheres dessa pesquisa, e que talvez possamos dizer que também é o caso de outros tipos de mulheres, a dimensão corpórea é de uma importância crucial para que os passos apresentados sejam vivenciados. É na busca constante de se cumprir os mandamentos que promoverão a existência de uma “mulher de verdade” que esses passos são apresentados como sendo recorrentes na vida de uma mulher na transexualidade.

Por meio do que já expomos, podemos considerar que o “ser mulher” é uma experiência que se dá, principalmente, na experiência do corpo em sua relação com a sociedade. A sensibilidade, a sexualidade, a feminilidade são comportamentos que se expressam pelo corpo. Da matéria que coloca os dez mandamentos que uma

mulher bem sucedida deveria seguir, sete estão ligados diretamente à dimensão corpórea e estética - conquiste com o olhar; levante a cabeça; sorria mais; use a voz a seu favor; ame seu cabelo; encontre o seu estilo; aposte no *make* – dessa maneira, fica fácil entender o motivo dos passos da carreira de uma mulher na transexualidade está intimamente ligada à dimensão corpórea.

Em todos os passos de sua trajetória, a mulher na transexualidade é confrontada com a sua experiência corporal, seja quando ela não se enxerga num corpo que lhe é imposto, ou quando o seu corpo, transformado, confronta o que a sociedade estipulou como padrão de um corpo possível. *Aprender a técnica*, no caso de nossas entrevistadas, diz sobre o entendimento das corporalidades de homens e mulheres. *Aprender a perceber os efeitos* mostra a importância da compreensão dessas mulheres sobre as consequências do confronto dos corpos que elas querem em relação aos corpos estabelecidos por nossa sociedade. Por fim, *aprender a gostar dos efeitos* é a relação de satisfação que se cria com as experiências subjetivas que se realiza nas mudanças corporais apesar dos impedimentos e negações que essas mulheres sofrem cotidianamente por conta dessas mudanças.

Não estou desmerecendo a dimensão subjetiva da constituição do ‘ser mulher’, mas quero evidenciar que essa dimensão corpórea é algo que se coloca de maneira muito forte na constituição da mulher na transexualidade. O corpo, na constituição do ser mulher, é um dos elementos mais importantes; essa sua manipulação é algo a ser ponderado na configuração de uma identidade entendida como feminina. David Le Breton (2013), em seu livro *Adeus ao Corpo*, nos diz que:

A cirurgia estética oferece um exemplo impressionante da consideração social do corpo como artefato da presença e vetor de uma identidade ostentada (LE BRETON, 2013, p. 30).

Le Breton (2013) foca a sua análise do corpo na cirurgia estética; gostaria de estender as suas análises a qualquer outra forma de manipulação corporal, cujo intuito é a criação de estética que produza uma satisfação psicossocial. Todavia, de alguma forma podemos pensar a cirurgia de transgenitalização como um procedimento estético, assim como Sandy nos relatou:

Era uma correção. Isso no meu caso ficou muito claro, era uma correção. Não era uma troca, não era uma transformação. Era a mesma coisa de você já ser feliz e você não gostar das suas orelhas de abano. Você vai fechar essas orelhas. Então, você não vai trocar nada, entendeu? Você só vai adequar, você só vai adaptar (...)

Além da cirurgia de retirada do órgão genital, para usarmos os termos de Sandy, outras adaptações ou adequações corporais são muito importantes. No caso das mulheres que entrevistei, o hormônio feminino sempre foi um elemento de manipulação corporal que, em muitos casos, foi um diferenciador nessa satisfação, pois quanto mais cedo e mais recorrente se dá o uso de hormônios femininos, maiores serão os resultados positivos para adequação desse corpo aos padrões femininos de nossa sociedade.

A descrição do uso do corpo, feita por Le Breton (2013), nos ajuda a compreender essa trajetória vivenciada pela mulher na transexualidade, no que diz respeito à produção do seu corpo. Esse corpo que se configura por meio de manipulações é fruto de uma necessidade de modificações de marcos identitários, numa busca por uma mudança de vida, para que se tenha uma relação com o mundo que seja minimamente satisfatória. E como Le Breton pontua, é um novo nascimento, de um novo estado civil.

Os passos na carreira de uma mulher na transexualidade têm como uma das principais consequências a produção desse novo corpo ou, pelo menos, o início da produção dessa corporalidade que permitirá a mínima satisfação psicossocial. Digo início, pois entendo que esse corpo nunca estará acabado, sempre estará por se fazer, se modelar, se construir, sempre haverá elementos a se agregar e elementos a se omitir. Experiência essa, que também é vivenciada por outras mulheres em nossa sociedade que, de alguma forma, também vivenciam essa experiência do corpo inacabado.

No caso da mulher na transexualidade, essa experiência da produção do corpo se dá de maneira mais agressiva, pois ela precisa consertar um erro, ela precisa adequar o seu corpo à sua dimensão subjetiva. Gosto da ideia proposta por Le Breton (2013) do geneticamente correto. Segundo esse autor, a sociedade ocidental tem profunda admiração pelas interpretações biológicas dos comportamentos por

meio dos genes. De acordo com Le Breton (2013), na atualidade, os genes encarnam as verdades ocultas no sujeito, tudo é explicado por meio dos genes – genes da preguiça, genes da celebridade, genes do sucesso, genes da felicidade – enfim, as questões sociais podem ser explicadas por meio dos genes dos indivíduos. O discurso sobre os genes alcançou o senso comum e Le Breton pondera:

A fantasia da onipotência do gene só é valorizada no círculo de uma minoria de pesquisadores, mas seu discurso é muitas vezes ouvido pelos políticos e transmitido como lugar-comum pela mídia e nas conversas de bar (LE BRETON, 2013, p. 107).

Nesse sentido, podemos pontuar que os genes se tornaram a chave para a compreensão de várias questões em nossa sociedade, dentre elas a experiência da transexualidade também se coloca, pois, a partir do discurso médico científico, nós nascemos geneticamente condicionados a sermos homens ou mulheres, e dentro dessa perspectiva já seríamos formatados a termos os genes da feminilidade e da masculinidade.

Uma mulher na transexualidade é um “erro genético”, e os erros precisam ser reparados; como ainda não descobriram como consertar por meios dos genes, o erro precisa ser reparado por meio do corpo. Por isso que o discurso médico coloca a cirurgia de transgenitalização como algo necessário, pois precisa que esse corpo se adeque a uma norma. A mulher na transexualidade expõe a fragilidade dessas teorias sobre os genes, todavia criam-se mecanismos de conformação dessa possibilidade de ser mulher dentro de um discurso hegemônico que é sustentado pela ciência.

A carreira da mulher na transexualidade é modelada por essas questões, por isso que os passos nessa trajetória são vivenciados de maneira similar na vida dessas mulheres, pois muitas vezes caminhar por esses passos torna-se uma forma de sobrevivência física, emocional e psicológica. Todo esse percurso, de alguma maneira, se dá como necessário, pois o nosso imaginário social é produzido a partir de uma concepção que relega ao limbo outras possibilidades de ser mulher, que não aquela hegemônica. Os passos apresentados anteriormente, de alguma forma, fazem com que essas mulheres consigam superar as barreiras impostas e produzir

novas formas de experienciar o 'ser mulher', tanto por meio dos seus corpos, quanto por meio das suas subjetividades. Contudo, cabe saber se esse *tornar-se mulher* conseguirá inseri-las na sociedade de forma plena e satisfatória.

## 4 NAS TEIAS DO GÊNERO: O GÊNERO ENQUANTO ORGANIZADOR DA CULTURA OCIDENTAL.

No capítulo anterior, interpretarmos a trajetória de vida das mulheres na transexualidade, cujas histórias foram narradas nesse trabalho, entendendo que elas constroem a sua *carreira* a partir de passos muito específicos e importantes no *projeto* de *tornar-se mulher*. Nesse último capítulo, discutiremos o lugar social ocupado por essas mulheres em nossa sociedade, entendendo que, apesar de ser uma experiência medicalizada e judicializada, a transgenitalização não será o suficiente para a inclusão total dessas mulheres em nossa sociedade, pelo menos não como mulheres.

Geralmente, as imagens de homens travestidos de mulher são construídas a partir da caricatura, do exagero e, por isso, que não é admissível para a compreensão de grande parte das pessoas que uma pessoa que biologicamente nasceu homem consiga se transformar numa mulher atraente sem traços físicos que evidenciem seu sexo biológico. Diante desse fato, nesta parte do trabalho, vamos discutir o lugar social ocupado pela mulher na transexualidade em nossa sociedade, principalmente a partir do conceito de *liminaridade* proposto por Victor Turner, como também elucidarmos, a partir da concepção de cultura de Clifford Geertz, como o gênero se tornar uma teia de significado muito importante na nossa compreensão da realidade social.

Nessa trajetória de *tornar-se mulher*, vários percursos são seguidos, como vimos no capítulo anterior. Os *passos na carreira* se colocam como sendo recorrentes nas vidas de mulheres na transexualidade. E na busca dessa configuração do ser mulher, também existem marcos identitários que são criados para que a experiência de ser mulher possa ser entendida como legítima. Sandy nos ajuda a perceber esses marcos, quando nos diz:

Agora, se você se, se monta de travesti ou se monta de transexual e você acha que vai ser um mar de rosas, não vai, meu amor. Porque não vai mesmo. Hoje, eu sempre falo isso, a, a cirurgia em si, se é pra ser uma correção, então faça. Se é, se é a sua cereja, o seu sorvete, faça. Se não for, pense muito bem, porque as pessoas acham que vão fazer, as pessoas

acham que ser mulher é ter uma vagina, e não é. Ser mulher é uma postura, ser mulher é uma colocação, é, é, é raciocinar como mulher (Sandy).

Mas, ao analisarmos de forma contextual, conseguimos perceber que a transexualidade enquanto experiência é compreendida como uma anomia, principalmente pelo fato de que a nossa sociedade condicionou a compreensão da realidade a partir da lógica binária do gênero. Se entendemos a transexualidade vista como um problema, como algo recente, é necessário compreender como a nossa lógica cultural binária contribui para gerar esse sentimento de inadequação nos sujeitos ditos transexuais.

Nesse sentido, para que possamos compreender o lugar social da mulher na transexualidade em nossa sociedade, será necessário resgatar alguns conceitos teóricos básicos para a compreensão desse lugar. Por isso, a perspectiva hermenêutica de Geertz (1978) nos ajuda a expor essa configuração social que modela a nossa percepção da realidade, em relação às possibilidades identitárias que perpassam as relações do gênero, sexualidade e as corporalidades. Na percepção de Geertz (1978), acultura é dinâmica: sistemas entrelaçados de signos interpretáveis, e não um poder, algo ao qual possa ser atribuído, casualmente, os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições e os processos; ela é um fluxo de sentidos, aquilo que pode ser descrito com densidade.

O conceito de cultura que eu defendo é essencialmente semiótico. Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado à teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, á procura do significado (GEERTZ, 1978, p. 15)

Geertz (idem) ainda afirma que a cultura não é nunca particular, mas sempre pública. Assim, entendo que os elementos que constituem as teias propostas por Weber, não têm criadores identificáveis. Os fatos inovadores nascem e evoluem numa reprodução espontânea e despercebida dos agentes culturais e, na maioria das vezes, só percebidos na análise de uma extrínseca, de um agente externo. Como um sistema de signos passíveis de interpretação – ressalta Geertz (idem) –



[...] 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 (os símbolos) podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade. (GEERTZ, 1978, p.16).

Na perspectiva do autor mencionado acima, podemos entender que a cultura é um fenômeno social, no qual a sua gênese, manutenção e transmissão estão a cargo dos atores sociais. Geertz (idem) ainda defende a ideia de que a cultura é um conjunto de mecanismos de controle e não deve ser considerada como um complexo de comportamentos concretos. Essa perspectiva de cultura como mecanismo de controle se fundamenta no pressuposto de que o pensamento humano é baseado em tráfego público de símbolos significantes – palavras, gestos ou qualquer coisa afastada da realidade e que seja usada para exteriorizar uma visão de mundo, uma experiência e auto-orientar-se nas vivências experimentadas no cotidiano, como é caso da categoria gênero, usada para orientar as noções de masculino e feminino em nossa sociedade.

Tendo como referência essa perspectiva, podemos colocar o gênero como uma das teias importantes que significam as vivências dos sujeitos contemporâneos, estabelecendo significados e padrões para as expressões corporais e comportamentais das pessoas. O que nos possibilita entender o porquê do sentimento de inadequação dos sujeitos transexuais, pois, em nossa cultura, o corpo sempre é referenciado, ou seja, significado em relação à heteronormatividade, o que faz com que o corpo nasça “generificado”. Como coloca Cossi (2011, p.88), *“no momento em que se identifica o sexo do bebê, produz uma invocação performativa; expectativas e suposições são materializadas (cores, brinquedos, modelos de roupas e projetos futuros já são imputados ao recém-nascido)”*.

Apoiando-me nas ideias de Geertz, vemos que o caráter de normalidade compulsória da heteronormatividade precisa ser problematizado e isso faz sentido no âmbito de perspectivas que assumem a noção de cultura, entendendo-a como um campo de lutas em torno de significações, discursivamente produzidas e legitimadas. Nesse campo de disputas, em torno da significação, significados estão em constante movimento, sendo permanentemente reproduzidos entre os membros de uma cultura.

Estes processos de significação estão implicados com a produção de sujeitos, dos gêneros e dos tipos de sexualidade. Assim, o gênero, enquanto organizador da nossa cultura, e em articulação com a sexualidade, modela a visão de mundo sob uma perspectiva heteronormativa, na qual homens e mulheres “devem” se comportar, produzindo, em seus corpos, as relações interpessoais possíveis em nossa sociedade.

Nesse aspecto, cabe aqui retomar, de maneira breve, os estudos de Butler (2003) quando essa trabalha com o conceito de gênero e todos os seus desdobramentos, no que se refere às relações de poder e o impacto desse nas mudanças sociais. Ela traz uma denúncia a respeito da instável noção das identidades existente em nossa sociedade, além de desnaturalizar a binaridade dos gêneros masculino e feminino, naturalizada no mundo ocidental. Butler (2003) ainda traz luz sobre a estrutura de poder que determina a aceitação ou a negação de identidades e práticas sexuais e mostra que são legítimas as manifestações sexuais consideradas divergentes em nossa sociedade.

Na concepção de Butler, o gênero em nossa sociedade seria uma norma, pois quando demarcamos a identidade de gênero dentro de uma heteronormatividade estamos mantendo o cenário social por meio da regulação dos indivíduos pelo poder médico e jurídico. Nesse sentido, devemos compreender que norma seria a que cria a inteligibilidade, ou seja, aquilo que dá sentido às relações sociais. Essa noção de norma a partir do gênero, criada pela heteronormatividade, considera desprezível tudo que foge do binarismo sexual e de gênero.

Podemos considerar, então, que, muitas vezes, o que dá condição humana aos indivíduos em nossa sociedade seria a inscrição dentro do gênero masculino e feminino por meio dos corpos categorizados numa visão biológica. Tudo o que foge a essa norma seria colocado à margem, pois seriam indivíduos que não mantêm uma relação de coerência entre gênero, sexo e sexualidade. E são desses indivíduos postos à margem, os sujeitos que não são reconhecidos e que não se reconhecem dentro dessa lógica binária do gênero e sexo, ou seja, dos sujeitos que

não são reconhecidos como membro da categoria humana, como cidadão, portador de direitos.

Ainda na discussão sobre o gênero, criando normas de comportamento, Marilyn Strarthern (2006) também nos ajuda a pensar a questão de gênero dentro do universo transexual, uma vez que a autora entende gênero como um tipo de diferenciação categórica que assume conteúdos específicos em contextos particulares. A autora critica a perspectiva construcionista de gênero, pois, segundo ela, essa perspectiva permaneceria essencializando o dimorfismo sexual e deixando escapar a historicidade da própria noção de diferença social. Para a autora, o gênero é pensado como categoria “empírica”, como um operador de diferença não pré-estabelecida que marca e que só pode ser compreendida contextualmente.

Butler e Strarthern nos ajudam a eliminar qualquer naturalização na conceitualização da diferença sexual, pensando gênero de maneira “não identitária”, ou seja, rejeitando os pressupostos universalistas presentes na distinção sexo/gênero. As autoras convergem na tentativa de analisar, criticamente, os procedimentos pelos quais o gênero é concebido, como fixando identidades, e de formular conceitualizações que permitem descrever as múltiplas configurações de poder existentes em contextos históricos e culturais específicos.

Vemos então que, pela lógica de Butler e Strarthern, e de acordo com a concepção de cultura de Geertz, que o processo transexualizador, ou seja, o processo pelo qual sujeitos são denominados transexuais está inserido num contexto que objetiva adaptar o corpo do sujeito às regras de gênero e sexualidade socialmente estipuladas. Regras essas que têm sua sustentação no discurso biomédico e no sistema heteronormativo, que fixa o binarismo de gênero, desconsiderando que os pólos podem ser múltiplos e plurais.

Percebemos que a esperada coerência entre sexo, gênero e sexualidade, uma coerência tida como “natural”, a qual os indivíduos deveriam apresentar, também situa e define os corpos que fogem dessa coerência, sendo assim, esses sujeitos, transgridem as normas esperadas, assumindo outras formas de sexualidade e de

gênero. Os sujeitos que fogem do padrão dito normal da relação esperada gênero-sexo-sexualidade não se enquadram nessa relação de forma linear e natural.

Os sujeitos denominados como transexuais, pelo discurso biomédico, não se encaixam no que foi socialmente estipulado e naturalizado como próprio ao seu sexo biológico. Os sujeitos transexuais então burlam a “coerência” imposta pela nossa sociedade e nos fazem refletir no efeito dessa perspectiva binária no nosso cotidiano e, assim, tecem uma nova teia de significado do gênero.

Podemos entender que, em nossa cultura, de acordo com Geertz, existe um conjunto de símbolos que significam as nossas vivências e esses sistemas de símbolos previamente estabelecidos são aprendidos e são convertidos em sistemas de definição do seu próprio mundo, uma forma de expressar sentimentos e fazer os seus próprios juízos de tudo aquilo que rodeia o ser humano. Esse sistema guia o comportamento e a percepção do homem ao longo de toda a sua existência.

Seguindo ainda a linha de pensamento de Geertz, a cultura é um conjunto de modelos de representação do mundo e da realidade, mas, da mesma forma, um conjunto de modelos para atuar no mundo. Ainda segundo esse antropólogo, os símbolos transmitem valores, visões de mundo, a localização do poder, além dos símbolos terem uma capacidade de evocar emoções mais do que conhecimentos. São mais afetivos do que cognitivos.

A nossas emoções, podemos assim dizer, também são modeladas pela lógica dos gêneros. Nessa perspectiva de cultura, não percebemos de como nosso cotidiano está ajustado, adequado e normatizado por compreensões da realidade que são criadas ou genereficadas, apreendidas culturalmente e absorvidas como certas e verdadeiras. Uma realidade não polissêmica. Estas concepções genereficadas, culturalmente legitimadas e naturalizadas, pautam o sistema heteronormativo que produz corpos reconhecidos como “adaptados” e “normais” pelo discurso biomédico. A manutenção de ordem binária se dá então pela repetição de atos, gestos e signos, do âmbito da cultura, que reforça a construção dos corpos masculinos e femininos,

tais como nós os vemos atualmente. Nesse sentido, vemos que Butler pontua tratar-se de uma questão de performatividade.

Por conta dessa visão dicotômica existente e legitimada da nossa sociedade referente a gênero, sexo e sexualidade, a transexualidade ainda é entendida e classificada como uma doença mental pelo discurso biomédico e, nesse sentido, a cirurgia de redesignação sexual é entendida como a correção necessária para esse “transtorno”, que visa adequar o corpo à mente do indivíduo. Entretanto, a linearidade gênero, sexo e sexualidade está imbricada em nossa cultura e, nela, o padrão tido como “normal” é a heteronormatividade. E ao romper essa linearidade os indivíduos são cerceados em determinados lugares de atuação na sociedade.

#### 4.2 O LUGAR SOCIAL DA MULHER NA TRANSEXUALIDADE.

Quando falamos da construção de algo, é comum prestamos atenção no lugar que essa construção está acontecendo, pois, dependendo do lugar, conseguiremos entender se é uma construção sólida ou instável. Não é diferente quando vamos tratar da construção identitária dos indivíduos em nossa sociedade, pois essa construção se dá num lugar, ou em lugares específicos. Uma construção que não acaba, mas que tem um ponto de partida, um lugar que possui referenciais importantes para esse longo caminho de construção identitária, ou seja, o lugar dessa construção é instável.

Por isso quero sublinhar que a concepção de identidade que tomo como referência tem por base o sujeito sociológico e pós-moderno, uma vez que a sua identidade não é fixa nem permanente, sendo construída na interação com a sociedade. Apesar de parecer conflitante com as relações micro que é alvo desse trabalho, entendo ser importante salientar que no contexto da pós-modernidade, a globalização se torna um relevante fator a ser considerado na construção de identidades, uma vez que as nossas vidas podem ser influenciadas por qualquer acontecimento em qualquer lugar do mundo (GIDDENS, 2002). A compreensão de Giddens é pontualmente pertinente, uma vez que ele considera que:

[...] os novos mecanismos de autoidentidade são constituídos pelas instituições da modernidade, mas também as constituem. O “eu” não é uma entidade passiva, determinada por influências externas; ao forjar as autoidentidades, independente de quão locais sejam os contextos específicos da ação, os indivíduos contribuem para (e promovem diretamente) as influências sociais que são globais em suas consequências e implicações (GIDDENS, 2002, p. 09).

Dessa maneira, esse trabalho considera que a identidade é pessoal e social ao mesmo tempo. A identidade é pessoal, quando em certa situação o sujeito escolhe evidenciar determinada identidade em detrimento de outra; como também a identidade é social tendo em vista que em determinado contexto social o indivíduo reflete e decide sobre suas escolhas identitárias, como também regula e estrutura os comportamentos adequados à(s) identidade(s) que se quer mostrar. Além disso, considero que a dimensão subjetiva seja produto de tempo e espaço determinados, ou seja, do meio social, o que nos leva a compreender que as identidades pessoais e sociais são intrínsecas.

Não seria diferente ao tratarmos da construção social da mulher na transexualidade, uma vez que a construção identitária dessas mulheres é vivenciada num lugar social, com referências marcantes que produzirão subjetividades e visões mundo. E tendo em vista que o gênero é uma teia de significando modeladora da nossa realidade social, o lugar social da mulher na transexualidade será marcado pelo rompimento dessa teia significativa de nossa sociedade, e é esse rompimento que será condicionante para a sua configuração identitária e principalmente para o lugar social que ela ocupará em nossa sociedade.

Uma vez que a identidade é um produto social e individual, quero me ater à dimensão social do processo de configuração identitária. Por isso, neste momento, quero me ater ao lugar social que a mulher na transexualidade ocupa em nossa sociedade, pois, como já vimos, o processo de estigmatização que ela sofre faz com que a sua atuação na sociedade seja restrita. Dessa maneira, vou abordar o lugar social da mulher na transexualidade em nossa sociedade, a partir da ideia da *liminaridade*. O conceito de *liminaridade* que tomo como referência é o proposto por Victor Turner.

Cabe aqui pontuar que o conceito de *liminaridade* presente na teoria de Turner se deve a sua leitura da obra de Arnold Van Gennep, na qual este ponderava a existência de uma generalidade na estrutura do processo dos ritos de passagem. Segundo Van Gennep (2009), os ritos de passagem são compreendidos por três fases – *separação, margem e agregação*.

A partir dos escritos de Gennep, percebe-se que, das três fases, a *separação* é entendida como o afastamento do indivíduo ou do grupo, de um lugar fixo na estrutura social ou de um estado. Já a *margem* ou *limiar* é o estado (passageiro) ambíguo que tem poucos atributos do estado passado ou futuro. E, por fim, a *agregação* é a passagem consumada.

De acordo com Van Gennep (2009), a margem desenvolvia um simbolismo próprio em relação às outras fases que ele nomeou de liminar. Nos períodos liminares, os indivíduos que participavam do ritual se encontravam fora das estruturas da sociedade entre as quais se movimentavam; essa movimentação é o sentido do rito de passagem. Na obra de Van Gennep, os indivíduos liminares eram neófitos, os adolescentes, os noivos, a parturiente etc.

Turner utiliza o conceito de *liminaridade* em seu trabalho etnográfico entre os *Ndembu* na Zâmbia. Tomaremos aqui, como referência para abordar liminaridade, as seguintes obras de Turner: *Floresta de Símbolos* e *O processo ritual*. Nessas obras o autor faz a análise do material colhido em campo, procurando estabelecer a sua tese sobre liminaridade. Turner (1974) nos diz que o modelo da nossa sociedade é de uma “estrutura de posições” e devemos encarar o período de margem ou “liminaridade” como uma situação interestrutural. Ele ainda considera que os ritos de passagem estão presentes em todas as sociedades e tais ritos assinalam transições entre estados, um “estado” é “uma condição relativamente fixa ou estável”. Para esse autor, o termo “estado” é aplicável às condições ecológicas, ou à condição física, mental ou emocional em que uma pessoa ou grupo se encontra num determinado momento.

A partir da leitura da obra de Turner, compreendemos a *liminaridade* como o momento alto no ritual, pois a estrutura social se encontra em suspensão e, por isso, existe há ausência de “status”, de diferença sexual, de classes, hierarquia, de obrigações de parentesco. No momento liminar, os corpos ocupam um espaço-tempo indizível, mais potencial que se imagina, segundo Turner. O indivíduo se localiza no meio, no entre (*betwixt and between*)<sup>47</sup>, no limbo, no nada da estrutura cotidiana, pois o que se suspende é todo o sistema social vigente, o ordinário social, as vivências cotidianas. Por isso, Turner (1974) chamou a *liminaridade* de prima matéria: um estado bruto onde os indivíduos não estão nem dentro nem fora da sociedade, é um lugar onde se está absorto em singularidades, espaço, tempo, inclassificáveis. Turner (1974) ainda aduz que esse lugar liminar é transporte para outras realidades.

Gostaria aqui, então, de entender a transexualidade como um momento de *liminaridade* em nossa sociedade. Tendo em vista todo o histórico que já discutimos no primeiro capítulo, podemos notar que, ao se enquadrada pelo discurso biomédico, a experiência transexual ganha uma caráter limiar, uma vez que indivíduos que vivenciam essa experiência estariam se colocando fora do mundo. Acredito que a percepção correta seria que os indivíduos que vivenciam a transexualidade são colocados fora do mundo. De acordo com Van Genep (2009, p. 26): “Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano”.

Penso ser possível compreender que o rito de passagem que permite o indivíduo transexual retornar para o mundo novamente com novos papéis sociais seria a cirurgia de transgenitalização, pois, a partir da cirurgia, ele seria retirado desse não lugar que se encontra, o lugar no qual ele é compreendido como não gente. Nesse sentido, considero importante se pensar, assim como Le Breton (2004), que as

---

<sup>47</sup> Turner usa o termo “betwixt and between” em vários livros, no qual funde dois sinônimos que aponta a indeterminação e falta de localização precisa da coisa designada. Exemplos de possíveis traduções seriam: “nem lá nem cá”, “aquém e além dos pontos fixos”, “entre dois mundos”, “entre e entrementes”.



modificações corporais são indicadores de ritos de passagem, a fim de mudança de status do sujeito em determinado contexto social.

Como já vimos, pela lógica biomédica, o indivíduo que vivencia a transexualidade sofre de uma inadequação, de maneira pontual, esse indivíduo rompe com as estruturas vigentes em nossa sociedade em relação ao corpo e aos gêneros. Velho (1999) compreende que, no Brasil, tratar o limem e o paradoxal como negativos seria incoerente, chegando a apontar que entre nós as celebridades *trans* não são objetos de horror ou de abominação como acontece nos EUA.

Realmente, ao tratarmos da realidade brasileira, com suas diversas realidades sociais convivendo entre si, se inter cruzando, há uma *institucionalização do intermediário* que modela a sociabilidade (VELHO,1999); é complicado entendermos a *liminaridade* apenas com o teor negativo. Compreendo que o fato de indivíduos que estão na *liminaridade* não serem objeto de horror, como o caso das pessoas que vivenciam transexualidade, não as fazem estar plenamente inseridas na sociedade.

Dessa forma, parto do pressuposto que a cirurgia, enquanto rito de passagem obrigatório para que uma mulher na transexualidade consiga efetivamente ser inserida na sociedade enquanto mulher, não consegue fazer com que a pessoa que passa pela cirurgia assuma perante a sociedade simplesmente o papel de mulher. Mesmo depois da cirurgia, o status anterior ao rito é recorrentemente invocado por nossa sociedade, quando se trata de pessoas na transexualidade.

E mesmo havendo, como diz Velho (1999), uma institucionalização do intermediário, ou seja, mesmo que a *liminaridade* seja um estágio muito presente em nossa sociedade, a transexualidade representando também esse liminar, não consegue romper esse estágio, pois a cirurgia de transgenitalização, enquanto rito de passagem obrigatório, não consegue inserir a mulher na transexualidade plenamente no convívio social como uma pessoa reconhecidamente como uma mulher. Turner (1974) nos diz também que a identidade liminar é vivenciada no âmbito da experiência corporal, na forma de um corpo liminar. Um corpo que se

nega a identificar-se com uma estabilidade social fixa, buscando seu próprio movimento interno e outras possibilidades de relação com o mundo, vivência corporal típica das mulheres na transexualidade.

Por isso, ao tratarmos do lugar social da mulher na transexualidade em nossa sociedade, podemos perceber que, apesar do rito de passagem institucionalizado pelo discurso médico e jurídico, não consegue promover a sua agregação na sociedade. Então, falar do lugar social da mulher na transexualidade é falar de um lugar liminar e, nesse sentido, contrapondo à percepção de Velho (1999), o limem, nesse caso, é um lugar negativo, pois que o vivencia lhe é conferido à categoria de coisa, pois a humanidade lhe é retirada e não mais lhe é concedida novamente.

Considero podermos ir mais além, em relação a esse lugar social que a mulher na transexualidade ocupa. Penso ser possível entender que, desde sempre, ela ocupa o lugar liminar em nossa sociedade, uma vez que, na infância, por apresentar o rompimento com as teias do gênero, a mulher na transexualidade já é colocada na liminaridade.

Em relação às três fases do ritual de passagem citadas, a primeira se refere ao afastamento do indivíduo ou de um grupo: “[...] quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um ‘estado’), ou ainda de ambos” (TURNER, 1974, p. 116). Dentro do ritual de *tornar-se mulher*, a separação é perceptível nas trajetórias das minhas entrevistadas. Apesar de não ser uma separação das estruturas da sociedade, existe uma separação de referências sociais importantes como família, convívio social, por isso entendo que a separação é vivida dentro do ritual de *tornar-se mulher*.

Com onze anos de idade, quando o meu avô descobriu, aí foi a gota d’água. Eu estava com onze anos de idade, eu já estava vestindo roupa de mulher e meu avô eu peguei e contei pra ele que eu estava gostando de um coleguinha meu, que era vizinho da minha casa. Nós já não estávamos na Bahia mais, estávamos morando em Goiânia. Aí, o meu avô ficou revoltado, o meu avô já estava separado da minha avó (...) Aí quando o meu avô soube desse caso que eu tive com esse rapaz e que estava usando roupas de mulher aí ele quis me matar. Bateu, me espancou! A mulher dele, a Esmeralda, que Deus a tenha que já está morta também e o meu avô também já está morto também, a Esmeralda que me defendeu no caso, assim, ele pegou um revólver pra mim matar (...) Voltei pra casa da minha

avó, cheguei na casa da minha avó, comecei a usar roupa da minha irmã e os tios começou a querer me bater, né? Que era filho do meu avô, também era machista e aquela coisa toda. Eu saí de casa e fui morar sozinha com doze anos de idade. (Crislaine)

Foi exatamente no dia que o meu pai falou bem assim “ou você entra como menino ou você não volta”, entendeu? Botou um pedaço de pau do lado de fora. Aí, eu não voltei mais. Dali mesmo eu me virei, comecei a rodar, pedindo na rua às pessoas, entendeu? É... Eu acho, assim, que foi muita loucura minha (...). Eu saí de casa só com duas peças de roupa e eu lembro disso até hoje. Uma calça que eu tinha ganhado de uma pessoa e hoje voltou a moda. Uma calça laranja. Laranja. Eu branca igual um sebo com uma calça laranja que eu tinha ganhado de uma pessoa e uma blusa preta. Sempre achei que o laranja combinava com o preto, né? Então, combinei. E uma roupa... Pois é, a única roupa que eu saí. Uma bolsa, uma sacola de supermercado, com um dinheirinho, como eu tinha trabalhado em algum lugar, eu juntei aquele dinheiro e fui pra rua (...) Acho que doze anos. E assim, eu fiz muita coisa, assim, minha vida foi muito louca assim, né?. (Deborah)

Com dezessete anos eu estava a fim também de fazer aquela transformação longe de casa e dos meus vizinhos, um pouquinho e também crescer profissionalmente, mas nunca preconceito dos meus pais, eles nunca me expulsaram de casa por causa disso, entenderam toda a situação, eles seguiram o tratamento junto com a psicóloga pra eles também entenderem. Eu não tive problemas com isso. (...) Daí eu me mudei para Colatina aluguei uma quitinete para morar lá sozinha. Aí, daí pra diante, eu comecei a morar sozinha. Aí passei por toda aquela transformação, o meu cabelo foi crescendo, os seios foram crescendo, aí eu tive que... Uma mudança da noite pro dia. Aí eu fui botei um megahair, pra alongar os cabelos, pra dá uma feição mais menina e, no outro dia, eu saí totalmente de mulher. (Rafaela)

É... Acontece um problema muito sério que é quando a gente fala antes, ninguém acredita. Existe uma coisa, quando eu estava nesse processo, eu não namorei ninguém, entendeu? Era uma coisa muito minha. Quem sabia dessa correção era a minha mãe e os médicos mais ninguém. Era tudo muito pessoal. Eu parei de trabalhar, sabe, eu não aceitava mais convite pra nada e eu fiquei dois anos, quase três, na minha. Em casa, hospital, casa, hospital, casa, hospital, casa, pra quê? Pra tomar uma decisão pra mim. Uma coisa minha, entendeu. (Sandy)

Deborah, Crislaine e Rafaela, saíram de casa para conseguir se construir como mulher, Sandy se reclusou dentro de casa. A separação que as minhas entrevistadas vivenciaram, apesar de ter se dado em fases distintas de suas vidas, nos mostra que, para uma pessoa que vivencia a transexualidade tornar-se uma mulher, ela passa por essa separação; ora essa separação será dos seus familiares, ora será uma separação do convívio social. De qualquer forma, a separação é vivida na vida das mulheres na transexualidade.

No caso de Deborah e Crislaine, essa separação aconteceu no início da adolescência, quando, em nossa sociedade, espera-se que meninos comecem a revelar uma masculinidade pungente e a feminilidade presente na vida infantil seja abandonada. Deborah e Crislaine, para conseguir *tornar-se mulher*, se viram na necessidade de saírem de casa, pois suas famílias impediam que elas vivenciassem essa experiência.

Rafaela, no fim da adolescência, também saiu de casa, mas não por uma imposição familiar, mas por uma necessidade particular de *tornar-se mulher* longe dos olhos de seus parentes e conhecidos da sua cidade, talvez por um motivo de constrangimento ou vergonha.

Sandy já foi a entrevistada que fez o movimento inverso nesse momento de separação, ela se reclusou em casa, abandonando o convívio social. Sandy se particulariza em sua experiência, pois a sua separação se deu especialmente no momento em que ela estava se preparando para a cirurgia de transgenitalização, já em sua fase adulta. Mas, de qualquer maneira, podemos notar que a separação ocorreu para que o elemento definidor de ser mulher para ela pudesse ser vivenciado.

A segunda fase, também conhecida por período limiar, o “transitante” tem características ambíguas, passando por um domínio cultural que pouco ou nada tem dos atributos do passado ou futuro; encontra-se em posição intermediária, no limiar de uma a outra fase, à margem. Para Turner (1974, p. 117), “[...] as entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial”.

A fase da liminaridade, na vida da pessoa que vivencia a transexualidade, penso ser a mais longa e aquela da qual nem sempre essas pessoas conseguem sair. Tendo como referência a cirurgia de transgenitalização como o rito que faz a passagem, compreendo aqui todo o trajeto até a cirurgia como a fase limiar da mulher na transexualidade, especialmente a partir do momento que ela assume, por meio da estética, seja por meio da indumentária, seja por mudanças corporais, o seu papel

como mulher em nossa sociedade. Conseguimos ver esse momento da *liminaridade* na fala das minhas entrevistadas.

[...] Eu lembro de não poder entrar na escola na mesma hora, porque antigamente batia o sinal e você tinha que ir pra fila pra cantar o hino nacional. E que fila que eu ficava? Que fila que eu ficava? Tinha que cantar o hino nacional, qual é a fila que eu ficava? Aí os meninos me empurrava “Aqui não, aqui não, aqui não!”, entendeu? “Mariquinha, boiolinha, aqui não, aqui não”. As meninas não deixavam eu ficar, aí o quê que acontecia, eu empurrava, ofendia... Aí, a diretora tinha que me botar do lado dela ou a professora “Fica aqui! Fica aqui perto”, **aí ficavam as duas filas e eu no meio**[...](Deborah)

[...] Depois que fugi da casa dele, nunca mais cheguei a ver ele de novo. Eu fiquei sabendo que ele falou no testamento dele lá. Ele tinha fazendas, daí no testamento falaram que ele disse para os meus tios, com os meus parentes de lá, que não ia botar o meu nome no testamento dele, porque eu era tipo uma aberração. Uma aberração, pois ele dizia que eu nem era homem e nem era mulher, e ele não aceitava uma pessoa como eu, **ele dizia que não tinha neto que ficava em cima do muro**. (Crislaine)

[...] Quando você chega na adolescência, eu já estava meio que deixando o cabelinho crescer, a fazer unha, aí eu estava [...] que eu ainda não sabia realmente que eu queria ser uma mulher ou um homem. Ainda estava confuso na minha cabeça. Aí, quando eu cheguei, acho que foi aos dezessete anos, que minha mãe me levou ao psicólogo, pra poder entender porque eu estava ficando tanto diferente, eu já estava começando a tomar hormônio escondida, daí o meu corpo estava ficando feminino, a minha aparência era uma mistura de menina com menino. Daí a minha mãe me levou no psicólogo para saber porque eu estava ficando estranha. Aí o psicólogo começou a fazer tratamento comigo, aí falou que eu tinha transtorno de gênero, **explicou que era como se eu tivesse um desencaixe**. (Rafaela)

[...] Oitenta e oito aconteceu uma cena inacreditável, que essa eu marquei essa cena até hoje. Eu sempre fui do choque, mesmo. Eu lembro que eu acordei cedo, eu tinha um cabelo de franjão, assim, era um cabelo de franja, assim, lisa, meu cabelo todo, assim, fechado, escovado. Eu coloquei uma calça dessa, eu coloquei a camisa do uniforme e esse dia eu coloquei uma outra blusa por baixo que fechava a gola até aqui em cima e colocava uma cruz pequena aqui e um rayban. Quando eu cheguei na porta da escola, aonde as pessoas se formavam pra poderem entrarem na escola, eu tive uma vaia gigante, uma onda gigante, uma coisa gigante. Uma professora chegou pra mim e falou “Nossa, foi só por causa disso que eles todos gritaram lá em baixo?” **Tudo porque eu era diferente, eu era meio híbrida, não me adequava as expectativas deles, daí para eles eu não podia estar ali junto com eles, como se a minha presença atrapalhasse a harmonia da escola**. (Sandy)

A partir das falas das minhas entrevistadas, conseguimos notar o estado de *liminaridade*— estado de transição entre duas fases —, ou seja, os indivíduos não pertencem à sociedade a que antes faziam parte e ainda não foram reincorporados a outra. Alguns trechos deixam bem evidente essa fase na vida das minhas

entrevistas. Deborah nos relatou que, quando criança, na escola, ao formar fila para cantar o hino nacional, ela ficava no meio, pois não era aceita na fila dos meninos ou das meninas. Crislaine nos relata que o seu avô a tinha como aberração, pois ele não a via nem como homem nem como mulher. Sandy também nos contou que quando criança e adolescente promovia conflitos na escola por ser híbrida. Já a mãe de Rafaela, ao notar a diferença no comportamento de sua filha, procurou um psicólogo, em que foi diagnosticada como possuidora de transtorno de gênero.

As trajetórias de vida das minhas entrevistadas nos permitem ver a *liminaridade*. Esse momento que limbo é vivenciado, um período ambíguo, transitório, caracterizado pela humildade, reclusão, ambiguidade. De alguma maneira, é na adolescência que o conflito se estabelece de maneira mais intensa, pois é nessa fase que as diferenciações de gênero se acentuam na vida de homens e mulheres, tanto nas mudanças corporais, quanto nas performances que homens e mulheres precisam assumir em nossa sociedade. Turner considera que “fases e pessoas [liminares] podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem.” (TURNER, 1974, p. 6).

A criatividade é algo muito presente na vida de mulheres na transexualidade, entendendo criatividade como inventar algo novo, elas constantemente precisam se reinventar enquanto pessoas, principalmente precisam criar novas formas de vivenciar o ser mulher, rompendo com padrões de feminilidade que perpassam o corpo. Dessa maneira, elas criam novas possibilidades de ser mulher em nossa sociedade, maneiras essas que, muitas vezes, é invisibilizado pelos discursos dominantes que são modelados pela dicotomia dos corpos e dos gêneros.

Mulheres na transexualidade se inventam, apesar dos controles estruturais que, nesse caso, entendo ser as teias do gênero que abordamos anteriormente. Ainda de acordo como Turner (1974), a *liminaridade* promove um modo de relação social que ele vai denominar *Communitas*, que é uma manifestação da antiestrutura, uma vez que se contrapõe ao modo de relacionar-se estruturado e hierárquico em sociedade,

uma comunidade desestruturada, onde todos os membros são iguais.

A 'communitas' é um relacionamento não-estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e status, mas encaram-se como seres humanos totais (TURNER, 1974, p. 6).

É interessante que, na construção da mulher na transexualidade, a *communitas* é bem presente em alguns momentos da liminaridade, mas, algumas vezes, ela também é evitada, pois a intenção no processo de *tornar-se mulher* é que o adjetivo transexualidade como um distintivo que promove a ideia de anormalidade. Na trajetória de Deborah, a *communitas* aparece na agregação de indivíduos estigmatizados na escola.

[...] eu montei o meu grupinho, eu era muito inteligente também, então eu montei o meu grupinho. No meu grupinho era eu, que não tinha identificação, tinha uma menina que era deficiente, que gostava muito de mim, ela faleceu, ela tinha uma doença dos ossos, , e era de família. Tinha uma menina que a mãe dela era mãe de santo e ela ia todo dia vestido de santo pra escola, você imagina... Você imagina o quê que essa menina passou? Tinha uma menina que tinha uma mancha na pele, cheia de cabelo, nossa, aquela menina sofria demais, sofria demais, demais, demais... A deficiente, essa outra menina, né, que é da roupa de santo e tinha uma outra menina que ela era grande, ela era uma menina grandona, então ela sofria muito preconceito também. Ela era negra, ela tinha altura, corpão e, entendeu? E ela, o bom dela era o seguinte, que ela também tinha um escudo nela, que era a força dela. Então, todo mundo mexia com a gente, mas não mexia com ela. Então, quando passava dos limites com a gente, um empurrão dela já jogava a pessoa do outro lado, entendeu? Então, tinha mais um menino que, naquela época, ele já gostava de hip hop que era inaceitável esse negócio de hip hop, esse negócio de som. Aquela coisa bem americana, aquelas coisas... Não existia aqui... E esse menino, eu achava interessante uma coisa nele, que eu não esqueço dele, ele não falava, ele não falava e... Ele não cumprimentava ninguém e ele chegava na escola e estudava e, também, ele não gostava de mim. Ele era do meu grupo, mas ele também não gostava de mim, do tipo assim, é... Como que eu posso dizer, "Eu te respeito porque você é diferente, mas também você não canta no nosso... Porque eu não dou muita confiança pra você, não", mas eu lembro de um dia, que foi muito interessante aquele menino que me marcou, tem muito tempo que eu não vejo ele, eu cheguei a ver ele depois de adulto. Ele, eu estava sofrendo na matemática. Sofrendo, sofrendo, sofrendo, sofrendo, sofrendo e ele só vivia assim, nenhum professor já não fazia mais nada com ele, porque além dele ser silencioso, não falar, ele trazia medo pras pessoas, entendeu. Na época ele já gostava de anelzão, roupas estranhas, né. Ele botava medo na pessoa e... E ele parecia ser violento, pois então, e eu sentada ao lado desse menino, assim, eu olhava pra ele coisa e tal e, eu estava pensando na matemática. Eu não conseguia aprender a questão de jeito nenhum, de jeito nenhum. Aí eu lembro dele ter falado bem assim "Fica na hora do recreio". Só isso. Aí eu "Fica na hora do recreio? Mas, o menino não fala" e ele falou comigo. E aí, ele me ensinou a lição, entendeu? Aí eu fiquei toda besta "Aí, ele falou comigo" eu queria

conversar com ele, fazer amizade com ele naquela época e, ele, não me respondia mais nada. Só isso. Aí no dia ele ficou assim, me ensinando e eu nem conseguia prestar atenção no que ele estava me ensinando, ficava prestando atenção nele. E esse era o meu grupo. Só que meu grupo não podia estar sempre comigo, aí o meu grupo foi aumentando. Eu fui percebendo que tinham gays que não eram assumidamente, um dia eu comecei a entender “Eu acho que é” eles falavam que não eram. O meu grupo era daqueles que sofriam preconceito na escola. Aí tinha a menina que engravidou, tinha a menina que era as, as piriguete que sofria que era piranha (...)(Deborah)

Na trajetória de Sandy, a *communitas* também está presente. É interessante notar que, assim como na trajetória de Deborah, a *communitas* também é vivenciada na fase escolar. Vemos que o espaço escolar é um lugar hostil para a mulher na transexualidade.

[...] Tinha muito preconceito, tinha muito preconceito, muito preconceito, mas o meu problema era que eu era muito peituda. Eu era muito aquilo, você está me entendendo? Eu voltava pra trás e arrumava confusão então, sabe... Eu não, eu já tive várias confusões assim. Eu tinha um amigo que era até engraçado, ele era gay, hoje ele está em Paris e ele era o meu melhor amigo na escola. O pai dele odiava que a gente ficasse junto, né, assim, porque, você sabe, os preconceitos... Uma vez os meninos resolveram implicar com a gente. Neto falou comigo: “Eu trouxe uma arma”, eu falei “O quê?” era uma lixa de unha. Eu falei “Eu vou levar a minha tesoura” então, a gente estava com uma agenda ele era negro e tinha uma pochete e eu tinha uma tesoura com uma agenda, que nunca foi usado pra nada, mas a gente tinha. Nós somos poderosos, mas foi uma fase muito complicada pra mim. (Sandy)

Na trajetória da Rafaela, a *communitas* foi evitada, no intuito de tentar não deixar transparecer a estigmatização que a fase da *liminaridade* promove nas vidas das mulheres na transexualidade.

[...] Eu sempre evitei me marginalizar, nunca gostei de ficar restrita a conviver com travestis ou transexuais, porque eu não quero ser reconhecida como uma travesti, porque existe muito preconceito, e muitas vezes as pessoas não se dão o respeito, nunca gostei desse negócio de andar em bando. Foi por isso que te perguntei no início da conversa de ia precisar de foto, se iria sair no jornal, pois eu nunca quis ser confundida com travesti ou ter a minha vida exposta para todo mundo, ainda mais aqui em Vitória, onde poucas pessoas sabem da minha história”. (Rafaela)

A *communitas*, de uma maneira ou de outra, está presente na vida das minhas entrevistadas. A presença dela se torna marcante e evidencia a *liminaridade* na vida das mulheres na transexualidade, pois ela se tornar um mecanismo de sobrevivência. O afastamento da *communitas* também é um mecanismo de



sobrevivência na experiência liminar, uma vez que passar despercebida faz com que o estigma não seja visível aos olhos dos outros.

A *liminaridade* é uma fase que a mulher na transexualidade não consegue transcender, pois a cirurgia de transgenitalização não é capaz de inseri-la na sociedade com o novo papel social que é almejado e “prometido” pela cirurgia, o papel de *mulher*, apenas mulher, sem nenhum adjetivo a esse substantivo. Sandy, no trecho a seguir, nos mostra como a cirurgia não consegue reagregação na sociedade como status de mulher. Sandy havia dito que se uma mulher na transexualidade coloca na cabeça que é homem operado, ela vai ser um homem operado.

Julgamento é de cada um, você está entendendo? Se ela se sente mulher e ela se, se a, dentro da proposta dela pra adequá-la, mas se ela coloca na cabeça dela que “Ah, eu sou um homem operado” ela vai ser um homem operado, está entendendo? Porque é um julgamento da própria pessoa. (Sandy)

Mas, ao ser perguntada se esse julgamento era imposto pela sociedade, Sandy respondeu:

Ah, eu acredito que sim. Acredito que sim, sabe o por quê? Quem faz uma correção como essa, a primeira coisa pra você não ter chatices é você ter que mudar de país. Sumir. Vá embora. Desaparece! (...) Foi por isso que eu fui para a Europa. Me incomodava muito. Por exemplo, eu estava numa festa, eu poderia não estar a fim do rapaz que estava encostado naquele balcão, mas ele começava a conversar comigo, alguém tinha que se aproximar dele e avisar a ele que eu era um travesti, você está entendendo? Era uma maldade muito grande, como deve acontecer com outras pessoas. Comigo já não acontece mais, porque eu fiquei muito tempo longe do Brasil, entende? Mas, eu, acredito que acontece essa maldade, entendeu? Porque no meu período foi isso que aconteceu. Como foi um ‘boom’ muito grande, as pessoas queriam te atingir, colocavam o dedo na sua ferida, te machucar, entendeu? “Ah, está dando tudo certo pra você aqui? Mas a sua vida pessoal vai ser uma merda!”, você está entendendo?(Sandy)

A partir dos relatos acima, podemos perceber como a condição de *liminaridade* na vida das mulheres transexuais pode ser entendida como intransponível. E essa condição limita a ação dessas mulheres em nossa sociedade. Esse *não lugar* que é a liminaridade, se tornar um lugar de profunda reflexão, conforme aponta Turner:

[...] são segregados de suas posições estruturais e dos valores, normas, sentimentos e técnicas associados com essas posições. São, igualmente,

despidos dos hábitos prévios de pensamento, sentimento e ação. Durante o período liminar, são forçados e encorajados a refletir sobre sua sociedade, seu cosmo, e os poderes que os geram e sustentam. A liminaridade pode ser descrita como um estágio de reflexão. Nele, aquelas idéias, sentimentos e fatos que até, aqui, tinham aparecido enfeixados em configurações e foram aceitos sem pensar, são, por assim dizer, decompostos em seus elementos. Esses elementos são isolados e transformados em objetos de reflexão por meios de processos como o exagero dos componentes e a dissociação por variações concomitantes (TURNER, 1974, p.151).

Turner (1974) aduz que o período liminar irá trazer consigo a possibilidade da reflexão, juntamente com o surgimento de novas configurações sociais e interpretações do mundo. Esse processo no qual os elementos tornam-se objetos de reflexão, promove novas relações e interpretações do homem com as coisas do mundo, estabelecendo a renovação do pensamento e do próprio viver.

No caso das mulheres na transexualidade, em especial as minhas entrevistadas, podemos notar que essa reflexão de seus lugares na sociedade é cotidiana, pois, recorrentemente, elas precisam buscar uma reflexão de quem elas são na sociedade, especialmente no que se refere a criar possibilidades além da categorização biológica para vivenciarem a experiência de ser mulher. Essa reflexão é necessária, uma vez que a experiência de ser mulher precisa ser satisfatória, mesmo numa sociedade que irá recorrentemente negar a essas mulheres essa identidade.

A *liminaridade* permanente na vida das mulheres na transexualidade promove um constante pensar sobre como viver numa sociedade que, recorrentemente, coloca em xeque a experiência identitária dessas mulheres como sendo possível. Sandy nos traz algumas falas que nos permite perceber essa reflexão constante.

Eu me julgo uma pessoa muito moderna. Eu acho assim, que as pessoas podem fazer o que elas acharem. Que o que tá dando vontade de elas fazerem naquele momento. Só que eu acho que é uma insegurança. É uma insegurança. Se eu passar na rua e todo mundo começar a gritar comigo, aquilo não vai me atingir, você está me entendendo? Mas, tem muita gente que não. Às vezes, estão tão mal resolvidas consigo mesmas que, às vezes, tem um rapaz ou outro comentando alguma coisa deles e dão uma gargalhada, as pessoas já assimilam que aquilo como algo ruim, ficam depressivas, pois elas acham que é a sociedade que tem que falar para elas que elas são mulheres. Mas na verdade que precisa se achar mulher são elas. Se eu não me ver como mulher não vai ser a sociedade que vai me ver.(Sandy)

Essa reflexão que a *liminaridade* na experiência da transexualidade traz é importante, uma vez que as pessoas que a vivenciam precisam reelaborar a sua experiência, de maneira a buscar referências outras que não as estabelecidas pela sociedade, ou ressignificar as referências existentes. As mulheres na transexualidade constantemente estão nesse processo de ressignificar a experiência de ser mulher. Mas, apesar da *liminaridade* promover essa possibilidade de pensar e reelaboração da experiência de ser mulher, algumas marcas simbólicas do ser mulher serão sempre utilizados na configuração dessa experiência identitária.

Então, por isso que eu digo, ser mulher é uma postura. É diferente. Não é uma cirurgia que resolve. Num é. É diferente. Eu, por exemplo, acho a Léa, a Léa, uma mulher lindíssima, só que, claro, está naquele processo ainda de, de, de psicólogos, psiquiatras, essas coisas, porque não há uma certeza. Como já acompanhei casos aqui que é da, uma que é muito linda... Patrícia Araújo. É muito linda. Inventou aí uma época que tinha um caso com o jogador de futebol, aí foi pra todos os jornais e programas da televisão, só que você vê a mulher falando, ela de boca fechada ela é linda, ela fala é um travesti. Você vê logo, entendeu. Então, existem pessoas que mesmo com a correção genital vai continuar sendo um travesti. Porque está aqui dentro. É uma postura de travesti. Ser mulher, não é impor a ninguém "Eu sou uma mulher", não! As pessoas tem que te olhar como uma mulher. O mundo tem que te aceitar como uma mulher. Não que isso seja tão importante ou não importante, mas é a sua postura. O que que faz uma mulher? Ela trabalha aqui atrás desse nesse balcão, ela segue o horário de suas novelas, elas gosta de fazer as unhas, tem namorados ou não tem [...] (Sandy)

É interessante notar que se em um momento Sandy diz que é a pessoa que tem que se achar mulher, e não a sociedade, em outro momento ela diz que o mundo precisa te aceitar como mulher. Desse modo, fica evidente a dimensão interativa da configuração da identidade em nossa sociedade, ora o eu é evidenciado, ora o coletivo é colocado à tona nesse processo. Ela nos diz também que ser mulher é uma *postura* uma *colocação*, no capítulo anterior foram trabalhados os *passos da carreira* da mulher na transexualidade, no qual podemos perceber que essa postura é uma colocação, é algo evidenciado como uma dimensão importante na elaboração nas vida dessas mulheres. A postura e colocação corretas fazem essas mulheres mais aceitas ou não, as fazem passar despercebidas ou as evidenciam de maneira negativa.

Por meio dessa postura e colocação é que essas mulheres vivenciarão a invisibilidade ou visibilidade. Turner (1974) vai nos dizer que, no decorrer do período

liminar, estruturalmente, ou mesmo fisicamente, o sujeito submetido ao ritual de passagem fica “invisível”. Todavia, no caso das mulheres na transexualidade, percebemos que essa invisibilidade se dá no sentido de que elas não são compreendidas como indivíduos que possuam direitos e dignidade como os indivíduos estabelecidos.

A *liminaridade* vivenciada pela mulher na transexualidade a faz ser hipervisível. O que podemos notar é que a mulher na transexualidade sofre com uma superexposição, uma hipervisibilidade que, muitas vezes, se torna prejudicial, pois esse excesso de visibilidade promove o efeito contrário, ao invés de conferir dignidade ela é retirada. Hipervisibilidade no lugar de humanizar, desumaniza. Como já vimos anteriormente, a transexualidade promove no indivíduo a vivência da coisificação, e um dos mecanismos que ajuda nessa coisificação é a hipervisibilidade. A visibilidade excessiva, no caso das mulheres transexuais, transforma essa experiência em algo exótico e, por isso, ela promove mais efeitos negativos. Essa hipervisibilidade, de acordo com Deborah, transforma a pessoa numa caricatura.

É uma, é uma violência e todo mundo está caindo nessa. Todo mundo está caindo nessa e as emissoras estão ajudando, porque vendem uma imagem da transexual. É, aí você pega, por exemplo, aquele programa, a minissérie da Rede Globo, que usou uma transexual como filha do presidente da República. E esse programa a transexual que foi um rapaz, que na verdade, não era nem trans, ele era um cara que se vestiu de mulher e foi fazer um papel, né, de, de transexual. Aí, a transexual foi filha do presidente da República, na minissérie da Rede Globo. Mas o programa que eu amo de paixão, que eu estou tão chateada com esse programa, que é o programa Entre Tapas e Beijos. E, aí, no programa, teve um programa que foi violento. A travesti ou transexual tinha que entrar pra fazer um show no lugar, é... Porque a menina que ia fazer o show na boate, brigou e saiu e botaram a travesti. As pessoas encheram ela de papel, jogaram coisas nela. Isso foi uma agressão, porque aquela pessoa não teve o estereótipo. Aquela pessoa é caricata. Ela não pode fazer o papel de travesti. E a Rede Globo bota a travesti, a transexual como caricatura, que as pessoas devem agredir. (Deborah)

E por vivenciar essa hipervisibilidade negativa que lhe é conferida por conta da *liminaridade permanente*; a mulher na transexualidade consegue transitar socialmente em poucos espaços. Digo isso no sentido, como por exemplo, de

atuação profissional. A militante transfeminista e diretora do Fórum da Juventude LGBT, Paulista Daniela Andrade, disse em entrevista à revista Forum<sup>48</sup> que:

Essas pessoas estão marginalizadas, alijadas dos bancos das escolas e universidades, preteridas no mercado de trabalho, sendo forçadas a se prostituírem, tendo o gênero deslegitimado diuturnamente, sendo agredidas por uma sociedade que não nos considera gente, que não vê humanidade em nós.

Isadora Otoni, em artigo também para a revista Forum<sup>49</sup>, nos diz que o preconceito afasta as pessoas transgêneros da escola, reduz oportunidades de trabalho e abre as portas da prostituição. Otoni traz, em seu artigo, relatos de pessoas que vivenciam a transexualidade, dentre elas mulheres na transexualidade, e pontua que:

A transfobia é um dos preconceitos mais generalizados dentro da sociedade. Não é raro casos de movimentos feministas e LGBT que excluem as transexuais de suas pautas. Para Daniela Andrade, a agenda de travestis e transexuais é abordada “de forma precária e negligente” pelo movimento LGBT. Já Cris, que mora em Campo Grande, denuncia que a parcela elitizada dos homossexuais trata as pessoas trans como “subumanas e subalternas”, e não respeita a identidade de gênero. A respeito das feministas, ela ressalta que parte delas acaba sendo machista: Parece que a mulher se resume a uma vagina, quando na verdade a mulher é muito mais que isso. A mulher não é necessariamente isso e muito menos só isso. Você não nasce homem ou mulher, você torna-se homem ou mulher conforme o seu comportamento social, aquilo que você assume como identidade.

Dessa maneira, vemos que a visibilidade que, teoricamente proporcionaria a humanização das pessoas que vivenciam a transexualidade, em nosso caso, especificamente as mulheres na transexualidade, se torna um mecanismo que tem consequência oposta. Hipervisibilidade impede que as mulheres na transexualidade sejam compreendidas pela sociedade como pessoas e, de forma pontual, que elas sejam vista simplesmente como mulheres. Sobre o preconceito existente dentro do movimento LGBT, em relação às pessoas transexuais, Deborah também relatou sobre.

---

<sup>48</sup> Entrevista disponível no link: <http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/01/a-sociedade-nao-nos-considera-gente-diz-ativista-transexual/> Acesso em 25 jan. 2014.

<sup>49</sup> Entrevista disponível no link: <http://www.revistaforum.com.br/digital/132/sem-emprego-para-trans/> Acesso em 25 jan. 2014.

A militância gay é muito mais preconceituosa, que a militância gay é preconceituosa, é a militância gay ela é preconceituosa, ela é racista, ela é machista, é mentirosa, são mentirosos. Eles usam as trans pra fazerem militância pra eles, está entendendo? Pra mim, a cena mais bonita ontem foi um tapa de luva pra toda militância foi a Dilma ter entregado o prêmio pra uma trans, entendeu? Ter entregado pra Keila o prêmio de, de Direitos Humanos, está entendendo? Porque era só os gays que eram premiados, daí a gente saiu desse contexto que o mundo LGBT pode ser só os gays pra receber o prêmio, é só os gays pra falar, está entendendo? Infelizmente a gente não vai conseguir parear as coisas. (Deborah)

A ativista Daniela Andrade, em sua entrevista à revista Forum, vai falar da importância do dia da Visibilidade Trans, pois, para ela, o movimento LGBT não aborda, de maneira satisfatória, as necessidades das pessoas transexuais. Ela também vai dizer que a mídia contribui negativamente para visibilidade das pessoas transexuais. Segundo ela, por exemplo, a mídia impressa é:

Péssimo, excludente, preconceituoso, transfóbico, cissexista. Via de regra, desrespeitam a identidade de gênero das pessoas trans, tratam as travestis como se fossem homens vestidos de mulher, tratam as mulheres transexuais como homens que viraram mulher e os homens transexuais como mulheres que viraram homens. Fazem sempre questão de grafar o nome do registro civil dessa população, considerando o nome social com desdém, um mero apelido. A mídia/imprensa de um modo geral serve para manter a exclusão das pessoas trans dentro da sociedade, tratadas como seres patológicos, criminosos, ridículos, exóticos.

Sendo assim, o que é preciso ser entendido é que a visibilidade é algo necessário para a humanização de qualquer pessoa, por isso que a luta da ativista Daniela Andrade é extremamente importante. Todavia, o que vemos acontecer em nossa sociedade é que, em nosso caso específico, as mulheres na transexualidade acabam sofrendo com a abjeção por conta da hipervisibilidade. Uma vez que a visibilidade que é atribuída a essas mulheres é aquela que negativa ou desumaniza essa possibilidade de se vivenciar o ser mulher em nossa sociedade.

O que vemos então é que as mulheres na transexualidade são limitadas em sua atuação na sociedade, uma vez que estamos inseridos numa sociedade capitalista, onde a nossa posição no mercado nos diz quem somos ou se estamos inseridos na dinâmica social. As mulheres na transexualidade muitas vezes são impossibilitadas de almejavem posições outras que não as já 'estabelecidas' para elas. A prostituição é um fato, situação essa vivida por Deborah e Crislaine. Outra posição que mulheres transexuais geralmente são direcionadas está relacionada com o universo da

estética e da beleza. Rafaela é uma das muitas mulheres na transexualidade que conseguiram se estabelecer profissionalmente, trabalhando em salões de beleza. No meio artístico, como podemos ver o exemplo de Sandy, também é aceitável que mulheres na transexualidade estejam presente, mas com menos intensidade. O poeta Viveiros de Castro em seu poema “Atentados ao Pudor”, de 1894, nos relatou algo que ainda hoje é muito comum de notarmos, em relação ao lugar social ocupado pelas mulheres na transexualidade.

Tem como as mulheres a paixão da toilette, dos enfeites, das cores vistosas, das jóias, dos perfumes. Trazem sempre consigo um arsenal particular, espelho, pente, alfinete, vidros de sal e de perfume, caixa de pó de arroz, leque. São de uma verbiagem insuportável. Depilam-se cuidadosamente. Um de seus maiores prazeres é de vestir-se como mulheres, com flores, grinaldas nos cabelos. Suas cenas de ciúmes terminam com ataques de nervos. Designam-se por nomes femininos, Maintenon, princesa Salomé, Fedora, Adriana Lecrouvreur, Cora pearl, etc. São caprichosos, invejosos, vingativos. Nenhuma energia, nenhuma virilidade. Inconstantes e versáteis, passam rapidamente de um egoísmo feroz à sensibilidade que chora. Mentira, delação, covardia, obliteração do senso moral, tal é o seu apanágio. A cara anônima é a expressão mais exata de sua coragem. Não seguem as profissões que demandam qualidades viris, preferem ser alfaiates, modistas, lavadeiros, engomadores, cabeleireiros, floristas, etc..." (Viveiros de Castro, 1894)

Obviamente, não estou querendo ser pragmático, ao falar desses lugares sociais que essas mulheres ocupam, é fato que várias não ocupam esses locais, mas que, de maneira geral, a maior parte das mulheres na transexualidade são direcionadas para esses lugares. O relato de Rafaela nos ajuda a entender também o porquê de encontramos essas mulheres em determinados locais e não em outros. No caso de Rafaela, o salão de beleza era onde ela podia existir sem precisar se esconder para não ser notada como um ser diferente.

Sempre ficava no meu canto. Eu acho assim que as transexuais meio que se escondem muito, né? Elas não querem ser notadas, ser descobertas. É como minha psicóloga fala, ela fala “Nos lugares onde você se sentir melhor...” no salão de beleza, onde eu não era operada, lá eu me sentia, assim, onde eu estava num paraíso, onde ali eu podia ficar à vontade. Agora, eu botava o pé pra fora do muro, parece que eu botava uma barreira na minha frente e fechava. Aí, a psicóloga falou assim e, depois, fiquei analisando isso e vi que ela tem toda razão. Eu bem que me bloqueava ou por medo de descoberta, ou por medo de um certo preconceito, de eu ser agredida, às vezes, era uma coisa da minha cabeça, entendeu? Aí eu acabava deixando transparecer isso, e as pessoas não chegavam até a mim. Como eu estava aquela pessoa séria e não iam. Mas no salão onde eu trabalhava eu não tinha esse medo, eu me sentia bem, me sentia mulher, sem medo de ser vista como alguém diferente. (Rafaela)

A minha compreensão é que muitas vezes não é o reconhecimento que o movimento LGBT busca é o que as mulheres na transexualidade às vezes estão em busca. A satisfação psicossocial, em muitas situações, fala mais alto do que as lutas políticas. Obviamente, não estou dizendo que uma coisa não tem a ver com a outra. As lutas políticas são importantes, mas nem sempre serão representativas para essas mulheres, ou são entendidas como interligadas as suas necessidades cotidianas.

Quando falo de satisfação psicossocial, estou entendendo como eventos nas trajetórias de nossas vidas que fazem com que as nossas experiências sejam significativas para além dos percalços e eventos negativos que marcam o nosso trajeto. Um exemplo de satisfação psicossocial é o relato de Rafaela abaixo:

Ontem mesmo eu fui na praia, pude botar um biquíni, coisa que eu nunca podia fazer à vontade, entendeu? São coisas simples na vida, mas que faz uma grande diferença pra quem é transexual operada, entendeu? Não é, tipo assim, que a cirurgia vai ser a solução da minha vida. Não vai ser. Talvez esses problemas podem dificultar mais ainda daqui pra frente, entendeu? Mas eu fiz já sabendo que seria dessa forma. (Rafaela)

A satisfação psicossocial está embutida no *projeto* de vida que, necessariamente, não passará por uma luta militante pelo reconhecimento da transexualidade, uma vez que mulheres na transexualidade, grande parte das vezes, não buscam serem vistas como transexuais, mas apenas como mulheres. Todavia, como já foi dito anteriormente, de acordo com Velho (2013), um *projeto* coletivo não vai ser vivido de modo totalmente igual pelos indivíduos que o compartilham.

Em suma, a *liminaridade permanente* na vida das mulheres na transexualidade impossibilita as ações e o trânsito dessas mulheres em nossa sociedade, o que limita o campo de atuação dessas mulheres, em especial, no que se refere ao campo de satisfação psicossocial. A *liminaridade* na vida das mulheres na transexualidade também cria duas situações distintas, a invisibilidade, que deve ser entendida como a não consideração que essas mulheres são dignas de direitos e respeito. E, por outro lado, existe a situação da hipervisibilidade, que seria um excesso de visibilidade numa dimensão negativa, pois essas mulheres são retratadas de maneira caricata, não humana, patológica.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS OU “ISSO É COISA DE MENINA”!

Ser uma mulher transexual, pra mim, é sofrer. É sofrer os olhares, é sofrer, é sofrer com, com o olhar das pessoas, com a forma de tratamento das pessoas, entendeu? Hoje na hora que eu entrei no ônibus, eu passei, hoje eu peguei três ônibus. Eu peguei um e fui para o aeroporto, peguei outro, fui em Maruípe e, depois, peguei o outro. Nesse terceiro ônibus, eu encontrei um rapaz que já me conhecia, não de sexo nem nada, a gente se conhecia, a gente se viu em algum lugar e as pessoas saíram da cadeira e eu sentei do lado dele, eu percebi na hora que ele botou a mão na cabeça e ficou pensando bem assim, é: “Ela vai sentar do meu lado? Será que ela vai sentar do meu lado? Não podia sentar em outro local?” entendeu? E eu sentei do lado dele, entendeu? Por coincidência a gente soltou no mesmo lugar, por coincidência, ele me deu uma, uma cotovelada sem querer, e não pediu desculpa. Eu pedi e ele não respondeu. Essas, você imagina, você dar uma cotovelada na pessoa sem querer! (Deborah)

A incompreensão do meu pai, relatada no início deste trabalho, que também é comungada por uma grande parcela da nossa sociedade, é produto daquilo que Foucault (1976) entende como sendo a emergência do dispositivo da sexualidade. Dispositivo esse que produz, a partir de um forte e vasto aparato de poder, a proliferação discursiva sobre o sexo. Segundo Foucault, esse aparato faz parte de uma rede complexa de regulação social, historicamente contextualizado, que organiza, modela os corpos e comportamentos sociais. O entendimento que Foucault produz sobre esse dispositivo da sexualidade é:

[...] um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas. (...) o dito e o não dito (...)” (FOUCAULT, 1979b, p.244).

Recentemente, no Brasil, tivemos o caso do possível envolvimento amoroso do ex-jogador de futebol Romário com a modelo Thalita Zampirolli, como já mencionamos anteriormente, caso esse que foi muito evidenciado pela mídia, principalmente porque Thalita é uma linda mulher na transexualidade. Nas matérias publicadas<sup>50</sup>sobre o envolvimento do ex-jogador com a modelo era visível o tom preconceituoso e jocoso que foi dado ao caso.

<sup>50</sup> Sobre o caso, segue alguns links de reportagens:

Link 1:

<http://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/entretenimento/2014/02/11/namorei-romario-durante-um-ano-revela-transexual-thalita-zampirolli.htm/>

Link 2:

<http://ego.globo.com/famosos/noticia/2014/02/eu-namorei-romario-durante-um-ano-diz-transexual-thalita-zampirolli.htm>

A maior parte dos veículos midiáticos tratou o possível relacionamento do Romário com Thalita, como se ele estivesse se envolvendo com um ser alienígena. Só o fato de perguntar se havia beijo na boca entre eles demonstra a assepsia social que se tem com as pessoas transexuais. A todo momento, questionamentos em tom agressivo foram disparados à modelo, sem nenhuma consideração que determinadas perguntas poderiam ofender e ser desrespeitosas para uma pessoa que busca seu reconhecimento como uma mulher, logo não seria de bom tom perguntar, como fez alguns jornalistas, *‘qual é o seu nome de batismo?’*, *‘ninguém diz que você é transexual, ou diz?’*. A necessidade de saber o nome de batismo demonstra que, apesar da estética corporal dizer que Thalita é uma linda mulher, não é o bastante, pois ela carrega consigo uma imposição biológica e social que, recorrentemente, será evocada para dizer que ela não é uma mulher, apesar de ter se submetido a uma cirurgia de transgenitalização.

O histórico amoroso de Romário é vasto e, atualmente, a mídia nem estava mais se atendo aos seus romances, mas como dessa vez havia uma particularidade, o caso foi exageradamente noticiado pela mídia. E nessa superexposição surgiram vários comentários que revelam a noção asséptica que a nossa sociedade ainda tem sobre as pessoas transexuais.

Frases do tipo: *“Romário pegando traveco”*, *“Quem diria! Romário que sempre foi um cara machão”*, *“Nada contra a opção homossexual, mas a gente se surpreende quando descobre que uma pessoa do perfil do Romário faz essa opção”*. A partir dessas frases, vemos que a identidade feminina da mulher transexual não é tida como legítima, pois ainda se entende que a mulher transexual é um *fake*, alguém que esta se passando por algo que não é.

Um dos pontos altos desse caso foi a manifestação do Romário sobre a polêmica. O ex-jogador declarou numa rede social que Thalita era sua camarada, disse ainda

---

Link 3:

<http://igay.ig.com.br/2013-12-17/romario-nega-romance-com-modelo-trans-thalita-zampirolli.html>

Link 4:

<http://esporte.uol.com.br/ultimas-noticias/2014/04/02/romario-consegue-na-justica-proibir-transexual-de-falar-sobre-suposto-caso.htm>

que respeita o gosto pessoal de qualquer pessoa, mas disse enfaticamente – “*ela não é mulher (...) mas volto a afirmar: eu gosto de mulher*”.

Nesse pequeno relato sobre um dos vários casos de personalidades midiáticas que teriam relacionamentos com mulheres na transexualidade, nos exemplifica, como dissemos no início deste trabalho, o “perigo” e o “risco” de se *brincar com coisas de menina*. Romário ousou romper as normatizações do que é permitido um homem ter contato. Deixo claro que não estou dizendo que Thalita seria um objeto, assim como os que eu brincava na infância. A ideia que pretendo trazer é de que existem níveis permitidos de se aproximar do universo do gênero oposto ao que foi estipulado ao sexo do seu nascimento, e dependendo da forma que nos aproximamos, sofreremos sanções.

E na recorrente indagação do meu pai “*Nina, isso é um homem?*”, como relatado na introdução deste trabalho, existem algumas explicações sobre as motivações que levaram o romance de Romário e Thalita a serem retratados como uma atração do circo dos horrores. Ao afirmar que Thalita não é mulher e gosta de mulher, Romário deslegitima a modelo como uma mulher, todavia, em nossa sociedade, ela também não é compreendida como um homem e, por isso, o pronome demonstrativo ‘isso’ que o meu pai empregava em seu questionamento explica a noção de como as pessoas *trans* são percebidas em nossa sociedade.

É na dimensão do ‘isso’ que pessoas que vivenciam transexualidade são tratadas na sociedade ocidental. Como eu já havia dito, o fato de se brincar com coisas de menina já é motivo de reprovações que causam a marginalização de tais atitudes e, conseqüentemente, o constrangimento, mas, pior são as conseqüências de quem quer ser menina, pois se deixa de ter atitudes reprováveis para se tornar um ser reprovável.

Numa reportagem publicada no ano de 2002, na versão digital da Isto É Independente, o jornalista Roberto Gambine retratou o caso de pessoas transexuais nos Estados Unidos que estavam em situação de disputa por herança ou pela guarda dos filhos, com um título provocativo – “*He, She ou It?*” Gambine relata a dificuldade que essas pessoas enfrentavam nos tribunais estadunidenses, por causa

da sua condição trans. Elizabeth Zambrando (2002), na sua dissertação *Trocando os Documentos*, já havia feito referência a essa reportagem para elucidar a naturalização da diferença no universo trans.

Gambine situa as pessoas transexuais dentro da categoria “*it*”, ou seja, segundo o jornalista, a pessoas que vivenciam a transexualidade nos Estados Unidos seriam categorizados a partir de um pronome que se classifica coisas ou animais, sendo delas retiradas a noção de pessoa. O jornalista evidencia que esse tratamento é dado principalmente pela falta de flexibilidade das leis estadunidense. Em um dos trechos da reportagem Gambine explica:

Na língua inglesa as qualificações de gêneros são muito específicas e, de certa forma, bem rígidas. Os pronomes He e She (ele e ela) qualificam apenas seres humanos, masculino no primeiro caso e feminino no segundo. A tudo mais está reservado o pronome It, desprovido de gênero. Assim, um cachorro e uma gata, por exemplo, serão sempre referidos como It. Mesmo que algumas pessoas, por afeição, insistam em qualificar Totó de He, ou a angorá Bichana de She, em termos gramaticais estão cometendo, digamos, uma licença poética. Juridicamente, os códigos civil e penal dos Estados Unidos também usam a mesma rigidez quando tratam dos gêneros sexuais. Com a desvantagem que, legalmente, há pouquíssimo espaço para licenças poéticas. E essa falta de maleabilidade das leis nos Estados que compõem o país que mais tem advogados no mundo acaba deixando no limbo gente como J’Noel Ball, professora e dona-de-casa de Kansas City (Missouri), e Michael Kantaras, um representante de vendas na Flórida. Tudo porque a medicina, com os tratamentos químicos e as técnicas de cirurgia plástica, possibilita, digamos, muito mais jogo de cintura na questão de quem é He ou She. Assim, J’Noel, até 1994, era Jay Noel: um homem. E Kantaras, em 1987, abandonou sua identidade como Margot, trocou seu par de seios por um pênis, deixou crescer a barba, casou com a dona-de-casa Linda e virou pai de família. Mas as aparências, nestas metamorfoses, pouco importam: na Flórida ou no Missouri, estes e outros transexuais acabam classificados como It (GAMBINE, 2002).

Apesar de no Brasil, diferentemente dos EUA, não ser gramaticalmente institucionalizada<sup>51</sup> a categorização da pessoa que vivencia transexualidade como *coisa* (“*it*”), é perceptível que a quebra da noção dicotômica dos corpos gera profundas confusões que promovem preconceitos, ao ponto de se fazer referência às pessoas transexuais como se tratassem de uma coisa. E como já referenciamos

<sup>51</sup> É válido pontuar que a ideia de ser instituída a coisificação da transexualidade nos EUA é baseada na forma de como a pessoas transexuais estavam sendo tratadas nos documentos oficiais de alguns Estados americanos em 2002, como foi retratada na reportagem que tomamos como referência. Como não tive nenhum contato com alguma literatura ou documento que evidenciasse que as pessoas que vivenciam a transexualidade são referenciadas como “coisa” em documentos oficiais no Brasil, entendo que não exista a institucionalização da *coisificação* atribuída à pessoa transexual na sociedade brasileira.

no primeiro capítulo, de acordo com Butler (2002), a pessoa transexual é aquela que não gozaria do status de sujeito, seria o ser abjeto. Butler (2002) ainda nos diz que, como processo discursivo, a abjeção relaciona-se a todo tipo de corpos, cujas vidas não são consideradas 'vidas' e cuja materialidade é entendida como não importante.

Vemos então que o paradigma “*isso é coisa de menina*” é um grande produtor de exclusões sociais, uma vez que ele impossibilita o trânsito de pessoas em nossa sociedade, seja para ter simples atitudes, como brincar com meninas, seja para romper com ideais dos gêneros que nos é imposto. E é na impossibilidade que esse paradigma produz que as pessoas transexuais são entendidas como coisa/*it* na sociedade ocidental. Bem como Elizabteh Zambrano pontuou:

O tratamento dado pela mídia escrita e televisiva aos transexuais sugere que há, na nossa cultura, uma tentativa de situá-los em um lugar não-humano, em decorrência do rompimento de uma ordem que se acredita se da natureza (ser homem ou mulher) e à qual o resto de nós, os “verdadeiramente humanos”, pertencemos. Separando-os de nós, tranquilizamo-nos e afastamos a possibilidade de contágio e desordem que eles representam (ZAMBRANO, 2003, p. 9).

Nesse cotidiano, permeado por compreensões da realidade que nos parecem tão costumeiros e imutáveis, que a abjeção é construída. Experiência essa que é muito bem retratada no filme *Ma vie en rose*<sup>52</sup>. Com o título em português Minha Vida em Cor de Rosa, o filme conta a história de Ludovic Fabre, um menino de sete anos que se reconhece como uma menina e, por isso, toda a sua experiência subjetiva é construída levando em consideração a sua identificação com o universo feminino. Ludovic sente-se, veste-se e comporta-se como uma menina. A intolerância que Ludovic enfrenta por seu comportamento, considerado inadequado, e por isso reprovável, tem início na sua própria família, que não sabe como lidar com ele, que é tão diferente dos demais meninos. Posteriormente, Ludovic começa a sofrer agressões na escola e sua família, envergonhada pela condição do seu filho, muda-se de cidade.

É interessante perceber que o paradigma “*isso é coisa de menina*”, influencia, diretamente, os passos na carreira de uma mulher na transexualidade, pois também

<sup>52</sup> Longa-metragem belga Minha vida em cor-de-rosa (Ma vie en rose, Bélgica/França/Inglaterra, 1997), dirigido por Alain Berliner.

é um modelador dos corpos humanos e subjetividades, uma vez que delimitamos que tipo de atividades e expressões corporais que são permitidas para homens e mulheres.

Novamente Mauss, nos ajuda na compreensão de como a dimensão cultural é fortemente uma influenciadora de corpos possíveis. Mauss entende por técnicas corporais as “maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos” (1974, p. 211). Esse autor também destaca a relevância do processo educativo como veículo de disseminação dessas técnicas corporais entre o grupo. Mauss nos diz que

Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo humano, os fatos de educação dominam. A noção de educação podia sobrepor-se à noção de imitação. Pois há crianças, em particular, que têm faculdades muito grandes de imitação, outras que as têm bem fracas, mas todas passam pela mesma educação, de sorte que podemos compreender a seqüência dos encadeamentos. O que se passa é uma imitação prestigiosa. A criança, como o adulto, imita atos que obtiveram êxito e que ela viu serem bem sucedidos em pessoas em quem confia e que tem autoridade sobre ela. O ato impõe-se de fora, do alto, ainda que seja um ato exclusivamente biológico e concernente ao corpo. O indivíduo toma emprestado a série de movimentos de que ele se compõe do ato executado à sua frente ou com ele pelos outros" (MAUSS, 1974, p. 215).

Na imposição e regulação que sofremos para que nos adequemos aos universos que supostamente fomos biologicamente designados, nossos corpos são privados e também adequados a movimentos que nos caracterizam dentro do gênero que nos foi relegado. Essa imposição e regulação são oriundas de pedagogias que reafirmam as diferenças de gênero como sendo natural e que nos são transmitidas desde a mais tenra idade. Mauss (1974) aduz que existe uma sociedade de homens e uma sociedade de mulheres, pois existem movimentos corporais socialmente aceitos para homens e outros que são aceitáveis apenas para mulheres.

Além disso, Mauss (1974) vai apontar que as sociedades definem quais são as habilidades compreendidas como importantes a serem aprendidas pelos indivíduos ou pelos grupos, fazendo com que sejam organizados os mecanismos que produzirão essa aprendizagem. Essa noção é bem explícita por Lilian Silva de Sales, (2002) em seu trabalho sobre a relação de gênero com crianças em séries iniciais, numa escola de Belém do Pará, quando ela nos diz:

Podemos observar que, desde criança, de acordo com o sexo que temos, nos é permitido brincar de determinados tipos de brincadeiras e de outras não; às meninas geralmente é incentivado que brinquem com bonecas que parecem bebês (para que possam ir treinando a “habilidade” de serem mães) ou, mais recentemente, com aquelas, como a conhecida boneca Barbie, que estimulam a “feminilidade”, a vaidade e, em nossa sociedade, o consumismo. Aos meninos, ao contrário, são estimuladas as brincadeiras onde estes possam treinar seu espírito empreendedor, sua capacidade de arriscar-se (até os bonecos oferecidos aos meninos são aqueles que imitam os “monstros” ou super-heróis dos desenhos animados e que estimulam a visão do masculino como forte, guerreiro, valente). Vale ressaltar, que entre os meninos, apesar de já há muito tempo brincarem de bonecos (soldadinhos de chumbo, forte apache, playmobil, entre outros), não se instituiu, em nossa sociedade, chamar isso de brincadeira de boneco, como se faz no caso das brincadeiras das meninas – “brincar de boneca” (SALES, 2002, p. 8).

Dessa maneira, toda vez que se limitam as ações de crianças em nossa sociedade, sobre que tipo de brincadeira elas devem optar, quais brinquedos elas devem preferir, quais gestos devem reproduzir estão sendo produzidos modelos corporais que são aceitáveis e, por isso, esses corpos estarão isentos das desaprovações e, conseqüentemente, livres da abjeção.

A máxima “*isso é coisa de menina*” também é produtora de fronteiras simbólicas que configuram a nossa subjetividade desde crianças, conformando a nossa percepção da realidade dos corpos dentro do paradigma dicotômico dos sexos e dos gêneros.

Dessa forma, a transexualidade desestabiliza essas fronteiras simbólicas criadas para modelar as subjetividades e performances sociais de meninos e meninas e, por isso, ela recai no limbo do estigma. De acordo com Goffman (1993, p. 11), “*A sociedade estabelece um modelo de categorias e tenta catalogar as pessoas conforme os atributos considerados comuns e naturais pelos membros dessa categoria*”. Sendo assim, as pessoas que, por algum motivo, demonstram pertencer a uma categoria com atributos incomuns ou diferentes, como é o caso das pessoas que vivenciam a transexualidade, provavelmente não será aceito pelo grupo social do qual ele faz parte.

A incapacidade e se conseguir lidar com o diferente fará com que essa pessoa que não se adequou ao padrão estipulado seja percebida e convertida como uma pessoa perigosa. Ela deixará de ser compreendida como pessoa na sua totalidade e será transformada em um ser destituído de potencialidades. O sujeito, vítima da

estigmatização, é classificado como um ser inferior, sendo invisibilizado como ser humano.

A coisificação da pessoa que vivencia a transexualidade é justamente fruto desse rompimento de fronteiras que socialmente conferem a noção de humanidade às pessoas. Uma vez que não existe um respeito a essas fronteiras, existe um aparato de coerções para tentar fazer um readequamento de quem rompeu o espaço que lhe foi concedido socialmente. As pessoas que ultrapassam os limites que lhes foram impostos fogem da inteligibilidade social e, por isso, são enlaçadas por práticas que têm como objetivo primeiro a reiteração da discriminação e de exclusão daquilo que é entendido como os comportamentos normais e possíveis que configuram a pretensa normalidade do mundo social. Essa situação foi vivenciada por Crislaine, ao ser detida. Ela relatou:

Eu passei constrangimento foi assim, eu não fui presa, eu estava recentemente operada, oito meses de cirurgia. Quando eu fui presa e eu já tinha um documento pra mudança do nome, mas ainda o processo não havia sido concluído. Aí eu fui presa, aí eu tinha a documentação masculina, na qual, eu te falei o meu nome pra você. Que era Cristiano Rodrigues dos Santos. Que eu peguei essa documentação e levei para o delegado de Campo Grande. Aí eles chegaram lá e acharam que eu era um travesti. Só que eu falei com eles que eu não era travesti, que eu tinha feito a cirurgia, eu cheguei a falar e, na época, eu era casada com o meu companheiro Nandinho. Morava comigo na época e, também, ele chegou a ir preso também, porque estava junto comigo também e acabou indo preso. Aí cheguei lá, os policiais queriam saber se eu era operada ou não. Queria saber se eu tinha pênis ou tinha perereca. Eu falei que eu não ia mostrar nada, está entendendo? Aí eles, aí também estava o meu marido, tinha uma colega minha que falou “Não, ela é mulher. Se você olhar o documento dela que está escrito aí, só que o documento dela, ela tem o documento lá que é uma ordem judicial que é a troca do documento dela e é Crislaine dos Santos, que é o nome que ela escolheu”. Foi esse o nome que eu escolhi para a minha documentação. Aí eles falaram “Não, não, não...” e queria me ver nua, queria ver nua e fui obrigada a ser submetida a tirar a roupa, ficar pelada por um policial. Eu peguei, não gostei, lógico, eu falei, ele me viu e tinha depois a mulher lá, só tinha uma mulher que estava batendo uma folha lá. (Crislaine)

Crislaine vivenciou essa condição de *it* ao ser detida, uma vez que não foi suficiente a sua identificação estética para que os policiais pudessem saber como encaminhar a sua prisão. Ela conta que precisou retirar sua roupa inúmeras vezes para “provar” que era mulher. Ela recorda que todas as vezes que precisou expor seu corpo sentia que os policiais procediam de maneira jocosa diante dela. Crislaine, ao romper a *realidade por excelência*, foi empurrada para a condição de *coisa*, do *it*, condição



essa que ficou evidenciada quando foi detida, pois os policiais não sabiam como proceder.

Me levaram para um presídio masculino sabendo que eu estava operada. Que eu tinha feito cirurgia e, isso deu um maior problema lá dentro do presídio masculino. Eu fiquei na média dois, no presídio lá em Viana. (...) Só que, aí, eu passei pela triagem, os agentes tiravam fotos minha pelada, está entendendo? (...) A cadeia balançou, né? Os homens tudo que eu ficasse lá, né? Na cadeia deles lá. Depois quando eu saí da triagem, no mesmo dia eu saí da triagem, eu fui para a média dois. Quando chegou na média dois, aí os outros da triagem já tinham confirmado para os outros agentes que tinham me levado presa, falou “Não, realmente, ela é mulher mesmo e não sabemos pra onde agora que ela vai. Deixa ela no seguro aí, pra ver qual vai ser a decisão dela, do juiz, não sei o que vai acontecer”. Aí o diretor do presídio... Porque eu já tinha ido pra Tucum. Eu já tinha ido pra Tucum. Tucum é um presídio feminino, só que Tucum não me recebeu, mandou para o presídio. (Crislaine)

Esse acontecimento na vida de Crislaine evidencia de maneira explícita como pessoas que rompem os padrões heterormativos e do binarismo de gênero são relegadas à condição de *it*, que muitas vezes expõe essas pessoas a condições de riscos e desrespeito. A dignidade é algo que se perde quando se é coisificado, a humanidade é retirada da pessoa, quando não nos sujeitamos à realidade por excelência.

Uma vez que se aventuram *nas coisas de meninas*, as mulheres na transexualidade são jogadas pelos discursos hegemônicos que produzem a ideia de normalidade em nossa sociedade na dimensão de coisa, ou, como vimos na reportagem citada anteriormente, a pessoa transexual é relegada a condição de “*it*”. Condição essa reiterada em frases como “Nina, isso é homem?”.

Essa condição de não humano faz com que a experiência transexual seja negada e, conseqüentemente, impossibilita que pessoas que a vivencia seja impedida de pertencer ao mundo social como ser humano normal, mas sim como pessoas ameaçadoras, anormais, ou seja, o ser abjeto. E como pontuou Butler (2003), não estar de acordo com as normas significa perder a representação nos quadros de legitimidade e de importância no/do espaço social. Deborah também nos ajuda a perceber com a sua história como é problemática essa transformação do ser humano em coisa, quando fazemos *coisas de menina*. Depois de haver fugido de casa, Deborah continuou no seu estágio na empresa CST, ela relatou que:

Aí eu entrava dentro da CST, quando eu entrava dentro do ônibus, aí começava o inferno. Os estagiários e com (...) Aquilo era uma praga. A coisa só amenizava quando o ônibus saía de Nova Carapina e ele saía de Nova Carapina, passava, esqueci o bairro agora, mas ele entrava dentro de Valparaíso. Quando ele passava dentro de Valparaíso, ele pegava a primeira funcionária mulher. Aí amenizava. Quando a mulher entrava dentro do ônibus, fechava, assim, parava as brincadeiras (...)Primeiro que era ônibus, você imagina, apenas de homem. Aí contava tudo que acontecia: da bonita, da buceta, de tudo que eles podiam eles falavam, entendeu? Me tratavam como que eu deveria fazer aquilo, mas me tratava sempre me repugnando, sabe?(...) “Ô viado, ô viadinho, é viado mesmo, não sei o quê...”. Estava lá na frente e quando eu entrava “Chegou o viado! Chegou o viado!”. Aí, está bom, ia pra CST aí, chegava lá, você tinha que pegar outro ônibus (...) Então, tem que ir para o terminal, a gente pegava soltava ali, às vezes, ia pegava outro ônibus até ir pra área, né? Terminal já era dentro da área ou a gente ia à pé, porque eu não aguentava pegar outro ônibus que era enfrentar mais um outro grupo de homens que eu não conhecia. Então, eu passei a ir a pé. Quando eu ia a pé, era a mesma coisa. Era a mesma coisa. A cobrança vinha toda em cima de mim. Mas teve uma coisa interessante. Quando eu entrei, eu estou contando tudo pela metade, né? Quando eu entrei na CST, é, eu tinha, eu teria que fazer é, tipo assim, era um processo, você faz parte da expedição e depois você vai para o setor. Eu já fui direto para o setor, entendeu? Já fui direto para o setor. O estagiário que, que me antecedia, ele já estava, assim, eu acho que ele entrou com uns quatorze, eu não me lembro mais, eu lembro que eu entrei com quatorze, e ele estava saindo com dezoito, então ele era muito inteligente, ele teve assim, praticamente, três, quatro dias pra me ensinar tudo. Ele tomou um “baque” quando eu cheguei. Eu senti que ele tomou um “baque” quando eu cheguei. Porque ele não estava ensinando a uma, uma, uma, um outro menino. Ele estava ensinando, entendeu? Então, às vezes, ele não queria me levar, tipo assim, ele não queria me levar no arquivo. Aí no início foi assim, rapidamente, depois foi pra mim trabalhar dentro dessa, dentro dessa, dessa sala, porque era onze homens. Onze homens e eu, entendeu? Assim é, tinha o chefe, que eu lembro dele, o Doutor Edson, Edson Lima, eu não me esqueço do nome dele, e tinha mais dois estagiários, até legais, assim, não me tratavam bem, mas, também, não me tratavam mal, mas os outros engenheiros, gente... Eles pesavam que eu não era gente... Eles chegavam, entravam assim na coisa e eu falava bem assim “Bom dia!”, aí eles “Bom dia, viadinho! Deu muito o cú hoje?” (Deborah)

Na fala de Deborah, podemos perceber que existia certa assepsia social em relação a ela. Essas situações de embates, de conflitos, de desrespeitos são recorrentes nas histórias de pessoas que vivenciam a transexualidade. Tanto nos relatos da história de Crislaine, quanto da história de Deborah, podemos perceber que a coisificação de suas experiências é um fato que promove diversos tipos de violências. O “it”, essa pessoa que se transforma em coisa, o não humano, o abjeto, é coloca à margem da realidade por excelência.

Como Berger (2012) pontuou, experimentamos a vida cotidiana no estado de total vigília, ao ponto de considerar essa constante sensação de vigilância como algo

normal e entendendo as minhas atitudes como naturais. Mas as pessoas que vivenciam a transexualidade não conseguem interiorizar as “normalidades e naturalidades” que a vida cotidiana nos impõe, por isso elas são *outsiders*.

A obra de Elias & Scotson (2000) - *Os estabelecidos e os outsiders* - nos ajuda a compreender como essa dimensão do ser colocado à margem se dá, pois a margem é criada por quem se coloca no centro, sendo assim, por meio dessa perspectiva conseguimos entender que a mulher na transexualidade é uma mulher de *verdade*, os que tiram essa dimensão dela, são os que se encontram no *centro* de nossa sociedade. A verdade, em relação às experiências identitárias possíveis, é criada por quem está estabelecido em nossa sociedade. Segundo esses autores:

Os grupos estabelecidos que dispõem de uma grande margem de poder tendem a vivenciar seus grupos outsiders não apenas como desordeiros que desrespeitam as leis e as normas (as leis e normas dos estabelecidos), mas também como não sendo particularmente limpos (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 29).

Por meio da pesquisa feita numa pequena cidade inglesa, Elias & Scotson mostraram como as relações de poder entre dois grupos moradores distintos se constituíram. Os autores conseguiram identificar que existia um grupo de moradores mais antigos que eram atribuídos às qualidades tradicionais, *os estabelecidos*. O outro grupo era composto de moradores mais recentes, os quais eram atribuídos desqualificações em seus comportamentos, *os outsiders*.

Elias & Scotson (2000) mostraram que havia pouca diferença que explicasse a produção da exclusão entre os dois grupos de moradores, pois ambos os grupos eram compostos de operários, com rendas econômicas, escolaridade, nacionalidade, etnia e raça semelhantes. Os autores notaram que as diferenças que foram produzidas entre os dois grupos eram marcadas por meio do nível de recepção e de autoimagem que, de maneira profunda, teve seu enraizamento no coletivo para as identidades individuais, de maneira que o grupo excluído sentia uma espécie de resignação, aceitando sua qualidade de “inferior”, e se percebendo como sendo de menores virtudes e respeitabilidade. Segundo esses autores:

Sob alguns aspectos, eles são iguais no mundo inteiro. A pobreza – o baixo padrão de vida – é um deles. Mas existem outros, não menos significativos em termos humanos, dentre os quais figuram a exposição constante aos caprichos das decisões e ordens dos superiores, a humilhação de ser excluído das fileiras deles e as atitudes de deferência instiladas no grupo “inferior”. Além disso, quando o diferencial de poder é muito grande, os grupos na posição de “outsiders” avaliam-se pela bitola de seus opressores (ELIAS & SCOTSON, 2000, p.28).

As experiências individuais que foram relatadas nas histórias de vida, contidas na presente pesquisa, conseguem, de alguma forma, elucidar como essa relação entre os *estabelecidos* e *outsiders* se configura em nossa sociedade, principalmente no que se refere às questões dos gêneros e sexualidade.

Becker (2008) também, ao escrever sobre os *outsiders*, nos diz que o mundo social se compõe mediante a atuação conjunta de pessoas que produzem e definem realidades. Não há ação isolada na sociedade. Em *Outsiders*, o referido autor principia seu exercício analítico mediante a relativização das regras que definem dado comportamento como certo ou errado.

Para Becker (2008), as regras, rótulos e desvios são fenômenos historicamente construídos por meio de processos políticos que alguns grupos impõem sua visão de mundo e sua própria cultura material e espiritual sobre os demais. Segundo esse autor, todos os grupos sociais constroem regras e as aplicam em determinados momentos históricos e temporais específicos, e é sobre a base delas que se definem e delimitam o *outsider*. Nas palavras de Becker:

As regras sociais definem as situações e os tipos de comportamento apropriados a estas, especificando certas ações como “corretas” e proibindo outras como “incorretas”. Quando uma regra é aplicada, a pessoa que supostamente a quebrou deverá ser vista como um tipo especial de pessoa, uma em quem não se pode confiar que viva sob as regras do grupo. Ela é vista como uma *outsider* (BECKER, 1963, p. 1).

Como já foi discutido, o fato do discurso sobre as práticas sexuais, os corpos e as relações de gênero ainda ser legitimado pelo discurso biomédico, temos nele a formação dos *estabelecidos* e dos *outsiders*. Esse discurso estabelece a heterossexualidade, os corpos binários como normas, quem não se enquadra é *outsider*, pois, como expõe Federico Neiburg, “a superioridade social e moral, a autopercepção e reconhecimento, pertencimento e exclusão são elementos dessa

dimensão da vida social que o par estabelecidos-outsiders ilumina exemplarmente: as relações de poder”. (NEIBURG, 2000, p.8).

No que se refere à ordem heteronormativa, que exclui os indivíduos que burlam essa ordem, nessa relação entre estabelecidos e outsiders, os indivíduos outsiders têm sua imagem depreciativa reiterada pela interiorização do preconceito e do autorreconhecimento de inferioridade. Em contrapartida, os grupos de indivíduos estabelecidos se veem como humanamente superiores e, assim, se autorrepresentam, construindo uma autoimagem coletiva de poder. Reiterando essa questão, a psicanalista e antropóloga Elizabeth Zambrano nos diz que:

[...] percebe-se a tendência da medicina em patologizar o que não está dentro seus parâmetros classificatórios. Em relação ao sexo, o padrão dicotômico, e em relação à sexualidade, a prescrição de heterossexualidade. O que se afasta destes parâmetros é visto como desvio (2003, p.92).

Os estigmas criados sobre as pessoas que vivenciam a transexualidade são fortes o suficiente para, muitas vezes, definir a trajetória de vida dessas pessoas. Nas histórias de vida que relatamos no segundo capítulo, principalmente nas trajetórias de Deborah e Crislaine, elas tiveram suas vidas marcadas por estigmas que, de maneira pontual, delimitaram o campo de possibilidades de suas ações.

Nesse sentido, Elias & Scotson (2000) aduzem que a estigmatização se dá quando a pessoa, ou grupo de pessoas, não observa, de maneira rígida, as regras e restrições do grupo dos estabelecidos; essa pessoa ou esse grupo será visto como anômico que, de alguma maneira, coloca em risco as defesas do grupo dos estabelecidos, esse risco acaba promovendo um “medo de poluição”. Por isso, as pessoas que se encontram dentro do grupo dos estabelecidos têm medo do contato com os *outsiders*, pois o estabelecido considera que o seu status pode ser rebaixado, perdendo a consideração dos membros do seu grupo.

Essa situação é perceptível na vida das minhas entrevistadas, praticamente todas relataram sobre esse “medo da poluição”, ou seja, de como a experiência da transexualidade promove nas pessoas um medo do contato com que a vivencia.

Em seu trabalho sobre a temática da estigmatização, Goffman (1988) entende que a pessoa que é estigmatizada possui duas identidades – a real e a virtual – sendo a identidade real as categorias e atributos que a pessoa prova ter e a identidade virtual seria as categorias e atributos que as pessoas têm para com o estranho que está em sua volta, seriam as exigências e imputações de caráter, feitas pelos estabelecidos, quando o estranho, ou melhor, outsiders deveriam possuir.

Nesse sentido, podemos compreender que a estigmatização não é produzida devido à existência do atributo em si, mas pela relação contraditória entre os atributos e os estereótipos. Os estabelecidos criam estereótipos distintos dos atributos de uma determinada pessoa, caracterizando o processo de estigmatização. “*O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo*” (Goffman, 1988, p.13), numa linguagem de relações e não de atributos em si. Para Goffman, os estigmas são identidades deterioradas por uma ação social, que representam algo mau dentro da sociedade e, por isso, devem ser evitados.

Vemos, a partir de Goffman (1988), que o estigma é uma construção dos estabelecidos, ou nas palavras desse autor, os normais criam os estigmas. Por meio de uma ideologia, é construída a inferioridade das pessoas portadoras de estigmas, assim se terá o controle do perigo que ela representa, pois se acredita que alguém com um estigma não é humano de verdade. As pessoas que portam um estigma possuem uma marca significando que sua identidade social é deteriorada para conviver com os outros em sociedade.

Nesse sentido, a transexualidade, como experiência identitária, é impedida de ser vivida de maneira plena em nossa sociedade, pois essa estigmatização impossibilita que muitas pessoas consigam obter a satisfação psicossocial em suas vivências cotidianas. Dessa forma, os campos de possibilidades são restringidos por meio desses cerceamentos que a estigmatização promove.

*Ser uma mulher transexual é sofrer*, essa foi a definição de Deborah sobre a sua experiência de ser mulher na transexualidade. De modo algum, pretendo resumir as vivências dessas mulheres apenas no sofrimento, mas acredito que esse sentimento

seja muito relevante na construção social da mulher nas experiências da transexualidade.

Ao iniciar essa pesquisa, pouco sabia sobre essa experiência. Na verdade, na minha primeira entrevista, eu fui carregado de pré-noções, pensando que iria encontrar a minha idealização do que é ser mulher na transexualidade. Quando percebi, tinha entrevistado quatro mulheres totalmente diferentes, mas com histórias que se conectavam em diversos pontos, afinal, elas romperam a teia do gênero. Um dos relatos recorrentes eram os constantes sofrimentos, físicos ou psicossociais, que são vivenciados quando se é uma mulher na transexualidade.

Ao longo desse trabalho, confesso que diversas vezes pensei ter escolhido o objeto de pesquisa errado, pois, apesar de não ter como foco a discussão de gênero, não tinha como eu fugir dele. Trabalhar com gênero me pareceu estar entrando num campo minado. Mas, com o passar do tempo, comecei a me sentir à vontade, principalmente quando entendi que a transexualidade é uma experiência múltipla e, por isso, a minha interpretação era possível como tantas outras.

Em todo processo de produção dessa dissertação, não faltaram angústias e frustrações. Pude perceber que existe uma distância enorme do que se pensa antes da pesquisa e o que se obtém como resultado final. Pude também conhecer um pouco sobre a vida de Sandy, Deborah, Crislaine e Rafaela me possibilitou conhecer um pouco mais sobre as múltiplas possibilidades de ser mulher e, principalmente, me desvencilhar dos meus preconceitos.

Deborah, no trecho citado acima, ao tomar uma cotovelada, foi ignorada, de uma maneira geral, essa situação é vivenciada por diversas mulheres na transexualidade. As agressões vividas por essas mulheres são entendidas como algo sem importância. Por isso, ao trazer as histórias de vidas delas, quis não ser mais um agressor, tentei, de alguma forma, dar voz para essas mulheres contarem, ao seu modo, como é ser uma mulher a partir de suas vivências. O discurso médico, o jurídico e o senso comum produzem uma única história sobre experiência e, por isso, tentei trazer as vozes dessas mulheres para o centro.

Acredito que, ao longo do trabalho, ficou visível que a proposta central de não construir uma abordagem militante, tendo em vista que não sou militante da causa LGBTTT, e por isso não teria competência para discutir a transexualidade sob esse viés. De uma maneira bem específica, a tentativa foi reunir e interpretar, a partir dos relatos das entrevistadas, um conjunto de informações que nos possibilita entender, sob um olhar antropológico, como a mulher na transexualidade consegue se construir enquanto mulher em nossa sociedade, apesar dos impedimentos que a elas são colocados.

Vimos que, no Estado do Espírito Santo, a cirurgia de transgenitalização possui uma dimensão oficiosa, uma vez que não se enquadra dentro das normas necessárias para ser realizada. Acredito que ela seja fruto da mobilização de vários *projetos individuais*, os quais tinham como alvo o *tornar-se mulher*.

Na trajetória de vida de mulheres na transexualidade, a família tem uma atuação muito importante, no que se refere à marginalização ou não dessas mulheres. Tendo em vista as histórias de vida contidas nesse trabalho, podemos notar que, por terem tido o apoio de suas famílias, Sandy e Rafaela não vivenciaram a prostituição como forma de sobrevivência; já na trajetória de Deborah e Crislaine, pelo fato de as famílias as rejeitarem, a prostituição foi utilizada como mecanismo de sobrevivência para que o *projeto* pudesse ser mantido.

De alguma maneira, esse apoio que Sandy e Rafaela tiveram as fazem entender que a prostituição seja uma escolha e não uma consequência para aquelas que as famílias expulsam de casa ou constantemente as discriminam. Rafaela, por exemplo, nos diz:

Nunca tive problema com questões de emprego, nunca precisei de me prostituir, sempre, todos os lugares que eu fui procurar emprego sempre consegui, ninguém nunca bateu a porta na minha cara por eu ser transexual. Foi por isso que, muita das vezes, eu não concordo que tem muitas trans que falam que “Não tem oportunidade”, eu não acho que é por aí. Eu acho que também depende mais da pessoa, entendeu, de correr atrás. (Rafaela)

Sandy também nos diz:



Pessoas que vão trabalhar com prostituição no meio da rua, como que, como que as pessoas se sujeitam a uma condição dessas. “Ah, eu vou pra rua ou eu vou pra Itália, né, porque ninguém me dá emprego aqui, porque ninguém me dá trabalho. Só que quando você vai pesquisar profundamente, você vê travestis conseguindo o seu emprego de recepcionista, trabalha com teatro ou trabalha num salão de beleza e são felizes e tem a sua vida que preferem. Então, ninguém mais pode dizer que vai se prostituir porque não tem emprego. Ter tem, mas tem que cavar. Você num vai pensar que se vestir de mulher e você vai chegar num escritório de contabilidade e vai consegui emprego, você tem que cavar. (Sandy)

De maneira alguma estou aqui criticando Rafaela e Sandy por pensarem dessa maneira, mas acredito ser um dado relevante notar que, ao terem o apoio de suas famílias, o *campo de possibilidades* de atuação profissional é alargado e, dessa forma, existe um afastamento da prostituição como única solução possível de sobreviver como uma mulher na transexualidade. E por isso elas consideram, de alguma maneira, a prostituição uma escolha e não a única opção.

A expressão “cavar”, utilizada por Sandy, expressa bem como *oprojeto individual* requer um esforço constante para que seja mantido, não só na dimensão profissional, mas também em todas as outras dimensões que precisam ser mobilizadas para que o *projeto de tornar-se mulher* seja realizado.

Não posso dizer que o meu trabalho reflita, de forma geral, as vivências e todas experiências das mulheres na transexualidade, pois acredito que essa experiência seja plural, mas entendo que ele traz alguns pontos que nos fazem pensar sobre como a nossa sociedade, por meio de suas instituições, contribuem ou não para esse processo de *tornar-se mulher*. Além disso, acredito que as experiências individuais nos ajudam a perceber como as pessoas, em seus cotidianos, conseguem reinterpretar e ressignificar as suas experiências, a fim de adequá-las ao seus *projetos*.

O corpo é uma dimensão muito importante na experiência de *tornar-se mulher* na experiência da transexualidade, principalmente no que tange a sua manipulação, e nele que se verão as principais marcas, sinalizando a realização eficaz do *projeto*. É necessário muito tempo e cuidado para torná-lo adequado aos padrões femininos que a nossa sociedade considera sadio. Sem exageros, discreto e com fragilidade, esses traços importantes para o corpo de uma mulher na transexualidade, uma vez

que o que se esperam delas é uma feminilidade excessiva, uma feminilidade que pouco se encontra entre as que nasceram biologicamente mulheres. Como relata Sandy:

E eles não vão te olhar com a maior naturalidade do planeta, porque isso em parte nenhuma do mundo isso acontece. A única coisa que é aceita no planeta inteiro é beleza e perfeição. É só isso. Se você tiver isso, você tem a aceitação. (Sandy)

A beleza se torna a chave da aceitação; essa beleza deve ser aquela estipulada socialmente, ela expressa uma *visão de mundo* (VELHO, 2013), por isso o corpo se torna alvo central no *projeto de tornar-se mulher*. Um corpo belo é um corpo aceito, um corpo aceito produz menos estigmatização para quem vivencia a transexualidade.

Neste trabalho, um dos meus objetivos foi a discussão desse construir-se mulher e, ao longo da pesquisa, percebi que seria impossível conferir um univocidade nas interpretações ou das representações sociais do que é ser uma mulher na transexualidade. Por isso, ao longo desse trabalho, tive como objetivo trazer as histórias de vida de pessoas que nasceram com corpos categorizados pela medicina como masculinos, mas que desejaram *tornar-se mulher*. E nesse processo vários saberes serão invocados para possibilitar o trânsito. A medicina terá uma atuação intensa na produção dessas mulheres, principalmente no que tange a ideia de corpo e beleza feminino.

A partir das histórias de vida de quatro mulheres, eu pude captar categorias importantes do que é entendido por ser mulher em nossa sociedade, principalmente notar que esse processo de construção é infinito na vida delas, e os seus *projetos individuais* sempre estarão em constante reformulação e reatualização, uma vez que elas precisam sempre estar em devotada atenção para a eliminação de algum traço que possam evidenciar uma não feminilidade.

Apesar de Deborah colocar o sofrimento como um traço importante na construção social da mulher na transexualidade, ela e as outras entrevistadas me mostraram que, apesar dele, elas conseguem ser felizes e nos mostrar outras formas de ser

mulher, confrontando assim, a visão reducionista que a medicina conferiu aos corpos humanos e que foi assimilada por nossa sociedade. Ora doentes ora desviantes morais, estigmas que recorrentemente serão utilizados para delimitar a atuação dessas mulheres em nossa sociedade.

Mesmo sendo configurado sob a ótica do *it*, para grande parte da população, eu entendo que as vivências de Sandy, Deborah, Crislaine e Rafaela como uma possibilidade de se vivenciar o ser mulher. Mesmo que ainda ele seja estigmatizado, podemos notar que a trajetória de vida dessas mulheres muitas vezes ocorre da mesma maneira ou de maneira semelhante ao das mulheres entendidas como as de “verdade”.

Ao iniciar este trabalho, a minha visão ainda pairava sobre aquelas mulheres que eu via no programa de calouros; a percepção estava impregnada de preconceitos e estereótipos. Espero que ela possa contribuir para que mais histórias sejam contadas, reduzindo, assim, a impressão negativa que a única história pode causar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMANTINO, M. **E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas.** In: AMANTINO, Marcia; PRIORE, Mary Del (orgs.). História do corpo no Brasil. São Paulo: Editora Unesp, 2011. Cap. 1. p. 15 – 43.
- ANGERS, M. (2003). **A sociologia e o conhecimento de si.** Lisboa: Instituto Piaget.
- ARÁN, M. **A psicanálise e o dispositivo da diferença sexual.** Estudos Feministas, Florianópolis, 17(3): 312, setembro-dezembro/2009. 653 – 673.
- ARÁN, M. **A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo – gênero.** Ágora Rio de Janeiro, v. IX n. 1 jan/jun.2006. 49-63.
- ARÁN, M. **Transexualismo e cirurgia de transgenitalização: Biopoder/Biopotência.** Série Anis. n. 39, abril 2005. P. 1-4
- ARAÚJO, L. R. **Transexualidade: dos transtornos às experiências singulares.** 2010. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, Universidade Católica de Pernambuco, Recife. 2010.
- ARGENTIERI, S. **Travestismo, transexualismo, transgêneros: identificação e imitação.** J. psicanal. 2009, vol.42, n.77. 167-185.
- AUGRAS, M. Prefácio. In: Glat, R. **Somos iguais a vocês: depoimentos de mulheres com deficiência mental.** Rio de Janeiro: Agir, 1989, p. 11-15.
- BARBOSA, B. C. **Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual.** 130 f. Dissertação (Mestrado), do Programa de Pós – Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo. 2010.
- BARROS, V.A. & SILVA, L.R. **A pesquisa em História de Vida.** In: I. B. Goulart (org) Psicologia Organizacional e do trabalho; teoria, pesquisa e temas correlatos. São Paulo: Casa do Psicólogo: 2002.
- BATESON, G. Naven: **Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas.** EDUSP: SP, 2008.

BATESON, G. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BEAUVOIR, S (1949). **O segundo sexo**. Lisboa: Bertrand, 1975.

BECKER, H. S. **Falando de Sociedade: Ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Pioneira, 1999.

\_\_\_\_\_. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENJAMIN, H. **The Transsexual Phenomenon**, 1966. Disponível em: <<http://www.transgenderzone.com/downloads/ttphenom.pdf>>, acesso em 03 de ago, 2012.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas E Vol. I).

BENTO, B. **A reinvenção do corpo – sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Gramond; 2006.

BENTO, B. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense; 2008.

BERGER, P. L; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 34. ed.; Petrópolis, Vozes, 2012.

BERTAUX, D. **L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités**. Cahiers Internationaux de Sociologie, LXIX, p. 197-225, 1980.

BOURCIER, Marie-Hélène; MOLINER, Pascale. **Introduction. Cahiers de Genre**, N. 45, 2008. p. 5-14.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p.183-191.

BRANDÃO, J.S. **Mitologia Grega**. Vol II. 12ª Ed. Petrópolis: Ed. Vozes: 2001.

BRIOSCHI L.R, TRIGO M.H.B. **Relatos de vida em ciências sociais: considerações metodológicas**. Ciênc e Cult, 1987.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira: 2003.

\_\_\_\_\_. **Deshacer el gênero**. Barcelona: Paidós, 2006.

CARVALHO, M. F. de L. **Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais**. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social. 2011.

CASTEL P.H. **Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do “fenômeno transexual” (1910-1995)**. Ver. Brás. Hist. 2001.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CECCARELLI, P. R. **Transexualismo**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

CHILAND, C. **O transexualismo**. São Paulo: Edições Loyla: 2008.

CIPRIANI, R; POZZI, E; CORRADI, C. **Histoires de vie familiale dans un contexte urbain**. Cahiers intsocial 1983.

CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo. Cosac Naify, 2003.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA, Resolução 1955/2010. Dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo e revoga a Resolução 1652/2002. Disponível em: [http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1955\\_2010.htm](http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2010/1955_2010.htm), Acessado em 24/03/2012.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Parecer CFM no8/13. Disponível em: [http://www.portalmedico.org.br/pareceres/CFM/2013/8\\_2013.pdf](http://www.portalmedico.org.br/pareceres/CFM/2013/8_2013.pdf). Acesso em: 20 Jun. 2013.

COSSI, R. K. **Transexualismo, psicanálise e gênero: do patológico ao singular**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2011.

COSTA, S. R. S. **Universo sonoro popular: Um estudo da carreira de músico nas camadas populares**. Tese (doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2006.

COUTO E.S. **Transexualidade: o corpo em mutação**. Salvador: Grupo Gay da Bahia; 1999.

DSM IV. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. 4ª ed. rev. Porto Alegre: Artmed, 2002.

DUARTE, L. F. D. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas.** Rio de Janeiro/Brasília: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.

DUMONT, L. **Ensaio sobre o Individualismo. Ensaio sobre o individualismo. Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna.** Lisboa: Publicações Dom Quixote Lda. 2000.

\_\_\_\_\_. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica.** Bauru: Edusc, 2000.

\_\_\_\_\_. **Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

DUTRA, R. C. A. **Família e redes sociais: um estudo sobre as práticas e estilos alimentares no meio urbano.** Tese (doutorado). Rio de Janeiro. – UFRJ/ Programa de Pós-Graduação/ Museu Nacional, 2007.

ELIAS, N. **A Sociedade dos Indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FACCHINI, R. **Sopa de Letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo.** 2005.

FACINA, A. **Santos e Canalhas: uma análise antropológica da obra de Nelson Rodrigues.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade I. A vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir.** Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARCIA, A.; SOUZA, E. M. **Sexualidade e trabalho: estudo sobre a discriminação de homossexuais masculinos no setor bancário.** Revista de Administração Pública. Rio de Janeiro, 44 (6): 1353- 1377, Nov./Dez. 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** RJ: LTC, 1978.

GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GLAT, R. **Somos iguais a vocês: depoimentos de mulheres com deficiência mental**. Rio de Janeiro: Agir, 1989.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada**. Brasil, Zahar Ed. 1988.

\_\_\_\_\_. **Ritual de Interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Manicômios, prisões e conventos**. 5. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

GOLDENBERG, M. (2011) **Afinal, o que quer a mulher brasileira?** Psic. Clin., Rio de Janeiro, Vol. 23, N. I, P. 47-64.

GONÇALVES, A. A. M. **Transexualidade: entre o discurso jurídico e médico**. PADÉ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. UniCEUB, FACJS. v. 1, n. 6, 2006.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IRIGARAY, H. A. A. **Estratégia de sobrevivência dos gays no ambiente de trabalho**. In: XXXI ENANPAD, 2007.

\_\_\_\_\_. **Identidades sexuais não-hegemônicas: a inserção dos travestis e transexuais no mundo do trabalho sobre a ótica queer**. In: Encontro de Estudos Organizacionais, 06, 2010, Florianópolis. Anais... Florianópolis: ANPAD, 2010.

IRIGARAY, H. A.; FREITAS, M. E. **Sexualidade nas organizações brasileiras: estudos sobre Ser gay nas organizações contemporâneas**. XXXI ENANPAD, 2007.



IRIGARAY, H. A.; SARAIVA, L. A. S.; CARRIERI, A. P. **Humor e discriminação por orientação sexual no trabalho. Revista de Administração Contemporânea.** Curitiba, 14 (5): 890 – 906. Set/Out. 2010.

INGOLD, T. **Humanidade e Animalidade.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, nº 28, ano 10, p.39-53, junho de 1995.

OLIVEIRA, I. (coord) ... [et al.]. **Relações Raciais e Educação: alguns determinantes.** Niterói: Intertexto, 1999. p. 21-68.

JUNG, C. G. **Tipos Psicológicos.** Tradução: Álvaro Cabral. 1ºed. Rio de Janeiro: Zahar. 1967. 561p.

LAQUEUR, T.W. **Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud.** Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

LATOURETTE, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia.** Bauru, SP: EDUSC. 2004.

LE BRETON, D. **Adeus ao Corpo: Antropologia e sociedade.** 6 ed. Campinas, SP: Papirus, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sinais de identidade: tatuagens, piercings e outras marcas corporais.** Trad. Tereza Frazão. Lisboa: Miosótis, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco.** 2 ed., Petrópolis: Vozes, 1982.

LOURO, G. L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade.** 3º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MAUSS, M. **Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu".** In M. Mauss, Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

\_\_\_\_\_. **As Técnicas Corporais.** In: Sociologia e Antropologia. Volume II. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MEAD, G. **Espírito, persona e sociedad.** Barcelona: Paidós, 1973.

MEAD, M. (1935). **Sexo e temperamento.** SP. Ed. Perspectiva.4.ed. 1999.

MINHA VIDA EM COR DE ROSA. Direção Alain Berliner. Bélgica/França/Reino Unido, 1997.

MISKOLCI, R. **A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização**. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n21/08.pdf>.

\_\_\_\_\_. **Pânicos Morais e Controle Social: Reflexões sobre o Casamento Gay**. Cadernos Pagu (UNICAMP), v. 28, p. 101-128, 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/06.pdf>.

MORGAN, L. H. **A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização**. In: CASTRO, Celso. Evolucionismo Cultural textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MOTT, L. **“A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco”**. BRITO, Ivo et al. Sexualidade e saúde indígenas. Brasília: Paralelo 15, 2011.

MURTA, D. **Paradoxos entre o acesso a saúde e a patologização: algumas considerações sobre a psiquiatrização da transexualidade**. Fazendo gênero 8 – Corpo, violência e poder. Florianópolis, 25 a 28 de agosto, 2008.

NEIBURG, F. **A sociologia das relações de poder de Nobert Elias**. In: ELIAS, Nobert. **O estabelecido e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 8.

NETO, F. S. **Mapas do corpo, territórios de identidade**. In: Corpo e Subjetividade; estudos contemporâneos. Org. Wilton Garcia. São Paulo: Factash Editora, 2006.

NEVES, M. C. P.; OSSWALD, W. **Bioética Simples**. Lisboa: Editorial Verbo, 2007.

PEREIRA, C G. Bioética e Transexualidade: **Para além da patologização, uma questão de identidade de gênero**. Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010.

PETRY, A.R e MEYER, D.E.E. **Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa**. Textos e contextos. Porto Alegre, v.10, n.1, p.193-198, jan/jul.2011.

PHELAN, P. 2003. **Unmarked: the politics of performance**. New York and London: Routledge.

POLLAK, M. **Memória, esquecimento, silêncio.** Estudos Históricos, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RAMSEY, G. **Transexuais perguntas e respostas.** São Paulo: Summus, 1998.

RUBIN, G. (1975) **O tráfico de mulheres: Notas sobre a “economia política” do sexo.** Ed. S.O.S Corpo. Recife: 1993.

SAADEH, A. **Transtorno da identidade sexual: Um estudo psicopatológico de transexualismo masculino e feminino.** São Paulo: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo: 2004. Tese de doutorado em Psiquiatria.

SALES, L. S. **Escola Mista, Mundo Dividido: Infância e Construção de gênero na Escola.** Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará – Belém, 2002.

SANTOS, K. M. **A Cidade para as mulheres.** Ensaio apresentado ao Segundo Seminário Fluminense de Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (PPGS-UFF), disponível em: <https://docs.google.com/file/d/0By2MaY8Si86DbFQ4Q09rYUh2Vk0/edit>

SCHUTZ, A. **Sobre a fenomenologia e relações sociais.** Petrópolis, Rj: Vozes, 2012.

SCOTT, J. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Recife: SOS Corpo e Cidadania, 1993.

SEDGWICK, E. K. **A epistemologia do armário.** Cadernos Pagu. Campinas, SP. v. 28, Dossiê Sexualidades Disparatadas, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>.

SIMMEL, George. **A Metrópole e a Vida Mental.** In: VELHO, Otávio G (org.). O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

SIQUEIRA, M.V.S.; SARAIVA, L.A.S.; CARRIERI, A.P.; LIMA, H. K. B.; ANDRADE, A. J. A. **Homofobia e violência moral no trabalho no distrito federal.** Organizações e Sociedade. Salvador: 16 (50): 447-461. Jul./Set., 2009.

SOUZA, E. M.; PEREIRA, S. J. N. **As categorias identitária que (re)produzem discriminações: estudo da discriminação exercida por gays.** In: ENANPAD, 34, 2010.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.** Unicamp: SP. 2006.

STRAUSS, A. L. **Espelhos e máscaras: A busca de identidade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

SUAREZ, M. **A problematização das fronteiras de gênero e Antropologia.** In: Gênero e ciências humanas: desafios às ciências desde a perspectiva das mulheres. Org. Neuma Aguiar. Rio de Janeiro. Record: Rosa dos tempos, 1997.

TEIXEIRA, F. B. **Vidas que desafiam corpos e sonhos: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade.** 2009. 243 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2009.

THÉVET, André. **Singularidades da França Antártica.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1944.

TREVISAN, J.S. **Devassos no paraíso: A homossexualidade no Brasil.** Rio de Janeiro. Record: 2002.

TURNER, V. W. **Liminaridade e Communitas.** In: O processo ritual. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974. p. 116-159.

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

VEIGA-NETO, A. **De geometrias, currículo e diferenças.** Educação & Sociedade, Campinas, SP, n.79, 2002. p.163-186.

VELHO, G. **Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal.** Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas.** 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e Sociedade: uma experiência de geração.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

\_\_\_\_\_. **Um antropólogo na Cidade: ensaios de antropologia urbana.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

\_\_\_\_\_. **Individualismo e Cultura.** Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

VENTURA, M. **A transexualidade no tribunal: saúde e cidadania.** Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010. 163p.

VIEIRA, T. R. **Adequação de sexo do transexual: aspectos psicológicos, médicos e jurídicos.** Psicologia: Teoria e Prática, v. 2, n. 2, p. 88-102, jul.-dez. 2000.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. SP: CosacNaify. 2010.

WEBER, M. **A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais**. In: COHN, Gabriel. (Org.). WEBER, Max. Sociologia. São Paulo: Ática, 2004. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

\_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais, Parte 2**. Tradução Augustin Wernet; Introdução à edição brasileira Maurício Tragtenberg. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

ZAMBRANO, E. **Nós também somos família: estudos sobre a parentalidade homossexual, travesti e transexual**. Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2008.

\_\_\_\_\_. **Trocando os documentos: Um estudo antropológico sobre a cirurgia de troca de sexo**. Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2003.