

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**“MARICONAS”: ITINERÁRIOS DA VELHICE
TRAVESTI, (DES)MONTAGENS E (IN)VISIBILIDADES**



FRANCISCO JANDER DE SOUSA NOGUEIRA

João Pessoa
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

FRANCISCO JANDER DE SOUSA NOGUEIRA

“MARICONAS”: itinerários da velhice travesti, (des)montagens
e (in)visibilidades

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em Sociologia da Universidade Federal da
Paraíba (UFPB), como requisito para a
obtenção do grau de Doutor em Sociologia:
Área de concentração: Estudos das Relações
de Gênero, Geração e Étnico-Raciais.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León
Co-orientadora: Profa. Dra. Maria Antónia Pereira de
Resende Pedroso Lima

João Pessoa
2013

N778m Nogueira, Francisco Jander de Sousa.
"Mariconas": itinerários da velhice travesti, (des)montagens
e (in)visibilidades / Francisco Jander de Sousa Nogueira.--
João Pessoa, 2013.
230f. : il.
Orientador: Adriano Azevedo Gomes de León
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHL
1. Sociologia. 2. Relações de gênero. 3. Travestilidade.
4. Velhice. 5. Violência. 6. Itinerários corporais e sociais.

UFPB/BC

CDU: 316(043)

FRANCISCO JANDER DE SOUSA NOGUEIRA

“MARICONAS ”: itinerários da velhice travesti, (des)montagens e (in)visibilidades

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia; Área de concentração: Estudos das Relações de Gênero, Geração e Étnico-Raciais.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León
(Orientador / PPGS / UFPB)

Profa. Dra. Elisa Mariana de Medeiros Nóbrega
(Membro / UEPB)

Profa. Dra. Mônica Franch
(Membro / PPGS / UFPB)

Profa. Dra. Susel Oliveira da Rosa
(Membro / UEPB)

Prof. Dr. Eduardo Sérgio Soares Sousa
(Membro / PPGS / UFPB)

Dedico este trabalho às muitas interlocutoras desta pesquisa, mas em especial à Paula Madonna, Lôla de Castro, Iolanda Fontenelle, Iracema Fidelis, Sofia Camargo, Gisa Laysa, Laura Di Milano, Alcina Bardot e Sabrina Diniz, são nomes fictícios de travestis que existem e que emprestaram um pouco das suas vidas para que esta tese fosse possível.

Agradecimentos

Numa situação como esta, de finalização de um curso de doutorado e de mais um ciclo em minha vida, indiscutivelmente, tenho a certeza que este trabalho é fruto de muitos encontros, o que distancia os agradecimentos de uma mera formalidade, e passa a ocupar a esfera das necessidades e das grandes emoções. Foram muitas as pessoas e afetos que contribuíram para se chegar a este consolidado de trajetórias, afirmativas e “subversões”, muitas delas imapeáveis, pois emergem, literalmente, do “cruzamento” entre sujeitos iguais nas suas próprias diferenças e que reelaboram cotidianamente seus itinerários e que constroem suas histórias de vida com luta, determinação e ousadia.

Agradeço à UFPB, por todo apoio institucional, imprescindível para o desenvolvimento desta tese.

Ao CNPq e CAPES pelo financiamento durante estes quatro anos de pesquisa no Brasil e no Exterior.

Ao ISCTE, em Lisboa, que me deu toda estrutura e oportunidade para fazer pesquisa e dialogar com inúmeros pesquisadores da área de gênero, sexualidade e envelhecimento.

Agradeço imensamente à presença valiosa do meu orientador e mestre Adriano de León. Sua confiança nas minhas escolhas foi fundamental. Espero retribuir fazendo transbordar esse *mana* pela antropologia, pela vida e pela audácia de buscar sentidos a tantos momentos intensos e prazerosos que marcam os sujeitos de corpo adentro.

À tão carinhosa Antónia Lima, minha co-orientadora, que me acolheu durante o estágio de doutorado em Lisboa no ISCTE-IUL, e que diante da minha inquietude e ansiedade, mostrou-me que é possível se fazer um trabalho acadêmico sem empáfias, com leveza e com muitas incertezas, principalmente, àquelas presentes no caminho de um jovem pesquisador.

A Miguel Vale de Almeida, pelo rigor intelectual e pela sua atenção desde o nosso primeiro contato no Fazendo Gênero 2010 em Florianópolis. Agradeço ainda pela acolhida no ISCTE-IUL, pelas dicas teórico-metodológicas, o que me deu coragem e encanto para traçar uma linda história em/com Lisboa.

À Thina Rodrigues, presidente da Associação das Travestis do Ceará, pela sua coragem, determinação e por não desistir um instante se quer de lutar pelos direitos e pela visibilidade trans.

À Associação para o Planeamento Familiar / APF Lisboa – especialmente à Letícia – que carinhosamente e atentamente sinalizou-me muitas brechas para que pudesse fazer parte da minha pesquisa de campo em Lisboa.

À minha família, por sonhar junto comigo, principalmente à minha mãe, que suportou tamanha saudade de me ter longe dos seus olhos e dos seus cuidados, pouco mais de um ano, certamente, para ela foi uma eternidade.

Às minhas queridas pesquisadoras com quem tive o prazer de conviver em Lisboa: Filipa Alvim, Paula Togni, Margarida Moz e Cristina Santinho. Agradeço todas as contribuições antropológicas, os sorrisos, os convites e os muitos cafés pingados no frio do ISCTE.

Aos/às companheiros/as do grupo de investigadores do Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA: Marisa Gaspar, Mario Gomes e Margarida Paredes, meu muito obrigado pelos encontros, contribuições e questionamentos. Acrescento ainda, as contribuições da pesquisadora Sandra Saleiro e a atenção de Joana Santos, que me apresentou pessoas importantes para o desenvolvimento da pesquisa de campo e por ter me acompanhado na primeira brigada no Conde Redondo.

Aos/às funcionários da Secretaria e à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB e do Centro em Rede de Investigação em Antropologia - CRIA, pelo trabalho sério e pela atenção dispensada.

A todos que foram presença amiga, cujos nomes seria impossível citar todos, mas destaco a presença incondicional de Emylio Silva, Augusto Martins, Karyne Aguiar, Carlos Eduardo, Jania Perla, Andria Moreira, Ester Melo, Lee Fontenele, Daniele Costa, Márcia Teixeira, Juliano Gadelha e Jáder Torres. Obrigado pelos questionamentos, reflexões, cervejas e principalmente pela companhia de vocês, sempre inspiradora.

Às/aos minhas/meus amadas/os TRANS: Juliana Justa e Elias Veras. Muito grato pela disponibilidade e pela leitura atenta do meu texto.

À equipe do Translendário 2013, e principalmente Silvero Pereira, ator e diretor, que há mais de dez anos realiza trabalhos artísticos e teatrais com travestis e transformistas, e que gentilmente cedeu-me a foto (Profeta Trans) para ser utilizada como capa desta tese.

Aos companheiros e amigos/as da Escola de Saúde Pública do Ceará, pela compreensão e carinho durante este período de escrita: Silvia Bomfim, Jocélia Oliveira,

Rachel Cassiano, Maíra Barroso, Camila Colares, Ana Hanneman, Ivina Siqueira, Vlândia Freide, Neide Frutuoso, Josy Loiola, Tiago Teófilo e Caio Garcia.

A todos os bons encontros que fizeram parte da minha intensa e feliz história pelas Terras de “Além-Mar”: Andrea Filipa (minha querida Musa), Priscila Faber, Júlia Monnerat, Sabrina Eccard, Ana Paula Miranda, Inês Carrera, Duarte Nuno, Elizabete Maia, Marco Campolongo, Elsa Carla, Edma Góis e Alex Lima.

Aos professores: Dra. Ednalva Maciel e Dr. Artur Perrusi, membros da banca examinadora de qualificação, pela leitura atenta e pelas observações de grande valor.

Finalmente e em destaque, agradeço a todas as travestis, minhas encantadoras e guerreiras interlocutoras, no Brasil e em Lisboa, pelas suas histórias compartilhadas, por abrirem suas vidas e suportarem minha presença em suas casas e nos seus “postos” de trabalho: esquinas, ruas, colinas, cinevídeos pornôs, saunas e boate de público LGBT. A vocês que confiaram suas intimidades a mim, o meu muito obrigado.

“Engulo a loucura porque ela me alucina calmamente”.
[Clarice Lispector]

RESUMO

Esta tese de doutorado tem o objetivo de compreender como os sujeitos que são identificados como “mariconas”, “Irenes”, “tias” e “bichas velhas” lidam com os processos de envelhecimento e com a velhice. Busco ainda analisar a partir das narrativas biográficas (KOFES, 2001), os sentidos e os significados que são atribuídos aos seus corpos. Diante de novos itinerários corporais e sociais diversos dispositivos são acionados no intuito de “camuflar” e “burlar” o preconceito acumulado presente no interior da experiência, em decorrência do estigma por serem travestis e por estarem agora na condição de velhas. Na velhice travesti, elementos sociais e culturais passam a questionar a existência de uma ordem cronológica, geracional e biológica, mesmo não as negando completamente. As travestis que de alguma maneira estão ligadas à prostituição, quando sobrevivem às ruas e à violência, vão construindo outros espaços de sociabilidade. Ainda que marcadas pelo silêncio e pela invisibilidade, elas criam e passam por outros lugares, como novos espaços de prostituição, pela própria casa, pela militância, e ainda constroem subterfúgios, o que as permitem transitar com mais fluidez e exercerem suas práticas sexuais. Este estudo etnográfico foi tecido a partir de uma pesquisa de campo em Fortaleza e em Lisboa, através de entrevistas semiestruturadas e da observação participante/flutuante (MALINOWSKI, 1978; GOLDMAN, 1995) em bares, boates, cafés, saunas, cinevídeos pornô, domicílios, associações, serviços de saúde e nas ruas e avenidas por onde travestis costumeiramente se prostituem. Neste sentido, nota-se que os corpos das travestis velhas acabam por se apresentar como campos de fluxos e intensidades que nos faz duvidar de toda verdade que para si são traçadas. Tencionam limites. Fissuram estruturas. Fendem sentidos e rompem com a linearidade que os interpela e que a velhice e o envelhecimento podem ser lugares de contestação privilegiados das normas de gênero e da sexualidade, percebendo assim, que a todo instante as travestis constroem-se e reconstroem-se a partir do dispositivo da experiência (SCOTT, 2009; FOUCAULT, 2001).

Palavras-chave: Travestilidade; Velhice; Corpo; Gênero; Invisibilidade; Violência; Itinerários Corporais e Sociais.

ABSTRACT

This thesis aims to understand how the subjects that are identified as "mariconas", "Irenes", "aunts" and "old fags" deal with the processes of aging and old age. I seek to further analyze from the biographical narratives (KOFES, 2001), the meanings and the senses that are attributed to their bodies. Faced with new social and body itineraries multiple devices are triggered _ in order to "camouflage" and "circumvent" the prejudice accumulated inside the experience, due to the stigma for being transvestites and now in the condition of elderly. In old age transvestite, social and cultural elements begin to question the existence of a chronological, biological and generational, not even denying the completely. The transvestites that somehow are linked to prostitution, when they survive the streets and violence, built others spaces of sociability. Although marked by silence and invisibility, they create and pass through other places, as new spaces of prostitution, the own house, by militancy, and still build subterfuge, which allow them to move more fluidly and exercise their sexual practices. This ethnographic study was woven from a field survey in Fortaleza and Lisbon, through semi-structured interviews and participant observation / floating (MALINOWSKI, 1978; GOLDMAN, 1995) in bars, nightclubs, cafes, saunas, porn cinemas , households, associations, health services and in the streets and avenues where transvestite routinely prostitutes . In this regard, we note that the bodies of the old transvestites eventually present itself as fields flows and intensities that makes us doubt every fact that you are drawn to. Intend limits. Fissuring structures. Cleaving senses and break the linearity and the challenges that aging can be a place of privileged challenge to gender and sexuality norms as they realize that every moment transvestites build up and rebuild themselves from the experience device (SCOTT, 2009; FOUCAULT, 2001).

Keywords: Transvestite; Aging; Body; Gender; Invisibility; Violence; Social and Body Itineraries.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
A VELHICE E AS TRAVESTIS EM QUESTÃO: ABORDAGENS DISCURSIVAS.....	33
1.1 Discursos sobre a velhice no ocidente	35
1.2 Mas afinal, o que é ser uma travesti?.....	46
(DES)ENCONTROS DA VELHICE: OS DESAFIOS DE ENVELHE(S)ER TRAVESTI.....	59
2.1 No esconderijo da velhice: uma travessia do escândalo e da monstruosidade às retóricas silenciadas e (in)visibilidades.....	68
2.2 Da violência na velhice travesti.....	80
2.3 Corpos “sobreviventes” que contestam a velhice na experiência travesti.....	87
UM JOVEM SOCIÓLOGO EM CAMPO: RETALHOS METODOLÓGICOS NAS TRAMAS DE UMA PESQUISA.....	92
3.1 Um/Num terreno movediço: a construção de uma questão central para tese...95	
3.2 A construção de uma pesquisa etnográfica.....	103
3.3 “Armadilhas” e dilemas de uma pesquisa com “Mariconas”	108
3.4 Construindo a metodologia para uma etnografia das “Mariconas”	115
3.4.1. Fortaleza e seus espaços trans	117
3.4.2. A pesquisa de campo no “terreno” de Lisboa.....	120
3.4.3. Um estrangeiro conhecendo o terreno de Lisboa.....	122
3.4.4. Tecendo relações no campo de pesquisa.....	126
DA SAGA DA BELEZA AOS NOVOS ITINERÁRIOS SOCIAIS, CORPORAIS E SISTEMAS DE PARENTESCO.....	135
4.1 Da saga da beleza aos corpos canônicos.....	140
4.2 Rituais de beleza na travestilidade.....	144
4.3 Os novos itinerários corporais e sociais na velhice travesti.....	149
4.4 Dos sistemas de parentesco na travestilidade às famílias trans	161
DEAMBULAÇÕES ACERCA DO PROCESSO DE ‘DESTRAVESTILIZAÇÃO’ NA VELHICE TRAVESTI.....	173
5.1 Para além das “montagens” e “desmontagens”: uma “destravestilização” do corpo travesti.....	180
5.2 Notas sobre o processo de “destravestilização” na experiência travesti.....	187
5.3 A “destravestilização” nas dobras do envelhecimento.....	198
AS ÚLTIMAS DOBRAS.....	204
REFERÊNCIAS.....	211
ANEXOS	224

INTRODUÇÃO

A velhice é a paródia da vida.
Simone de Beauvoir

“Sou um ser humano como qualquer outro qualquer. Uma pessoa iluminada por Deus, com muita fortuna de tá viva hoje em dia. Feliz, alegre, que gosta de viver a vida, que não tem medo de ser aquilo que é. Porque eu não tenho vergonha, não tenho medo de dizer o que sou e gosto de ser o que sou. Acredito, se outra vida eu tivesse de escolher o que ser, eu seria eu mesma, travesti. Obviamente, eu não gostaria de passar por muita coisa que já passei, mais sempre eu mesma”. É assim que se apresenta Luisa Marilac, uma travesti que experienciou a fama instantânea da *internet* pelo vídeo postado dos “bons drinques”, diante da pergunta inicial “Quem é você?”, realizada pelo apresentador Antônio Abujamra no programa “Provocações” da TV Cultura, exibido no dia 28 de junho de 2011.

“Apesar de tudo, eu sou uma das poucas travestis sobreviventes da minha geração, pois muitas foram mortas na rua e não tiveram a chance de estar viva hoje em dia pra contar suas histórias como eu estou tendo aqui. E olha que não sou uma bicha tão “cansada”¹ pra falar desse jeito (risos), mesmo assim não me importo quando as outras me chamam de “maricona”, “Irene” ou “bicha velha”, eu não estou nem aí, porque a velhice pra mim é uma vitória. Nós, travestis, temos que ter sorte, pois a vida da gente na rua não é fácil, é uma batalha todos os dias. Eu acho que hoje as coisas estão mais fáceis para elas, pois antigamente a gente tinha que ter muita coragem para sair na rua “montada” e mesmo assim a gente saía linda. É “babado”² (risos)”. É assim, com entusiasmo e com muita elegância, que Iolanda Fontenelle, 48 anos, fala da sua trajetória de vida e sobre os processos de envelhecimento.

“Eu acho que um dos maiores desafios da gente é mesmo a velhice, pois se as pessoas já se chocam com as travestis, imagina se elas não forem mais tão novinhas, é pior ainda. Chega um tempo que não dá mais pra ganhar a vida assim na prostituição. Graças a Deus eu não me troco por muitas daqui. Olhe pra mim!”. Neste instante, Lôla de Castro, 42 anos, levanta a camiseta, mostra os seios, joga os cabelos para o lado (bate

¹ Expressão sinônimo de “bicha velha”, “maricona” ou até mesmo “senhora” e “geriatra”, como aparece nos trabalhos de Mônica Siqueira (2004; 2009).

² Babado pode ter vários significados no dialeto típico das trans e dos gays conhecido como Bajubá: acontecimento qualquer, podendo tanto ser bom como mal; caso amoroso e/ou sexual. Entrevista realizada com Iolanda Fontenelle no dia 25 de novembro de 2011.

cabelo)'''³ e dá um giro sensual e milimetricamente ensaiado em cima de um salto agulha para exibir o seu corpo moldado por muitos litros de silicone líquido, e continua: “Eu não volto para casa ‘batendo’⁴ de jeito nenhum, pois tenho os meus clientes certos, e têm aqueles que preferem as mais experientes e também vou me virando de qualquer jeito pra sobreviver. [...] É claro que não sou mais uma “ninfetinha”, mas a gente vai encontrando estratégias para me dar bem na ‘pista’”⁵.

São de várias trajetórias de vidas como estas, das narrativas sobre os novos itinerários corporais e sociais, das lutas contra o tempo e contra a violência e das diversas estratégias de sobrevivência experimentadas por travestis que esta tese ousa falar, uma vez que os sentidos e os significados atribuídos aos processos de envelhecimento, à velhice e aos seus corpos muitas vezes contrariam os padrões e os limites instituídos cotidianamente acerca da experiência de envelhecer, sejam eles sociais, culturais e/ou biológicos.

O processo para se construir uma tese inicia-se com uma questão, uma reflexão que se orienta por uma longa bibliografia e pelas escolhas metodológicas, sinalizando certo tipo de leitura sobre um tema específico. Assim, surgem as questões que alimentam pretensões, que despertam o desejo de organizar essa leitura e produzir certas considerações que têm sua origem em um modo de ler.

A construção desta tese nasceu a partir da seguinte indagação: como as travestis lidam com o processo de envelhecimento e com a velhice? Esta pergunta também se fez provocada pela realidade em que muitas travestis⁶ passam grande parte de suas vidas construindo um novo corpo e afirmando uma identidade de gênero⁷ (BUTLER, 2003)⁸

³ A expressão significa dançar com a cabeça jogando o cabelo para os lados, se divertir ou aproveitar alguma coisa. Ex: Vou bater cabelo na boate amanhã.

⁴ Esta expressão “voltar para casa batendo” tem o mesmo significado de “voltar para casa sem dinheiro”. Esta expressão lembrou-me bastante da pesquisa de campo que realizei ainda na graduação junto às travestis e prostitutas que se prostituíam nos postos de combustível da BR-222, pois era bastante utilizada por elas e pelos caminhoneiros para se referirem que estavam sem nenhuma carga/mercadoria, ou seja, estavam indo buscar alguma carga ou já tinham feito a entrega de uma referida carga/mercadoria e estavam regressando às suas cidades de origem ou para suas empresas de trabalho, nos mais diversos estados do país.

⁵ Ou seja, prostituiu-se nas ruas e avenidas.

⁶ Assim como Larissa Pelúcio (2006) e Marcos Benedetti (2005), decidimos assumir o emprego do substantivo *travesti* classificado dentro do gênero gramatical feminino. Existe um processo em construção do gênero feminino no corpo e na subjetividade que não podemos negar. Existe também todo um arranjo de cunho político sobre a discussão da travestilidade, e o mais importante é uma reivindicação forte e presente nas falas das travestis entrevistadas.

⁷ É a maneira como alguém se sente e se apresenta para si e para as demais pessoas como masculino ou feminino, ou, ainda, pode ser uma mescla, uma mistura de ambos, independentemente do sexo biológico (fêmea ou macho) ou da orientação sexual (orientação do desejo: homossexual, heterossexual ou bissexual). É a forma como reconhecemos a nós mesmo e desejamos que os outros nos reconheçam. Isso

não condizente com seu sexo biológico (embora muitas delas façam uso dos jogos de identidade biológica), o que forja uma imensa dificuldade no senso comum, pois no ocidente o conceito de gênero aparece costumeiramente vinculado ao conceito de sexo e sexualidade, fato este que não abrange a pluralidade de experiências, muito embora nos termos bluterianos (2003a) seria possível inclusive parodiar a ideia de uma verdadeira identidade de gênero original e primária. Diante destas questões, é possível observar uma marcação corporal, identitária e subjetiva envolvendo a categoria de gênero e velhice. Neste sentido, pode-se investigar sobre como estes dois marcadores corporais (gênero e velhice) se encaixam e operam no interior da experiência da travestilidade.

Mesmo diante da escassez de estudos, principalmente antropológicos, direcionados aos processos de envelhecimento e à velhice no universo travesti, como destacou Mônica Siqueira (2004, 2009), alguns estudos anteriores, mesmo não aprofundando neste foco, acabavam por sinalizar questões que de alguma forma remetem a esta fase da vida. Por exemplo, podemos citar o estudo de Benedetti (2005), o qual destaca que, com a chegada da velhice, as travestis deixam a prostituição e começam a desenvolver a função de bombadeiras, auxiliando, assim, as travestis mais novas nos processos de construção de um “feminino travesti” por meio da aplicação de silicone líquido.

É comum associar à velhice a acentuação dos processos degenerativos dos corpos, principalmente nesta era de culto hedonístico da beleza jovial e do novo, o que conduziu à sua inexorável desvalorização social e cultural. Contudo, desde a antiguidade e ao longo de largos séculos, quer na Europa, quer noutras civilizações, os anciãos detiveram notórias prerrogativas de poder na sociedade ou no seio familiar, além de um lugar proeminente no sistema do saber. É certo que esse lugar ainda não foi completamente usurpado, mas apenas nos casos excepcionais de gênios literários,

inclui a maneira como agimos (jeito de ser), a maneira como nos vestimos, andamos, falamos (o linguajar que utilizamos) e também, nos vestimos. A identidade de gênero é normalmente confundida com a orientação sexual. Por exemplo, é muito comum as pessoas travestis serem consideradas como homossexuais, pois, o fato dessas pessoas portarem, em seus corpos, elementos mais femininos, leva a grande maioria das outras pessoas afirmarem que a travesti se sente, necessariamente, atraída por homens. Na realidade, a travesti pode se sentir atraída (orientação do desejo) tanto por homens, quanto por mulheres e por outras travestis. Ser travesti não determina a orientação do desejo da pessoa.

⁸ Butler discute com a teoria feminista contemporânea questionando a fixidez do conceito de identidade, necessário ao momento inicial de circunscrição e afirmação do movimento de mulheres, mas que apresenta claros limites. A teórica *queer* interroga como essa noção de identidade impregna o discurso sobre a “identidade de gênero”. Para ela, “seria errado supor que a discussão sobre ‘identidade’ deva ser anterior à discussão sobre identidade de gênero, pela simples razão que as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade do gênero” (BUTLER, 2003 *apud* PELÚCIO, 2009, p.15).

científicos ou artísticos ele se mantém incólume, já que outra característica desvalorizadora atribuída à velhice é a decadência das faculdades mentais e intelectuais.

Debruçando-se sobre as reflexões de Luna Rodrigues da Silva (2008) e Guita Debert (2004) para analisar da passagem histórica do conceito de velhice para terceira idade, pode-se pensar em três momentos importantes: o primeiro deles data da segunda metade do século XIX e início do século XX, os anos 1960 e 1970 e os tempos contemporâneos. Segundo estas autoras, o aparecimento da classificação da sociedade em faixas etárias está ligado ao surgimento da modernidade industrial ao longo do século XIX, pois nas etapas pré-industriais as configurações familiares e sociais não seguiam essa ordem social e etária. A classificação das fases de vida não envolveu apenas a idade, mas teve um caráter ainda claramente ligado ao campo organizacional dentro da sociedade capitalista que se formava.

Debert (2004), na clássica obra dos estudos sobre envelhecimento no Brasil, *A reinvenção da velhice*, aponta que as transformações históricas inerentes ao processo de modernização não só atingiram a periodização da vida, a diferenciação entre as suas etapas e os significados que passaram a caracterizar cada uma delas, como também – e fundamentalmente – provocaram a própria compreensão do curso da vida como uma instituição social relevante.

Para Silva (2008), a noção de velhice como etapa diferenciada da vida surgiu no período de transição entre os séculos XIX e XX. Uma série de mudanças específicas e a convergência de diferentes discursos acabaram reordenando o curso da vida e gerando condições para o surgimento da velhice. Para a autora, dois fatores se destacam como determinantes: a formação de novos saberes médicos que investiam sobre o corpo envelhecido e a institucionalização das aposentadorias.

Essas colocações se alinham às proposições de Foucault (2001a), ao abordar a legitimação do saber médico na obra *O nascimento da clínica*, pois o corpo passou a ser tomado como centro das estratégias de poder/saber sobre os sujeitos e sobre as populações. Nesse contexto, o corpo velho é usado para classificar uma fase da vida e os sujeitos que ela compõe. O corpo velho é o lugar do qual as patologias tomam conta, tornando-o improdutivo social e economicamente. Nesse período, configura-se a geriatria como área de saber encarregada do corpo velho, colando os entendimentos e os significados de velhice aos conceitos da geriatria.

No decorrer da segunda metade do século XIX, a velhice começou a ser objeto do discurso de legisladores sociais, dando ensejo à criação de instituições específicas, como as caixas de aposentadoria para a velhice e à especialização progressiva de determinados hospícios em asilo para velhos. Silva (2008) reforça o entendimento fundamental para a compreensão da categoria velhice, como uma das muitas invenções da medicina moderna, pois a velhice e o processo de envelhecimento passaram a ser entendidos como problemas clínicos, pautados por certezas biológicas e processos invariáveis – a morte, por sua vez, passou a ser vista como resultado de doenças específicas da velhice. Nessa direção, a longevidade começou a ter limites biológicos insuperáveis, sendo a velhice considerada como uma etapa necessária da vida, na qual o corpo se degenera.

Pautando em uma série de definições de velhice e das inúmeras abordagens que relativizam a experiência, como meia-idade, terceira idade, melhor idade (DEBERT, 2000) e de uma gama de referenciais teóricos acerca dos processos de envelhecimento e do fenômeno da velhice (DEBERT; GOLDSTEIN, 2000; DEBERT, 1997; ECKERT, 2000; MINOIS, 1999 entre outros), entende-se que o envelhecimento é um processo de vida que começa a partir do momento que nascemos, e que velhice é uma etapa da vida que pode ser mais ou menos retardada consoante o indivíduo e a sua trajetória de vida. Contudo, quando se pensa no contexto da travestilidade, outros elementos se agregam a este contexto específico e algumas questões acerca de gênero e corpo são tratadas de forma distinta.

As dimensões epistemológicas relacionadas ao envelhecimento e à velhice são de fundamental importância para a construção deste estudo. Assim, entende-se que o que se configura como velhice e os significados a ela atribuídos na contemporaneidade vem sendo historicamente constituído. Para se entender o que hoje se coloca sobre essa fase da vida, é preciso pensar nas condições de possibilidades para que a velhice fosse assim designada e classificada e para que determinados sujeitos passassem a compor esse grupo.

Esta tese de doutorado tem o objetivo de realizar um estudo etnográfico com o propósito de compreender os sentidos e os significados atribuídos à velhice pelas travestis, que de alguma maneira estão ligadas ao trabalho sexual⁹, e como reelaboram

⁹ Diante da necessidade de recortar o problema central da tese, optamos por direcionar a pesquisa àquelas travestis que estão de alguma maneira ligadas ao trabalho sexual. Este foi um dos critérios que nos guiou durante toda a pesquisa.

seus itinerários corporais e sociais, contribuindo, assim, para uma reflexão dos processos de construção das travestilidades a partir de um olhar cauteloso de elementos inscritos nos corpos, presentes nos discursos e nas subjetividades de travestis, compreende-se que é através do corpo que se constitui um conjunto de símbolos e práticas que operacionalizam diferenças inseridas no “universo trans” ou “transgênero”¹⁰ e que configuram a própria travesti.

Para compreender os atributos de identificação, é preciso perceber que ser “homem” ou “mulher”, “travesti” ou “transexual”, é agir de acordo com o que as pessoas na sociedade acreditam ser masculino e feminino; pouco ou nada tem a ver com a natureza biológica e com a fisiologia de cada corpo. No entanto, é sobre esses corpos, com um sexo definido biologicamente, que são fixados os atributos do gênero; atributos construídos socialmente, variando no tempo e culturas, mas, simultaneamente, de tal forma articulados, que são muitas vezes percebidos como parte da natureza de cada um, devido a uma naturalização das formas de *ser homem* e de *ser mulher*.

O corpo referenciado neste estudo é um corpo em processo de envelhecimento, por compreender que é, sobretudo, nele e a partir dele que se apresentam as narrativas elaboradas na experiência das travestis. Seguindo esta trilha, percebe-se o envelhecimento como parte de uma construção cultural, que opera nos indivíduos certas adequações sociais e culturais historicamente contextualizadas.

Tomando emprestada a definição que baliza as atividades e ações desenvolvidas pela Rede sobre Trabalho Sexual (RTS)¹¹, em que o trabalho sexual é uma atividade

¹⁰ Travestis, transformistas, *drag-queens* e transexuais são diferentes e fazem questão de se diferenciar uma em relação à outra. O termo “universo trans” possibilita englobar as diferentes autoclassificações dessas pessoas sem “achata-las” em uma única identidade. “Além das travestis, transexuais e transformistas há uma verdadeira miríade de tipos que poderiam ser listados na categoria ‘universo trans’” (BENEDETTI, 2005, p. 115). Em outros contextos, como exemplo, Portugal, é comumente utilizado *transgender* (em inglês) como um termo que engloba todas as categorias, mas mantendo a ideia das diferenças entre eles. Hoje, transgênero é largamente utilizado no Brasil, mas não exatamente com esse sentido. É comum, por exemplo, a diferenciação entre transgênero e transexuais (JAYME, 2001).

¹¹ A Rede sobre Trabalho Sexual (RTS) nasceu em 2011 e é constituída pela maioria das organizações em Portugal que intervém diretamente com trabalhadores (as) do sexo, académicos e pessoas que fazem trabalho sexual, não tendo qualquer fim lucrativo, nem filiação partidária ou religiosa. Os posicionamentos e ações da RTS são independentes de orientações partidárias e/ou religiosas. As ações da RTS assentam no compromisso pela defesa dos Direitos Humanos, nomeadamente dos direitos sociais e laborais, do direito a não discriminação e a qualquer outra forma de violência. Isto significa que os trabalhadores do sexo são pessoas que devem ter os mesmos direitos e deveres, como qualquer outra pessoa. Membros: Acompanha, CRL (Peniche); Associação Existências (Coimbra); Associação Novo Olhar (Leiria); APDES (Porto); Associação Positivo - Redlight (Lisboa); GAT (Lisboa); Liga Portuguesa Contra a Sida (Lisboa); Obra Social das Irmãs Oblatas do Santíssimo Redentor (Lisboa); Médicos do Mundo (Lisboa); Panteras Rosa (Lisboa); UMAR (Lisboa); Alexandra Oliveira; Filipa Alvim; João Bernardo; Mariana Garcia; Nélson Ramalho; Rita Alcaire. Contatos: redetrabalhosexual@gmail.com.

comercial de prestação de serviços, a troca de dinheiro ou bens materiais (LOPES, 2006, p. 29), em que é desempenhado um comportamento com um significado sexual ou erótico para quem compra (OLIVEIRA, 2008, p. 25). O trabalho sexual relaciona-se portanto, com serviços, desempenhos ou produtos sexuais comerciais, tais como a prostituição, a pornografia, o *strip tease*, danças e chamadas eróticas (WEITZER, 2005; OLIVEIRA, 2008).

Ainda de acordo com a RTS, compreendemos que qualquer tipo de negociação/acordo acerca dos serviços sexuais é entre adultos e com consentimento mútuo. Quando não há consentimento mútuo, trata-se de violência, abuso ou escravidão sexual e não de trabalho sexual. Os casos que envolvem crianças configuram situações de abuso sexual de menores e não de trabalho sexual (OLIVEIRA, 2008, p. 25)

No que se refere à prostituição dentro da experiência travesti, em momento algum se afirma que este seja o único caminho disponível para se viver a experiência. Observa-se, no entanto, que algumas travestis chegam a ter outras experiências de trabalho, muitas vezes em cargos estereotipados, como: domésticas, faxineiras, cozinheiras, cabeleireiras, entre outras atividades que fogem desta ideia essencialista do universo feminino, como, por exemplo, atividades na política, no campo da educação etc. Mas, devido ao preconceito na escola, das dificuldades de adentrarem o mercado de trabalho formal e a não aceitação da família e por falta de recursos financeiros, são poucas as travestis que conseguem “concluir seus estudos” e adquirirem qualificação para se inserem no mercado de trabalho formal. Quase sempre as ruas passam a ser uma das poucas opções para as mesmas. Outro fator a ser salientado está ligado ao fato da rua, para além de uma discussão acerca da violência, também ser um espaço importante de sociabilidade para a realidade das travestis, pois um grande número delas utiliza este espaço como um local onde podem ser desejadas e se afirmar como sujeitos responsáveis por suas ações (NOGUEIRA, 2009). Salvo algumas experiências que furam esta regularidade.

No interior da experiência – da velhice travesti –, são acionados inúmeros dispositivos¹² (FOUCAULT, 1987; DELEUZE, 1991), que por sua vez, não são

¹² A questão sobre o dispositivo vem sendo amplamente discutida por pesquisadores da sociologia, antropologia, psicologia, entre outras disciplinas. O pensamento sobre o dispositivo tem suas raízes no estruturalismo francês, baseado na ideia de que todas as relações entre sujeito e mundo são feitas com e no dispositivo, através da linguagem. Mas são as reflexões de Foucault que expandem o conceito de

constituídos apenas por uma parte técnica ou por uma arquitetura, mas por um regime de fazer ver e de fazer falar. Assim, por dispositivo entende-se:

Um conjunto heterogêneo, comportando discursos, instituições, conjuntos arquiteturais, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, enfim: o dito como não dito [...] o dispositivo, nele mesmo, é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 1995b, p. 299)

A idéia de “experiência” utilizada nesta tese é pensada a partir da proposta de Joan Scott (2002), na qual a experiência não é considerada nem interna nem externa ao sujeito, ela o constitui. Assim, a experiência não adquire significados: ela não aconteceria fora de significados, ou seja,

[...] não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque é vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento (p. 28).

Continua Scott:

Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz. Esse tipo de historicização representa uma resposta aos/as muitos/as historiadores/as contemporâneos/as que argumentam que uma “experiência” sem problematização é o fundamento de suas práticas; é uma historicização que implica uma análise crítica de todas as categorias explicativas que normalmente não são questionadas, incluindo a categoria “experiência” (p. 28).

Para compreendermos as experiências das nossas interlocutoras, decidimos operar sobre as vivências do/no presente que se constituem como uma relação social na qual as mesmas teriam a oportunidade de sair reelaborando suas realidades/experiências (FOUCAULT, 2001a).

O trabalho de campo foi realizado dentro de um período de dois anos em Fortaleza (Junho de 2010 a Maio de 2011) e em Lisboa¹³, período este intercalado pelo

dispositivo em múltiplas dimensões, tornando-o determinante nas relações entre visibilidade e subjetividade. Para o autor, é a prisão o dispositivo por excelência, que, sujeitando os corpos, produz subjetividades de acordo com cada formação histórica. Os estudos de Foucault marcam a subjetividade moderna a partir do modelo de prisão criado por Jeremy Bentham no século XVIII, o panóptico. No entanto, tal processo de produção de subjetividade jamais esteve restrito à prisão. Foucault usa o modelo panóptico como um modelo teórico a ser aplicado em diversas instituições modernas através das estratégias de confinamento e disciplina.

¹³ A necessidade de compreender a complexidade presente na experiência do envelhecimento de travestis nos instigou a adentrar os mais diversos campos de investigação em Fortaleza: locais de prostituição travesti, boates de público LGBT, bares, cinevídeos pornôns, Saunas Gays, Associações, ONGs, Serviços

estágio de doutorado no exterior, mais precisamente entre os meses de Junho de 2011 a Junho de 2012. Shopping Center, bares, botecos, cafés, centro comercial da cidade, boates, cinevídeos¹⁴ pornô, saunas, ruas e avenidas por onde as travestis costumeiramente se prostituem são espaços que me permitiram coletar parte dos dados da pesquisa.

A metodologia utilizada neste trabalho pautou-se no uso de entrevistas semiestruturadas, na observação participante e flutuante (MALINOWSKI, 1978; GOLDMAN, 1995) e a partir de um perfil criado (Sociologia Trans) numa rede social, mais precisamente no *facebook*, favorecendo, assim, uma sociabilidade virtual. O uso destas ferramentas foi o que me permitiu realizar uma “Etnografia das Mariconas”¹⁵ e teve fundamental importância para o delineamento das “curvas de enunciação e das curvas de visibilidade” (FOUCAULT, 1987; DELEUZE, 1992) estabelecidas nos debates sobre corpo, gênero, velhice, saúde, sexualidade e desejo, ainda que estas ideias apareçam, neste trabalho, alojadas distantemente, ainda que parcialmente, das normas de masculinidade e de feminilidade convencionais em nossa sociedade.

Inspirado pelas reflexões de Löic J. D. Wacquant (2002), parece-me, de fato, que as lacunas empíricas e a semi-ingenuidade analítica deste texto de “aprendiz do sociólogo” tem como contrapartida um frescor etnográfico e uma candura de tom que pode ajudar o leitor a deslizar melhor por dentro das experiências e das trajetórias de travestis em processo de envelhecimento e na velhice. Assim, a etnografia é pensada

de Saúde, além dos seus próprios domicílios. Alguns outros espaços surgirão no decorrer da tese, como aqueles localizados em Lisboa, em Portugal, onde realizei meu estágio de doutorado (ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa /ISCTE-IUL e Centro em Rede de Investigação em Antropologia/CRIA-IUL). Estes espaços aparecem na análise como uma possibilidade de alargamento das reflexões, pois tive a oportunidade de estabelecer contato com interlocutores fora da realidade de Fortaleza. No decorrer da tese, trabalharemos de forma mais descritiva estes cenários e sujeitos. O Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-IUL) tem como áreas estratégicas de ensino e investigação o contexto da lusofonia, as questões do desenvolvimento social e humano e o fomento de técnicas e meios audiovisuais como forma de produção e divulgação do conhecimento antropológico. O conjunto dos seus docentes e investigadores está ainda vocacionado para a produção e orientação de investigação nas diversas áreas (teóricas, metodológicas e etnográficas) que caracterizam e conferem à Antropologia a sua especificidade no quadro das Ciências Sociais e Humanas. O Departamento de Antropologia do ISCTE-IUL é, no quadro nacional, aquele que oferece a maior diversidade temática nos seus cursos, o que recebe maior número de estudantes e o mais bem classificado pelas avaliações externas e internacionais.

¹⁴ Também conhecido pelos frequentadores por “Cinemão”. São salas pequenas, cubiculares, simulando uma plateia tradicional de cinema, porém sem a película. Estes lugares, além de proporcionar encontros, sociabilidades, têm como fim prática sexual heterossexual e homossexual e alguns deles permitem a prostituição (masculina, feminina e travesti). Ver sobre o assunto: VALE, A. F. C. **No Escurinho do Cinema:** cenas de um público implícito. São Paulo: Anablume, 2000.

¹⁵ No decorrer da tese, farei uma explanação sobre as categorias nativas que surgiram durante a pesquisa de campo, tais como: “Maricona”, “Irene”, “Tia” e “Bicha Velha”, todas elas relacionadas ao processo de envelhecimento e velhice no segmento LGBT.

nesta tese a partir das reflexões deste autor, sendo uma metodologia que exige que o sociólogo faça a imersão iniciática e exercite a:

Conversão moral e sensual ao cosmo considerando como técnica de observação e de análise que, com a condição expressa de que ela seja teoricamente instrumentada, deve permitir ao sociólogo apropriar-se na e pela prática dos esquemas cognitivos, éticos, estéticos e conativos que põe em operação cotidiana aqueles que o habitam (WACQUANT, 2002, p. 12).

Assim, fui mergulhando no campo de pesquisa, mesmo sabendo desde cedo que certamente teria dificuldades em localizar, interagir e consequentemente entrevistar minhas interlocutoras, dada sua escassez, a (in)visibilidade e as (des)montagens.

Algumas destas escolhas ajudaram-me a perceber como os discursos normativos acionados na produção do envelhecimento se fazem presentes nos jogos de verdade (FOUCAULT, 2001a; POCAHY, 2011) necessários para a afirmação destes sujeitos.

O dispositivo, portanto, está necessariamente inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (FOUCAULT, 1990b, p. 246). Assim, o dispositivo constitui-se com um campo de forças que também comporta linhas de fuga, fraturas, sendo essas suas formas de resistência. É o pensamento de Deleuze em relação aos processos de subjetivação que (trans)forma essa operação de resistência e sinaliza para outras possibilidades que fogem aos condicionamentos do dispositivo foucaultiano.

O dispositivo aparece em Deleuze e está agenciado pelas curvas de visibilidade e pelas curvas de enunciação, como “máquinas de fazer ver e de fazer falar” (DELEUZE, 1996), pelas linhas de força e por linhas de subjetivação que superam as linhas de força. Superar as linhas de força significa, neste contexto, uma dobra da linha sobre si mesma, apropriada para produzir novas subjetividades.

Partindo desta lógica e também seguindo os rastros do pensamento de Giorgio Agamben (2005, p. 13) de base foucaultiana, compreendemos o dispositivo como:

Qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos

dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar.

No que se refere ao conceito de poder, neste texto me apropriei da definição de Foucault (1990b, p. 215) quando nos alerta que:

[...] o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles.

Procuramos compreender o percurso destes corpos e a experiência destas travestis “velhas” que fizeram parte da pesquisa, a partir de uma materialidade, que segundo Pocahy (2011, p. 14), inspirado por Butler (2001) e Foucault (2001a), “encarna e desencarna e torna a encarnar os discursos que evidenciam o trabalho incansável, inacabável e ficcional das normas”, pois os sujeitos em questão, através de suas narrativas e gestos dizem algo sobre si mesmo.

A partir destas narrativas “singulares”, situacionais e transitórias de corpos presentes em cenas dissidentes (HALPERIN, 2000), realizou-se algumas costuras analíticas, tornando-os, por vezes, em corpos que deformam as representações “normais” e estabelecem paralelos entre corpos jovens, novos, desejáveis e abjetos (BUTLER, 2003b), uma vez que os seres humanos só se tornam viáveis através da muitas categorias reconhecidas socialmente. Portanto, segundo a matriz essencializadora, as travestis velhas podem ser consideradas abjetas e invisíveis, justamente por não corresponderem a nenhuma categoria consideradas viável às normas estipuladas (MISKOLCI, 2009a).

Deve-se concordar com as ideias de Rose-Lagrove (2009) e Pocahy (2011), em que ambos consideram a velhice como um lugar de contestação privilegiado das normas de gênero e da sexualidade. O que pode significar entender o envelhecimento como uma possibilidade de um momento de “revolta” (não de revolução) e de “subversão”: e não unicamente um momento de assistência ou de resignação. Lagrove (2009, p. 113) propõe que:

Questionar uma ordem das idades é uma maneira de reencantamento, no sentido em que interrogamos sob novos riscos as evidências tributadas à velhice, realocando os recursos cognitivos e políticos

inusitados cruzando com efeitos recíprocos entre a ordem dos gêneros e das idades.

O fato é que se está inserido em uma sociedade regulada pela matriz heterossexual (BUTLER, 2001) e que valoriza a juventude, a vitalidade e a aparência física (GIDDENS, 2010) como elementos fundamentais e determinantes no regime de classificação dos sujeitos em jovens e velhos, o que obviamente tende a pautar a experiência de travestis velhas em (in)visibilidades.

Segundo Bourdieu (1978), estas classificações por idade (mas também por gênero, identidade de gênero e também por classe) remetem sempre à imposição de limites e de produção de uma ordem pela qual cada um deve se fixar, na qual cada um deve se colocar em seu lugar.

Vale destacar, que no interior da travestilidade, os marcadores geracionais e etários são desmontados, ainda que parcialmente, e são questionados por categorias e elementos¹⁶ de ordem política, histórica, social, cultural e corporal, elementos estes instituídos a partir das relações sociais, confrontando muitas vezes às moralidades médicas, jurídicas, religiosas e educacionais, como destaca Giddens (2010, p. 168) “nas sociedades modernas, os jovens e os velhos são classificados de acordo com a idade, e não segundo as suas características, iniciativas e identidades”.

Propositalmente, muitos pesquisadores e teóricos utilizam o conceito de travestilidade no plural – travestilidades – que, segundo Peres (2005), está relacionado a uma multiplicidade de processos identitários pelos quais os sujeitos travestis passam para se constituírem como “femininos”. Larissa Pelúcio (2007), no mesmo rastro de Peres (2005), ressalta que esse termo ainda sinaliza uma multiplicidade das experiências ligadas à construção e à desconstrução dos corpos, a despeito da rigidez na gramática de gênero desses sujeitos. Mas, de acordo com Siqueira (2009), o termo vem sendo utilizado no âmbito dos movimentos sociais de travestis que têm como objetivo justamente se afastar de uma concepção patológica do fenômeno, como explicou a presidente da ASTRA RIO (Associação de Transgêneros, Travestis e Transexuais do Estado do Rio de Janeiro), a travesti Marjorie Macchi, durante uma reunião da ONG:

“Travestilidade é uma terminologia adotada pelo segmento de travestis, para representar tudo o que se refere a essa identidade de gênero; usada

¹⁶ Alguns destes elementos que esgotam parcialmente a ideia de que a velhice está exclusivamente vinculada à idade serão desenvolvidos e questionados no interior desta tese.

objetivando extinguir a terminologia travestismo, considerando que o sufixo 'ismo' caracteriza-nos como doentes”.

Esse processo de travestilidade é fundamental para minimizar o processo de discriminação que a travesti sofre, desde a mais tenra idade, na escola e em casa, provocando em muitos casos o abandono/expulsão da escola e da família. Por conta desta estigmatização, encontra-se uma população com baixa estima, pouca escolaridade e pouca qualificação profissional. O termo vem sendo utilizado e discutido também em diversos trabalhos acadêmicos que discutem o universo trans (travestis, transexuais, transformistas, *drag queens*), tais como: (BENEDETTI, 2005; COELHO, 2012; DUQUE, 2012; JAYME, 2001; PELÚCIO 2007; PERES, 2005; NOGUEIRA, 2009; VERAS, 2011).

De acordo com Foucault (2001b), problematizar pode significar, aqui neste contexto, a operacionalização de um movimento de análise que possibilita compreender como um conjunto de práticas discursivas faz ‘algo’ entrar no jogo do verdadeiro e do falso e, ao mesmo, tempo constitui este algo como objeto para o pensamento.

Neste sentido, como podemos pensar a velhice travesti diante destas moralidades e dos regimes regulatórios? Em que proporções as travestis vão envelhecendo e onde estariam?

Kulick (2008) também já havia destacado, em outro contexto e período, que em geral a população travesti é jovem. Neste sentido, já nos apresenta a ausência significativa das mais velhas. E aquelas que chegam aos 30 anos muitas vezes já começam a negar suas idades e ainda são poucas. Assim, as jovens, quando estão no “auge” e fazendo uso dos atributos da juventude e da beleza, não medem esforços para ressaltar essas características (investem tempo e dinheiro na “beleza”, usam apliques e extensão dos cabelos, fazem ingestão de hormônios e injeção de silicone nos quadris, coxas, joelhos e nádegas).

Uma das explicações apresentadas pelo pesquisador diante do número reduzido de travestis velhas transitando no cotidiano das cidades está no fato delas não viverem muito, e que provavelmente a expectativa de vida delas girava em torno dos 45 anos em decorrência da violência, da aids¹⁷ ou de outras doenças não diagnosticadas. Poderíamos

¹⁷ Richard Miskolci e Larissa Pelúcio (2009, p. 127) lembram que "o uso em minúsculas se deve [também] a uma perspectiva crítica em relação ao pânico sexual criado em torno da aids". Por conta de tal posição, optamos por utilizar a sigla no minúsculo.

ainda destacar, os efeitos nefastos decorrentes do uso de silicone industrial que leva muitas travestis à morte e a processos de mutilação.

Para o autor, aquelas travestis que podem ser consideradas “sobreviventes” certamente terão que ressignificar suas trajetórias e reelaborar seus itinerários sociais e corporais:

Aquelas que atingem 40 ou 50 anos já não têm as mesmas condições de se manter com a prostituição: à medida que os clientes vão escasseando, precisam encontrar outras atividades e meios de vida. Nessa altura, algumas dão um passo decisivo engajando-se no tráfico de drogas: aos poucos podem conseguir expandir os contatos, estabelecer uma rede de compradores, e assim continuam mantendo a vida minimamente confortável, mesmo depois de encerrar a profissão de rua. Outras, porém, afundam na depressão e na pobreza, não tendo mais como se sustentar a não ser fazendo pequenos serviços, lavando roupa ou cozinhando para outras travestis, que lhe pagam pequenas somas e deixam que elas fiquem com uma porção da comida. Há ainda aquelas que geram renda praticando alguns serviços especializados, como, por exemplo, a aplicação de silicone. [...] Por fim, a opção mais desejada pelas velhas travestis: ter conseguido juntar dinheiro suficiente para comprar uma casa razoavelmente espaçosa, ela pode dividi-la em quartos menores, alugando-os às travestis mais jovens, ou cobrando dos clientes por sua utilização para finalidades sexuais. Quando uma travesti consegue adquirir a casa própria estando ainda “no auge”, ela pode esperar um futuro tranquilo e uma fonte de renda segura para a vida toda (KULICK, 2008, p. 57).

Em uma das minhas idas a campo, pude identificar estes elementos a partir de um tenso e risível diálogo entre de Gisa Laysa (62 anos)¹⁸ e Kátia (25 anos):

- Gisa Laysa: Essa bicha quando tá com dinheiro o destino dela é gastar com bobagens e com *boys* e não olha pra frente (se referindo ao futuro). Eu já tive meu tempo de glória e não soube aproveitar, só queria saber de viajar, beber e de drogas. Graças a Deus eu consegui comprar minha casinha, pelo menos não vivo de favor e o que faço aqui na rua dá pra ir levando a vida.

- Kátia: Bicha, tá louca?! Quem sabe da minha vida sou eu e quando eu chegar na sua idade de maricona (risos), aí sim penso no que vou fazer, sabe-se lá se ainda vou tá viva (risos).

- Gisa Laysa: Elas são tudo assim, depois não tem como voltar no tempo. Eu faria tudo diferente se pensasse como penso hoje.

Outro fator que me permitiu fazer a presente observação está na ideia de que uma “estabilidade” e uma “segurança na vida” tornam-se importantes para as mais velhas. Já no discurso das mais jovens, acaba por não existir esta preocupação, uma vez

¹⁸ Todas as idades das interlocutoras aqui apresentadas dizem respeito ao período em que a pesquisa de campo foi realizada, ou seja, Junho de 2010 a Maio de 2011 em Fortaleza e de Junho de 2011 a Junho de 2012 em Lisboa.

que a realidade e possibilidades dentro da travestilidade não são as maiores e nem sempre as permitem viver por muitos anos.

Ainda sobre essa discussão, Mônica Siqueira (2004), em sua dissertação *Sou Senhora: um estudo antropológico sobre travestis na velhice*, destaca que as travestis vivenciam um duplo movimento nesta fase de suas vidas. De um lado, procuram construir uma imagem positiva da velhice quando acentuam que esta é uma fase mais tranquila e de melhor qualidade de vida. Do outro, precisam acostumar-se com as dificuldades em atingir uma idade avançada e cultivar o *glamour*. Neste sentido, pode-se dizer que o processo de envelhecimento não se limita a uma condição biológica, perpassa por uma construção social que recebe diversas configurações ligadas à visão de mundo de grupos que compartilham práticas, crenças e valores e estão relacionadas às relações de poder, à sexualidade e à posição de gênero.

As interlocutoras que participaram diretamente desta pesquisa têm a idade de 40 anos e a mais velha tem 62 anos de idade. São nomeadas por outras travestis como: “Maricona”, “Irene”, “Tia” e “Bicha Velha”, ainda que em algumas situações as próprias travestis cheguem a autôn timer-se a partir destas categorias e fazerem uso das mesmas a seu favor.

As categorias nativas “Maricona”, “Irene”, “Tia” e “Bicha Velha” estão no “universo trans”¹⁹ para definir um homossexual com uma idade avançada, no entanto, também são utilizadas entre as travestis nas mais diversas situações, seja de forma jocosa ou na perspectiva pejorativa. São palavras que fazem parte do *bajubá*, uma linguagem popular construída de palavras de vários dialetos africanos misturadas com palavras em português, usada pelas travestis e por povos do santo. A linguagem é baseada em várias línguas africanas: umbundo, kimbundo, kikongo, nagô, egbá, ewe, fon e yoruba, usada inicialmente em terreiros de candomblé e posteriormente por comunidades LGBT²⁰. Tanto no candomblé como na comunidade LGBT, a palavra

¹⁹ A nomenclatura “trans” surgira outras vezes no corpo do texto com o intuito de agregar as inúmeras categorias existentes no universo LGBT, tais como: travestis, transexuais, transformistas etc.

²⁰ A sigla LGBT, oriunda dos movimentos sociais, significa lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis e transexuais. A sigla é cercada de querelas; no início, se resumia a GLS (*gays*, lésbicas e simpatizantes). Com a consolidação das lutas, passou a incluir as atuais categorias, acrescida do termo transgênero. Entretanto, excluíram a alusão aos sujeitos *trans*, considerando que os mesmos não correspondem a uma categoria política. Já os movimentos feministas, exigiram que a letra que representa as lésbicas passasse a constar no início, objetivando não se sentirem duplamente subjugadas. Atualmente, a sigla mais completa em uso pelos movimentos homossexuais é LGBTTIS, que significa: Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transgêneros, Transexuais, Intersexuais e Simpatizantes, sendo que o “S” de simpatizantes pode ser substituído pela letra “A” de Aliados ou ainda acrescido a Letra “Q” de *Queer*, que não é muito comum no Brasil, porém é utilizada em alguns países e por alguns grupos do movimento gay.

bajubá ou pajubá tem o significado de fofoca, novidade, notícia, referente a outras casas ou fato ocorrido (tanto de coisas boas, como de coisas ruins) nesses círculos.

Embora estas categorias nativas – elaboradas pelo o próprio grupo que as vivenciam – se aproximem das ideias presentes nos marcadores etários e geracionais instituídos em nossa sociedade, como ressaltado anteriormente, são outros elementos sociais e culturais que se sobrepõem e são incorporados nesta experiência na tentativa de “classificar” uma “Maricona”, além dos já destacados por Kulick (2008).

No decorrer de todo o trabalho de campo (Fortaleza e Lisboa), a presença de outras travestis (mais novas), *gays*, lésbicas, funcionários de estabelecimentos LGBT, voluntários de associações com trabalhos direcionados ao público LGBT, garotos de programa (michês), clientes e amigos/as que participam da cena LGBT, tiveram um papel incontestável para o desenvolvimento desta pesquisa, pois suas narrativas permitiram-me traçar paralelos, relativizar experiências e compreender um pouco mais os processos de sociabilidade e a constituição da rede de relações sociais estabelecidas no interior da experiência. Algumas destas travestis, mais especificamente me remetendo às brasileiras domiciliadas em Fortaleza-Ce, participaram anteriormente como interlocutoras da minha pesquisa de mestrado. Devo ainda dizer que só tive acesso ou cheguei a localizar algumas interlocutoras pela ajuda inenarrável destes sujeitos, que de alguma forma iam me dando dicas e pistas rumo à velhice travesti, por vezes invisibilizada.

Durante o tempo de pesquisa de campo para a realização da dissertação de mestrado, foram poucas vezes em que as travestis “velhas” apareceram em cena, com raras exceções daqueles momentos em que tive oportunidade de fazer-me presente nos concursos *gays* realizados esporadicamente na cidade, em alguns *shows* de transformismo e espetáculos em casas noturnas de público LGBT e durante as visitas à Associação de Travestis do Estado do Ceará – ATRAC²¹. Ademais, só há, ainda que raramente, notícias daquelas travestis mais velhas que conseguiram se sobressair na mídia e através do universo artístico.

²¹ A ATRAC - Associação de Travestis do Ceará, é uma organização não-governamental, fundada em 21 de novembro de 2001, e tem como missão a melhoria da qualidade de vida das travestis, através da construção permanente da cidadania e da luta pela garantia dos seus direitos. Tem como objetivos o estímulo e o desenvolvimento dos valores profissionais, culturais e humanos das travestis; a defesa das travestis em casos de lesão à sua integridade física ou em casos de discriminação e preconceito; o bem estar das travestis em geral e o desenvolvimento de atividades na área de prevenção às dst's/aids.

Por que usar as expressões “Maricona”, “Irene”, “Tia” e “Bicha Velha” para identificar minhas interlocutoras? Assim como no trabalho da antropóloga Mônica Siqueira (2009), a inserção no campo desta pesquisa permitiu compreender os significados destas categorias nativas, para além desse universo trans.

Inicialmente, estas categorias nativas podem agregar significados de jocosidade, preconceito e negação, no entanto, estas expressões são usadas, sobretudo, para dar conta da experiência de vida de uma geração de travestis, da “sobrevivência” no interior da experiência, como também estão ligadas ao respeito e domínio que estas travestis mais velhas vão adquirindo, embora esta não seja uma experiência isolada e da nossa época e de sociedades complexas moderno-contemporâneas (VELHO, 1999; BENEDETTI, 2005, SIQUEIRA, 2009).

Na pesquisa de Mônica Siqueira (2009), aparece de forma latente a expressão “travestis das antigas”, uma expressão que não diz respeito à realidade desse campo de pesquisa, pois muitas destas expressão são também regionalizadas, como é o caso da expressão “Irene”, que pouco é utilizada e nem sempre apareceu durante a pesquisa, o que pode estar relacionado ao fato da expressão não fazer parte do dialeto bajubá das travestis do Ceará, embora um grande número de travestis transite por outros estados e países e, conseqüentemente, vá expandindo o leque de expressões utilizadas.

O que pude perceber é que existem diferentes justificativas para o uso da expressão “Irene”. Segundo os vários dicionários bajubás disponíveis em redes sociais, essa expressão é bastante utilizada no Estado do Rio Grande do Sul, no entanto, não deixa de estar presente no cotidiano de travestis e de *gays* por todo o país. Já em outras fontes de pesquisa, a expressão aparece ainda como uma onomatopeia associada ao berro de um cabrito/bode, sempre pronunciada de uma forma que faz alusão à sonoridade real produzida por um cabrito/bode - “Ire-e-e-e-e-e-ne”. Outra justificativa para o uso da expressão surgiu já no final da pesquisa de campo, em um conversa com alguns clientes de uma sauna *gay* em Fortaleza, entre eles uma travesti, Sarah Barbine, 47 anos de idade, que entre uma fala e outra se reportava às “mariconas” presentes na roda de conversa na sauna *gay* através da expressão “Irene”, e que certamente despertou minha curiosidade em saber que tipo de associação ela estava operando naquele contexto. Diante dos meus questionamentos, obtive como resposta que a expressão havia sido associada pelas “bichas antigas” à letra da música “Irene” de Caetano Veloso, escrita em plena ditadura (1969), na prisão, para uma de suas suas irmãs mais

velhas. Consequentemente, foi associada às pessoas mais velhas do universo *gay*. Verdadeira ou não, esta resposta acabou por ser legitimada inclusive por outras travestis e *gays* que estavam presentes.

Já o termo “Maricona”, utilizado no título desta tese, tem origem na palavra hispânica “maricón”, que significa homossexual, *gay*, puto, afeminado, mariquita, entre outros sinônimos. No Brasil, o termo passou a ser utilizado como “maricas”, aquilo que significa medroso e efeminado no entendimento popular. De acordo com o bajubá, o termo “Maricona” é empregado pelas travestis para se referir aos clientes “passivos”. Também é utilizado para fazer referência a homossexuais que não revelariam sua identidade homossexual, ou ainda para designar homossexuais que já atingiram certa idade. Assim, “Maricona” serve para identificar, classificar e até mesmo desqualificar *gays* e travestis mais velhos e funciona como um distintivo geracional e estético, sendo fortemente utilizado entre os *gays* em geral e principalmente pelas travestis de Fortaleza. Em pequenos intervalos de tempo, é possível observar e escutar o uso constante da expressão entre as travestis, seja no tocante à orientação sexual ou à identidade de gênero. Observa-se que o termo acaba por ser operado com a intenção de igualar experiências ou diferenciar práticas sexuais, geracionais e estéticas. O uso da expressão com sentido pejorativo entre as travestis vai depender do contexto em que ela vem a ser empregada. Na maioria das vezes, é utilizada em tons jocosos, de intimidade e de reconhecimento entre as próprias travestis, como é o caso de algumas das interlocutoras, não todas, que justificam suas trajetórias a partir de expressões de conquista e reconhecimento, tais como: “maricona sobrevivente”, “vitoriosa”, “guerreira” e “sortuda”.

Situações inusitadas e (in)compreensões como estas exigiram o uso de estratégias diferenciadas para alargar as reflexões sobre a velhice e sobre os processos de envelhecimento no interior da experiência travesti. Foi preciso desconstruir muitas representações sociais acerca da experiência e, em muitos momentos, teve-se que confrontar falas, opiniões e potencializar discussões em torno destas expressões.

Para Siqueira (2009), desde as últimas décadas do século XX, não há como negar que é nos “interstícios da URBE” que a experiência da travestilidade, em sua diversidade, tornou-se um fato frequente (SILVA, 1993; MALUF, 2012), desvinculada de seus espaços tradicionais como o carnaval e o teatro (GREEN, 2000; KULICK, 2008; COELHO, 2012), ainda assim, observei a partir do meu campo de pesquisa que

muitas travestis velhas, não em sua totalidade, optam pelo processo de “desmontagem” (BENEDETTI, 2005; JAYME, 2001; DUQUE, 2012; COELHO, 2012)²², ainda que parcialmente, e por silenciar experiências. Estes mecanismos as permitem um trânsito mais “fluido” e com menos constrangimentos no cotidiano urbano, o que não garante o contrário.

A velhice, por sua vez, não é tomada neste estudo somente como um referencial etário fixo e rígido como aquele presente no Estatuto Nacional do Idoso sancionado a partir da Lei nº 10.741 de 1º de Outubro de 2003, que se destina a regular os direitos assegurados às pessoas com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos. Afinal, a velhice, em nossa sociedade, vem tornando-se um fenômeno cada vez mais heterogêneo e complexo, revelando o quão socialmente construída é essa categoria. O próprio fenômeno a partir da experiência de travestis envelhecidas permite fazer desconstruções e análises variadas. Neste sentido, buscou-se fugir ao máximo dos discursos biologicistas, geriátricos e gerontológicos impostos socialmente.

A experiência travesti, seja entre as mais novas como entre as mais velhas, potencializa e opera uma desestabilização do gênero na perspectiva binária do masculino-feminino. O processo de envelhecimento aqui referido alavanca discussões no campo das políticas de saúde, das novas tecnologias do corpo e da assistência, discussões estas que devem ser pensadas, minimamente, como uma experiência por vezes singular dentro uma pluralidade quando comparadas às demais experiências de envelhecimento em nossa época e contexto.

Discutir a relação entre as concepções de gênero, travestilidade e envelhecimento com um campo de possibilidades a ser agenciado por pluralidades e assimetrias chega a ser minimamente estranho, pois o senso comum, muitas vezes, limita os deslocamentos da experiência de envelhecer aos campos do desejo, das questões de gênero e da sexualidade, embora esta pesquisa tenha nos revelado que os sujeitos em questão – as travestis velhas - a todo instante constroem-se e reconstroem-se a partir do dispositivo da experiência (SCOTT, 2002; FOUCAULT, 2001a).

É claro, não houve a intenção de descartar essa pluralidade presente no interior da experiência e a todo instante havia um policiamento para acolher a ideia de que não seria possível atingir os objetivos desta tese senão chegasse à interpretação da realidade

²² No decorrer da tese, trabalharei com mais refinamento o uso das categorias analíticas “montagem” e “desmontagem”.

que cerca os processos de envelhecimento das travestis distanciando-as dos sujeitos “normais”, pois muitos jogos (FOUCAULT, 2001a) e abjeções (BUTLER, 2002) se fazem presentes nesta problemática.

A questão aqui não foi a de fazer julgamentos, criar categorias ou reivindicar políticas públicas diferenciadas, mas perceber e acompanhar o que Deleuze (1991) chamou de “devir”, ou seja, naquilo que é possível se tornar, naquilo que vem pela frente e foge ao controle, onde o futuro é feito de acontecimentos não históricos, até porque somos um tipo de efeito de discursos produzidos em jogos de saber-poder.

No sentido de atender aos referidos propósitos, apresenta-se, a seguir, a estrutura geral desta tese que está organizada em cinco capítulos. O primeiro destes, intitulado ***A Velhice e as Travestis em Questão: Abordagens Discursivas***, parte de uma contextualização histórica sobre o envelhecimento e sobre a velhice no Ocidente com o intuito de apresentar alguns elementos que foram se constituindo relevantes no jogo de aparências e abjeções acerca da velhice e dos processos de envelhecimento. Em seguida, há uma tentativa um tanto exaustiva de definir, se é que possível, o que vem a ser uma travesti, a partir dos inúmeros discursos e trabalhos sociológicos e antropológicos que foram produzidos nos últimos anos sobre travestis, e acerca dos limites dos seus corpos, com a intenção de classificá-las, mapeá-las etc., o que nada se aproxima das suas reivindicações e anseios.

No Capítulo II, ***Encontros e (Des)encontros da Velhice: Os Desafios de Envelhe(S)er Travesti***, traz uma discussão da velhice travesti e apresenta alguns dos elementos que tornam esta experiência, embora com muitas aproximações da velhice instituída socialmente, singular. Ainda neste segundo capítulo, trata-se de levantar questionamentos acerca da violência constante, da (in)visibilidade e da escolha pelo silêncio ao invés do escândalo.

No Capítulo III, ***Um Jovem Sociólogo no Campo***, é o momento onde são apresentados os caminhos percorridos para elaboração desta tese com a intenção de responder às perguntas iniciais deste trabalho e às inúmeras outras que foram surgindo. Certamente, muitas delas permaneceram sem respostas, mas o mais importante foram as reflexões que emergiram, as várias hipóteses, como também abre a possibilidade de deixar brechas para que outros pesquisadores possam responder às perguntas não contempladas e trilhem novos rumos acerca do debate proposto. Muitos desses

elementos só passaram a ter sentido ou produzirão novos sentidos a partir destas reflexões e dos inúmeros percalços e dos “prazeres” metodológicos.

Da Saga da Beleza aos Novos Itinerários Sociais, Corporais e Sistemas de Parentesco, assim é intitulado o IV Capítulo, que parte da ideia da construção destes corpos femininos no interior da experiência travesti, por sua vez, ditados pela busca incessante de corpos canônicos e que deslizam sinuosamente em direção aos novos itinerários sociais e corporais quando a questão trata-se da velhice, mesmo compreendendo que a velhice que pauta esta experiência não está completamente apoiada naquela tida como normal, convencional, instituída e institucionalizada. Neste capítulo, ver-se-ão os desdobramentos da velhice travesti em suas diversas facetas e possibilidade, algumas delas para além das ruas, mas sempre focadas nos cenários prostitutivos, agregando, assim, contextos múltiplos que permitem problematizar ainda as noções de gênero, família e dos sistemas de parentesco que se fazem presentes nesta experiência.

O Capítulo V, ***Deambulações Acerca dos Processos de (Des)montagens na Velhice Travesti***, traz uma discussão sobre a manipulação dos corpos travestis, das (des)montagens definitivas e parciais, das camuflagens cotidianas utilizadas para eliminar o preconceito acumulado e os estigmas, muitas delas chegando a negar e a contrariar toda uma trajetória de vida.

Finalmente, nas considerações finais, retomam-se as questões tratadas, procurando fazer alinhavos analíticos e mostrar suas inter-relações. Aqui, o caráter conclusivo importa menos que a ideia de deixar pistas para outras discussões. Este momento constitui-se como um ensaio para o “fechamento” e uma possível “abertura” para cenas das experimentações narradas no interior da tese.

É possível pensar que esta tese pode ainda contribuir na desmistificação dos processos de envelhecimento e das tramas da velhice que marcam o universo da travestilidade, como também pode, de alguma maneira, auxiliar no processo de relativização das representações sociais instituídas acerca desta experiência, que muitas vezes são instituídas através de uma regulação do sexo, do gênero, sexualidade e de uma estética corporal (FOUCAULT, 1997b, p. 37).

As noções de sexo, gênero, sexualidade e de estética corporal passam a ser consideradas não mais como uma sequência lógica e específica, na qual a “natureza” determinaria o comportamento dos indivíduos e a experiência da sexualidade. Ao invés

disso, essas categorias são pensadas como uma construção simbólica e discursiva pontuada histórica e culturalmente. Essa ideia instaura um rompimento com as justificativas de naturalização das desigualdades entre homens e mulheres, além de desarticular a visão de mundo “essencialista” e abrir novas possibilidades para conceber o corpo e toda sua potência.

Foucault ainda nos mostra como, através dos discursos, a sexualidade é inventada e reinventada. Através dos discursos, a sexualidade é construída como um corpo de conhecimento que modela as formas como pensamos e conhecemos o corpo. Para ele:

[...] a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder (FOUCAULT, 1997b, p. 58).

É válido salientar que, guiado com o objetivo de preservar o anonimato das/dos minhas/meus interlocutoras/es, na apresentação dos dados etnográficos, algumas das alusões e referências a datas, locais, nomes próprios e nomes de estabelecimentos comerciais são fictícios, salvo algumas raras exceções nas quais as próprias interlocutoras (travestis) fizeram questão de divulgar seus nomes e sobrenomes femininos, locais públicos ou lugares já referenciados em outros trabalhos.

CAPÍTULO I



Óleo sobre tela de Bernard Buffet – **Travesti**

A VELHICE E AS TRAVESTIS EM QUESTÃO: ABORDAGENS DISCURSIVAS

1. A VELHICE E AS TRAVESTIS EM QUESTÃO: ABORDAGENS DISCURSIVAS

Eos, filha de Titãs, a deusa volúvel da aurora dos dedos róseos que abre os cantos da Odisseia, foi condenada por Afrodite à sedução irreprimível dos mortais. Para um deles, Titônio, pediu a Zeus a imortalidade e esta foi-lhe concedida. Esqueceu-se no entanto de pedir também a eterna juventude e o pobre Titônio foi envelhecendo, até que a deusa ingrata, cansada de dele cuidar, o fechou num quarto transformando em cigarra. Para os comuns mortais as lições da mitologia são sempre exemplares. Esta não escapa à regra, na profética advertência contra a absurda pretensão da imortalidade que novas tecnologias de “melhoramento” parecem prometer nesse futuro já chamado de pós-humano.

João Lobo Antunes

Este capítulo parte com uma contextualização histórica do envelhecimento e da velhice no ocidente, apresentando as categorias/linhas de contestação presentes, visíveis e “invisíveis” em torno e sobre a experiência de envelhecer travesti. Aponta, inicialmente, o método genealógico proposto por Michel Foucault e sua possibilidade de problematizar os processos que compreendem e tornam complexas as experiências, como também há a tentativa de traçar os caminhos, identificar as brechas e as práticas que definem e constroem sujeitos e discursos. Na segunda parte, faz-se uma apresentação dos estudos sociológicos e antropológicos acerca das questões de gênero, o que provocou grandes transformações e deslocamentos tanto no nível político e das relações entre homens e mulheres, cujas novas dinâmicas são incontestáveis. Ainda nesta seção, desenvolve-se uma relação das questões de gênero com sexualidade, corpo e, principalmente, com os estudos que trazem a travestilidade como objeto central em suas pesquisas, fazendo, assim, uma distinção dos termos travestis, transexuais e transgêneros, percebendo como estas classificações partem do contexto clínico e também da militância, o que os leva a perceber que as travestis rompem as linhas tradicionais de gênero e propõem reflexões sobre o quanto diversificado é todo e qualquer ser humano e suas experiências, o que permite compreender a complexidade dos sujeitos em questão: as travestis diante das reflexões acerca dos processos de envelhecimento e velhice.

* * *

De acordo com Foucault, a tarefa do genealogista é destruir a primazia das origens, das verdades imutáveis. Ele tenta derrubar as doutrinas do desenvolvimento e do progresso. Uma vez destruídas as significações ideais e as verdades originais, ele se volta para o jogo das vontades. Sujeição, dominação e luta são encontradas em toda parte. Onde se fala de significado e valor, virtude e divindade, Foucault procura estratégias de dominação. Em vez de origens, significados escondidos ou intencionalidade explícita, Foucault, o genealogista, vê relações de força funcionando em acontecimentos particulares, movimentos históricos e história (DREYFUS; RABINOW, 1995).

Assim, o genealogista não tem a intenção de desvelar entidades substanciais (sujeitos, virtudes, forças), tampouco manifestar suas relações com outras entidades deste tipo. Ele estuda e questiona o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço.

Partindo desta lógica, compreende-se que os sujeitos não pré-existem para, em seguida, entrarem em combate ou em consonância. Na genealogia, os sujeitos surgem num campo de batalha e é somente aí que desempenham seus papéis e estabelecem suas relações sociais a partir de um campo de poder (FOUCAULT, 1990b). Pois, o poder, para Foucault, provém de todas as partes, em cada relação entre um ponto e outro. Essas relações são dinâmicas, instáveis, e mantêm ou destroem grandes esquemas de dominação. Essas correlações de poder são relacionais, conforme o autor; se relacionam sempre com numerosos pontos de resistência que são ao mesmo tempo alvo e apoio, "saliência que permite a apreensão" (FOUCAULT, 1990b). As resistências, dessa forma, devem ser observadas constantemente no plural.

1.1 Discursos sobre a velhice no Ocidente

A curiosidade e as inúmeras tentativas de compreender os processos de envelhecimento e sua consequência “natural” são preocupações da humanidade desde o início da civilização. Muitos séculos se passaram, entretanto, o estigma (GOFFMAN, 1982)²³ e as incompreensões ainda se fazem presentes e tornam-se uma mola propulsora

²³ O termo estigma, entre os antigos gregos, designava "sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou de mau acerca do estatuto moral de quem os apresentava"; tratava-se de marcas corporais, feitas com cortes ou com fogo, que identificavam de imediato um escravo ou um criminoso, por exemplo. O conceito atual é mais amplo; considera-se estigmatizante qualquer característica, não necessariamente física ou visível, que não se coaduna com o quadro de expectativas

para estudos acadêmicos, revolução biotecnológica, medicina (mais precisamente na geriatria e na gerontologia²⁴), biomedicina, entre outras áreas que se interessam pelo fenômeno.

Estas ideias continuam com certa frequência a serem revisitadas e outras são reelaboradas na tentativa exaustiva de uma aproximação da real condição que assola os idosos/velhos, seja no tocante às incapacidades funcionais ou referentes às representações sociais (MOSCOVICI, 1978; MINAYO, 1994) que foram se estabelecendo em volta da velhice e de todas as dimensões que lhe dizem respeito.

Aqui, as representações sociais podem ser definidas como “imagens construídas sobre o real” (MINAYO, 1994), pois elas são formatadas cotidianamente na relação dos indivíduos em seu grupo social, na ação no espaço coletivo comum a todos, sendo, assim, diferente da ação individual²⁵.

Certamente, haverá várias maneiras de abordar a velhice, assim como existem inúmeras maneiras de vivenciá-la. O exercício de imaginar o nosso corpo em processo de envelhecimento, com possíveis limitações físicas, menos resistente às atividades da vida cotidiana e distante das sensações de prazer, mobilidade e beleza, que supostamente pertencem à realidade dos mais jovens, chega a assustar.

Este movimento de projeção (DELEUZE, 2001), que muitas vezes parte do senso comum e gera algumas dificuldades, estão presentes nas atuais discussões das áreas mais dinâmicas das ciências sociais e das ciências da saúde. Uma dificuldade até compreensível (ELIAS, 2001) diante dos “valores” vigentes na sociedade, porém, não a torna menos questionável.

sociais acerca de determinado indivíduo. Todas as sociedades definem categorias acerca dos atributos considerados naturais, normais e comuns do ser humano - o que Goffman designa por identidade social virtual. O indivíduo estigmatizado é aquele cuja identidade social real inclui qualquer atributo que frustra as expectativas de normalidade. Goffman distingue três tipos de estigma: as deformações físicas (deficiências motoras, auditivas, visuais, desfigurações do rosto etc.), os desvios de caráter (distúrbios mentais, vícios, toxicodependências, doenças associadas ao comportamento sexual, reclusão prisional etc.) e estigmas tribais (relacionados com a pertença a uma raça, nação ou religião).

²⁴ A geriatria se constitui em uma especialidade médica destinada ao estudo e tratamento das patologias da velhice. Já a gerontologia visa ao estudo multidisciplinar dos processos de envelhecimento, passando pela biogerontologia até a gerontologia social, com a participação de profissionais de várias áreas do conhecimento, principalmente da saúde e das ciências humanas. Essas duas disciplinas têm uma relação de intrínseca proximidade, sendo que, quando se refere ao “saber gerontológico”, não se exclui a geriatria (CORREA, 2009). Ver também sobre o assunto, Groisman (2001).

²⁵ Segundo Farr (1994, p. 32), Moscovici partiu do conceito de representação coletiva elaborado por Émile Durkheim para construir sua própria teoria. Desse modo, apreende daquele conceito a noção fundamental de que as representações são construídas socialmente pelos grupos e se caracterizam como imagens da realidade (ARAÚJO, 2008).

Os aspectos físicos e sociais caracterizam o processo multideterminado do envelhecimento alinhado com fatores históricos e socioculturais que interferem diretamente em sua compreensão. O ponto de vista pós-moderno salienta duas formas de expressão da velhice: a primeira delas está diretamente vinculada às perdas; já a segunda, entende esta fase como uma nova juventude de consumo de bens e de lazer.

Observa-se, portanto, que a ideologia individualista ainda continua negando a velhice e assume a juventude como ideal a ser alcançado, responsabilizando o sujeito por suas escolhas. Esse fenômeno é vivenciado no/pelo corpo, e conseqüentemente vai assumindo uma estética e uma moralização do corpo, que deve passar pela sabatina do olhar do outro que o avalia, ficando muitas vezes sujeito a um movimento de culpabilização, pois muitos destes preconceitos e estigmas emergiram socialmente a partir de argumentos feministas, sexistas, moralistas e ideológicos. O que leva a perceber que essa expressividade não é exclusiva da contemporaneidade, pois, em alguns contextos históricos, o envelhecimento apareceu destituído da valorização simbólica, proporcionando ao sujeito a negação da velhice e a elaboração do luto pelo corpo jovem como objeto social, com raras exceções na história da humanidade.

Por conta disso, os discursos sobre a velhice, presentes nas dimensões sociais, psicológicas e biológicas, geram contradições e ambiguidades em torno da experiência das pessoas que se encontram na condição estigmatizada de velhas, idosas ou com mais idade (BARROS, 2005; GOFFMAN, 1982). São oscilações, estranhamentos e similaridades que podem variar de acordo com a conjuntura política, dos padrões éticos, religiosos, econômicos, estéticos e ideológicos de cada sociedade.

A existência de uma cristalização binária como: belo-feio, jovem-velho, viril-impotente, moral-imoral, digno-abjeto, marca lugar no interior das relações sociais, motivo que vem justificando e potencializando muitas pesquisas e interpretações acerca da experiência de envelhecer.

A idéia de que o belo nunca estará para o feio, assim como o velho nunca estará para o jovem, torna muitas vezes os velhos vulneráveis à condição de “seres abjetos” (BUTLER, 2001) diante daqueles que se identificam com outras gerações históricas e familiares (DEBERT, 2004), pois é através destes mecanismos classificatórios e da operação de tipologias que a abjeção é conferida.

Seguindo a linha de explicação butleriana em que o abjeto não se restringe simplesmente às questões de sexo e heteronormatividade²⁶ (BUTLER, 2003a), pelo contrário, o abjeto representa todos os tipos de corpos cujas vidas não são consideradas “vidas” e cuja materialidade é entendida como “não importante”, fato que leva também a problematizar a condição de ser/estar velho em nossa sociedade, percebendo a abjeção como um processo e compreendendo que ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelos discursos que são construídos coletivamente, sejam eles para incluir, sejam eles para negar, inclusive a existência.

Alguns questionamentos são necessários: de onde vêm essas concepções em torno de uma velhice que angustia tanto os homens e ameaça os projetos de beleza e juventude presentes em nossos dias, desafiando a medicina e outras ciências? Esta construção social da velhice teria suas origens entre o mito e a história da humanidade? Que dispositivos são acionados no interior desta experiência para contestar e resistir às interdições e ampliar os caminhos de uma possível existência para além da materialidade dos corpos?

Sem o medo de tornar esta escrita refém da literatura e da iconografia, não seria difícil identificar na história essas imagens, regimes e discursos que foram elaborados em torno das representações da velhice, diga-se de passagem, grande parte delas foi incrementada por privações, descasos e também resistências. O que leva a perceber como estas interdições foram, de certa forma, peças centrais nos jogos de resistências do envelhecer e dos movimentos socioculturais a favor da construção dos sujeitos.

Todas essas imagens negativas que rejeitam o velho em nossa sociedade não emergiram de forma desprezível. Emergiram paulatinamente a partir de um aglutinamento de fatos sócio-históricos e culturais que sustenta e se mantém firme até os dias atuais em prol de projetos individualistas, moralistas e até religiosos, o que permite compreender de forma mais clara e não menos questionadora toda essa complexidade da existência e da resistência diante destas “várias velhices”, algumas até emergentes e um tanto genéricas (melhor idade – terceira idade – envelhecimento ativo - envelhecimento saudável).

²⁶ Por heteronormatividade entendemos a legitimação do modelo heterossexual como norma regulatória das relações sexuais e de gênero na sociedade ocidental contemporânea. Seu principal argumento de legitimação é que a sexualidade é orientada por aspectos biológicos. Como consequência, a associação entre heterossexualidade e reprodução é concebida como natural.

Cabe destacar que estes mecanismos, que supostamente só reprimem e negam discursos e práticas, na verdade, como diria Foucault, só incitam sua produção, mesmo que essa produção tenha que abrir novas brechas e tenha que reelaborar novas formas de expressões, agenciamentos e linhas de fuga, ou seja, a necessidade produzir movimentos de desterritorialização (DELEUZE, 2005).

Seria mesmo verdade dizer que a velhice sempre ocupou um lugar desmerecido, complexo, próximo à morte, ligado à feiura, às mazelas, embora em algumas poucas situações a velhice física esteja associada à virtude e à sabedoria?

Ora, foram muitos momentos de oscilação contextual e efeitos recorrentes da história e das revoluções, e por que não dizer através da imposição da força, do conhecimento e das posses que construíram elementos nos quais a velhice pendeu para o desenvolvimento de um estereótipo negativo que acomete os velhos e que na atualidade não poderia ser diferente. Existe uma carga cultural e histórica que transborda pejorativamente sobre estas pessoas, por vezes de forma nebulosa e noutras nem tanto, o que supostamente difere é que atualmente há de um lado o escancaramento latente e do outro uma invisibilidade nos mecanismos de poder, embora ambos os lados operem simultaneamente no tocante à repulsa e à negação, fato que não paralisa e nem impossibilita as pessoas/velhos de buscarem novas formas de compreensão e resistência.

Um elemento significativo neste contexto dá-se ao fato do cristianismo sempre ter se apropriado da velhice no domínio da moral, estabelecendo uma forma alegórica composta por decrepitudes e infortúnios que alimentam uma imagem do pecado. O homem de idade, segundo MINOIS (1999, p. 149),

[...] é um pecador que deve regenerar-se pela penitência; ao contrário, a juventude é a frescura do homem novo, salvo por Cristo. O pecado e o mal se revelam tão odiosos como os velhos e, como a velhice, conduzem à morte.

Observemos uma declaração feita por Santo Agostinho (354 – 430), destacado no livro *“História da Velhice no Ocidente”*, no qual aparece um questionamento um tanto atual que remete à (im)possibilidade da velhice caminhar junto com a beleza e ainda agregar elementos no campo do desejo e da sexualidade:

Todos gostariam de poder ligar a beleza com a velhice, mas estes dois desejos são contraditórios, porque se nos tornamos velhos não esperamos conservar a beleza, ela fugirá com a aproximação da velhice e não pode

coabitar numa mesma pessoa a força da beleza e as lamentações da velhice (MINOIS, 1999, p. 151).

No conjunto, os autores cristãos e a literatura produzida oferecem, pois, uma visão muito negativa da velhice e, ao fazerem isso, permanecem na mesma linha de pensamento greco-romana (MINOIS, 1999), tornando o sofrimento e a morte como elementos centrais da dolorosa herança de Adão.

Em oposição a isso, é claro que o paraíso seria o lugar da eterna juventude, pois traz a possibilidade de encontrar no Éden o seu rejuvenescimento. É no suposto paraíso que a felicidade torna-se total e inquestionável. No paraíso, “ninguém aí envelhece, ninguém aí morre” (MINOIS, 1999, p. 215). Desde o pecado original, o homem é “fustigado pelo duplo mal da velhice e da doença”, explica a *Vida dos Padres do Jura*, uma obra do VI que relata a vida dos anacoretas da época bulgónia.

O fato é que a humanidade continua incessantemente a procurar a eterna juventude e alimenta cotidianamente, com o auxílio da ciência e das novas tecnologias, o desejo de afastar do homem moderno o drama pessoal e social que é o envelhecer, um fenómeno temido desde as sociedades primitivas, que, por sua vez, só encontraram paliativos. “As soluções pré-históricas foram mais excessivas do que as nossas, mas também se revelaram de uma desesperante ineficácia” (MINOIS, 1999).

Em 1970, Simone de Beauvoir lançava seu livro “*A velhice*” (1990), no qual tecia críticas um tanto apaixonadas sobre a atitude da sociedade para com os anciãos e afirmava que era “impossível escrever uma história da velhice”. Para Beauvoir, até meados do século XIX, nunca se havia feito referências aos velhos pobres e a longevidade pertencia essencialmente à realidade das classes privilegiadas, e, ainda, muitos dos documentos disponíveis quase não faziam menção aos velhos, pois os mesmos integravam-se no conjunto de adultos²⁷. A história e a literatura ignoravam por completo os velhos de classes menos abastadas. A velhice só é desvendada até certo ponto entre as classes privilegiadas, inviabilizando uma compreensão mais heterogênea do processo no curso da história e das suas representações.

²⁷ Estas observações feitas por Simone de Beauvoir (1990) sublinham uma questão essencial: “as sociedades antigas não dividiam a existência em fases como nós o fazemos. A vida inicia-se com a entrada no mercado do trabalho e acaba com a morte. Mesmo as teorias das ‘idades da vida’, florescentes na Idade Média, não passam dissertações abstractas ou jogos de intelectuais que não englobam nenhuma distinção prática. Assim, dado que não existe uma idade legal para a reforma, a velhice não é reconhecida como tal nos textos. Portanto, como distinguir a classe dos velhos? O velho não é mais do que um adulto idoso, mas os velhos nunca intervêm como categoria social e dissolvem-se numa multidão de casos individuais incompreensíveis”.

Apesar das lacunas documentais, a autora apresenta aspectos relevantes presentes em diferentes sociedades que valem ser ressaltados. Um dos exemplos que poderíamos destacar é forma como era tratada a velhice na civilização chinesa, ou seja, era encarada de forma suprema e, em nenhuma hipótese, era encarada como um flagelo ou sinônimo de decrepitude. Já em séculos posteriores, noutros contextos históricos, a concepção de velhice aparece como um episódio insuperável e melancólico, principalmente nas produções filosóficas e literárias.

Confrontando a afirmação onde Beauvoir (1990, p. 110) diz que “a condição humana do velho depende do contexto social”, Minois (1999, p. 24) destaca que só em parte essa afirmação pode ser levada em consideração, pois se deve acrescentar a esse processo o contexto cultural não referido pela autora e ainda destaca:

[...] como se demonstra no estudo de D.B.Bromley²⁸, o tratamento dos velhos não reflecte necessariamente a atitude para com a velhice. O contexto cultural também intervém e interfere com a própria situação económica: entre alguns povos, os velhos podem ser detestados, mas bem tratados, porque não temem a vingança do seu espírito, e entre outros podem ser venerados, mas levados à morte, por sua incapacidade e dependência ameaça a sobrevivência do grupo.

Isso mostra como a história da velhice sempre foi marcada pelas flutuações do papel social e político dos velhos.

Dando continuidade, apresentam-se argumentos que ajudem a compreender essa névoa sobre os processos que compreendem a velhice nos dias atuais: “Basta que nos distanciemos de um lugar para que sua cultura se torne um único bloco, uniforme e constante” (CAIRUS, 2000, p. 58). Essa uniformidade, por vezes presente na distância e no deslocamento de uma fronteira para outra, acaba por engendrar e estreitar culturas, modos e estilos de vida.

Ao reportar às culturas grega e romana, certamente surgirão diversos pontos vulneráveis e tendenciosos na história que levam a perceber os discursos produzidos sobre estas culturas de maneira uniforme e por momentos lineares, mas que, na verdade, elas expressaram-se muito mais do que isso, constituíram-se a partir de uma polifonia discursiva dos sujeitos²⁹, “num jogo de várias vozes cruzadas, complementares, concorrentes, contraditórias.” (BRANDÃO, 2012, p. 65).

²⁸ BROMLEY, D.B. **The Psychology of Human Ageing**. Penguin Books, 1981.

²⁹ O termo polifonia nasceu da constatação da heterogeneidade discursiva do sujeito enunciator, das múltiplas vozes que percorrem os discursos. A polifonia é, portanto, uma característica incontornável do ato de enunciação, decorrente da subjetividade e da intersubjetividade do discurso. Polifonia. In Infopédia

Pode-se definir esta formação discursiva como a conjuntura que determina o que deve se dito, como deve ser dito, levando em consideração o contexto sócio-histórico que o sujeito está inserido e qual a posição que este sujeito ocupa no meio social.

Para Foucault (*apud* MAINGUENEAU, 1997, p. 14), formação discursiva é, portanto:

Um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada, e para uma área social, econômica e geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa.

Sobre as questões que abrangem o corpo, a juventude e a velhice, se pode esperar uma univocidade de expressões, pelo contrário, estabeleceu-se uma polifonia do intelecto, seja ela na arte, na música, na literatura e na política, o que certamente caracteriza a riqueza do pensamento grego. Um exemplo é a poesia de Homero³⁰, que teve grande influência no pensamento e na educação dos gregos, fazendo valer todas as forças estéticas e éticas do homem. Homero utilizou-se de exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida em que um homem pode estar presente. Neste sentido, o mito aparece como uma instância normativa representando um discurso ideal de mundo.

Já no universo espartano, a juventude era um valor fundamentado principalmente em seu aspecto pragmático. O culto à Beleza e à saúde, de fato, foi um

[Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2012. [Consult. 2012-04-17]. Ver também: *A cidade Polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*, de Massimo Canevacci (1997).

³⁰ Homero foi um poeta épico da Grécia Antiga, ao qual tradicionalmente se atribui a autoria dos poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia*. Os gregos antigos geralmente acreditavam que Homero era um indivíduo histórico, mas estudiosos modernos são céticos: nenhuma informação biográfica de confiança foi transmitida a partir da antiguidade clássica, e os próprios poemas manifestamente representam o culminar de muitos séculos de história contadas oralmente e um bem desenvolvido sistema já muitas vezes usado de composição poética. De acordo com Martin West, "Homero" não é "o nome de um poeta histórico, mas um nome fictício ou construído". A data da existência de Homero foi controversa na antiguidade e não o é menos hoje. Heródoto disse que Homero viveu 400 anos antes de seu próprio tempo, o que o colocaria em torno de 850 a.C., mas outras fontes antigas deram datas muito mais próximas da suposta época da Guerra de Troia. A data da Guerra de Troia foi dada como 1194-1184 a.C. por Eratóstenes, que se esforçou para estabelecer uma cronologia científica dos eventos e esta data tem obtido apoio por causa de pesquisas arqueológicas mais recentes. Para a ciência moderna, "a data de Homero" refere-se à data de concepção dos poemas tanto quanto à vida de um indivíduo. O consenso dos estudiosos é que "a *Ilíada* e a *Odisseia* datam dos últimos anos do século IX a.C., ou a partir do século VIII a.C., a *Ilíada* sendo anterior à *Odisseia*, talvez por algumas décadas", ou seja, um pouco mais cedo do que Hesíodo, e que a *Ilíada* é o trabalho mais antigo da literatura ocidental. Ao longo das últimas décadas, alguns estudiosos têm defendido uma data do século VII a.C. Aqueles que acreditam que os poemas homéricos desenvolveram-se gradualmente durante um longo período de tempo, entretanto, geralmente dão uma data posterior para os poemas: de acordo com Pausânias, os textos foram compilados na época do tirano ateniense Pisístrato; de acordo com Gregory Nagy, tornaram-se textos fixos apenas no século VI a.C. Disponível em: < <http://pt.wikipedia.org/wiki/Homero> >. Acesso: 17 abr. 2012.

princípio que veio a se cristalizar mais tarde no conceito de *kalokagathía*³¹, onde “o poder do bem refugiou-se na natureza do Belo”.

Outro argumento que merece atenção: mesmo identificando que existem sociedades em que os mais velhos são alvo de respeito especial, reconhecidos e apreciados pelos mais novos pela sabedoria acumulada ao longo de toda uma vida de experiências variadas, tal não é o caso nas sociedades modernas ocidentais. Cada vez mais se medem os valores pela produtividade econômica, esquecendo a riqueza dos valores culturais, éticos e tradicionais que podem trazer a experiência dos/as mais velhos/as que, em geral, recebem pouca atenção e para quem parece não parece haver lugar na sociedade.

Estes argumentos apresentados são simplesmente para tentar justificar “a origem” dos mecanismos de poder (FOUCAULT, 1995) que leva as pessoas velhas à condição de abjeção e de estigma em nossa sociedade, o que nada tem haver com os dispositivos que podem e são acionados no interior da experiência. Permitindo ter uma melhor compreensão acerca da velhice, embora existam muitas lacunas e os conceitos sejam demasiadamente genéricos, a velhice vem sendo abordada sob os ângulos: descritivo, normativo, médico, moral e simbólico.

Seria necessário fazer uma definição prévia do que é velhice? De qual velhice se fala? Quais tipos de definições são necessários para tal abordagem?

Objeto ambíguo no sistema de referências, a velhice foi tratada, a partir da segunda metade do século XIX, como uma etapa de vida caracterizada pela decadência e pela ausência de papéis sociais (DEBERT, 2004). Inicialmente delimitado por estudos biológicos e fisiológicos, o envelhecimento foi fundamentalmente associado à deteriorização do corpo e, a partir daí, utilizou-se essa mesma grade de leitura para guiar pesquisas focalizando outras dimensões (CORIN, 1985). Apenas recentemente, essa visão sobre a velhice como fato orgânico foi perdendo sua força e a velhice e o envelhecimento passaram a constituir objetos de reflexão das Ciências Humanas.

É fato que a sociologia e a antropologia não têm o interesse de atingir um conhecimento oriundo do senso comum. Muito pelo contrário, interessa-lhes, sobretudo, compreender os mecanismos sociais que o produzem. Nessa tese, objetiva-se chegar

³¹ A expressão *kalokagathía* é empregada diversamente, mas exprime sempre o ideal ético-político de cidadão (Cf. CHANTRAINE, 1983, p. 486). Juan Garcia Bacca traduz a expressão ou termo por bondade bela, conservada, assim, os seus aspectos éticos e estéticos (Cf. A edição mexicana do Banquete da Universidade Autônoma do México, 1946).

mais próximo de uma compreensão do que significa a velhice para quem a vive, tornando estas experiências uma via mediadora para o entendimento das formas sociais de como a velhice é experimentada e pode ser abordada.

Neste esforço de relativizar a experiência da velhice e tomá-la não como um dado biológico absoluto, mas histórico e socialmente contextualizada, relacionado com variáveis como relações de classe, inter-étnicas e de gênero, muito têm sido os estudos que chamam atenção para a necessidade de rever a utilização de categorias como velhice, idade cronológica, terceira idade, entre outras, sendo que alguns deles destacam que devemos tratar das questões sobre o envelhecimento como uma construção social acerca do ciclo de vida e das relações entre gerações (DEBERT, 1999).

A abordagem aqui utilizada procura entender o “tempo da velhice” como algo a ser confrontando na chamada “civilização” contemporânea. De acordo com Giddens (2010), a modernidade corresponde à alteração radical da natureza da vida social cotidiana, afetando os aspectos mais pessoais da existência humana e caracterizando-a por profundos processos de reorganização do tempo e do espaço, inclusive nos processo de envelhecer dos indivíduos, assim, “a modernidade institucionaliza o princípio da dúvida e insiste que todo conhecimento tome a forma de hipótese” (p. 134).

Neste mesmo sentido, o envelhecimento da população originou alterações profundas no modelo do ciclo de vida tradicional, dividido em três fases que, embora distintas, têm um elo condutor: a educação, o trabalho e a reforma. A questão que envolve o envelhecimento e as pessoas idosas exige novos conceitos e novos modelos, afastando todos os estigmas negativos que ao longo do tempo a sociedade trouxe para a noção de pessoa “velha” e do que é envelhecer no mundo contemporâneo.

Para Ramos (1987), este envelhecimento populacional e o aumento de expectativa de vida devem-se ao relevante declínio da taxa de mortalidade e da baixa taxa de fecundidade aliados a fatores como progresso da medicina, melhoria das condições sociais e econômicas. Antes, esse processo de envelhecimento era um fenômeno peculiar dos países europeus, norte-americanos e do Japão, em decorrência das melhores condições de vida. Até a década de 1970, o Brasil era tido como um país de jovens e, nas últimas décadas, vem sofrendo uma inversão da pirâmide etária.

O que de fato tem ocorrido é uma silenciosa e contínua revolução social em marcha rumo à *longevidade*, também chamada de “transição demográfica”, que é a

expressão que designa o conjunto de modificações do tamanho e estrutura etária da população.

Este fenômeno de transição demográfica, observado no contexto mundial, constitui-se o centro das proposições de diversas iniciativas internacionais e políticas públicas relacionadas com o envelhecimento, já que há alteração das características da sociedade e do perfil das políticas sociais. O processo de envelhecimento populacional acarreta uma série de implicações nas mais distintas esferas – econômica, organização social, política, dentre outras –, sendo um desafio para toda a sociedade, inclusive para os próprios idosos.

Só a partir da segunda metade da década de 90, a população idosa do Brasil passou a ser vista como um problema para o sistema de previdência social e para o campo da assistência à saúde. Em consequência, muitas discussões e análises sobre a inadequação dos sistemas de saúde para lidar com essa problemática foram potencializadas. Surgia aí um “novo” usuário ou cliente e novas abordagens precisariam ser incorporadas pelos profissionais da saúde, investigadores e sanitaristas. Foram muitas as publicações sobre o perfil epidemiológico dos idosos.

Em 1992, os antropólogos e sanitaristas Cecília Minayo e Carlos Coimbra Jr., organizadores do livro *“Antropologia, Saúde e Envelhecimento”*, trouxeram à baila esses novos cenários e propuseram, a partir de uma coletânea de artigos, um verdadeiro corte epistemológico em relação ao que vinha sendo publicado sobre a velhice e envelhecimento no Brasil. Neste cenário, começaram a emergir novas abordagens interdisciplinares no tocante aos processos de saúde-doença, incluindo, também, os processos de envelhecimento e velhice.

Ora, mesmo com tantas produções acadêmicas e tantas discussões diante deste heterogêneo segmento populacional que são os idosos, parece que ainda falta um ângulo de conexão na abordagem dos “envelhecidos”. A rigor, essa heterogeneidade remete necessariamente a uma definição de categorias idade/geração e classe social – em suas especificidades e também mútuas articulações.

O que de fato ocorre é uma produção de discursos sobre o processo de envelhecimento e sobre a velhice que decorre de uma dinâmica humana que controla, organiza e distribui esses discursos estabelecendo poderes e saberes à medida que aponta alguns perigos. É notório que nem tudo pode ser anunciado e aceito, principalmente quando surge neste contexto, a chamada indústria da juventude ou do

rejuvenescimento oferecendo diferentes meios para retardar os efeitos do envelhecimento e para camuflar as marcas da velhice deixadas nos corpos. A promessa do mercado é a de que “a velhice pode ser eternamente adiada através da adoção de estilos de vida e formas de consumo adequadas” (DEBERT, 1999, p. 43).

Pode-se, então, pensar esses elementos acerca da velhice e dos processos de envelhecimento a partir da lógica dos gêneros e da materialidade dos corpos? Essa heterogeneidade pode ser mais ampla do que o binarismo masculino-feminino que institui os regimes de gênero e dos corpos? Quem são os atores “envelhecentes” que “habitam” as franjas da sociedade? Que questões de gênero ganham importância nas últimas décadas com as alterações significativas no âmbito da divisão dos papéis tradicionais desempenhados por homens e mulher, principalmente nas questões acerca do envelhecimento e da velhice?

1.2 Mas afinal, o que é ser uma travesti?

Sabe-se que muitas transformações no campo político, econômico e sociocultural a cada dia vêm tendo maior expressividade e dinamicidade na sociedade. Estes movimentos oscilatórios estão sendo incorporados com maior frequência.

A partir dos anos 60, com o impulso do movimento feminista, muitos paradigmas nas áreas das ciências sociais e humanas começaram a se modificar, entre eles o do conceito de gênero. Para antropólogo Marcos Benedetti (BENEDETTI, 2005), o cenário se apresentou da seguinte maneira:

O conceito de gênero provocou grandes transformações e deslocamentos tanto no nível político e das relações entre homens e mulheres, cujas novas dinâmicas são incontestáveis, como no pensamento e na elaboração teórica sobre o social. A partir da formulação e da utilização do conceito de gênero, a antropologia e as ciências sociais passaram a conquistar e explorar novos temas e objetos, imprimindo às análises novas interpretações sobre as diferenças entre homens e mulheres, sobre o corpo, o sexo e as relações sociais.

Juliana Jayme (2001) situa estas questões que norteiam os estudos de gênero como uma construção cultural³², uma construção que permite mostrar e discutir a

³² Essa idéia de gênero como construção cultural, embora mantida, será problematizada, especialmente no que diz respeito à discussão mais contemporânea que afirma que é preciso pensar outras questões relativas ao gênero como categoria de análise, por exemplo, seu caráter relacional. Também a diferença sexual é percebida como uma construção histórica e culturalmente construída. Ou seja, entender o gênero

respeito do fato de que as diferenças sexuais são produzidas e possuem historicidade, variando de acordo com contextos sociais. Continua Jayme:

Mas gênero é observado também como categoria que possui um caráter relacional, ou seja, que fala a respeito de outras distinções sociais, não apenas aquelas referentes aos sujeitos concretos (JAYME, 2001, p. 30).

Observa-se que a ideia de gênero aqui é tida como um estado inacabado, em processo de construção, que não exige diagnósticos precisos nem moldes a serem seguidos. Assim prossegue Jayme:

Se, como afirma Vale de Almeida (1995), a associação masculinidade-homem não é óbvia, antes, estaria mediada por várias relações sociais, inclusive aquelas entre masculino-feminino, entretanto, não de maneira dicotômica e fixa, mas como atribuições que circulam e que possuem graus (de mais a menos masculino e feminino). (COSTA, 2001:03), então é possível sugerir que essa formulação de gênero se aproxima daquela que aponta para a transitoriedade das identidades e para uma partilha de significados. Se sentir ou ser visto como “mais ou menos masculino” vincula-se ao significado que é atribuído, coletivamente, a “ser homem” e esse significado varia de acordo com o contexto (p. 7).

Berenice Bento (2006) também segue a linha de raciocínio de Juliana Jayme, uma vertente na qual gênero é visto como plural, e o masculino e o feminino deflagram em múltiplas possibilidades. Referindo-se às relações entre gênero e corpo, a autora aponta os processos que se articulam para dar uma aparência a-histórica e destituída de seu conteúdo político. Ao fazer uma análise de Butler e de outros/as teóricos/as feministas *queer*, observa que o gênero não está passivamente inscrito sobre o corpo como um recipiente sem vida.

Assim, Berenice Bento (2006) destaca:

A visão que define gênero como algo que as sociedades criam para significar as diferenças dos corpos sexualizados assenta-se em uma dicotomia entre sexo (natureza) versus gênero (cultura). Segundo essa visão, a cultura moldaria, imprimiria nesse corpo inerte e diferenciado sexualmente pela natureza as marcas de cada cultura. Ao contrário, seguindo Butler, podemos analisar gênero como uma sofisticada tecnologia social heteronormativa, operacionalizada pelas instituições médicas, lingüísticas, domésticas, escolares e que produzem constantemente corpos-homens e corpos-mulheres. Uma das formas para se reproduzir a heterossexualidade consiste em cultivar os corpos em sexos diferentes, com aparências “naturais” e disposições heterossexuais naturais. A heterossexualidade constitui-se em uma matriz que conferirá sentido às diferenças entre os sexos.

como construção cultural não significa pensar a diferença sexual como categoria “natural” (JAYME, 2001:02).

Para Guacira Louro (1997), o conceito de gênero chama a atenção para o caráter social superando o discurso biológico, do natural, desfazendo, assim, o determinismo biológico. A autora observa que:

É preciso, pois, pôr a norma em questão, duvidar do natural, desta maneira, questionar nosso próprio comportamento e convicções resultando em transformações, discutindo e trocando idéias, e ouvir aqueles e aquelas que historicamente e socialmente são instituídos como os ‘outros’ (p. 53).

Guacira, ao citar Butler, destaca que os discursos habitam os corpos. Sabendo disso, “as falas e os discursos, mesmo contestadores, podem ser ‘domesticados’ e podem perder sua força dependendo da forma como são tratados” (p. 65).

Em Butler, gênero aparece como relacional, plural e transitório, o qual não é pensado a partir de uma perspectiva identitária, essencialista, fixa, ou mesmo reificada.

Assim Butler (2001, p. 87) define gênero:

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

Vale destacar que, para a autora, o gênero é, em si, performático, e a matriz sexual (que seria sempre heterossexual) é uma estrutura que mantém acesa a chama que dualiza as diferenças sexuais – homem/mulher, feminino-masculino – e uma *performance*³³ (gênero) que as multiplica.

As pessoas que não se enquadram nos padrões de normalidade de sexo e de gênero, ou seja, na chamada matriz heteronormativa, não conseguem emergir como seres culturalmente inteligíveis. Elas emergiriam como seres abjetos, cuja humanidade é questionada e cuja existência estaria circunscrita às zonas de inabitabilidade humana. Os seres abjetos, longe de serem descartáveis, são essenciais para circunscrever o domínio do humano, constituindo-se no que a autora chama de “exterior constitutivo” da delimitação do que é normal e viável (BUTLER, 2001).

Não pretendo chegar à verdade última sobre as travestis, até mesmo porque não acredito que esta exista, e muito menos defender a existência de categorias e

³³ O termo “performance” é derivado do inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo ação e indica que, ao emitir uma evocação, está se realizando uma ação, não sendo considerado como equivalente a dizer algo (BENTO, 2006, p. 45).

classificações rígidas, porém, tomo por base alguns estudos que abrangem a “experiência travesti”.

Falar em experiência travesti é falar de relações e de processos, como também falar de subjetividades, de histórias de vidas que não podem ser atravessadas por uma concepção de identidade como algo definido e encerrado em si mesmo. Move-se, nesse sentido, através da ideia de *identificação* proposta por Stuart Hall (2005). Segundo esse autor, o referido conceito envolve uma fuga de essencialismos, atuando como artifício estratégico e posicional que envolve um processo de articulação, nunca completado, remetendo à ideia do corpo inacabado e que opera por meio da diferença.

No que se refere à identidade, ou melhor, identidades, o mais importante é respeitar o modo como as pessoas desejam ser identificadas. Ou seja, as pessoas que se identificam como transexuais possuem diferenças em relação às travestis. E essas diferenças não podem ser reduzidas ao fato de ter ou não determinado órgão sexual. Neste sentido, deve-se observar que existem modos de ser travesti e modos de ser transexual. Esses modos de ser é que irão fazer com que as pessoas se identifiquem ou não com essas identidades.

Conceitos, nomenclaturas, categorias mais rígidas, exemplos, fotografias, vídeos, entre outros recursos, são insuficientes na busca de descrever ou na tentativa de situar o que vem a ser uma travesti e/ou viver a “experiência travesti”.

Palavra de origem francesa e usada para designar a idéia de disfarce e rapidamente associada ao campo teatral, o termo “travesti” no Brasil foi incorporado aos meios artísticos e das festividades populares: no sentido de se “disfarçar” do sexo oposto, independente do comportamento, orientação ou identidade sexual da pessoa travestida – questões relevantes apenas a partir do fim do século XIX, com o desenvolvimento da ciência sexual e a associação entre travestimento e sexualidade, como bem destacou Leite Jr. (2012).

Observa-se que o termo “travesti” já carrega alguns séculos de associação com o universo do disfarce, da ambiguidade, da incerteza e, no limite da representação, de uma “mentira”. Vemos, assim, como a ideia de “travesti” evoca também o campo da farsa e do ridículo, tão comum quando este termo é usado popularmente com o objetivo de agredir e desqualificar alguém.

No entanto, a temática do travestimento associada ao teatro e ao entretenimento envolve, em nosso país, outra questão. Para Leite Jr. (2012), em meados do século XX,

a profissão de artista, especialmente envolvendo as atrizes, estava extremamente vinculada à ideia de prostituição. O autor justifica que, embora existisse esta associação, nem toda atriz era prostituta ou vice-versa, mas em muitos casos, pela necessidade de sobrevivência destes sujeitos com menos recursos, uma função complementava a outra. Também as pessoas que, como ainda hoje em dia, ao assumirem o gênero “oposto”, principalmente como modo de vida, eram impedidas de conseguir empregos mais tradicionais ou formais e rejeitadas do convívio social – muitas vezes por suas próprias famílias. Restava apenas espetacularizar sua condição e/ ou negociar o fascínio sexual de sua ambiguidade. Desta forma, o termo “travesti” paulatinamente uniu-se intimamente à noção de prostituição, tanto no imaginário popular quanto no policial e médico, embora, segundo o historiador James Green (2000), até os anos 60, esta relação ainda não existia.

Nos Estados Unidos, a partir da década de 50 do século XX, três principais estudiosos, Harry Benjamin, John Money e Robert Stollner, desenvolveram suas pesquisas e teorias em torno da transexualidade, tornando-a uma categoria distinta. Assim, seria possível dizer que esta nova classificação psicopatológica ganhou repercussão científica mundial através do lançamento do livro de Benjamin, *O fenômeno transexual*, em 1966. Já no Brasil, a temática da transição entre os gêneros, dissociada de sua possível ligação com a criminalidade ou com a prostituição, e discutida pelos meios de comunicação de massas, tendo suas raízes no final da década de 1970 e inícios dos anos 80 com o “fenômeno Roberta Close”.

Ainda nos rastros do pensamento de Leite Jr. (2012) desde o fim da década de 70, alguns programas de auditório, por exemplo, o “Clube do Bolinha” e o “Programa Silvio Santos”, apresentavam semanalmente travestis e artistas que dublavam e interpretavam cantoras mulheres e eram conhecidas como “transformistas”. Em 1981, durante o carnaval, a modelo Roberta Close, na época com apenas 17 anos, já era sucesso de vendas entre as revistas de variedades e fofocas do mundo artístico, tanto que, em 1984, faz um ensaio fotográfico nua para a revista *Playboy*. Neste ensaio, Roberta Close incorporava perfeitamente os valores morais e estéticos de beleza e feminilidade esperados de uma “verdadeira” mulher burguesa, distanciando-se, assim, do estereótipo da figura da travesti presente no imaginário social da época, ou seja, um homem forçosamente vestido de mulher, embora já se observasse um investimento pesado por parte das travestis, quase sempre clandestinamente, no que se refere ao

silicone líquido e na ingestão de hormônios, na elaboração de corpos mais feminino, como bem destacou Don Kulick (2008) em seu trabalho *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*.

Neste contexto, os discursos produzidos ainda timidamente sobre as questões de gênero, corpo e sexualidade, sejam eles científicos ou populares, identificaram inicialmente Roberta Close como “travesti”. Para Leite Jr. (2012), a explicação não estaria simplesmente vinculada ao fato do conceito e do termo “transexual” serem recentes e quase desconhecidos no Brasil, mas estaria principalmente ligada ao fato de que a modelo não se encaixava dentro das definições oficiais de transexualidade. Em especial, no requisito hoje padrão no Brasil e em outros países para a identificação de transexuais, ou seja, a profunda infelicidade, a tendência à automutilação e ou auto-extermínio e a falta de investimento na sensualidade e no erotismo pessoal.

Ora, se Roberta Close tornou-se um exemplo nacional e midiático de sensualidade e autorrealização, e se hoje ela é considerada por si mesma e por nossa cultura como uma mulher transexual, isto não se deu simplesmente graças aos fatores etiológicos em sua infância, expressos pelo “sempre me senti mulher desde criança” e a incorporação das noções médicas em seus discursos, mas também pelo processo de distinção sócio-conceitual da categoria “travesti”.

No Brasil, em geral, quando se fala em travesti, imediatamente as pessoas pensam em pessoas que “nasceram homens, se vestem de mulher” e vice-versa, e ainda fazem algumas intervenções corporais, como uso de silicone (em especial nos seios e nas nádegas), no caso específico de algumas travestis. Ou seja, são pessoas que possuíam um corpo tido como masculino e que se identificam fortemente com o universo feminino e, por isso, realizam variadas mudanças e que ainda estão ligadas ao universo da prostituição.

O fato é que esta distinção no Brasil tornou-se mais acentuada pelo termo “travesti” estar associado historicamente ao imaginário do desregramento sexual e ao universo da prostituição, até mesmo diante dos grupos políticos e de direitos civis de travestis e transexuais, quando estes mesmos começaram a se organizar dentro da “segunda onda” do movimento brasileiro com o foco em identidades sexuais coletivas, a partir de fins dos anos 80 do século XX, onde suas questões se associavam à problemática das dst’s/aids e de toda estigmatização presente neste processo.

Também a introdução das pesquisas sobre as travestis modernas nos estudos sociológicos, iniciados a partir desta época e tendo como referências fundantes os textos de Mott e Assunção e depois de Hélio Silva, confirma o quanto é difícil separar este universo da prostituição no Brasil, pois, apesar de mundos distintos, estão profundamente interligados em todo o território nacional, como atesta a grande maioria dos trabalhos na linha das ciências sociais analisados para este estudo.

A associação de travestis – e mesmo transexuais – com a prostituição no Brasil é tão marcante que poderíamos dizer que já é “oficial”: dentro da Classificação Brasileira de Ocupações do Ministério do Trabalho e Emprego, encontra-se o número 5198 – Profissional do sexo – Garota de programa, Garoto de programa, Meretriz, Messalina, Michê, Mulher da vida, Prostituta, Puta, Quenga, Rapariga, Trabalhador do sexo, transexual (profissional do sexo), Travesti (profissional do sexo), como destacou Leite Jr. (2012).

Observa-se, então, nesta classificação, transexual e travesti, que são classificações clínicas para a medicina, ou identidades políticas de gênero para a militância, que elas tornam-se também sinônimos de uma categoria de trabalho, a de “profissional do sexo”.

Desta forma, percebemos como os conceitos de travesti e transexual, mesmo sendo constantemente confundidos e misturados, inclusive com a prostituição, seja pela mídia, pela cultura, população ou por racionalizações burocráticas, evocam, pelo viés científico e jurídico, a moralização dos antigos “monstros sexuais”, separando-os em perigosos e inofensivos. Mas, apesar de muito desta diferenciação ser embasada pelo discurso médico, ela é usada também como instrumento de distinção social nos embates cotidianos entre as próprias pessoas assim classificadas.

Além disso, é preciso dizer que o termo “travesti”, em outros contextos e países, pode significar o que nós chamamos de transformistas ou ainda pode estar, mesmo que parcialmente, incluído dentro do termo “transgênero”, um termo guarda-chuva que abrange todas as expressividades, no entanto é bastante polêmico dentro da militância, uma vez que uma das vertentes justifica que este termo não leva em consideração as peculiaridades de cada segmento. No que se refere ao termo transgênero ou *transgender*, como é mais habitualmente utilizando em inglês, em Portugal, inclui aqueles sujeitos cuja relação com o sexo biológico atribuído à nascença não é necessariamente problemática e que sentem e expressam não o outro gênero, mas outros

fora do exclusivamente masculino e feminino ou não mantêm uma relação estável com nenhum dos dois. Será o caso, por exemplo, das pessoas *cross-dressers*, andróginas, *drag queens* ou *drag kings*, travestis etc. (SALEIRO, 2012). Ou seja, em Portugal, é o termo “transexualidade” que agrega as experiências dos sujeitos que chamamos no Brasil de travestis e transexuais.

Assim, o uso do termo travesti é utilizado de forma distinta entre os portugueses e brasileiros, ou seja, o termo em Portugal serve para designar, em sua grande maioria, pessoas que simplesmente se vestem com roupas do sexo oposto, mas que não transformam o corpo com hormônios, silicone etc. O que certamente no Brasil receberia o nome de transformista, mesmo reconhecendo que existem várias expressões dentro das travestilidade que deslizam das próteses e do silicone líquido até projetos de feminilidade compostos simplesmente por vestimentas, espumas, perucas e *performances*.

Durante a pesquisa de campo (Fortaleza e Lisboa), me deparei com travestis das mais diversas expressividades, isto é, aquelas que não passaram por processos de transformação corporal, “montam-se” e “desmontam-se” de acordo com o contexto e, ainda assim, se julgam travestis; outras continuam reivindicando a necessidade do uso de hormônios femininos e de silicone líquido ou próteses para tornarem-se travestis; como também existem aquelas que fazem uso de hormônios femininos e/ou uso do silicone líquido ou próteses e dizem não ser travestis e nem transexuais; e, por último, ainda existem aquelas que se julgam transexuais e em momento algum almejam extirpar o pênis, uma vez que este fator hoje não é o que vem a determinar a identidade de gênero reivindicada (travesti ou transexual).

Segundo Berenice Bento, em seu livro *A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (2006), nesta busca por uma feminilidade que seja aceita como legítima, as pessoas transexuais constantemente buscam se diferenciar da feminilidade das travestis, considerada muitas vezes como vulgar, exagerada e promíscua, estereotipando-as. Assim, o debate entre estes grupos sobre quem se encaixa em qual rótulo é constante, tendo muitas vezes como foco a questão de “quem é mais feminina” ou “onde se encontra” a feminilidade legítima.

Como o discurso sobre a transexualidade, mais precisamente no Brasil, possui uma aura mais “higiênica”, forjada nos laboratórios e consultórios da Europa e dos Estados Unidos e ainda pouco disseminado popularmente em suas especificidades

teóricas, pode-se afirmar que o termo “transexual” possui um capital linguístico mais valorizado que o termo “travesti”, podendo ser mais facilmente convertido em capital social e, desta forma, sendo capaz de abrir ou fechar portas segundo a maneira como a pessoa se autoidentifica ou é identificada. Assim, apresentar-se ou ser apresentada como “transexual”, em especial se vier acompanhada de uma “feminilidade burguesa”, confere um aumento de capital simbólico associado a esta pessoa, que adquire especial valor quando, em ambientes onde os capitais econômicos dos sujeitos envolvidos são próximos, esta forma de distinção pode ser o passaporte par a transição entre grupos sociais. Embora se saiba que esta lógica não abarca a realidade de todos os sujeitos em questão, pois também existem os discursos de autoafirmação e de identificação das pessoas que se identificam com o uso do termo travesti, o que de certa forma também traz característica classificatórias, inclusivas e até mesmo restringíveis.

Uma das colaboradoras de Larissa Pelúcio (2006), Melina, diz que “travesti tem que ter alguma coisa de mulher, senão não é travesti; tem que pôr silicone, seio”. Moema, uma das colaboradoras de Hélio Silva (1993), define essa condição dando ênfase à ingestão de hormônio feminino para que a travesti seja o que ela é.

Juliana Justa (COELHO, 2006), psicóloga e pesquisadora na área de gênero e travestilidade, acrescenta:

A procura pela definição da palavra travesti nos permite encontrar uma variedade de significados, o que talvez reflita o incômodo e a perplexidade frente a esse “algo” que parece ser impossível enquadrar.

Assim, é possível observarmos a travestilidade como um processo em estado de constante construção, sempre composto por novos significados e novas práticas. Viver a condição travesti é viver a/na liminaridade³⁴.

Benedetti, em seu livro *Toda Feita – O corpo e o gênero das travestis* (2005), faz uma diferenciação entre elas e as transexuais e transformistas, “definindo-as” da seguinte maneira:

São aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina. Em contraste, a principal característica que define as transexuais nesse meio é a reivindicação da cirurgia de

³⁴ Para Turner (1974), a liminaridade pode ser compreendida como um período marcado por uma retirada do sujeito da estrutura social. O indivíduo não estaria nem na estrutura anterior, nem na seguinte em que foi ou será “promovido”. Trabalharemos com este conceito e sua relação com a travestilidade no terceiro capítulo.

mudança de sexo como condição *sine qua non* da sua transformação, sem a qual permaneceriam em sofrimento e desajuste subjetivo e social.

Seria isso suficiente para chegarmos a tal definição? Estes exemplos alcançam um denominador comum no que concerne a ser uma travesti e/ou viver a travestilidade?

Penso que ainda estamos distante, no entanto, apresentamos a descrição feita por Larissa Pelúcio (2006), que nos permite uma compreensão um pouco mais ampla do universo travesti. Assim, a pesquisadora destaca:

[...] Em minha pesquisa, conheci travestis que não tomavam hormônios nem tinham silicone no corpo, mas que se auto-reconheciam como travestis, usavam nomes femininos, mantinham intensa sociabilidade no meio, adotando termos do *bajubá* (a linguagem tributária do *ioruba-nagô* usada pelas travestis). [...] Convivi com pessoas que se identificavam como transexuais, mas viviam, segundo elas mesmas, como travestis, pois se prostituíam e faziam uso sexual do pênis. Assim como estive com travestis que, em algum momento da vida, desejaram tirar o pênis; outras que jamais tinham pensado naquilo, mas que começavam a estudar essa possibilidade mais recentemente, passando a possibilidade de serem transexuais.

Nessa passagem, Pelúcio nos apresenta que ser travesti é um processo que nunca se acaba. O desafio é diário e o processo de transformação de um corpo masculino em feminino desarticula qualquer norma vigente. Travestis são possibilidades identitárias e modos de viver a experiência da existência e da sexualidade.

É importante lembrar que nem todas as travestis são adeptas às transformações corporais, à ingestão de hormônios e à aplicação de próteses, dentre outros dispositivos na busca de feminilidade. Durante a minha pesquisa de campo, tanto no mestrado como no doutorado, deparei-me com múltiplas expressões identitárias no tocante ao viver a travestilidade; algumas delas possuem uma “resistência” às intervenções corporais, porém se definem como travestis, já outras reivindicam a necessidade de uma construção identitária mais sólida e fixa, o que segundo elas, resultaria numa perfeita equação entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais.

No campo de pesquisa desta tese, muitas interlocutoras também reivindicam a presença de marcadores corporais mais fixos na tentativa uma tanto exaustiva de se diferenciarem dos demais sujeitos presentes neste segmento populacional, fazendo, neste sentido, o uso de discursos autoafirmativos, julgando-os necessários no que diz respeito às identidades trans, o que não me furto de dizer que esta reivindicação está carregada de características essencialistas da experiência e não construtivistas. Assim destacaram algumas interlocutoras desta pesquisa quando questionadas sobre suas transformações e sobre o que é ser uma travesti:

Na época que comecei a fazer rua até tinham aquelas travestis espalhafatosas, que pareciam mesmo era uma versão muito mal feita das mulheres. Se a gente quisesse ganhar dinheiro de verdade pra sobreviver, era preciso ficar mais feminina e investir no nosso corpo sem medo. Quase todas tomavam hormônios e faziam o corpo com silicone industrial. Travesti pra mim tem que ter peito, bunda e coragem. No dia que fiz o bumbum (aplicou silicone industrial) a Beth uma travesti que tava comigo disse: “agora sim é uma travesti” (Gisa Laysa).

Pra mim travesti não é o que essas *gays* tão fazendo hoje em dia. Isso pra mim é só conversa e medo de encarar a sociedade como a gente sempre fez. A gente vai aprendendo umas com as outras a ser travesti. Depois que você se transforma é outra coisa, não dá pra ficar nesse negócio de colocar e tirar peito (Iolanda Fontenelle).

Eu acho que travesti tem mesmo que se impor e lutar pelos seus direitos. Não é o fato de ser travesti que eu não vou lutar pra ser o que sou. Eu sei de todo o preconceito da sociedade e a gente tem que enfrentar. Se uma “bicha” acha que pode ficar mais feminina com peito e corpão, é pra fazer mesmo (se referindo às transformações corporais). Até hoje eu faço uma aplicações básicas. (risos) (Marcela Fidelis)

Hoje as coisas estão mais diferentes. Tem todo tipo de bicha. Naquela época, as bichas queriam mostrar umas para os outras quem tinha mais silicone e na rua isso fazia toda a diferença. É claro, se na época eu tivesse condições eu tinha feito com um médico, mas como não tinha a bicha tinha que passar pela “dor da beleza”. Pra mim tem umas que se dizem travesti hoje em dia e que pra mim não são de jeito nenhum. Estão muito mais para transformistas (Sofia Camargo).

Observa-se, então, que o entendimento e a vivência acerca das travestilidades também vão sofrendo mudanças e recebendo novos significados para quem vivencia tal experiência, o que leva a perceber uma grande diferença entre a chamada “nova geração” de travestis, composta por jovens que “se montam” às vezes e não fazem uso do silicone, o que certamente vai gerando espanto e indignação nas travestis mais velhas, que muitas vezes chamam as mais jovens de “as *gays*”, que não seriam “travestis de verdade”, como afirma Leandro Colling (2012) no artigo *O que o universo trans nos ensina?*³⁵. Neste sentido, o que seria, então, uma travesti de verdade?

Ainda debruçado sobre as narrativas das interlocutoras, nota-se que, antes mesmo do grande *boom* da Roberta Close, por volta dos anos 80, quando se tornou um símbolo sexual ocupando o lugar da mulher mais bonita do Brasil, muitas travestis já “faziam rua” nas grandes capitais do Brasil e já expunham seus corpos “trabalhadíssimos” pelas esquinas e avenidas. Outra questão que merece ser ressaltada é

³⁵ <http://www.ibahia.com/a/blogs/sexualidade/2012/09/11/o-que-o-universo-trans-nos-ensina-%E2%80%933-parte-1/>

a distinção, ainda que elaborada forçosamente, entre travestis e transformistas que aparece na fala de Sofia Camargo, uma das interlocutoras.

Como bem destacaram Miskolci e Pelúcio (2007), a travesti acaba sendo uma identidade brasileira (KULICK, 1998), em geral de indivíduos pertencentes às nossas classes populares e que, portanto, comungam de valores morais, éticos e estéticos sobre gênero e sexualidade característicos de uma sociedade pós-escravista em que o binarismo e a dominação masculina são tão arraigados quanto persistentes. Além disso, as intervenções radicais e definitivas que fazem em seus corpos as distanciam de outras experiências semelhantes. As travestis, diferentemente das *drags-queens*, não vivem personagens, ainda que, como aquelas, denunciem (mesmo que sem uma intencionalidade) que o gênero é sempre construção e aprendizado. E ainda há, como também observou Kulick, uma grande centralidade da sexualidade como marcadora da experiência travesti. Esforçam-se, assim, na construção de toda uma engenharia erótica (DENIZART, 1997) capaz de dar visibilidade a atributos associados ao feminino. Ainda que desestabilizem o binarismo de sexo/gênero, as travestis, paradoxalmente, o reforçam em seus discursos e ações. Porém, é somente pelo paradoxo que elas podem expressar seu conflito com as normas de gênero vigentes. O paradoxo é a condição de sua ação (ou agência).

Sobre as transformistas, no Brasil compreende-se por aqueles artistas que se “travestem” com o gênero oposto apenas momentaneamente, em especial para apresentações artísticas, o que nada tem haver com a orientação sexual, mesmo que sua grande maioria seja homossexual. Também ligadas ao universo artístico, mas não só, ainda existem as *drags queens* e os *drags kings*. O universo *drag* se difere do transformismo porque nestas performances não existe o objetivo de “parecer” uma mulher ou um homem. O objetivo é parecer *drag* mesmo, através do exagero, do choque, da montagem em si. Nenhuma *drag* quer parecer uma mulher, passar despercebida como um homem montado de mulher. Este é um objetivo muito recorrente entre as transformistas.

Entre todas estas expressividades, o que não seria permitido é a construção de categorias tão rígidas, essencialistas ou deterministas para identificar ou definir uma/um travesti, uma/um transexual, uma/um transformista ou uma/um *drag*. O mais sensato é tentar escapar desta armadilha que é imposta pelo discurso médico em relação ao tema, que insiste em construir categorias um tanto absurdas, como o/a “transexual de

verdade”, entre outras, o que tem gerado no mundo inteiro um movimento acerca da despatologização das identidades trans³⁶.

Enfim, as travestis rompem as linhas tradicionais de gênero e nos propõem reflexões sobre o quanto diversificado é todo e qualquer sujeito. Suas identidades, no entanto, são estigmatizadas e não incluídas na “zona de conforto” que – ilusoriamente – traria a segurança e a “felicidade” amplamente divulgadas na contemporaneidade. A meu ver, tantas fusões de conceitos, nomenclaturas, exemplos, fotografias, vídeos, entre outros recursos, tornam-se insuficientes na tentativa de descrever e situar o que vem a ser uma travesti. O “ser” travesti ou “estar” travesti vaza qualquer sistema de classificação a partir do binarismo masculino-feminino, levando a uma gama de significados difusos, transeuntes e com parâmetros frouxos.

³⁶ (Leiam um dos manifestos em http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art15_manifesto.pdf).

CAPÍTULO II



Óleo sobre tela de Salvador Dalí – **A velhice de Guilherme Tell** (1931)

**(DES)ENCONTROS DA VELHICE: OS DESAFIOS DE
ENVELHE(S)ER TRAVESTI**

2. (DES)ENCONTROS DA VELHICE: OS DESAFIOS DE ENVELHE(S)ER TRAVESTI

“Meu corpo é como a Cidade do Sol, ele não tem lugar, mas é de onde saem e arradiam todos os lugares possíveis, reais ou utópicos”.

(FOUCAULT, 2009, p. 18)

Salvador Dalí (1904-1989) tinha uma reconhecida paixão por atitudes polêmicas e por fazer coisas extravagantes destinadas a chamar atenção, o que por vezes aborrecia aqueles que apreciavam a sua arte e ao mesmo tempo incomodava os seus críticos, uma vez que a sua forma de estar teatral e excêntrica tendia a eclipsar os seus trabalhos.

Na tela **A velhice de Guilherme Tell** (1931), a velhice, a nudez, o jogo com os gêneros e o descompasso corporal parecem chocar os personagens presentes em cena, inclusive a sombra do animal (leão) que entra em cena através do feixe de luz da lua, e mesmo parecendo estar distante e possivelmente por cima de uma rocha/pedra, impõe-se e transborda para a imagem uma postura vigilante e observadora representando o panóptismo (FOUCAULT, 1995)³⁷ diante dos gêneros, o masculino e feminino entrelaçados, e da cena que para alguns pode parecer obscena e subversiva. Na verdade, a sombra do animal não é simplesmente a sombra de um leão, torna-se, nesta cena, um elemento central de representação/efeito de um jogo de aparências entre os limites da moral, do não permitido e da punição diante do que deve ser velado, negado e não dito.

Tal ousadia foi recebida como uma atitude que ridicularizava a imagem de um herói lendário do início do século XIV, cujo nome estava associado à guerra de libertação nacional da Suíça, de grande importância para o Surrealismo. O quadro, quando exposto no salão de outono nos Estados Unidos, mexeu tanto com as entranhas escondidas dos seus contemporâneos por compreenderem que esta pintura trazia elementos de profanação do artista através do jogo óptico e da representação da velhice e da nudez, o que gerou seu desligamento do grupo dos surrealistas da época, por estarem descontentes com a forma em que o mesmo abordava personagens e nomes reconhecidos para eles.

Ora, seria mesmo motivo de sanção ou até mesmo de punição retratar um sujeito na condição de velho? Por que o fenômeno da velhice desqualifica, ridiculariza e invisibiliza os sujeitos? Em que medida os elementos embutidos na experiência da

³⁷ “O panóptismo é o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania, mas as relações de disciplina” (FOUCAULT, 1995, p. 172).

velhice em sintonia com a nudez podem comprometer a “normalidade” dos corpos e dos gêneros? Toda nudez deverá ser realmente castigada? Por que a nudez e o erotismo, quando retratados em corpos femininos dentro da sua “normalidade” e com elementos que retratam a beleza e juventude, são recebidos de outras formas que não dizem respeito à crítica, ao desprezo e à negação? Até que ponto os afrontamentos às normas de gênero, seja na arte, na literatura e no cotidiano através do/no corpo geram dissensos e abjeções?

Embora essa ideia de corpo e de uma prática “erótica” impensáveis na velhice cercada por moralidades de todas as ordens seja predominante, ela nos permite fazer uma leitura diferenciada destes regimes instituídos sobre os corpos, assim, utilizou-se nessa pesquisa o quadro **A velhice de Guilherme Tell**, de Salvador Dalí e suas representações, como uma alegoria para adentrar o tema, propriamente dito, que é discutir nesta seção o envelhecimento e a velhice travesti a partir das estratégias de sobrevivência e dos itinerários corporais e sociais vivenciados por aquelas travestis agora identificadas e que se reconhecem como velhas, ou seja, “Mariconas”, “Irene” ou “Tia”.

Em velocidades bem diferentes, os homens começam a envelhecer biologicamente desde o nascimento e dificilmente conseguem se livrar da “ditadura genética” (GIDDENS, 2010). É fato que o contexto social, o estilo de vida e o envolvimento cultural podem acelerar ou retardar a evolução biofisiológica e fazem chegar à velhice em idades muito variadas, assim, há “sempre o jovem ou o velho em relação a alguém”, como afirma Bourdieu (1983, p. 113) com a intenção de destacar que os cortes em classes de idade ou em gerações teriam uma variação interna e seriam objetos de manipulação.

De acordo com o censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, nos últimos 50 anos, a população brasileira quase triplicou: passou de 70 milhões, em 1960, para 190,7 milhões, em 2010. O crescimento do número de idosos, no entanto, foi ainda maior. Em 1960, 3,3 milhões de brasileiros tinham 60 anos ou mais e representavam 4,7% da população. Em 2000, 14,5 milhões, ou 8,5% dos brasileiros, estavam nessa faixa etária. Na última década, o salto foi bem maior, e em

2010 a representação passou para 10,8% da população (20,5 milhões). Estima-se para 2025 uma média de 32 milhões de pessoas idosas³⁸.

Os indicadores apontam que a expectativa de vida³⁹ do brasileiro atingiu 74,08 anos (74 anos e 29 dias) em 2011, um aumento de 0,31 anos (3 meses e 22 dias) em comparação a 2010 e de 3,65 (três anos, sete meses e 24 dias) em relação a 2000. Com o aumento da expectativa de vida da população brasileira e com a redução das taxas de fecundidade⁴⁰, observa-se o aumento significativo da população idosa em geral.

Com o aumento da população idosa, as travestis que envelhecem merecem destaque, justamente por constituírem um grupo populacional excluído e estigmatizado em quase todos os contextos e curso de vida (DEBERT, 1999).

Com a emergência das “sexualidades dissidentes” (FOUCAULT, 2001b) e das discussões acerca do envelhecimento para além de uma visão biológica, as travestis e seus cursos de vida, geralmente relacionados à violência, à baixa expectativa de vida, ao hiv/aids, aos riscos decorrentes ao uso de silicone industrial e à prostituição, são colocados sob suspeita. Assim, as discussões atuais reivindicam novas abordagens, pois pouco se sabe sobre a velhice travesti, inclusive dentro do próprio grupo.

Aqui, a ideia de grupo aparece de maneira indissociável da ideia de indivíduos, neste sentido, não são categorias que podem ser tomadas como entidades autônomas, como afirma Scott (2002). A autora sugere que indivíduos e grupos, que igualdade e diferença, não são opostos, mas conceitos interdependentes que estão necessariamente em tensão e que é isto justamente o que provoca movimento e mudança histórica, articulando novas maneiras de entender gênero e sexualidade e até mesmo a política em torno destas categorias. Em sua argumentação, a autora afirma que os processos identitários são processos complexos e suscetíveis de transformações, assim como a política em torno destas questões também é transformável. É justamente a tensão suscitada por um paradoxo insuperável que impulsiona as transformações políticas e

³⁸ A comparação é baseada nos censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 1960, de 2000 e de 2010.

³⁹ Expectativa de vida é o número esperado (no sentido estatístico) de anos de vida restantes em determinada idade. É denotado por e^x , que significa o número médio de anos seguintes da vida de alguém agora com "x", de acordo com uma experiência de mortalidade particular. Na literatura técnica, este símbolo significa o número médio de anos completos de vida restante, excluindo frações de um ano. A estatística correspondente, incluindo frações de um ano, o sentido normal da expectativa de vida, tem um símbolo com um pequeno círculo sobre o "e".

⁴⁰ Taxa de fecundidade é uma estimativa do número médio de filhos que uma mulher teria até o fim de seu período reprodutivo, mantidas constantes as taxas observadas na referida data. Também pode ser definida como: o número médio de filhos por mulher em idade de procriar, ou seja, de 15 a 49 anos, no entanto, observa-se que esta idade limite para procriação tem sido alargada.

históricas nestas relações sociais e na própria teoria que busca compreender estes processos.

Elas – as travestis – estão presentes nas artes, na literatura, nos filmes, no humor televisivo e nas páginas policiais, em sua maioria como símbolos de perigo, perversão e ridicularização, o que as fazem ser personagens presentes no cotidiano, embora tradicionalmente marginalizadas. Reais ou não, muitas representações de uma imagem transgressora e poluente foram estabelecidas em torno das travestis, o que as tornam alvo de violência física e simbólica (BOURDIEU, 1990), preconceitos e descasos, mas, por outro lado, não estão isentas da condição de despertar desejo e curiosidade em muitas pessoas, inclusive em muitos pesquisadores, não pela cultura do exótico, mais pela complexidade de se compreender a experiência e por desestabilizarem cotidianamente os sistemas de classificação dos gêneros e os limites estabelecidos biologicamente e socialmente aos corpos.

Esta associação com perigo abre margem para a criação de signos de impureza, de desprezo e de marginalidade. O impuro, para Mary Douglas (1976, p. 54), “é o que não está em seu lugar, [...] é aquilo que não pode ser incluído se quiser manter esta ou aquela ordem”. O impuro é, assim, evitado, escondido, repudiado, deve ser eliminado literalmente e/ou ignorado aos olhos dos “puros e normais”. Dessa forma, “ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados” (p. 50) ou expurgar o abjeto, como atesta Butler (2003b).

Esta realidade que abarca o cotidiano de muitas travestis configura-se em um sentimento nu que as veste de invisibilidades e abjeção, principalmente quando a velhice passa a fazer parte da realidade das “sobreviventes”⁴¹, ou seja, outro fator que levou a tratar a temática com destaque.

Diante deste cenário, as seguintes indagações são feitas: a expectativa de vida da população em geral representaria a realidade das travestis? Qual a necessidade de um olhar diferenciado no tocante ao envelhecimento deste grupo populacional? Que fatores e singularidades evocam diferentes abordagens quando comparadas às demais pessoas nesta fase de vida?

Mesmo com o impressionante crescimento testemunhado pelos estudos sobre sexualidade ao longo das últimas sete décadas, iniciando com a pesquisa pioneira de

⁴¹ A expressão “sobreviventes” surgiu por diversas vezes nas narrativas das interlocutoras durante as entrevistas. Algumas delas já apresentadas no início da tese.

Kinsey nas décadas de 1940 e 1950, pesquisas sobre sexualidade e envelhecimento parecem ainda tatear no campo epistemológico, o que permite afirmar ainda que a “sexualidade e o envelhecimento são companheiros desconhecidos” (VRIES, 2009).

No Brasil, há inúmeros trabalhos sobre travestis, inclusive, tem se constituído uma das temáticas que mais vem concentrando pesquisas na área de gênero e sexualidade. Em sua grande maioria, são pesquisas que abordam temas sobre as transformações corporais, violência e homofobia⁴², estigmas e representações, inserção de travestis nos mercados do sexo nacional e internacional, entre outros (SILVA, 1993; BENEDETTI, 2005; PELÚCIO, 2007; NOGUEIRA, 2009, entre outros). No entanto pesquisas que contemplem o envelhecimento na travestilidade são poucas, podendo aqui ser destacado os trabalhos pioneiros de Mônica Siqueira (2004, 2009).

Observa-se que esta problemática tem sido negligenciada e não vem se constituindo um campo de interesse para pesquisadores e instituições, pode ser que isso se transforme. Pode-se dizer que timidamente vem surgindo pesquisas sobre o envelhecimento entre os homossexuais (MOTA, 2009; PAIVA, 2009; POCAHY, 2011), o que certamente ainda não contempla travestis e transexuais, diga-se de passagem. Este furo diante da temática (que grosso modo seria campo de estudo e de atuação apenas de algumas profissões das ciências da saúde, como geriátricos e gerontólogos) só tem sido possível pela persistência e pelo esforço analítico e metodológico de antropólogos, sociólogos, psicólogos e algumas poucas disciplinas que se interessam pela problemática.

Esta capacidade dos idosos para expressar uma imagem sexualidade é limitada pelos fatores culturais, sociais e contextuais e ainda é regulada clinicamente. Para Brown (2009), a forma de gestão da sexualidade mais comum é a exclusão, essa é uma reflexão presente no texto da autora *"Envelhecimento LGBT e retóricas Silênciosas"*, um artigo focando a sexualidade e a identidade de gênero de adultos mais velhos e seus

⁴² Segundo Nardi (2010), o termo homofobia é emblemático neste sentido, e é sem dúvida um dos mais utilizados pelos diversos programas governamentais para denominar ações e projetos institucionais, assim como aqueles oriundos dos movimentos sociais, o que, entretanto, e até por razão, não o isenta de críticas. O termo foi inicialmente usado pelo psicólogo George Weinberg em um artigo da revista Time em 1969 (portanto, no mesmo ano da revolta de Stonewall em Nova Iorque) e retomado no seu livro *Society and the Healthy Homosexual* de 1972. Homofobia, para este autor, designava o medo ‘irracional’ da homossexualidade que produz reações ‘irracionais’ e o desejo de destruir o estímulo da fobia ou tudo que possa se relacionar a ela. Hoje o termo tem definições e usos múltiplos, podendo significar medo, aversão, discriminação, preconceito etc.

papéis (as suas ausências, na verdade), tanto na teoria *queer*⁴³ e na gerontológica. Brown ainda destaca que os indivíduos mais velhos foram em grande parte excluídos teoria *queer* e com estranheza suas sexualidades são “invisíveis” na teoria gerontológica. Além disso, domina a heteronormatividade em tais discussões. O foco de Brown neste trabalho está em o silenciamento que resulta em exclusão, uma exclusão que deixou lésbicas, *gays*, bissexuais e transgêneros (LGBT) “envelhecetes” sem adequado suporte social ou material, e os isolou. Para a gerontóloga, este silenciamento não deixa de ser uma extensão da homofobia e do heterossexismo presente na gerontologia e em parte na teoria *queer*.

Na mesma linha de pensamento de Maria Brow (2009), outro estudo sobre homens idosos homossexuais (MOTA, 2009) assinala que as características que envolvem os idosos homossexuais são pouco abordadas, sejam elas no ponto de vista histórico, político ou cultural. Afirma que os idosos com práticas homossexuais, além de serem revestidos pelo silêncio, são duplamente estigmatizados: por serem idosos e também por possuírem uma prática sexual desviante em relação à norma heterossexual. Enquanto a sexualidade de idosos heterossexuais está ligada à normalidade, ao carinho, a ternura, a sexualidade de idosos homossexuais está ligada a estereótipos e representações desviantes e contagiosas. É como se existisse uma fronteira que supostamente não deve ser ultrapassada e que não deve ser anulada entre o envelhecimento e a sexualidade, pois uma possível conexão entre esses “opostos” acarreta um forte preconceito, além de todos os outros já impregnados em volta da sexualidade e dos gêneros.

No mesmo rastro do pensamento de Motta (2009), um estudo realizado por Paiva (2009) sinaliza a necessidade de estudos brasileiros que envolvam o envelhecimento de Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transexuais e Travestis (LGBT). Segundo o autor, existem ainda muitas lacunas entre estudos que englobam gênero e geração, que raramente são estudados conjuntamente. O não-lugar (AUGÉ, 2012) do

⁴³ “O termo inglês *queer* é antigo e tinha, originalmente, uma conotação negativa e agressiva contra aqueles que rompiam normas de gênero e sexualidade. Recentemente, foi adotado e resignificado pelo conjunto de teóricos que, em oposição aos estudos de minorias, decidiu privilegiar uma perspectiva crítica sobre os processos sociais normalizadores. Nas palavras de Guacira Lopes Louro, o *queer* designa “a diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, e, portanto, sua forma de ação é muito mais transgressiva e perturbadora.” (LOURO, 2001, p. 546) De qualquer forma, *queer* permanece uma denominação aberta que abrange tanto esta corrente teórica quanto os movimentos sociais contemporâneos que defendem culturas sexuais marginalizadas. Não há identidade entre a corrente de estudos e os movimentos, no máximo uma coalizão em constante diálogo. Sobre esta relação consulte as reflexões sobre a New Gender Politics em Butler, 2004. (MISKOLCI, 2009b).

idoso homossexual traz, além de consequências epistemológicas, consequências políticas como a invisibilidade social, o que nos faz incluir também nesta lógica as travestis velhas.

A invisibilidade social aparece aqui para referir a atores sociais, invisíveis pela sociedade, seja pela indiferença, seja pelo preconceito. Esse fenômeno, atualmente, atinge aqueles que estão à margem da sociedade – incluindo travestis. Faz-se necessário observar a relação entre o ator social e sua respectiva identidade na sociedade, onde se torna impossível determinar seu perfil sem observar seu relacionamento com os outros.

Nesta lógica, observa-se, através de uma norma heterocêntrica, que existe uma produção de discursos científicos que corrobora com esse ideal normativo que, por sua vez, produz hierarquias morais. O estudo de Paiva (2009) sinaliza como razão para o desconhecimento do tema que perpassa o envelhecimento homossexual o fato dos marcadores geracionais estarem diretamente ligados à constituição de família e à procriação que são norteadas pela heteronormatividade. O que só vem complementar as afirmativas de Brown (2009, p. 26, tradução minha):

Um fator que corrobora para a invisibilidade destes sujeitos, é que historicamente eles são menos intergeracionais na estrutura. Na cultura homossexual, as famílias são compostas de várias gerações, e os jovens frequentemente têm relações significativas com os adultos muito mais velhos em suas famílias. Membros das comunidades LGBT, no entanto, são muitas vezes rejeitados por suas famílias por causa das suas identidades sexuais ou de gênero. Este isolamento limita as oportunidades para as relações intergeracionais. Nos últimos anos, os indivíduos LGBT e casais começaram a estabelecer suas próprias famílias nucleares e alargadas, criando oportunidade para as relações intergeracionais que não eram possível anteriormente, fato este que só aumenta a visibilidade de LGBT's idosos.

Ora, se no imaginário coletivo é difícil perceber a sexualidade e o envelhecimento como fatos “naturais”, que podem ser operados para além de julgamentos e de moralidades, e que ainda podem coabitar simultaneamente a experiência de um mesmo sujeito, neste sentido, torna-se mais difícil quando se reporta à experiência travesti, pois em alguns contextos a travestilidade e a sexualidade aparecem quase como sinônimos, como destaca Pelúcio (2007, p. 46) “a travesti não tem uma referência humana se não for sua sexualidade”.

Talvez este tenha sido o maior desafio desta tese: não sexualizar completamente a experiência da velhice travesti e, ao mesmo tempo, não anuviar as possibilidades de uma vida sexual ativa e latente, mesmo compreendendo que em alguns momentos a

sexualidade e a velhice podem ser silenciadas no interior da experiência de travestis velhas.

Cabe esclarecer que se optou por utilizar a expressão “travestis velhas” ao invés de “travestis idosas” por acreditar que a experiência da velhice na travestilidade supera, em muitos contextos, a associação com categorias analíticas convencionais que são utilizadas na abordagem às pessoas mais velhas, tais como: “idoso”, pertencentes à “terceira idade”, “melhor idade”, entre outros conceitos e contextos. A escolha pela expressão “travesti velha” passa distante de uma “estrutura comum de inferiorização” (VALE, 2007), como as operadas nas classificações de “veado”, “bicha”, “traveco”, “marica” e “maricona”, pelo contrário, além de valorizar as categorias nativas e as narrativas das interlocutoras, compreende-se, neste trabalho, que a velhice travesti constitui-se como uma experiência de contestação à normalidade instituída socialmente no tocante a ser/estar velho em nossa sociedade. Ela está muito mais próxima de uma experiência de superação, resistência e afirmação.

Neste trabalho, considera-se a ‘velhice’ como um dispositivo importante no jogo das ‘aparências’ e nas formas de performatizar o gênero (POCAHY, 2011) e que leva a pensar a experiência de envelhecer para além da materialidade dos corpos (não o excluindo), evitando trabalhar simplesmente a materialidade do corpo como um material corporal, ou seja, encarado como nervos, ossos e músculos, mas sim a partir das dimensões presentes na inteligibilidade⁴⁴ da textura tempo-espço. Esse mesmo corpo que joga e não joga com a metafísica (presença/ausência, alma/corpo etc.) está dentro e fora, é ele também um devir, uma temporalização e um espaçamento, é uma identidade de diferenças e repetições, é um rasto e produtor de rastos (DERRIDA *apud* SILVA, 2007).

O que se tornou claro neste estudo é que, na experiência da velhice travesti, elementos sociais e culturais contracenam a todo instante com os elementos de ordem cronológica e biológica, até porque se reconheceu, desde o início da pesquisa, que não seria possível pensar a velhice no interior desta experiência numa perspectiva simplesmente classificatória, fragmentada e a partir dos elementos presentes nas franjas dos contextos – sociais, culturais, cronológicos e biológicos.

⁴⁴ Inteligibilidade seria a capacidade de perceber e compreender bem as coisas, dada toda a complexidade e multiplicidade do nosso mundo. Segundo Butler (2001, 2003a), a inteligibilidade é “decidida antes de toda decisão individual” (2001, p. 203).

A tentativa de compreender os significados e implicações do processo de envelhecimento para estes atores sociais é, sob o ponto de vista aqui adotado, crucial para o enfrentamento do problema da visibilidade da comunidade LGBT, em termos geracionais, de trajetórias e estilos de vida.

Busca-se, ainda, compreender os valores e significados atribuídos aos seus corpos, considerando a construção de novos itinerários corporais e sociais como dispositivos que são acionados no intuito de camuflarem seus corpos e de burlarem o que se chama de “discriminação acumulada” em virtude do estigma social e moral por estarem na condição de travestis e agora velhas.

2.1 No esconderijo da velhice: uma travessia do escândalo e da monstrosidade às retóricas silenciadas e (in)visibilidades

Se nos episódios que compõem as cenas do cotidiano de travestis, principalmente daquelas mais jovens que desenvolvem atividades no mercado do sexo, o escândalo ou o “rebucetê”⁴⁵ se constitui como uma estratégia interessante de “negociação com os clientes” (KULICK, 2008); serve como um mecanismo de defesa diante da violência e ainda afronta os olhares regulatórios em busca do exótico, do “monstruoso” (LEITE JR., 2012) e das abjeções presentes nas ruas e esquinas. Por outro lado - no contexto das travestis velhas -, o movimento parece que caminha na contramão, pois, além de já serem negadas socialmente pela condição de serem quem são e de estarem na condição de velhas, por vezes são sucumbidas a optarem pela discrição e pelo silêncio. O que nada quer afirmar que as travestis optam nestas cenas/situações por esconder suas “verdadeiras identidades”, pelo contrário, no momento em que o “Augusto” decide tornar-se “Verônica”, embora em algumas experiências este movimento se dê de forma parcial ou momentaneamente, este sujeito está operando um “acto primordial de libertação, simultaneamente auto-construtivo do sujeito e politizador da identidade” (VALE DE ALMEIDA, 2010, p. 36).

Para Cheryl Glenn (2004), o silêncio pode ser usado por grupos dominantes para exercer mecanismos de controle sobre indivíduos ou grupos menos poderosos para proteger a hierarquia dentro da sociedade ou um segmento da sociedade.

⁴⁵ O termo refere-se a fazer um escândalo, “dar um *show*”.

A pesquisadora suporta esta teoria do silêncio como um controle, vinculando sua discussão sobre o tratamento do silêncio como uma forma de tortura para explorações, ou aquilo que Foucault (1997b) denominaria de disciplina e controle.

O silêncio pode ser usado retoricamente para denunciar censura ou repressão. Subordinados podem usá-lo para comunicar obediência em uma sala de aula, por exemplo, ou para expressar desagrado através do mau humor ou silêncio estilizado. Ainda reportando à autora Glenn (2004), o silêncio pode ser usado para guardar segredos, como proteger a família de humilhação pública ou constrangimento e também é empregado por indivíduos LGBT restantes no “armário” – escondendo sua identidade sexual para evitar repercussões negativas.

De acordo com o antropólogo português, Miguel Vale de Almeida (2010, p. 14), o “armário” neste sentido refere-se:

A mais conhecida metáfora dos problemas subjectivos, sociais e políticos da homossexualidade enquanto categoria de identidade e de discriminação. “Estar no armário” significa não ter assumido perante os outros a sua orientação sexual, “sair do armário” significa fazê-lo e assim estabelecer um ritual performativo que simultaneamente reinstitui o sujeito enquanto homossexual e obriga o entorno social a reconhecer a existência de (mais) um ou uma homossexual. Neste sentido, a homossexualidade diferencia-se de categorias suas semelhantes – como a “raça” ou o gênero – pois só tem saliência através do processo de visibilização e pronunciamento.

Como o próprio autor ressalta: “hoje, e graças ao movimento LGBT, a invisibilidade e o silêncio não são absolutos, o insulto é vigiado, e a heterossexualidade normativa não se apresenta como hegemônica face a pessoas assumidas” (p. 14). Embora essa possibilidade tenha passado a existir, na realidade brasileira uma geração/parcela de LGBT, para proteger-se do “sistema homofóbico”⁴⁶, utiliza-se do silêncio diante da sociedade em geral com medo de ser negada, excluída ou apontada como um sujeitos desviantes.

Glenn (2004, 32) compara o uso do silêncio com o controle ou punição nos termos foucaultianos, alegando que o “tratamento” silencioso cumpre uma definição de tortura através da produção da dor (física ou simbólica) e da criação do espetáculo, como prova de triunfo sobre o indivíduo a ser “apontado-torturado-punido”.

⁴⁶ Sistema homofóbico, segundo Vale de Almeida (2010), é um sistema de garantia da heterossexualidade normativa e da dicotomia e assimetria de gênero, que funciona através das estruturas do parentesco e das representações do corpo sexuado e suas atividades. Cabe ressaltar que as citações e trechos referentes à bibliografia Portuguesa foram transcritos no português de Portugal.

Antes disso, Foucault (1997b) havia analisado a imposição do silêncio em torno da sexualidade como o desenvolvimento de “um novo regime de discursos”, estando enquadrado como o “outro lado” do discurso, operando ao lado, no interior e em relação ao discurso dominante, assim como as tentativas do discurso dominante para afirmar o controle social através da imposição seletiva de silêncio.

Parece-nos claro que a consciência do uso do silêncio como um movimento retórico, e a quebra desse silêncio, são passos positivos no sentido do reconhecimento de grupos silenciados e as suas experiências na sociedade (GLENN, 2004; VALE DE ALMEIDA, 2010).

De alguma forma, o envelhecimento na experiência travesti produz desordenamento nas representações sobre o processo de envelhecimento na sociedade, sejam no campo da negação e do distanciamento, como também na possível existência de um marcador temporal, geracional e etário. Assim, identifica-se que muitas travestis velhas ainda buscam uma espécie de diferenciação dentro da diferença (VENCATO, 2002; SIQUEIRA, 2009), seja para se destacar em algumas situações, seja na perspectiva de transitarem “livremente” e serem menos vítimas de preconceito e discriminação.

Para exemplificar tal contexto, trago a narrativa da travesti Paula Madonna (45 anos):

Às vezes, tento agir o mais natural possível quando vou apanhar um ônibus (transporte coletivo), fico sem fazer muitos gestos, não atendo celular, evito roupas muito chamativas, devo me comportar e não olhar para os *boys* (risos), assim passo “batida” e as pessoas não vão me olhar tanto, caso contrário, ficam olhando com um ar de riso, olhando pra trás e parece que ficam esperando a “bicha” descer do ônibus para fazer alguma piadinha. É claro que não passo por mulher, mas quanto mais discreta ficar, é melhor. (Diário de Campo: 16/11/2011).

Através desta passagem – o que certamente pode fazer parte do dia a dia de muitas outras travestis tidas como “velhas” –, nota-se que o silêncio e a “camuflagem” acabam por ser estratégias que as permitem transitar “livremente”. Como se não bastassem as inúmeras situações em que as travestis são invisibilizadas nas políticas e nos discursos oficiais (PELÚCIO, 2007), em contrapartida, o silêncio entra em cena, não de forma despretensiosa, mas como um mecanismo que se impõe e não se deixa ser regulado ou punido na sociedade, sendo operado de forma muito similar à “política do escândalo”.

É bastante comum o “escândalo”, o “dar *show*” ou ainda o “fazer o rebucetê” na rotina dos espaços prostitutivos por onde transitam travestis. Esse dispositivo pode até ser operado com o intuito de extorquir, intimidar, afrontar ou para se defender, mas existem aquelas situações em que as mesmas tentam se ajustar à estética do “bom cidadão” para se bancarem sujeitos de direitos. Muitas acreditam que, para obterem esses direitos, devam ser e agir como se já fossem possuidoras deles.

Segundo Kulick (2008, p. 170):

O escândalo consiste em insultos e ofensas feitos aos berros, por exemplo chamar o cliente de “maricona safada” ou “maricona desgraçada” por ter contratado os serviços e se recusado a pagar o preço. O item lexical central aqui, que está claramente presente em todos os escândalos, é “maricona”. Grandes escândalos frequentemente resultam em uma travesti tirando a roupa (ou ameaçando tirar) na porta do carro (se ela sai do carro para fazer o escândalo, costuma levar as chaves e os documentos do cliente) ou nas dependências do motel onde o programa foi feito.

O “escândalo” torna-se uma estratégia de defesa e funciona

[...] com uma espécie de micro política, propondo que as travestis o utilizem como um meio de estender o espaço de sua própria abjeção àqueles que comumente as rechaçam, envergonham e oprimem (KULICK; KLEIN, 2003, p. 2).

Essa “reterritorialização” da vergonha tem um sentido transgressivo, uma vez que a travesti usa o seu poder de “contaminação” para implicar o “bom cidadão” supostamente “de bem”, “limpo”, “ másculo”, como destaca Pelúcio (2007). Como foi possível observar, um dos elementos centrais que aparecem dentro do “escândalo”, como afirmou Kulick (2008), é o termo “maricona”. Ora, se as próprias travestis utilizam o termo “maricona” como uma expressão que desqualifica e ofende profundamente sujeitos, em que sentido esse termo é utilizado no interior da experiência? Seria uma negação da sua própria identidade de gênero?

O fato das próprias travestis utilizarem a expressão “maricona” como um elemento para ofender, insultar e ao mesmo tempo operarem mecanismos de inferiorização que estendem à sua própria abjeção a partir da lógica hegemônica e heterossexista, isso não quer dizer que entre elas – travestis jovens e velhas – a utilização das categorias nativas “maricona”, “Irenes”, “tia” ou “bicha velha”, via de regra, sejam categorias pejorativas e que comprometem suas “reputações”. Em algumas situações, estas categorias são utilizadas através de um movimento pendular a seu favor

em detrimento à desqualificação e à inferiorização do outro – aqui, as travestis que polarizam a cena, ou seja, as “outras” e não “ela”.

Certamente, o escândalo não é uma estratégia pensada de forma tão organizada, mas é um jeito delas levarem a vida confrontando as situações de conflito, que por sinal não são poucas. Assim, as travestis jovens ou velhas se valem dele quando é necessário, fato este que mostra que existe uma tentativa de adequação à estética do “bom cidadão”, o que supostamente as fazem ser sujeitos de direitos. Muitas acreditam que, para obterem esses direitos, devem ser e agir como se já fossem possuidoras deles, como ressaltou Pelúcio (2009, p. 78):

Demarcar a distância entre “eu, a fina” e “a outra, barraqueira”. O que não é só um jogo de forças, mas uma tentativa de dar relevo às diferenças existentes entre elas. Nesse esforço, são implacáveis na avaliação que fazem umas das outras. “Muitas querem chocar mesmo! Não sabem se comportar”, repreende uma travesti.

Frente a qualquer elemento que possa colocar em xeque o “respeito”, a “reputação”, o “*Glamour*”, hierarquização no interior do grupo e a sobrevivência das travestis, o escândalo é acionado. Durante uma entrevista realizada com Laleska Morgana, 54 anos de idade, ela diz ser uma “sobrevivente”, e se orgulha da idade e do respeito que conquistou entre as demais:

Já vi muita travesti apanhar e virar finada por seus escândalos e ousadia na rua, mas eu sempre tentei evitar algumas situações de violência com os clientes, quando não tinha jeito eu fazia mesmo o “auê”, mas evitava o máximo, acho que por isso que estou viva ainda hoje. No tempo que morei em São Paulo e fazia rua lá sim o babado era forte, o cliente até podia não espancar a bicha, mais ela tinha que ficar atenta, pois em algum momento ele poderia voltar e dar o troco. (Entrevista realizada no dia 16/02/2011).

Como sujeitos que são constituídos por experiências marginais e transgressoras, as travestis desenvolvem algumas respostas inventivas para lidar com as recorrentes interpelações.

Em certas situações constroem uma imagem de perigo em torno de si; articulam uma rede de proteção que vão da casa até a rua e, ainda que esta não evite que tenham fins trágicos, de alguma forma, proporcionam meios de trânsito e defesa. (PELÚCIO, 2009 p. 58).

Se for preciso, acionam o “escândalo”, com o intuito de alargar a abjeção, conseguindo, por vezes, atingir os clientes, intimidar policiais ou fazerem-se ouvir nas unidades de saúde, mas isso não funciona sempre, por vezes preferem optar pelo

silêncio, e, se precisarem, “camuflam-se” para terem “trânsito livre”, o que leva a perceber que o dispositivo não funciona de forma tão simples e linear. Nas palavras de Paloma, 44 anos, em entrevista por mim realizada:

Nem sempre é interessante para nós fazer “dar o *show*”. Quando eu era mais jovem, por conta do preconceito, achava que a gente tinha mesmo que afrontar todo mundo pra conseguir viver, mas hoje eu penso um pouco diferente. Não é que eu hoje tenha medo de fazer o barraco, quando é preciso eu faço mesmo, todo mundo aqui na rua me conhece, mas tem algumas situações que eu prefiro fazer a linha comportada e as vezes até simpática, e mesmo assim a gente ainda observa os olhares preconceituosos e tortos para nosso lado. [...] teve uma vez que peguei a 13 (se referindo a um transporte coletivo) e só porque eu encostei a bolsa num senhor na hora de descer que ele me chamou de viado velho (risos). Até pensei em “rodar a baiana”, mas nem valia a pena. [...] tem muito preconceito e é com todas. (Entrevista realizada no dia 25/11/2010).

O importante é frisar que, no bojo destas experiências, identificou-se que os processos que abrangem as dimensões de consternação, exclusão, experiências subjetivas/corpóreas vão se produzindo como discursos que são sistemas de saberes que se apresentam como verdade e que se materializam performativamente nas reiteraões cotidianas das travestis. São estratégias de sobrevivência que vão sendo potencializadas e, neste caso, acabam por se tornar estratégias de resistência, principalmente para aquelas ‘tidas’ como mais velhas.

Em todas estas situações, o que a sociedade se propõe a regular, seja através dos discursos ou não, são as práticas sexuais associadas à travestilidade e que escapam à proposta do “sexo monogâmico, procriativo, heterossexual, não comercial, autorizado” (PELÚCIO, 2009, p. 34). Neste sentido, os corpos das travestis e suas experiências escapam às tentativas de classificação, de controle e de sujeição, eis o motivo de tanta negação e silenciamento.

As travestis que conseguem chegar à velhice, por sinal são poucas, atravessam a vida sendo alvo de constantes ataques na rua, pelos clientes e pela sociedade em geral. Este preconceito acaba por ter suas origens no processo de organização social que insiste em classificar as pessoas, um processo instituído e reforçado pelas ciências biológicas que polarizavam os sujeitos em normal e patológico, assim exercendo “um regime de verdade antes assentado na religião, constituindo uma nova inteligibilidade” (MISKOLCI; BALIEIRO, 2011, p. 32).

Com a hegemonia das ciências médicas, novas categorias foram instituídas, inclusive uma categoria que comportava os sujeitos “perversos”, que servia de limite

para o que era considerado normal, ou seja, o sistema de categorização acabou por abranger identidades, corpos, subjetividades e até mesmo as instituições. Foi na segunda metade do século XIX que “a psiquiatria criou as chamadas “perversões” ou “perversidades” sexuais” (LEITE JR., 2011, p. 13) polarizando assim a categoria de “normal”.

Como propõe Miskolci, para que se discuta o que é “normal”, o que é “desvio”, é preciso estar atento para o fato de que “o normal não é um dado natural e evidente, antes o resultado de discursos e práticas sociais [...]”. “A normalidade tem uma história” (MISKOLCI, 2003). E ao longo dessa história, as travestis têm sido alocadas na categoria dos “seres abjetos” (BUTLER, 2002) ou dos “degenerados”, como preferiu o discurso médico normatizador e consolidador da visão burguesa sobre sexualidade (PELÚCIO, 2007).

Inevitavelmente, tudo aquilo que foge à normalidade é classificado como anormal, tendo que ser excluído, condenado e punido, o que nos mostra que não é de hoje, ou simplesmente se constituiu como um fenômeno puramente moderno, que as travestis acumulam em cima de seus corpos e da sua existência categorias do campo da anormalidade, tais como: monstruosas, anormais, patológicas, imorais, indecentes e perversas. Em geral, “aquele que não fosse economicamente produtivo e biologicamente reprodutivo, era considerado anormal” (MISKOLCI, 2005, p. 18).

Foucault (2001b), inspirado em Nietzsche, desenvolve na obra “*Os anormais*” uma genealogia da anormalidade e destaca que o conceito foi utilizado como forma de normalizar as diferenças, instituindo, assim, o domínio da anomalia ao longo dos séculos. A anormalidade aludida nos textos de Foucault é considerada pela amarração de três elementos/figuras: os *monstros humanos*, os *incorrigíveis* e os *onanistas*.

Neste sentido, a norma, portanto, marca a existência de algo tomado como o ideal e que serve para mostrar e demarcar aqueles que estão fora da curva da normalidade, no desvio que deve ser corrigido e ajustado. A normalidade foi/é uma engenharia criada que tem como escopo delimitar os limites da existência, a partir dos quais se estabelece quem são os anormais, quais os corpos danificados, iatrogênicos⁴⁷,

⁴⁷ Iatrogenia é uma palavra que deriva do grego: o radical iatro (“iatrós”), significa médico, remédio, medicina; geno (“gennáo”), aquele que gera, produz; e “Ia”, uma qualidade. A iatrogenia poderia, portanto, ser entendida como qualquer atitude do médico. Entretanto, o significado mais aceito é o de que iatrogenia consiste num resultado negativo da prática médica. Nesse sentido, um médico, ainda que disponha dos melhores recursos tecnológicos diagnósticos e terapêuticos, é passível de cometer iatrogenias. Michael Balint reformulou este conceito ao afirmar que todo médico é, em graus variáveis,

degenerados⁴⁸ e velhos. São para esses corpos e sujeitos que as práticas de normalização devem se voltar.

A noção de *monstro humano* para Foucault parte essencialmente de uma base jurídica: o que define o monstro é o fato de que ele infringe as leis da sociedade e as leis da natureza, marcadas pela sua existência e sua forma. Por outro lado, o *monstro humano* era considerado um fenômeno raro, explicado biologicamente pela combinação do homem com outras espécies, gêneros etc. Juridicamente, o *monstro humano* encontra-se presente em toda a problemática da anormalidade, conduzindo as técnicas médicas e judiciárias do final do século XVIII e durante todo o século XIX. O *monstro humano* é evidenciado na transgressão das definições e classificações da existência humana, pois não se encontra em nenhum dos polos supostamente aceitos: ele é uma espécie de fusão resultante, entre outras, do cruzamento entre o homem e uma espécie animal (como o conhecido Minotauro da mitologia grega), uma mistura de dois sexos (como era o caso dos hermafroditas, hoje denominados de intersexuais/DSD⁴⁹), e ainda

iatrogênico, de modo que ele deve sempre considerar esse aspecto quando trata seu paciente. Outros autores enfatizam que o fato de os médicos lidarem com riscos os torna sujeitos a cometer iatrogenias. Nesse âmbito, a denominação mais adequada poderia ser “iatropatogenia”, termo que enfatiza a noção maléfica do ato médico, isto é, um ato que provocará prejuízos ao paciente. Iatrogenia (ou iatrogenose, iatrogênese) abrange, portanto, os danos materiais (uso de medicamentos, cirurgias desnecessárias, mutilações, etc.) e psicológicos (psicoiatrogenia – o comportamento, as atitudes, a palavra) causados ao paciente não só pelo médico como também por sua equipe (enfermeiros, psicólogos, assistentes sociais, fisioterapeutas, nutricionistas e demais profissionais) (TAVARES, 2007).

⁴⁸ A teoria da degeneração ou da degenerescência baseava-se no pressuposto de que haveria progressiva degeneração mental conforme se sucedessem as gerações: nervosos gerariam neuróticos, que produziriam psicóticos, que gerariam idiotas ou imbecis, até a extinção da linhagem defeituosa. Tal teoria foi sistematizada por B. A. Morel (1809-1873), no *Tratado das Degenerescências*, de 1857, no qual a degenerescência se definia como desvio de um tipo primitivo perfeito, desvio este transmissível hereditariamente. Mais tarde, a partir de 1870, V. Magnan (1835-1916) retomou Morel, mas redefiniu a ideia de degenerescência à luz do evolucionismo, considerando-a um estado patológico, em que os desequilíbrios físico e mental do indivíduo degenerado interromperiam o progresso natural da espécie; certos tipos específicos de loucura estariam associados à degenerescência - todo degenerado seria um desequilibrado mental, mas nem todo louco seria degenerado; tal degenerescência poderia ser herdada ou adquirida, manifestando-se em sinais, chamados estigmas, que poderiam ser físicos, intelectuais e comportamentais (ACKERKNECHT, 1964; BERCHERIE, 1989; SERPA Jr., 1998).

⁴⁹ “Na esfera médica, em 1917 o termo ‘intersexualidade’ foi utilizado provavelmente pela primeira vez no sentido de fazer referência a uma gama de ambiguidades sexuais, incluindo o que antes era conhecido como hermafroditismo” (DREGER, 2000, p. 31). Nos anos de 1990, essa denominação foi apropriada também pelos ativistas políticos *intersex* engajados na luta pelo fim das cirurgias precoces “corretoras” de genitais ditos “ambíguos”. Entretanto, é preciso salientar que médicos e movimento político não definem “intersexualidade” de maneira idêntica. Os grupos de ativismo *intersex* normalmente oferecem outras definições para o termo, por meio das quais buscam contestar a ideia de patologização da intersexualidade, assim como aumentar as possibilidades do que é possível de ser incluído no termo para além das definições médicas. A pertinência da nomenclatura “*intersex*” e as categorias de “hermafroditismo” e “pseudohermafroditismo” nela compreendida foram recentemente questionadas de forma “oficial” no domínio médico com a publicação, em agosto de 2006, do chamado “Consenso de Chicago”, no qual está proposta a utilização do termo “Disorders of Sex Development” (DSD) no lugar

se pode citar as travestis, que desordenam os regimes de gênero na modernidade, neste caso, do mesmo modo em que agregam elementos estéticos e discursivos dos gêneros masculino-feminino em uma única experiência, a nenhum destes polos instituídos nos regimes de gênero supostamente as pertencem.

No artigo “Transitar para onde? Monstruosidade, (Des)Patologização, (In)Segurança Social e Identidades Transgêneras”, Jorge Leite Junior (2012) discute a categoria “*monstro*” e sua relação íntima com a patologização e/ou criminalização de determinadas pessoas em nossa sociedade que são vistas como “desviantes sexuais”, em potencial as travestis, transexuais e intersexuais. Para o autor, a partir do momento que historicizamos o conceito de monstro, passamos a perceber que não é apenas o terror, o medo e a repulsa que a figura monstruosa provoca, pelo contrário, é também motivo de fascínio, encanto, dúvida, fonte de curiosidade e desejo. Assim o autor destaca:

O monstro é transgressivo, demasiadamente sexual, perversamente erótico, um fora-da-lei. Nesse sentido, talvez o monstro tenha em demasia algo que o abjeto tenha de menos: o fascínio pela quebra das normas conhecidas, o encanto pela transgressão, a sedução pelo quase desconhecido, a curiosidade pela inteligibilidade (LEITE JR., 2012, p. 29).

Observa-se, então, que a noção de “monstro” ou “monstruosidade” não é sinônima de abjeção, a ela transcende, pois “monstro” é uma categoria que opera no limite das categorias, no extremo entre as categorias, talvez, a categorização e a não categorização, o que não a exclui da condição de categoria de reconhecimento social, pois ela é inteligível socialmente.

Para o autor, as relações de violência, sarcasmo, nojo, medo e desqualificação diante das “monstruosidades”, nas quais os sujeitos são compreendidos como sub-humano ou quase humano, não são simples reações ao desconhecido ou ao receio de perder uma pressuposta estabilidade ou ordem psicológica/individual ou social/coletiva, são atitudes cultural e historicamente legitimadas.

Kappler (1994) destaca em seu livro “Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média” que os “monstros” estabelecem suas existências nos limites: no

da antiga nomenclatura “*Intersex*” ou “Estados Intersexuais”. Um grupo de cinquenta “especialistas” no tema (médicos de diversos países e, ainda, dois ativistas políticos) reuniu-se em 2005, em Chicago, com a intenção de discutir diversos tópicos relacionados ao “manejo” médico da intersexualidade. A partir dessa reunião, foi elaborado o documento. De acordo com o consenso, termos como “*intersex*”, “*pseudo-hermafroditismo*”, “*hermafroditismo*”, “*reversão sexual*” e as etiquetas diagnósticas baseadas no gênero são particularmente controversos. Esses termos são percebidos pelos pacientes como especialmente pejorativos e podem ser confusos tanto para os profissionais como para os pais (LEE *et al.*, 2006. p. e488)” (MACHADO, 2008).

limite do saber, no limite do humano, nos limites das terras conhecidas e socialmente reconhecidas (ilhas, fundo dos mares, países estranhos, regiões exóticas, ‘periferias’ e ‘favelas’). Mas, talvez, o mais importante é compreender que o monstro vive nos limites das categorias: humano, animal, vegetal, mineral, anjo, demônio, homem, mulher, homo, hétero, bissexual, conhecido, desconhecido. A monstruosidade é a infinita e possível mixagem, união e ou borramento entre as categorias socioculturais (LEITE JR., 2012).

Mas isso não foi exclusivo da Idade Média. No início do século XX, localiza-se a associação contundente entre “monstros” e “desviantes sexuais”, basta consultar as bases da psicanálise e as produções médico-cirúrgicas da época. Na conferência sobre “A vida sexual dos seres humanos”(1917)⁵⁰, por exemplo, Freud deixa clara a separação entre os humanos compreendidos como “normais” e os “monstros patológicos”.

Desta forma e ainda inspirado pelo texto de Jorge Leite Jr (2012), seria possível perceber como a inteligibilidade desenvolvida por nossa ciência sexual foi forjada em cima dos binômios saúde/doença, lei/crime, muitas vezes se constituindo no campo mesmo de intersecção entre esses extremos.

Não foi por acaso que, em grande parte do Ocidente, desde o século XIX, as lutas sociais e políticas pela descriminalização de algumas sexualidades vistas como desviantes, embora vitoriosas juridicamente, redundaram na patologização (direta ou indireta) dessas mesmas sexualidades. Da mesma forma aconteceu com homossexualidade, que, de crime no século XIX, passou a ser doença na primeira metade do XX e, depois desse período, quando não é mais oficialmente reconhecida como crime nem como doença, é pulverizada e redimensionada em uma série de novos ‘transtornos’, tais como a homossexualidade egodistônica⁵¹ e o próprio transtorno de identidade de gênero, estando sua inteligibilidade social ainda fragilizada e não totalmente livre de estigmas.

Neste contexto, travestis acabam por ser classificadas como parafilicas, perversas, transtornadas, psicóticas ou possuidoras de distúrbios e anomalias, colocando em xeque suas próprias existências, pois esta lógica acaba por trazer em sua estrutura

⁵⁰ FREUD, S. (1917[1916-17]) 20ª conferência. **A vida sexual dos seres humanos**. vol. XVI. ESB. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

⁵¹ Diz-se Egodistônico para os aspectos do pensamento, dos impulsos, atitudes, comportamentos e sentimentos que contrariam e perturbam a própria pessoa; é o oposto ao egosintônico.

um ‘desvio’ de algo ‘normal’ – o humano –, restando como meio habitável e inteligível para elas a categoria dos monstros.

Neste caso, a própria patologização dos sexos/gêneros pode ser compreendida como uma forma ‘humanizada’ de punição por algum tipo de transgressão criminosa. O que causa a agressiva reação com que essas pessoas são tratadas não é o fato de elas se apresentarem como ‘mulher de verdade’, ‘homem vestido de mulher’ ou qualquer coisa do tipo, mas o fato de já serem compreendidas dentro de uma categoria (científica, religiosa ou jurídica) de desvio, de ‘monstruosidade’ que legitima e autoriza a violência contra elas. O que vem justificar, nos tempos atuais, a necessidade de uma despatologização da travestilidade (LEITE JR., 2012), entre tantas outras possibilidades de intersecções entre sexos e gêneros.

Embora o preconceito e a violência permaneçam, não se pode também deixar de destacar ou ocultar que as travestis hoje, muito mais que antes, já não são tão vistas como “aberrações”, figuras abjetas ou personagens exóticas. Observa-se, ainda que de forma ofuscada, uma mudança no cenário, e as discussões têm sido ampliadas, inclusive dilatando canais institucionais e que aos poucos têm tornado possível a inserção de travestis em universidades, no mercado profissional, no poder público, entre outros espaços para além da prostituição. O que não é o caso das minhas interlocutoras. Todas elas estão diretamente ligadas ao trabalho sexual (ruas e cinevídeos pornô), como profissionais do sexo, cafetinas, *bombadeiras*, militantes e até administradoras de cinevídeos pornô, estes últimos mais conhecidos e identificados pelo público frequentador como “cinemão”.

Mas voltemos aos comentários de Foucault acerca dos tipos de anormalidade: o segundo elemento apontado pelo autor é o *indivíduo a corrigir*, um elemento bastante específico do século XVIII e do século XIX na Idade Clássica. O quadro de referência, como diz Foucault, do “*monstro humano*”, é a natureza e a sociedade; para o *indivíduo a corrigir*, esse quadro passa a ser a família em si mesma, em seu exercício de poder interno e na gestão de sua economia, a família e seu entorno. Comparado ao *monstro humano*, o *indivíduo a corrigir* é um elemento que aparece com mais frequência, sendo por isso mais difícil de ser determinado.

Nos séculos XVI e XVII, começam a se desenvolver instituições voltadas à correção, à normalização desses indivíduos, tais como os presídios e manicômios. Essas instituições serviram para isolar a sociedade dos indesejáveis e como modelo para

diversas práticas posteriores. Técnicas de correção e de reparação foram utilizadas nas instituições específicas para anormais desenvolvidas no século XIX, entre as quais estão as instituições para os deficientes. Porém, mesmo diante dos grandes investimentos voltados a corrigir o incorrigível, os propósitos institucionais fracassaram. E isso porque o *indivíduo a corrigir* é definido, justamente, por ser incorrigível.

E, por último, a anormalidade apontada por Foucault é o *onanista* (ou o *masturbador*). Esta é uma figura nova no século XIX, impensada nos séculos precedentes, e seu campo de aparição é a família. Seu espaço de referência também é mais estreito que os anteriores: é o quarto, a cama, o corpo; é a vigilância constante dos pais ou irmãos e irmãs e do saber médico sobre os indivíduos e seus corpos. O masturbador não é um indivíduo excepcional como o monstro, nem frequente como o *indivíduo a corrigir*. Ele é um elemento quase universal: apesar de um segredo velado sobre o qual não se fala, a masturbação é partilhada por todos.

Essas três figuras, evidenciadas em suas particularidades no século XVIII por Foucault, passam a comunicar-se entre si desde a segunda metade desse mesmo século, e o anormal do século XIX torna-se descendente desses três indivíduos, herdando – nas práticas médicas, judiciárias e institucionais – a monstruosidade, a incorrigibilidade e os efeitos da prática da masturbação. Essas três figuras são distintas e nitidamente separadas até o final do século XVIII e início do século XIX, mas se sobrepõem daí em diante e possibilitam o surgimento daquilo que Foucault denominou *tecnologia da anormalidade*.

Na perspectiva de Foucault, a norma é “uma maneira de um grupo se dotar de uma medida comum segundo um rigoroso princípio de auto-referência, sem recurso a nenhuma exterioridade, quer seja a de uma idéia quer a de um objecto” (EWALD, 1993, p. 108).

Toda a sociedade requer medidas comuns, e o melhor exemplo é a linguagem. A modernidade da norma se dá através da articulação de regimes de saber e dispositivos materiais para as práticas de medida, que incluem ou excluem os indivíduos. A norma é a forma contemporânea de regulação social e os artefatos culturais, de um modo geral, funcionam como agentes de normalização. As identidades socialmente aceitas e valorizadas são também as representadas positivamente por esses artefatos e servem como modelo para regular nossos comportamentos e ações.

Neste sentido, os discursos são historicizados, como alerta Foucault, por isso mesmo, não se encontra uma resposta verdadeira ou mais apropriada, se é que necessária, para classificar ou nomear as travestis, a não ser em contextos históricos específicos. O discurso sobre as travestis, assim como qualquer outro, é marcado por descontinuidades e rupturas, mas o que se tem presenciado, na quase totalidade dos discursos que as nomeiam, é uma espécie de domínio, de colonização e de fixação de seus corpos que resultam em práticas de normalização cada vez mais refinadas, o que não seria diferente no interior da velhice travesti.

2.2 Da violência na velhice travesti



“Travesti Walberty, 16 anos, assassinada a tiros em 4 de agosto de 2010. Simões Filho, BA”.

“Travesti é espancado até a morte em São José dos Campos” (17/09/2012).

“Travesti de 17 anos assassinada a tiros em João Pessoa-PB” (março 2012).

“Travesti Elen assassinada a facadas em março em Tianguá-CE” (março2012).

“Travesti Rafaela assassinada a tiros em fortaleza-CE” (abril 2012).

“Travesti Bia de 23 anos assassinada a tiros em João Pessoa-PB” (julho 2012).

“Travesti de 16 anos assassinada a facadas em Teresina-PI” (março 2012).

“Um travesti foi assassinado a facadas na madrugada desta sexta-feira (15), em Campina Grande. Segundo a polícia a vítima tinha 24 anos e foi atingida por mais de 30 facadas pelo corpo. O crime foi registrado pelas câmeras de trânsito da Superintendência de Trânsito da cidade”.

“Crislyne, 27, o nome social de José Marques de Brito, assassinado a pedrada em 19 de março de 2010, Guarabira, PB”.

“Travesti Lírío Santo da Silva, travesti conhecido como “Gretchen de Ogum”, de 45 anos, foi assassinada a tiros em Ipirá, BA”.

Brasil tem uma morte de homossexual a cada 26 horas, diz estudo

O Grupo Gay da Bahia, a mais antiga associação de defesa dos direitos humanos dos homossexuais no Brasil, divulgou nesta quinta-feira (10), o *Relatório de Assassinato de LGBT de 2012*. No ano passado, 338 homossexuais foram assassinados no país, o que significa uma morte a cada 26 horas. Os números mostram um aumento de 21% em relação a 2011, ano em que houve 266 mortes, e um crescimento de 177% nos últimos sete anos. Os homens homossexuais lideram o número de mortes, com 188 (56%), seguidos de 128 travestis (37%), 19 lésbicas (5%) e dois bissexuais (1%). De acordo com o estudo, o Brasil está em primeiro lugar no ranking mundial de assassinatos homofóbicos, concentrando 44% do total de mortes de todo o planeta, cerca de 770. Nos Estados Unidos, país que tem cerca de 100 milhões a mais de habitantes que o Brasil, foram registrados 15 assassinatos de travestis em 2011, enquanto no Brasil, foram executadas 128. Segundo o grupo, São Paulo é o Estado onde mais homossexuais foram assassinados em números absolutos, 45 vítimas, e Alagoas é o Estado mais perigoso para homossexuais em termos relativos, com um índice de 5,6 assassinatos por cada milhão de habitantes. Para toda a população brasileira, o índice é 1,7 vítima LGBT por milhão de brasileiros. O Acre se destacou com nenhuma morte nos últimos dois anos, seguido de Minas Gerais, cujas 13 ocorrências representam 0,6 morte para cada milhão de habitantes. Segundo o coordenador do estudo e antropólogo da UFBA

(Universidade Federal da Bahia) Luiz Mott, não se observou correlação entre desenvolvimento econômico regional, escolaridade, religião, raça, partido político do governador e maior índice de homofobia letal. “Esses números representam apenas a ponta de um iceberg de violência e sangue, já que nosso banco de dados é construído a partir de notícias de jornal, internet e informações enviadas pelas organizações LGBT, e a realidade deve certamente ultrapassar em muito essas estimativas”, explica. “Dos 338 casos, somente em 89 foram identificados os assassinos, sendo que em 73% não há informação sobre a captura dos criminosos, prova do alto índice de impunidade nesses crimes de ódio e gravíssima homofobia institucional/policial que não investiga em profundidade esses homicídios”, afirma Mott. De acordo com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, o Governo Federal tem um Plano Nacional de defesa dos direitos dos homossexuais, com 51 diretrizes e 180 ações que foram implementadas pelo poder público, para garantir a igualdade de direitos e exercício pleno da cidadania LGBT da população brasileira. Seu último relatório referente a violações dos direitos humanos de homossexuais é relativo a 2011, e o de 2012 está sendo finalizado. De janeiro a dezembro de 2011, foram 6.809 denúncias, envolvendo 1.713 vítimas e 2.275 suspeitos. Segundo a secretaria, a diferença de 32,8%, mostra que as violências são cometidas por mais de um agressor ao mesmo tempo: grupos de pessoas que se reúnem para espancar homossexuais são um exemplo comum deste tipo de crime. A secretaria ainda destaca que “as estatísticas analisadas referem-se às violações reportadas, não correspondendo à totalidade das violências ocorridas cotidianamente contra LGBTs, infelizmente muito mais numerosas do que aquelas que chegam ao conhecimento do poder público. Apesar da subnotificação, os números apontam para um aterrador quadro de violências homofóbicas no Brasil: no ano de 2011, foram reportadas 18,65 violações de direitos humanos de caráter homofóbico por dia. A cada dia, durante o ano de 2011, 4,69 pessoas foram vítimas de violência homofóbica reportada no país”⁵².

⁵² Notícia publicada no Canal UOL no dia 10/01/2013 por Julia Affonso. Disponível em:

A imagem acima, a matéria na íntegra e as poucas manchetes apresentadas nesta seção abarrotam constantemente num tom homofóbico os jornais e os telejornais brasileiros e servem, aqui, para exemplificar, parcialmente, a cruel realidade vivenciada por travestis no Brasil, não que seja uma realidade exclusivamente brasileira, mas são dados e estimativas que saltam aos olhos e inflamam a indignação, pelo menos a minha, quando se faz comparação com outras realidades. Não estou querendo afirmar que em outras realidades (Portugal) travestis não sejam vítimas de violência, entre outros mecanismos de “eliminação” e operação de preconceito, mas estas cenas de violência acontecem em proporções menores, assim tornando a violência um dos maiores desafios para a velhice travesti. Um exemplo seria o assassinato da transexual Gisberta Salce Júnior, 46 anos, no dia 22 de fevereiro de 2006, na cidade de Porto, em Portugal, tornando-se um caso clássico no que se refere a crimes por motivações chauvinistas e homofóbicas, o que gerou discussões e mudanças acerca das estruturas e dinâmicas da família e do gênero⁵³.

Durante certa noite fazendo pesquisa de campo em um dos territórios de prostituição travesti de Lisboa (Conde Redondo), presenciei uma travesti brasileira de Natal (RN) sendo ameaçada por um português de aproximadamente 50 anos e visivelmente bêbado. Sua fala agressiva e carregada de moralidade impunha “respeito” dentro do território, gritando “não quero ver nenhum traveco naquela área”, em seguida, ainda tentou acertar Michele, 30 anos, com um cone utilizado para sinalização de trânsito. O que fez “Michele” correr e evitar um atrito maior com este sujeito homofóbico. Após o incidente, Michele retoma seu “posto” de trabalho lentamente, porém atenta.

Como já tinha contato com Michele, pois já estava morando nesta mesma rua onde costumeiramente ela ficava na esquina, começamos a conversar sobre tal situação e uma de suas falas me chamou bastante atenção:

Eu ainda estou viva porque a mais ou menos uns 05 ou 06 anos estou por Lisboa e pelo Porto. Vou no Brasil só passear e vê a família. Se estivesse

<<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/01/10/brasil-e-pais-com-maior-numero-de-assassinatos-de-homossexuais-uma-morte-a-cada-26-horas-diz-estudo.htm>>. Acesso em: 10 de jan. de 2013.

⁵³ Em 22 de Fevereiro de 2006, Gisberta Salce Júnior, 46 anos, brasileira, natural de São Paulo, foi encontrada morta num poço de prédio abandonado da cidade do Porto. As características macabras que envolveram o crime, praticado por adolescentes institucionalizados que a agrediram, torturaram e molestaram sexualmente durante três dias, chocou a sociedade portuguesa. Desde então, o termo transfobia passou, como nunca, a fazer parte do léxico dos ativistas LGBT.

fazendo rua no Brasil já estaria morta. Todas as minhas amigas do meu tempo já foram assassinadas no Brasil e nunca ninguém foi preso por conta disso. No Brasil se mata travesti como se mata animal (Diário de Campo, dia 04/11/2011).

No Brasil, a violência acaba por se tornar um processo mais frouxo e compromete com mais intensidade a vida dos sujeitos em estado de vulnerabilidade, no caso, aqui, as travestis.

Não se pretende fazer um mergulho profundo nas questões que comportam o conceito de homofobia, direitos humanos entre outros assuntos a ele relacionados, mas sim tomar a violência como um dos argumentos que compromete o viver e a velhice de travestis, que tem se constituído uma constante em sua realidade e acaba por torna-se um “eterno pano de fundo de suas vidas” (KULICK, 2008, p. 47), o que certamente compromete os seus cursos de vida (DEBERT, 2000), as tornam sujeitos “invisibilizados”.

Na minha pesquisa para dissertação do mestrado, já referenciada anteriormente, realizei um grupo focal⁵⁴ com algumas travestis no município de Fortaleza. Embora, naquela época, e diante das inúmeras intercorrências que foram surgindo durante a pesquisa de campo, o grupo focal acabou por não ser a melhor estratégia para coleta de dados, tanto que acabei por fazer uso de outros instrumentos e ferramentas metodológicas para finalizar a pesquisa. Mas o que quero deixar claro é que foi a partir deste grupo focal que começaram a surgir para mim as primeiras inquietações acerca dos processos de envelhecimento e da velhice travesti: onde as travestis velhas estariam e fazendo o quê?

O objetivo do grupo focal foi lançar questionamentos e colher dados sobre as transformações corporais na “experiência travesti”, no entanto, outros questionamentos que foram surgindo estavam relacionados muito mais à violência constante que compromete os seus cursos de vida, às políticas públicas, à homofobia, ao preconceito no mercado de trabalho, às questões relacionadas à morte, entre outros, o que me fez

⁵⁴ O grupo focal foi realizado no dia 12 de abril de 2008, no Centro de Fortaleza, em um espaço cedido pela Secretaria Municipal de Saúde de Fortaleza, contou com a presença de 09 travestis. O Grupo Focal (GF) é uma técnica de coleta de dados qualitativos que se dá por meio de entrevistas grupais, apropriada para estudos que buscam entender atitudes, preferências, necessidades e sentimentos. O traço de distinção do GF, conforme Banchs (2005, p. 410), “é o uso explícito da interação grupal para produzir dados e *insights* que seriam menos acessíveis fora do contexto de interação que se encontra no grupo”. Esta técnica foi definida por Leopardi et al (2001, p. 258) como “uma forma de coletar dados diretamente das falas de um grupo”. Os dados obtidos com o uso do GF são ricos, pois possibilitam capturar expressões e formas de linguagem não apreensíveis por outras técnicas.

perceber de forma mais clara que são todos estes fatores que acabam por completar a experiência travesti.

Possivelmente naquele contexto, muitas das falas não faziam sentido para mim e para minha pesquisa, mas todas foram registradas e, por sinal, hoje fazem parte do material que foi analisado para a elaboração da tese.

No início do grupo focal, passei todas as informações e orientações necessárias às travestis presentes: o objetivo da pesquisa, a metodologia a ser utilizada, entre outras informações. Mesmo assim, surgiram algumas interpretações um tanto confusas ou de desconfiança por parte delas. Assim acredito que tenha ocorrido.

Na época, atribui esse percurso discursivo que aparentemente se distanciava do objetivo central da pesquisa ao local onde realizei o grupo focal. Era um espaço institucionalizado e cedido pela Secretaria de Saúde de Fortaleza, o que me levou a traçar hipóteses, quem sabe equivocadas, de que elas – as travestis que participaram – acabaram por confundir o meu papel de pesquisador e começaram a fazer suas “reivindicações”, embora que de forma velada, por acreditar que aquele grupo focal estaria sendo realizado pela Secretaria de Saúde do Município e de alguma forma poderiam barganhar, ainda que simbolicamente, algumas das suas reivindicações. Em muitas narrativas foram surgindo os seguintes elementos: “sou uma sobrevivente” (Gabriela); “já escapei da morte várias vezes” (Roberta); “quando saía para ‘fazer rua’, nunca sabia iria voltar pra casa” (Letícia); “a finada ‘Marieta’ se foi muito cedo” (Solange).

Segundo as próprias travestis, um dos maiores desafios para suas vidas é a violência. Muitas travestis são mortas ainda jovens, o que faz com as mais velhas pouco transitem, principalmente pelos espaços prostitutivos onde a violência é mais presente. Don Kulick (2008) já havia chamado a atenção para isso no final da década de 90, e hoje, mesmo com todas as conquistas e reconhecimentos (dia da visibilidade trans, a tentativa de tipificar crimes de discriminação por gênero, sexo e orientação sexual ou identidade de gênero, igualando os crimes ao racismo no âmbito federal, a conquista de pacientes transexuais e travestis de usarem o seu nome social no atendimento no serviço de saúde, entre outros), ainda tem sido um desafio conquistar uma vida mais “duradoura”.

A velhice na experiência travesti, nesta tese, não aparece como um fenômeno fortemente deslocado dos marcadores geracionais, etários e corporais instituídos pela

sociedade, mas a primeira ideia que vem à cabeça diante das suas reivindicações, das suas narrativas e das suas memórias, é que ainda assim existe uma concepção dominante acerca do curso de vida como uma trajetória linear e do tempo como recursos finitos que resulta numa concepção de envelhecimento como um processo unidirecional:

As noções ocidentais do processo de envelhecimento baseiam-se em vários conceitos fundamentais sobre a cronologia. Organizamos nossas percepções temporais conectando o passado ao presente, e este ao futuro de modo linear. Referências como “fluxo de experiências”, “o avanço do tempo”, “o tempo voa”, e assim por diante, transmitem a idéia de progressão... O curso da vida linear, progressivo, é um artefato desta cronologia (GUBRIUM; HOLSTEIN; BUCKHOLTD, 1994 *apud* DEBERT, 2000,34).

Embora as travestis reivindiquem uma linearidade acerca dos processos de envelhecimento e da velhice, as realidades de muitas fogem à regra, pois todos estes elementos são agenciados cotidianamente pela violência, pela exposição, pelo modo como as relações são instituídas e rompidas no circuito familiar e, principalmente, como elas reelaboram seus itinerários sociais e corporais. Durante uma conversa na agitada tarde de sábado no Cine América, Susana Braga, de 41 anos idade, destacou:

Eu prefiro “fazer a linha” aqui dentro do cinemão, pois a cada dia fica mais perigoso pra gente na rua. Em 2000 eu peguei duas furadas lá na Avenida José Bastos. Na época eu ia pra lá todas as noites. Só estou viva hoje porque Deus quis. Eu fiz um programa e a “maricona” depois não queria me pagar, aí eu peguei a carteira dele e a chave do carro, aí ele puxou a faca. Quando ele me furou e sai correndo e um taxista que me socorreu, e nunca deu em nada. Se a gente for dá parte na polícia é pior ainda. [...] nunca vi nada disso aqui (se referindo ao interior do cinevídeo).

Apesar da existência de uma grande literatura acerca das questões sobre a violência no contexto da travestilidade, sobre a homofobia e das desqualificações diante das travestis, não seria justificável que todas estas ações – desumanas – sejam decorrentes de atitudes legitimadas cultural e historicamente. Ora, o fato de a humanidade construir uma figura monstruosa, desviante, poluidora, perigosa, entre outros adjetivos, em cima das travestis em geral (jovens e velhas) não lhes dá o direito de usar a violência como dispositivo a favor da “normalidade”.

2.3 Corpos “sobreviventes” que contestam a velhice na experiência travesti

As concepções de corpo são múltiplas, frequentemente estão enraizadas no dualismo cartesiano⁵⁵ que, por tanto tempo, marcou a história ocidental. A partir do século XVIII, o corpo humano foi gradativamente sendo transformado em objeto de comando da medicina e do direito, confiscado por religiosos, tratado como um lugar de interferências comerciais e políticas, mas sempre marcou seu espaço na literatura, na música, nas artes, no discurso das ciências humanas e sociais.

Para Giddens (2010), o corpo humano não pode ser visto apenas como uma entidade física que possuímos, ele é um sistema-ação, um modo práxis, e a sua imersão prática nas interações cotidianas é essencial para a narrativa da autoidentidade. Aqui são levadas em consideração questões referentes à aparência, posturas, sensualidade e regimes do corpo. Se o corpo era um aspecto da natureza, com a invasão dos sistemas abstratos o corpo como *self* torna-se um local de interação, apropriação e reapropriação.

Já foi muito simples nomear o corpo, no entanto, pensar hoje a corporeidade torna-se mais complexo, pois o corpo como sujeito/objeto transita entre ideais de máximo controle, monitoramento e uma estética fora dos padrões que tenta denunciar a objetivação maquínica do indivíduo ironicamente “dividido” por mecanismos de intervenção cultural (VILLAÇA; GÓES, 1998, p.11).

Pode-se, por exemplo, ser tentado a tecer argumentos na base de um “senso comum” sobre o que pode significar a experiência da velhice para travestis, mas para a sociologia não importa atingir um conhecimento oriundo do senso comum. Muito pelo contrário, interessa-lhe, sobretudo, compreender os mecanismos sociais que o produzem, ou seja, a compreensão prévia do que significa a velhice para quem a vive torna-se uma via mediadora para o entendimento das formas sociais como ela é vivenciada e sentida.

Neste sentido, compreendo que o padrão de beleza de algumas travestis, por vezes, coloca-se como um objeto da percepção unânime que negligencia, porém,

⁵⁵ Segundo Descartes, existe tanto a matéria que ocupa um lugar no espaço quanto a razão consciente do ser humano. Isto embasa a definição de outro tipo de substância que é a atividade de pensar, conhecida como dualismo cartesiano. Para Descartes, a mente está em interação sistemática com seu corpo e sensações sensoriais, porém os desejos da mente fazem com que o corpo seja movido por propósitos. Isto é o que define sua individualidade. Disponível em: <http://cognitio.incubadora.fapesp.br/portal/atividades/cursos/posgrad/ciencia_cognitiva/alunos/jenny/RE RESU2.doc>. Acesso em: 15/02/2013.

qualquer definição. Esta tentativa, por vezes satisfatória, seja clandestinamente ou com o aval da medicina, de possuir seios siliconados, quadris moldados, bumbuns apresentáveis, coxas torneadas e rostos refeitos se faz presente na vida das mesmas desde muito cedo. Pelo menos esta realidade diz respeito às travestis que participaram deste estudo, tendo em vista que as mesmas pautaram suas experiências no tocante às transformações corporais e técnicas disponíveis nas décadas de 80, 90 e até mesmo na década de 70, como é o caso de Inês, que no período da pesquisa de campo revelava ainda de forma duvidosa ter 62 anos.

Hoje já existem estudos que mostram que essa decisão de transformar o corpo, por vezes de forma irreversível, tende a ser adiada pelas travestis e para algumas nem são cogitadas, até porque atualmente existe uma aceitação muito maior no interior da experiência diante das expressividades para se viver ou estar na condição travesti.

Vale destacar que todas as travestis que fizeram parte da pesquisa no Brasil fizeram algum tipo de modificação corporal – ingestão de hormônios, aplicação de silicone industrial ou próteses. Não que esse fosse um requisito para incluí-las no estudo, mas, coincidentemente, acabaram por reforçar os “padrões” estéticos utilizados por travestis que deram início às suas trajetórias no universo trans há décadas. Por outro lado, durante a pesquisa em Lisboa, tive a oportunidade de conhecer várias travestis portuguesas ou *transex*, como costumeiramente são chamadas, que durante o dia transitam com o gênero masculino e à noite transformam-se em “mulheres”. Fazem uso de perucas e apliques, enchimentos etc.

Entre muitas travestis brasileiras que fazem parte do mercado do sexo Lisboaeta, pude conhecer algumas que constroem suas identidades de gênero como as primeiras citadas, assim, durante o dia trabalham em tascas/café ou na rede de restauração e no período noturno transitam “lindíssimas” pelas ruas do Conde Redondo. É o caso de Kênia (32 anos), que na época que migrou para Europa tinha o pensamento de fazer sua “montagem”, mas como a única possibilidade de permanecer no país de forma legal seria conseguindo entrar no mercado de trabalho formal, teve que optar por não fazer mais as interferências corporais antes idealizadas.

Outro exemplo a ser citado é o estudo de Tiago Duque (2012), que traz questionamentos acerca do que ser esse sujeito travesti nos dias atuais focando suas observações na construção e na desconstrução dos corpos, das identidades e suas relações com as experiências subjetivas das travestilidades na adolescência na cidade de

Campinas. Além do mais, que no interior do próprio grupo, principalmente os mais jovens, têm se afirmado e tem sido mais aceita a ideia da plasticidade destes corpos que as permitem “montar-se e desmontar-se” diante das necessidades e de acordo com os desejos.

Para além destas discussões, as travestis expressam nitidamente um alto nível de preocupação com a estética do seu corpo, com seu visual, sejam jovens ou velhas, principalmente aquelas que do mercado do sexo sobrevivem. O medo da velhice é nítido em seus discursos.

Neste sentido, o corpo, a aparência, o que pode ser visível e mostrado tornam-se requisitos de grande importância para elas e, mesmo diante de tantas incertezas, possibilidades e riscos, as travestis ainda assim são fisgadas por um desejo intempestivo resistente a qualquer tipo de racionalização, até mesmo porque é através do corpo que são experimentadas as sensações de prazer e de dor. Tais práticas, mais precisamente a aplicação de silicone industrial e a ingestão de hormônios - elementos de maior simbolismo no ritual de passagem de um corpo masculino para um corpo feminino -, tornam-se determinantes para que as travestis sintam-se mais femininas e adquiram mais “reconhecimento” entre as demais travestis e clientes. Muitas vezes, é necessária a presença incontestável da “dor da beleza”, que justificou e vem justificando até os dias atuais no Brasil a prática clandestina através de bombadeiras⁵⁶ (KULICK, 2008; PELÚCIO, 2007; DUQUE, 2012; PERES, 2005; BENEDETTI, 2005; JAYME, 2001).

Ora, se numa sociedade de culto ao corpo, onde o jovem e o belo estão sempre em ascensão, como poderia a velhice não acabar por ser, para alguns, discriminada, estigmatizada, negada e, para outros, gerar resistências e medo?

A experiência da velhice nem sempre foge à regra da materialidade dos corpos de quem a experimenta, muito embora exista uma tentativa de mascará-la ou vivenciá-la sem muitas cargas. De qualquer forma, cabe lembrar, desde logo, que a velhice (apreendida pelas marcas físicas do corpo) no contexto travesti chega sempre mais cedo, seja pelas questões corporais, seja através daqueles atributos que vão sendo estabelecidos para identificar o que é uma “maricona” no interior da experiência. Em

⁵⁶ Técnica rústica de aplicação de silicone industrial para a modelagem dos seus corpos. Ver Benedetti (2005) e Pelúcio (2007). Ver também o documentário “Bombadeira – A dor da Beleza”, do diretor Luis Carlos de Alencar. Vale ainda ressaltar que, de acordo com as condições econômicas das travestis, estes procedimentos podem ser realizados em clínicas de estéticas e com cirurgias plásticas, ou seja, dentro dos padrões instituídos pela medicina estética.

especial aquelas que acabam por fazer uso da prostituição/do corpo para ganhar o próprio sustendo, como afirmou Monica Siqueira (2004).

Consideradas sobreviventes, chegar à velhice como travesti acaba por representar uma posição de destaque perante o grupo, como destacou Salete Amaral (46 anos): “eu não me troco por duas de 20 anos”. Mas nem sempre se chega a essa velhice da forma como gostariam. Devido ao uso, por vezes excessivo, de silicone líquido, os corpos travestis feitos e refeitos há décadas chegam a comprometer as suas trajetórias, o que pode ser observado no discurso de Barbara Melissa (43 anos): “na minha época, não tínhamos muitos recursos, e para ficar mais mulher tive que ‘bombar’ e nem sempre dá certo, e com o tempo o silicone pode descer também”. Ademais, pode-se incluir o uso de drogas ilícitas, do álcool e do cigarro, assim como a contaminação pelo hiv/aids.

No caso das travestis em foco na pesquisa, é possível identificar que tanto a noção de velhice como a noção de gênero encontradas no corpo é agenciada pela subjetividade, que, por sua vez, é consequência das normas instituídas social e culturalmente. Assim, os conceitos de gênero e velhice são instituídos no tempo e no espaço por meio de normas sociais que as definem como tais. Como não há nenhum gênero e velhice originais, naturais, essenciais, universais, imutáveis, fixos, neutros e verdadeiros, a noção de uma velhice e de um gênero padronizada a partir de outras experiências perde sentido (ANTUNES; MARCADANTE, 2011). O que de fato deve ocorrer é a concordância de que todas as variações de gênero e velhice são válidas e sua concretização ocorre através de “performances”. Corpo, nesta experiência, produz o gênero, como o gênero produz o corpo em uma relação simultânea (BENEDETTI, 2005; SCOTT, 1990).

Não devemos negar que o silicone é um produto que possui grande valor simbólico entre as travestis (BENEDETTI, 2005) e que transformar o próprio corpo para se reconhecer nele é uma prática que a cada dia torna-se mais comum, não por falta de esclarecimento, pois se tem há algo que funciona no interior da travestilidade é a rede de informações e da troca de experiências entre elas, mas esse processo também passa pela ordem do desejo, portanto, torna-se ardiloso falar em limites do corpo e do desejo, pois as transformações podem custar muito caro, até mesmo o valor da vida.

A escolha pelo uso do silicone industrial, entre outras estratégias, está estritamente centrada em fatores econômicos e das possibilidades de cada época. Neste processo de transformação corporal, o caminho é construído paulatinamente com

ousadia, subversão e, às vezes, “sem limitações”. O silicone líquido aparece como uma das estratégias centrais. Funciona como uma ferramenta quase indispensável de poder e *status* na construção de uma travesti, pois a não possibilidade de moldar seus corpos com próteses de silicone e incisões cirúrgicas leva muitas a se submeterem a processos clandestinos sem nenhuma assepsia e garantia, porém inspirados nas tecnologias e técnicas cirúrgicas, nas quais os riscos de complicação infecciosa ou de morte súbita acompanham todo o processo.

Embora alguns estudos apontem que o papel das bombadeiras ao longo do tempo pode deixar de existir, em virtude dos avanços das tecnologias de constituição dos corpos (DUQUE, 2012), no campo desta pesquisa no Brasil este papel continua impregnado de um grande valor simbólico, principalmente das mais velhas que se apropriam destas tecnologias para também tirar o seu “sustento”. Vale ressaltar que o uso de silicone líquido não se constitui uma prática recorrente na experiência das travestis portuguesas. Durante a pesquisa de campo em Lisboa, consegui identificar, a partir de relatos, a existência de algumas clínicas estéticas e cirúrgicas que fazem aplicação de silicone e que em outras épocas, em experiências isoladas, as “*transex*” recorriam às clínicas no Marrocos devido ao preço e à facilidade.

Sendo assim, o corpo para as travestis funciona como um aspecto chave do processo de identificação de gênero, sexualidade e porque não dizer da velhice. É como se esse corpo modificado desafiasse a condição biológica que as associa ao universo masculino.

Nesta tese, procurou-se atentamente localizar estas experiências discursivas da velhice que ousam confrontar, desordenar, contestar, resistir e agredir a normalidade, se é que ela existe. As experiências de travestis velhas que aqui surgirão *a posteriori*, antes de qualquer definição, são experiências de pessoas que se movem através dos “discursos que definem a velhice como categoria de pertencimento, se agita e ousa dizer seu nome (e talvez sua idade)” (POCAHY, 2011, p. 28).

CAPÍTULO III



Prostituição travesti nas ruas

**UM JOVEM SOCIÓLOGO EM CAMPO:
RETALHOS METODOLÓGICOS NAS TRAMAS DE UMA
PESQUISA**

3. UM JOVEM SOCIÓLOGO EM CAMPO: RETALHOS METODOLÓGICOS NAS TRAMAS DE UMA PESQUISA

Eu não entendo. Eu não entendo. Isso é tão vasto que ultrapassa qualquer entender. Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Eu sinto que sou muito mais completa quando não entendo. Não entender, do modo como falo, é um dom. Não entender, mas não como um simples estado de espírito. Bom é ser inteligente e não entender. É uma benção estranha, como ter loucura sem ser doida. É um desinteresse manso, uma doçura de burrice. Só que de vez em quando vem a inquietação: eu quero entender um pouco, não demais. Mas pelo menos entender que eu não entendo.

Clarice Lispector

O fato de construir um capítulo metodológico não implica dizer que nos demais capítulos elementos metodológicos não estejam presentes, pelo contrário, a metodologia está presente em todo o trabalho. Neste capítulo, apresentam-se as várias entradas em campo de pesquisa, os caminhos percorridos, lugares de relações e encontros entre pesquisador e interlocutores durante o trabalho de campo para a realização desta tese. Farei uma descrição e uma reflexão dos lugares que compuseram esta tese e descreverei a forma como a pesquisa foi realizada, destacando, ainda, as armadilhas e os impasses que surgiram durante uma pesquisa de campo, as reconfigurações/adaptações metodológicas que foram necessárias a partir de muitas relações produtoras de conhecimento que diferentes categorias e pessoas vão construindo.

Nesta tese, não houve a intenção de se fazer um estudo comparativo acerca das experiências de travestis velhas em Fortaleza e em Lisboa, mas o fato de realizar um estágio de doutorado em Lisboa durante doze meses (Junho de 2011 a Junho de 2012) permitiu-me fazer um alargamento das reflexões teórico-metodológicas acerca das experiências vivenciadas por travestis e de compreender as várias semelhanças e estranhamentos que se fazem presentes em qualquer pesquisa de cunho etnográfico. Ademais, o ponto de partida foi pensar a velhice e o envelhecimento e os novos itinerários sociais e corporais de travestis na cena Fortalezense, no entanto, hoje me parece, ainda que de forma obscura, que o ponto final acabou por ser a cena Lisboeta, onde encontrei travestis brasileiras, portuguesas, equatorianas, cabo-verdianas entre outras nacionalidades interagindo cotidianamente pelos espaços prostitutivos, o que me levou a momentos de “internidade e de distanciamento” (VALE, 2000), relativizar as

múltiplas experiências da velhice a partir de todas as narrativas durante a pesquisa de campo, das entrevistas e da interação com as mesmas com o auxílio das redes sociais (*facebook*), o que acabou por ser mais intenso e desafiador.

Justifico, ainda, que mesmo estando diante de realidades com muitas aproximações e distanciamentos, no entanto bem distintas (Fortaleza e Lisboa), penso que seria um tanto injusto para com as minhas interlocutoras fazer comparações acerca dos processos de envelhecimento e da velhice que as cercam. Ousaria inclusive elencar alguns dos motivos que foram relevantes nesta tomada de decisão por um estudo não comparativo:

1° - Pelos indicadores de violência que acometem as travestis (física, simbólica, verbal, assassinatos) que são abruptamente diferentes (este fato é abordado com mais precisão no interior da tese);

2° - Pelo contingente populacional e pelas facilidades/dificuldades de mobilidade fronteiriça;

3° - Pela brasilidade inerente aos processos de construção corporal que durante muitas décadas pautou o referencial de beleza de travestis no Brasil, fatores estes que acarretam processos precoces no envelhecimento das mesmas, sejam fisiológicos ou sociais (discuto essa brasilidade na construção corporal de travestis no III capítulo da tese);

4° - Pelas desigualdades sociais que colocam, em sua grande maioria, travestis brasileiras em situação de vulnerabilidade no tocante às questões de educação, mercado de trabalho, saúde, qualidade de vida entre outros fatores;

5° - Pela organização e atuação dos movimentos sociais e do associativismo LGBT presentes em Portugal e pela sua representatividade no campo dos direitos sexuais, política de gênero e sexualidade. Não estou dizendo que no Brasil, mais especificamente em Fortaleza, não existam avanços e participação neste sentido, mas o cenário político e organizacional é menos fértil dadas as inúmeras circunstâncias.

6° - E, por último, a razão se dá através das relações que são estabelecidas ou esfaceladas entre travestis e suas famílias “biológicas”. Acredito que esta ruptura se dê devido ao machismo e ao preconceito presentes na cultura brasileira, não exclusivamente; e que diante dos processos de construção da identidade travesti que passam prioritariamente pelo corpo e pela sexualidade, acaba por afetar, ainda que parcialmente, esta relação travestis-famílias. Observa-se que quanto maior as desigualdades e vulnerabilidades sociais e menor o grau de escolaridade, o preconceito

e o machismo tornam-se maiores. Há uma tentativa visível das famílias negarem, esconderem e excluírem elementos “desviantes” da família, principalmente quando esse elemento mexe com a “moral” ou “honra”, ainda que esta família não esteja pautada na moral e nos bons costumes. Diria que isso traz em seu arcabouço uma fundamentação religiosa. Durante a pesquisa de campo em Fortaleza, registrei um depoimento oriundo da mãe de uma das minhas interlocutoras e que exemplifica a questão em pauta:

Eu preferia mil vezes ter um filho marginal ou ladrão do que ter um filho travesti. Eu nunca mais tive sossego na vida, foi o meu maior desgosto. Hoje não tem mais o que fazer a não ser rezar para não acontecer o pior [...] (Dona Filomena, 74 anos, mãe da travesti Lucélia Lima).

Na contramão do depoimento anterior, a realidade de muitas travestis portuguesas se apresenta por outro ângulo. Assim, quase todas as travestis portuguesas com quem mantive contato moram com a família ou têm uma relação muito próxima, o que as favorecem na medida em que vão envelhecendo, diferentemente da realidade de travestis brasileiras, pois muitas são postas muito cedo para fora de casa, migram para outros estados e, quando reestabelecem a relação com a família, em sua grande maioria são tarifadas, ou seja, os vínculos são reconstituídos através de dispositivos financeiros.

3.1 Um/Num terreno movediço: a construção de uma questão central para a tese

Nota etnográfica 1

Dia 21 de Outubro de 2011 (Sábado)

Dia 13 de Janeiro de 2013 (Domingo)

Fortaleza-CE

“Entrega teu coração a Jesus e viva a fascinante esperança da vida eterna”. É com esse convite evangélico que os frequentadores da boate Divine são recepcionados. Há anos existe uma faixa azul de letreiro branco isolando uma das janelas do prédio ao lado. A boate Divine, localizada na Rua General Sampaio, centro da cidade, tem seu público em grande maioria homossexual. Funcionando desde 28 de janeiro de 2000 é a única boate do seguimento LGBT que vem conseguindo permanecer no mercado e mantém um público cativo diante da rotatividade dos espaços LGBT na cidade. A passagem pela

roleta da bilheteria produz nos frequentadores a sensação de estar sendo “sugado/chupado” para dentro do “dance”, quase sempre lotado, sendo um sufoco conseguir passar para os outros espaços. São muitas luzes, fumaça, holofotes, travestis, drags, transformistas, michês, boys, *gays*, lésbicas e manequins purpurinados com parreiras (da última vez que estive na boate, em janeiro de 2013, observei que os manequins purpurinados, já clássicos no ambiente, haviam sido substituídos por grandes cartazes emoldurados de divulgação de *shows* que aconteceram na casa. Outros cartazes como estes fazem parte da decoração da recepção contrastando com as luzes neon, antes mesmo de passar a roleta) decorando o espaço obscuro e envolvente, que se mistura ao som das batidas eletrônicas geralmente internacionais. Aqui, diversas pessoas “se jogam no batidão”, flertam, tocam-se, fumam e bebem. Logo mais à frente, uma entrada à direita que dá acesso a um banheiro, uma saída de emergência, localizada vizinha ao caixa do bar interno. Há alguns metros existem aberturas que dão acesso a um corredor, onde encontramos uma sala de vídeo pornô, um banheiro e um *dark room*, sala completamente escura e destinada a práticas eróticas. No final do corredor, encontra-se um espaço ao ar livre com mesas, cadeiras, ventiladores, um bar com um balcão que durante grande parte da noite não serve para uso dos clientes, mais se torna um palco improvisado para gogo boys, geralmente dois, que fazem as noites de domingo dos clientes mais felizes e instigantes ao exporem seus corpos suados dentro de sungas minúsculas que contrastam com os seus coturnos. Encontramos nesta área externa outro caixa do lado esquerdo do bar, onde uma senhora de mais ou menos uns 55 anos de idade que trabalha há 12 anos no estabelecimento, e fica por toda a noite entre uma venda e outra espreitando todo o movimento que acontece através em uma pequena grade mal pintada de vermelho que a separa do público frequentador. Existe ainda um banheiro unissex localizado ao lado direito do bar, e um famoso mictório conhecido pelos frequentadores de “banheirão”. Neste último recinto, embora não haja nenhuma regra estabelecida pela organização da boate proibindo a entrada de mulheres, estas não costumam adentrá-lo, devido às frequentes cenas de “pegações” e de grupos de pessoas praticando sexo. Há, ainda, uma cantina localizada no corredor da saída (me parece que está temporariamente em desuso), dois telões que veiculam clipes dos mais diversos estilos, sendo mais solicitadas as músicas de forró (Aviões do Forró, Furação do forró, Forré Real etc.) axé (Daniela Mercury, Margareth Meneses, Ivete Sangalo etc.) e de

artistas americanas do sexo feminino, tais como Madonna, Beyoncé, Mariah Carey e Britney Spears.

Nota etnográfica 2

Dia 12 de julho de 2011 (Terça-feira)

Fortaleza-CE

Esquina da Rua Clarindo de Queiroz, continuação da Rua Bárbara de Alencar, no Centro de Fortaleza. Zona de prostituição, mais precisamente espaços demarcados pela prostituição travesti e pela “subversão” noturna. As ruas Clarindo de Queiroz e Meton de Alencar são as vias que concentram o maior número de travestis no centro de Fortaleza. São ruas que, durante o dia, dão espaço ao comércio local, com lojas, oficinas mecânicas, marmitarias a preços populares, colégios, trânsito intenso de ônibus, topics, carros, motos e muitas pessoas circulando agitadoamente. Quando a noite cai, o cenário se transforma enigmaticamente. São ruas estreitas, com pouca iluminação, muitas vielas, árvores que tornam o ambiente misterioso formando muitas sombras, alguns botequins e semáforos em quase todas as esquinas... Um cenário ideal para reprodução da prostituição travesti. Ouve-se com frequência o barulho dos carros que passam pelos arredores em alta velocidade por conta do perigo de assaltos; algumas buzinas direcionadas às travestis que ali se prostituem; sirenes e bips de carros e motos de empresas de segurança; gritos, falas e risadas de travestis que desfilam seminuas pelas calçadas e “saracoteiam” nas esquinas, chamando a atenção de quem por ali decide passar.

Nota etnográfica 3

Dia 21 de outubro de 2011 (Sexta-feira)

Lisboa-PT

Os trajes são sensuais, por vezes carregados de exagero, nudez e acoplados de “truques” que as permitem mostrar, esconder, oferecer e “meter”. Travestis novas, velhas, loiras, morenas, siliconadas ou não, transitam de uma esquina para outra, sobem e descem pelas colinas, que são conhecidas pela população lisboeta como região do “Conde Redondo”. Seria difícil traçar um perfil das travestis diante da pluralidade. De segunda a

segunda, por volta das 23 horas já é possível observar uma nova cena sendo “montada” no território “prostitutivo” que abrange as imediações do Marques de Pombal, Estefânia, Picoas e estende-se até o antigo e conhecido hospital dos Capuchos. Nestes espaços, travestis interagem com possíveis clientes, prostitutas idosas, donos de donos/donas de pensões, proprietários de cafés, de tascas e taxistas. Embora nesta mesma região tenha muitas casas de alterne, visivelmente não existe uma interação entre as travestis e as “garotas” que ali frequentam e trabalham. Arriscaria até dizer que por vezes existe uma interação, ainda que parcial com os clientes que frequentam estas casas, mesmo sabendo que acaba por ser uma clientela distinta, porém não está isenta no que se refere à interação sexual ou não com travestis. Estes espaços por último citados, a rigor, não estão incluídos na rota percorrida quinzenalmente, sempre às sexta-feiras, pelos profissionais(alguns voluntários) da Associação para o Planejamento Familiar de Lisboa - APF que realizam “brigadas”/rotas com o intuito, não único, de prestar orientação sexual e distribuir preservativos e gel lubrificante para as trabalhadoras sexuais. As casas de alterne não desenvolvem explicitamente a “função-social-noturna” de potencializar e promover encontros sexuais, embora exista uma “desconfiança” por parte daqueles que por ali passam, observam, nunca entram e pelos profissionais APF, que no “fundo” possuem suas teorias acerca da rotina ali estabelecida. O que de fato acontece é que existe um desejo não desprezioso de classificar as casas de alterne como espaços onde, exclusivamente, o sexo não entra e os clientes são levados simplesmente a beber e que as mulheres ali estão para escutá-los, o que certamente no Brasil acarretaria outra definição para estes espaços e para aquelas que ali tiram seu sustento e se “divertem”. O “domínio” das ruas, das esquinas e das paragens de autocarros fica praticamente ligado às travestis, sejam portuguesas ou de outras nacionalidades. O Conde Redondo é um território que há muitos anos vem sendo “conquistado” por travestis e muitas destas já frequentam esta região por mais de 10 ou 20 anos, o que lhes dá o direito de falar com propriedade sobre a dinâmica do território, sobre suas memórias, clientes, violência, relações sexual-afetivas e superações. Inicialmente, elas têm uma resistência a pesquisadores e justificam essa resistência a pesquisa anteriores. Na condição de pesquisador e estrangeiro, o ritual de inserção no território deu-se a partir das brigadas realizadas pelos profissionais da APF, fato este que me permitiu em momentos seguintes ter mais fluidez no campo e estabelecer relação com as travestis, não só na zona de prostituição, mais em outros espaços para

além das ruas e esquinas. No verão existe uma dinâmica no território prostitutivo que muitas vezes é agenciada pelas férias europeias e no inverno as noites mais frias e de chuva são as mais produtivas para ela. Segundo Soraia Martins, nestas noites frias e de chuva os clientes sentem-se mais à vontade de parar e negociar um programa com elas. Entre um programa e outro, as travestis dão uma parada para um “café pingado” ou uma “meia de leite” acompanhado por um pastelzinho de Belém, conversam entre si degustando uma taça de vinho ou uma imperial, fumam, pegam seus preservativos junto aos profissionais da APF, ficam a gozar com as demais pessoas que transitam pela cena “TRANS portuguesa” e retomam os seus trabalhos – a busca por clientes. Os profissionais da APF procuram conversar e interagir o máximo com elas, não seria exagero dizer que por horas, até mesmo chegando a constranger possíveis clientes que aponta de colina abaixo em busca de uma “gozada” ou “mamada” com as travestis. Muitas travestis quando realizam um número “x” de programas e estão “satisfeitas” com a quantia de dinheiro que colocam entre os seios ou quando a noite não é uma das melhores, já estão cansadas e os compromissos financeiros podem esperar mais alguns dias, as próprias não se dão ao luxo de ficar a noite toda pelas ruas e esquinas em busca de mais clientes, assim procuram o rumo de suas casas (com seus próprios carros, taxis ou aquelas que já moram na região se deslocam a pé) ou reorganizam seus horários na noite a fim de aproveitarem a noite LGBT da cidade, quase sempre tomam um táxi rumo ao Finalmente⁵⁷, a mais antiga casa gay da cidade e possui *shows* transformistas, localizada à Rua das Palmeiras ou para Construction Lisbon Club⁵⁸, na Rua Cecílio de Sousa, antigo Bric Bar, ambas localizadas no Bairro Príncipe Real.

São destes territórios, cenários, sujeitos e vivências que esta tese ousa versar, acreditando ainda que o mais importante seria pensar o trabalho de campo e a pesquisa antropológica como uma vivência, sendo ela nada mais que “um estabelecimento de

⁵⁷ Na discoteca Bar Finalmente há *shows* de transformismo todas as noites. Apesar de ser um local pequeno, é um espaço clássico da noite gay em Lisboa. Tive oportunidade de estar presente no *show* de aniversário de 35 anos de funcionamento. O ponto alto é a segunda-feira com o “lugar às novas”, uma noite onde transformistas amadores fazem *shows*.

⁵⁸ A discoteca Construction é do mesmo proprietário dos bares *gays* *Woof LX* e *Woof X* que fazem parte do roteiro *Gay Bear* de Lisboa. No entanto, também é bastante frequentada pelo público trans pelo fato de ser uma novidade na cena gay da cidade e pelo público que se julga ser mais seletivo e másculo. Sua inauguração aconteceu no dia 30 de março de 2012. Lisboa ainda conta com a discoteca *Trumps*, que é bastante frequentada por *gays*, lésbicas e, principalmente, turistas. Nesta discoteca, acontecem apresentações de *shows*, alguns deles transformistas outros de *gogo boys*, mas em sua grande maioria acontecem no formato dos grandes musicais, embora ainda rusticamente. Nesta discoteca, raramente encontrei com trans. Esta, portanto, acaba por ser mais frequentada por *gays* e lésbicas mais jovens, alternativos etc.

uma relação produtora de conhecimento, que diferentes categorias de pessoas fazem parte” (BRANDÃO, 2012, p. 20).

Inspirado por DaMatta (1987, p. 84):

[...] tanto o trabalho de campo como os ritos de passagem, acabam por implicar na possibilidade de redescobrir novas formas de relacionamento social, por meio de uma socialização controlada. Neste sentido, o processo é uma busca do controle de preconceitos, o que é facilitado pela viagem para um outro universo social e pela distancia as relações sociais mais reconfortantes.

Foi esse sentimento que norteou todo o trabalho de campo para a construção desta tese.

* * *

As diversas linhas que tecem esse percurso metodológico não tiveram início apenas durante a realização do doutorado em sociologia na Universidade Federal da Paraíba-UFPB, mas diria que elas reportam-se à minha graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual Vale do Acaraú - UEVA, onde realizei um primeiro trabalho de campo, em meados de 2004, junto às travestis que se prostituíam em dois postos de combustível localizados na BR-222, no município de Sobral/CE. Na época, meu intuito era discutir os conflitos e as cumplicidades existentes entre garotas de programas e travestis que parcialmente dividiam a mesma clientela, ou seja, caminhoneiros dos mais diversos estados do país que por ali transitavam. A monografia foi intitulada de “Jogo de Damas - Prostituição Feminina e Travesti num Trecho da BR 222, no município de Sobral – CE”⁵⁹, fazendo alusão às possíveis e existentes demarcações do território prostitutivo, das estratégias e articulações na disputa por clientes, das estratégias de sobrevivência, entre outros aspectos, que podem compor o universo da prostituição e da travestilidade. Vale destacar que muito desta pesquisa e da construção do objeto numa perspectiva sócio-antropológica foi inspirado no trabalho de Alexandre Fleming Câmara Vale, “No Escurinho do Cinema: Cenas de um Público Implícito” (2000), meu professor à época.

Ainda que fosse um trabalho monográfico, fiz uma extensa pesquisa de campo, o que me fortaleceu como pesquisador/cientista social. A partir do segundo semestre de

⁵⁹ Sob a orientação do Prof. Dr. Antonio George Lopes Paulino. Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará - UFC, onde atua na área de Antropologia.

2005 e ao longo de 2006, continuei (re)formulando questionamentos acerca da travestilidade e fui desenvolvendo um trabalho indireto com as travestis, agora sem a preocupação de sistematizar falas e fazer um trabalho científico, mas de fomentar vínculos. Esta minha ligação como o grupo (prostitutas e travestis) se deu a partir da Associação Sobralense das Trabalhadoras do Sexo – ASTRAS, que desenvolvia um trabalho, por sinal bem interessante, de prevenção às dst/aids em diversos pontos de prostituição espalhados no município de Sobral. Naquela altura, foram identificados uma média de trinta (NOGUEIRA; PAULINO, 2008).

Em março de 2007, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba-UEPB, onde desenvolvi um projeto de pesquisa discutindo questões relacionadas ao contexto das transformações corporais a partir das narrativas de travestis e de “bombadeiras” no município de Fortaleza-CE. Pesquisa esta realizada entre os meses de janeiro de 2008 a dezembro de 2008, que deu origem à dissertação de mestrado “A Saga da Beleza: Um estudo das transformações corporais na ‘experiência travesti’”, sob a orientação do Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León⁶⁰.

Para além de um leque de ferramentas metodológicas utilizadas na coleta de dados para a pesquisa citada anteriormente (observação flutuante e entrevistas), articulei um grupo focal a partir de contatos estabelecidos junto à Associação das Travestis do Ceará – ATRAC⁶¹, de vários telefones capturados esporadicamente na noite gay fortalezense (boate Divine) e dos vínculos estabelecidos com travestis em um dos territórios de prostituição no centro da cidade.

Até aquele momento, a realização de um grupo focal alinhado às demais ferramentas metodológicas me parecia ser a estratégia “xeque-mate” no que se refere à coleta de dados e de informações para o meu trabalho. Porém, diante das inúmeras intercorrências que foram surgindo, o grupo focal acabou por não ser a melhor estratégia, o que me levou a rever os rumos da pesquisa e compreender que por mais que haja teoria antropológica, métodos de pesquisa, abordagens diferentes, existe a prática da pesquisa em cima de uma relação pessoal (BRANDÃO, 2012) e esta não está

⁶⁰ Doutor em Sociologia pela UFPE. Professor da Universidade Federal da Paraíba-UEPB.

⁶¹ A ATRAC - Associação de Travestis do Ceará é uma Organização Não-Governamental, fundada em 21 de novembro de 2001, e tem como missão a melhoria da qualidade de vida das travestis, através da construção permanente da cidadania e da luta pela garantia dos seus direitos. Tem como objetivos o estímulo e o desenvolvimento dos valores profissionais, culturais e humanos das travestis; a defesa das travestis em casos de lesão à sua integridade física ou em casos de discriminação e preconceito; o bem estar das travestis em geral e o desenvolvimento de atividades na área de prevenção às dst's/aids.

presente em “manuais de pesquisa de campo”, devendo contar com os imprevistos, aquilo que Malinowski chamou de o *imponderável da vida social*, aquilo que escapa ao nosso planejamento, nos faz mudar de rota e acaba sendo revelador.

Por que dizer que o grupo focal não foi a melhor técnica de coleta de dados para aquela pesquisa? Não é minha intenção apresentar aqui argumentos um tanto convincentes para o uso ou desuso do grupo focal como ferramenta de pesquisa e, além do mais, no início do texto apresento algumas das hipóteses que elaborei, ainda que superficiais e duvidosas, no momento de avaliação após a experiência de realizar o grupo focal, mas quero chegar ao simples fato de mencionar que diante dos elementos discursivos que foram surgindo para além das transformações corporais e de uma preocupação por vezes excessiva de conseguir um corpo perfeito, espantosamente, todos estavam relacionados à violência constante que compromete os seus cursos de vida, à omissão de políticas públicas, à homofobia, ao preconceito no mercado de trabalho, à morte, entre outros elementos. Isto só foi possível perceber algum tempo depois que o que estava presente nas dobras (DELEUZE, 1991) daqueles discursos acabava por clamar por uma espécie de atenção e visibilidade da qual aqueles sujeitos, em sua grande maioria, eram privados. Ora, se a violência, a omissão, a homofobia, o preconceito e a morte estão presentes e são relacionados à experiência travesti, devemos concordar, a ela não são inerentes e muito menos encerram sua definição.

Em 2009, ingressei no programa de pós-graduação da mesma universidade para realizar o doutorado em sociologia. Embora convicto de que continuaria pesquisando as experiências dentro do universo da travestilidade, não sabia exatamente o foco do projeto de pesquisa e qual recorte faria desta população para mergulhar em uma nova pesquisa de campo.

Em meio a este contexto e na tentativa dar clareza ao meu projeto de pesquisa, comecei por analisar parte do material coletado e produzido nas pesquisas de campo anteriores (principalmente o material coletado na pesquisa de mestrado) e debrucei-me em muitas narrativas, desde então comecei a observar que os hiatos discursivos e aquelas falas que clamavam por atenção e visibilidade sinalizavam-me para os processos de envelhecimento e da velhice no interior da experiência travesti, mesmo elas (as travestis velhas) não estando presente, salvo algumas exceções. Mas hoje, relendo meu diário de campo, posso dizer que ficou mais claro a minha dificuldade em visualizar as travestis velhas no cotidiano das pesquisas anteriores.

Ora, se nas experiências de pesquisa de campo anteriores eu acabava por “privilegiar” travestis que desenvolviam atividades no mercado do sexo mais “visível” à sociedade e que buscavam a todo preço atingir um padrão de beleza pautando suas vidas no corpo e a partir dele como sujeitos centrais, certamente pouco encontraria travestis mais velhas, ao menos que tivesse “sacado” rapidamente, o que não ocorreu, as inúmeras estratégias que são desenvolvidas por aquelas que de alguma forma sobrevivem do trabalho sexual, ainda que não seja exclusivamente a prostituição de/na rua, mas que desenvolvem algum tipo de trabalho ligado ao sexo em outros espaços e que aos poucos vão assumindo novos “papéis”, reelaborando, assim, seus itinerários sociais e corporais.

Após a decisão de fazer um recorte geracional da população a ser pesquisada e observando que existiam poucos trabalhos científicos abordando estas questões (na ocasião, só tive acesso aos trabalhos de Mônica Siqueira, o que hoje não mudou muito), decidi pesquisar as “Mariconas”, “Irenes”, “Tias” e “Bichas Velhas” e me fiz a seguinte pergunta: como as travestis lidam com a experiência da velhice e como reelaboram seus itinerários corporais e sociais?

3.2 A construção de uma pesquisa etnográfica

A metodologia que delineou este trabalho está pautada no uso de entrevistas, na observação participante e flutuante (MALINOWSKI, 1978; GOLDMAN, 1995) e na apropriação das redes sociais como um espaço, embora virtual, de grande importância na interação social e na troca de dados e informações entre pesquisadores e interlocutores. Devo ressaltar que foi criado no dia 16 de julho de 2011 um perfil numa rede social, mais precisamente no *facebook*, como “Sociologia Trans” com o intuito de estabelecer “contato/relação” com travestis de vários estados e países entre outros interlocutores da cena LGBT. O mosaico de narrativas agregados a partir de todas estas ferramentas me permitiu realizar uma “Etnografia das Mariconas”.

Antes mesmo de apresentar os dilemas que surgiram no percurso desta pesquisa etnográfica, penso que seria necessário definir o que de fato vem a ser uma etnografia. O dicionário Aurélio define etnografia de duas maneiras distintas: como “A parte dos estudos antropológicos que corresponde à fase de elaboração dos dados obtidos em pesquisa de campo; O estudo descritivo de um ou de vários aspectos sociais ou culturais

de um povo ou grupo social” (FERREIRA, 2009). Parece-me que seria necessária uma junção destas duas definições para chegar próximo daquilo mencionado por Geertz (1978) no que se refere à etnografia. Das duas definições, uma claramente apresenta a idéia de uma prática inerente ao ofício do antropólogo e a outra chama a atenção para a noção de descrição de um povo ou grupo social. Já no dicionário Michaelis (2009), apesar de trazer três definições para o conceito, duas delas caminham na mesma direção das definições antes mencionadas no dicionário Aurélio, mas uma delas chama a atenção pela visão ainda clássica de um trabalho de campo. Neste sentido, a definição de etnografia aparece como um “ramo da antropologia que trata historicamente da origem e filiação de raças e culturas”. Para Clifford Geertz (1978), etnografia é aquilo que supostamente os praticantes de antropologia ou na antropologia social fazem. E antes de qualquer coisa, é necessário compreender o que é a prática etnográfica para começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Para o antropólogo norte-americano, fazer etnografia é um risco calculado para uma “descrição densa” e que não são as técnicas e os processos determinados (estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante) que a define. Neste sentido, etnografia deve ser uma descrição densa.

Mas o que seria descrição densa para Geertz? A ideia de descrição densa foi uma noção desenvolvida por Oilbert Ryle e que Geertz toma emprestado. Diferente do que costumeiramente se interpreta por descrição densa, a definição que o autor traz está estritamente vinculada ao tipo de esforço intelectual que ela representa. Para Geertz, a antropologia tem algo de fictício, sem ser exclusivamente uma arte literária. Pois ela se constrói via interpretações dos antropólogos sobre as interpretações dos sujeitos pesquisados, os nativos. Devido a isto, há a necessidade de uma hermenêutica, pois não há uma neutralidade possível ou um objeto cujas leis devam ser decifradas.

Ainda segundo Geertz, fazer uma etnografia

[...] é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1978, p.57).

Trata-se de ler minuciosamente o discurso social por cima dos ombros de quem os escreve.

Os trabalhos etnográficos em antropologia foram iniciados com a clássica descrição de Malinowski acerca do kula entre os trobriandeses, constituindo-se, até hoje, em uma segura orientação para os neófitos. As etnografias, nos primórdios da antropologia, significavam a mais próxima relação entre os pesquisadores da metrópole e os que colhiam dados etnográficos de primeira mão (FAULHABER, 1997).

Modernamente, vários autores (DAMATTA, 1997; PEIRANO, 1995) sinalizam a importância do trabalho de campo como o modo característico de coleta de novos dados para a reflexão teórica. Deste modo, fica inteiramente aberta a experimentação num sentido mais profundo, através de uma vivência longa e profunda com outros modos de vida, com outros valores e com outros sistemas de relações sociais.

Não seria necessário afirmar que a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada, quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação da realidade ‘nativa’ com a qual se defronta. Conforme DaMatta (1997), a base do trabalho de campo como técnica de pesquisa na área da antropologia e sociologia é fácil de se justificar abstratamente. Trata-se, basicamente, de um modo de buscar novos dados sem nenhuma intermediação de outras consciências, sejam elas as dos cronistas, dos viajantes, dos historiadores ou dos missionários que andaram antes pela mesma área ou região.

Uma etnografia deve ser guiada preponderantemente pelo senso questionador do etnógrafo. As técnicas não seguem padrões rígidos, são criadas de acordo com a realidade do trabalho de campo, contribuindo para revelar o significado cotidiano no qual as pessoas agem e encontram o significado das suas ações. Durante a realização de uma pesquisa etnográfica, é necessária uma constante reflexão e reestruturação do processo de questionamento do pesquisador durante os “longos” períodos de observação do outro e/ou das diferenças. Desse modo, o “torna-se nativo”, nos termos de Malinowski, e a observação participante são apenas alguns elementos neste caminhar.

Para Peirano (1995), a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Mas meras descrições de um fenômeno de uma cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco.

Atualmente, a principal corrente entre os antropólogos é denominada de meta-etnografia ou meta-antropologia. Para Reynoso (1991), participam desta corrente desenvolvida nos Estados Unidos James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, Marilyn Strathern, Robert Thornton, Michael Fischer, entre outros, e, mais recentemente, também Clifford Geertz. Essa corrente tem como objeto de estudo a etnografia como texto e gênero literário. Enfatiza as novas alternativas de escrita etnográfica, na quais podemos incluir também citações de depoimentos, propostas coletivas, podendo outros colaboradores surgir no texto (é preciso deixar as pessoas falarem para tornar o texto um diálogo).

É nesta perspectiva que se desenvolve este trabalho, utilizando as narrativas apreendidas durante a pesquisa de campo rumo à construção de um texto polifônico, no qual se articulam trabalhos e técnicas de naturezas diversas. Segundo Arantes (2000), texto "polifônico" é um texto que incorpora outras vozes: as dos pesquisados e sujeitos dos processos sociais em estudo, considerados também autores do texto etnográfico.

Para a realização desta etnografia, a inserção no campo de pesquisa se deu através da observação participante (MALINOWSKI, 1978) e flutuante. Conforme Márcio Goldman (1995, p.54), “a observação direta e contínua se transforma em ‘observação flutuante’, semelhante à ‘escuta flutuante’ do psicanalista: o observador está sempre em situação de pesquisa, sua atenção podendo ser exigida a qualquer instante”. A opção por esse tipo de observação me deixa à vontade pelo fato da não necessidade de “morar” com os indivíduos a serem investigados, diferente do caso de Don Kulick (2008), que optou por morar junto às travestis em Salvador, na Bahia, durante sua pesquisa. Ademais, sou pesquisador e morador da cidade. Esses fatores não são únicos, acrescente-se ainda por ser frequentador de alguns espaços LGBT, boates, bares etc. Enfim, quero aqui chamar a atenção para o fato de o pesquisador participar de determinadas práticas dos seus interlocutores por habitar a mesma cidade e também construir nela seus referenciais.

Para Goldman (1995), no contexto das sociedades complexas, a observação participante ganha sentido como observação flutuante, pois estamos sempre em situação de pesquisa e o longo trabalho de campo transforma-se em longuíssimo trabalho de campo, assim, ter em mãos o diário de campo e um gravador portátil era indispensável, a qualquer momento algo novo e preciso poderia se configurar em minha frente. Mas nem sempre esses instrumentos (diário de campo e gravador portátil) são apropriados.

Muitas vezes, ao me despedir de uma interlocutora, eu começava a sistematizar o que havia observado e escutado em meu diário de campo. Algumas vezes, cheguei a sistematizar estas percepções falando ao gravador rapidamente com medo de perder algum dado ou descrição que no futuro me fosse preciosa. Em situações inusitadas e inesperadas, cheguei por vezes a anotar rapidamente em guardanapos, em seguida os transcrevia.

Além das “clássicas” recomendações e das observações acerca do uso de entrevista⁶² como uma grande ferramenta de coleta de dados e que geralmente acompanha a observação seja no estudo de caso, na pesquisa ação, ou mesmo na etnografia, fiz uso das redes sociais como uma ferramenta importante na interação, na coleta de dados e informações junto aos interlocutores da pesquisa.

Inspirado por Deleuze (2005, p. 69) quando ele nos fala que “qualquer ponto de rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” no que diz respeito aos princípios de conexão e de heterogeneidade, optei por fazer também o uso das redes sociais no contexto etnográfico, mais precisamente do *facebook*, que me permitiu agregar inúmeras possibilidades no que se refere a encontro e diálogo entre pesquisador e interlocutores no decorrer de uma pesquisa.

Nesta pesquisa, o *ciberespaço* passa a ser percebido não mais como um espaço de interação, mas como um universo permeado por fronteiras simbólicas, que demarcam segmentos mais ou menos delimitados, definidos em termos de padrões comunicativos cuja constituição não se reduz às especificidades do “meio” e/ou à presença da interface tecnológica (MÁXIMO, 2008).

Tal entendimento permite pensar o ciberespaço como mais uma dimensão das chamadas sociedades complexas (VELHO, 1994) e, conseqüentemente, desloca-se o foco sobre as definições generalizantes, dando-se lugar às interrogações sobre como se constroem essas fronteiras simbólicas e as dinâmicas sociais que se estabelecem em cada contexto.

O uso desta ferramenta em pesquisas etnográficas tem gerado alguns dissensos acerca da experiência, levantando inclusive concepções apriorísticas do ciberespaço (RIFIOTIS, 2010), nas quais alguns pesquisadores consideram o seu potencial democratizante decorrente da universalização dos meios de comunicação, como sugeria

⁶² Abordarei os impasses que foram surgindo no decorrer da pesquisa de campo e o uso de entrevistas como uma ferramenta de coleta de dados e informações junto a interlocutores.

Lévy (1999), ou o seu potencial destrutivo decorrente de uma mediatização, massificação e desrealização generalizada, como indicavam Virilio (1993) e Baudrillard (1996). O fato é que o *facebook* tornou-se uma ferramenta importante para o desenvolvimento da pesquisa e compreende-se, nesse sentido, que em pesquisas desta natureza, em que os interlocutores e pesquisadores se encontram, o diálogo se impõe como uma necessidade, assim como a postura crítica. Trata-se, portanto, de colocar em suspensão a autoridade do pesquisador, bem como a familiaridade com os sujeitos para, a partir desse deslocamento, produzir reflexões e narrativas marcadas por esse movimento constante entre o “interior” e o “exterior” das experiências sociais e da própria produção científica (RIFIOTIS, 2010).

3.3 “Armadilhas” e dilemas de uma pesquisa com “Mariconas”

Nota etnográfica 4

Dia 18 de setembro de 2010

Fortaleza-CE

Por volta das 21h ligo para um amigo e lhe faço o convite para me acompanhar durante algumas cervejas em um bar no centro da cidade. Sua primeira reação foi de surpresa seguida de um longo “ja-ma-iss” no momento que falei que o bar localizava-se na Rua Duque de Caxias e que o nome era Disney Lanches. Depois de vários pedidos insistentes ele acabou concordando em me fazer companhia, no entanto, ressaltou que seria por pouco tempo naquela noite. Às 22h fui apanhá-lo em casa. Durante um percurso de aproximadamente 20 minutos, da casa do meu amigo até nosso destino, fui explicando para ele o meu propósito e que de alguma forma precisava encontrar novamente com Janete, uma travesti de 49 anos que me foi apresentada por Gabriela, outra travesti que havia participado da minha pesquisa de mestrado e que iria tentar agendar uma entrevista com ela, pois até aquele momento ela parecia ser uma informante-chave excelente para a minha pesquisa. Das últimas duas vezes que estive com Janete não consegui marcar uma conversa mais tranquila com ela, pois ela sempre dava um jeito de sair pela tangente e desaparecia na noite, embora dificilmente passasse despercebida. Janete apesar de ser até simpática em alguns momentos, às vezes dava-me a entender que ela não estava nem um pouco interessada em participar da minha

pesquisa, mesmo assim continuava tentando uma conversa em particular com ela. Da vez anterior que nos encontramos falei superficialmente da minha pesquisa, omitindo algumas informações. Chegamos ao bar e pedimos ao garçom para conseguir uma mesa do lado de fora do bar (na calçada), assim conseguiria saber quem entrava e quem saía do bar e aos poucos fomos ficando mais a vontade no ambiente. O bar não me causava estranhamento, já o tinha frequentado várias vezes durante a pesquisa de campo durante o mestrado em 2008, inclusive na companhia de alguns amigos pesquisadores de gênero e sexualidade e na companhia de algumas travestis. Este bar é bastante conhecido e frequentado por travestis e que geralmente antes de irem à boate *Divine* dão uma passada por lá e “fazem as bases”. A boate localiza-se a umas quatro quadras de lá. O bar possui um aspecto sujo, os copos onde a cerveja é servida são “americanos” e visivelmente desgastados pelos inúmeros arranhões e trincos, geralmente toca DVDs de bandas de forró e tem um cheiro de banheiro sujo misturado ao cheiro de panelada que parte da cozinha. Sempre que vou lá me vem essa percepção. O lugar acaba por ser atrativo para as travestis devido a sua localização no centro, fica próximo ao Edifício Jalcy Avenida e de vários cinevídeos pornô, pelos frequentadores, em sua grande maioria “cafuços”⁶³, pelo cardápio variado de bebidas e pelos preços relativamente baixos quando comparados a outros locais do ramo, da habitual frequência de outras travestis, das músicas entre outros fatores. Como no seu interior tem uma máquina de *jukebox*⁶⁴, as pessoas conversam, fumam, bebem, por vezes dançam e interagem de forma intensa. O bar não é de exclusividade do público LGBT, pelo contrário, é muito frequentado por mulheres, homens e casais supostamente heterossexuais e durante o dia funciona como uma espécie de restaurante ou lanchonete para as pessoas que trabalham pelos arredores. Já por volta das 23h pára um taxi na frente do bar para Janete descer na companhia de Beto, um amigo *gay*, por sinal com uma aparência bem andrógina. Janete já vinha pronta para mais uma noite na boate *Divine*. Cabelos na escola, salto e bolsa de mão combinando, vertido preto e uma maquiagem bem carregada. Assim que ela passa por nossa mesa faço questão de cumprimentá-la e em seguida ela se dirigisse a outras travestis que estavam sentadas numa mesa logo perto da porta do banheiro feminino. Diante de muita inquietação por minha parte sabia que deveria de alguma forma atrair a

⁶³ A expressão Cafuçu ou bofe significa no dialeto *gay* o mesmo que homem forte musculoso com rosto feio e de pouco estilo e detentor de modos grosseiros.

⁶⁴ *Jukebox* é um aparelho eletrônico utilizado geralmente em bares e lanchonetes. Tem por função tocar músicas escolhidas pelo cliente que estejam em seu catálogo.

sua atenção, chamá-la pra mesa. Naquela noite e pela terceira vez ia tentar marcar uma conversa com Janete. Decidi ir ao banheiro e passei na sua mesa para acender um cigarro e em seguida perguntei por Gabriela e sua resposta veio num tom de voz enfático: “Não sei!”. Na tentativa de escamotear aquela situação um tanto constrangedora, apenas sorri, conversei rapidamente com as outras travestis e a convidei pra ir à nossa mesa tomar uma cerveja. Após alguns minutos Janete chega a nossa mesa e desta vez já sorrindo pede um novo copo ao garçom e começamos a beber e conversar sobre os mais diversos assuntos até chegarmos à minha pesquisa. Janete acabou me passando o número do seu celular e combinei com ela de ligar na semana. Liguei na terça-feira ela estava com um compromisso. Ligo novamente na quinta-feira e ela me pede para ligar no dia seguinte, na sexta-feira quando ligo novamente, ela remarca para o Sábado.

Foram vários investimentos na tentativa de agendar uma conversa mais formal e mais tranquila com Janete, no entanto, vários fatores corroboraram para que isso não fosse possível. Acredito que desde a falta de empatia, que foi recíproca ao não interesse dela em participar da pesquisa. De certo, a pesquisa de campo acabou por me proporcionar momentos de grande entusiasmo, expectativa, como também de reflexão e indecisões diante das minhas investidas em campo e dos resultados alcançados, que em vários momentos não correspondiam às expectativas.

Neste contexto e afetado por Favret-Saada (2005), pude perceber que no momento em que se começa a pesquisa de campo, certamente vai-se em busca das respostas iniciais e que se leva na bagagem uma série de hipóteses, e que o mais interessante seria comprovar estas hipóteses, muito embora, aquela seja, digamos, a primeira imersão. Mero engano. Para a autora, “o pesquisador antes de qualquer coisa ele tem que se permitir ser afetado” e ser afetado, neste sentido, não se confunde com afetividades, tampouco com observação participante – apesar de não as excluir como ressaltou Aquino (2010). Assim, Favret-Saada (2005, p.14) destaca:

Isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento desfazer-se. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível.

Neste sentido, Janete não deixou de ser uma interlocutora importante da pesquisa, mas precisei utilizar/desenvolver outras técnicas para conseguir apreender um pouco mais da sua trajetória. Assim, busquei estar presente em outras situações em que ela estivesse e sempre que possível tentava sutilmente fazer uma “pesquisa coletiva” (BRANDÃO, 2012), através de questionamento que lançava ao grupo presente, o que de certa forma facilitou a coleta de informações de algumas interlocutoras, pois elas estavam mais soltas, supostamente não remetiam a minha presença, naquela situação, à imagem de um pesquisador e por vezes ainda se desafiavam mutuamente, fato este que trazia elementos riquíssimos para o interior da pesquisa que até então não haviam sido observados ou relatados pelas interlocutoras em nenhuma das entrevistas mais formais que realizei através de um roteiro semiestruturado⁶⁵. O grande desafio dessa estratégia está na dificuldade de registrar todas as informações a partir destes diálogos, corre-se o risco de perder alguma informação no momento de reconstituir as cenas e diálogos em diário de campo, a menos que se faça uso de gravadores sem a permissão dos interlocutores, ainda assim fica difícil identificar através da gravação de quem são as vozes/falas, isso se o grupo for mais extenso. No entanto, esse procedimento não seria o mais apropriado e ainda pode implicar o pesquisador eticamente e de alguma forma comprometer as relações já construídas no trabalho de campo.

Tais questões levaram-me a desenvolver algumas reflexões, a floradas em mútuas e contínuas observações que não se dão sem algum constrangimento e tensão. Hoje, ao refletir sobre minhas atitudes e escolhas feitas no decorrer desta pesquisa, inevitavelmente algumas armadilhas e dilemas, sejam elas morais ou éticas, me ocorreram, tais como: a empatia com o grupo a ser pesquisado; disposição e “jogo de cintura” para pesquisar no universo trans e temáticas que envolvem sexualidade e a

⁶⁵ A entrevista semiestruturada dá bastante liberdade ao pesquisador, ela é flexível e permite perguntas e/ou as intervenções para elucidar um caso particular do roteiro previsto. Neste tipo de entrevista pode existir um guia e/ou um roteiro, mas este é utilizado sem o rigor da entrevista estruturada, podendo sofrer alterações no decorrer da entrevista. Para Triviños (1987 apud SILVA, 2005), a entrevista do tipo semiestruturada é aquela em que o informante segue espontaneamente uma linha de seu pensamento e pode participar na elaboração do conteúdo da entrevista. Este conteúdo envolve não somente a teoria que advém do repertório dos entrevistados, mas também da ação de entrevistar, sendo, muitas vezes, um complemento às informações já obtidas pelo entrevistador sobre o tema de seu estudo. A entrevista semiestruturada é caracterizada pela “formulação da maioria das perguntas previstas com antecedência e sua localização é provisoriamente determinada” (COLOGNESE, MÉLO, 1998, p.87). Nela, o entrevistador tem uma participação ativa, apesar de observar um roteiro, ele pode fazer perguntas adicionais para esclarecer questões para melhor compreender o contexto. Nos anexos da tese encontra-se disponível o roteiro que “guiou” parte das entrevistas. Devo confessar que pouco o segui, ademais por perceber que estava muito extenso e, muitas vezes, seguia a minha sensatez e bom senso para conduzir a entrevista de maneira mais informal.

omissão de algumas informações verídicas sobre a pesquisa, quando necessário, para os interlocutores.

Durante o período de graduação ou de pós-graduação, todas as informações que se recebe como desenvolver um trabalho de campo enfatiza a importância de construir uma empatia com o grupo pesquisado e, principalmente com os “informantes-chave”. Até mesmo Geertz (1978), que lança críticas à empatia como conceito, acaba por defender a necessidade de se estabelecer algum grau de relação de proximidade com os sujeitos pesquisados, no entanto, “pouco se discute como construir essa empatia e quais os seus limites, com exceção de alguns princípios éticos gerais que transitam em volta do trabalho de campo” (MATTOS, 2005, p.31). Mas, o que estou querendo destacar, é que o pesquisador, além de correr o risco de envolver-se afetivamente ou sexualmente, pode ele ainda se deparar com situações e sujeitos no decorrer da pesquisa de campo e, por mais que se tente estabelecer uma relação “amigável”, nem sempre isso é possível ou ainda o próprio pesquisador não está disposto a investir nesta relação, seja por qual for o motivo.

No decorrer do trabalho de campo, não só a relação com Janete me confrontava como pesquisador, mas durante a pesquisa deparei-me também com Leona Fontenele, uma travesti de 42 anos conhecida pelas demais travestis como Tiazinha. Certamente, a “Tiazinha” seria uma excelente interlocutora para o meu trabalho, no entanto, diante da sua resistência, devo confessar que o investimento na construção desta relação de empatia quase imposta pela antropologia entre antropólogo-nativo não foi lá dos maiores.

Arriscaria agora dizer, ainda que ela evitasse ter um contato direto comigo durante minhas idas ao território prostitutivo, ainda sim estávamos interagindo a partir desta rejeição ou negação, e que de alguma forma o seu silêncio e seu distanciamento me diziam algo. Por vezes, fazia total sentido quando contextualizadas no interior de cenas em que eu buscava dar significados e interpretações. Em outras experiências de pesquisa de campo que vivenciei, existiram interlocutores que no início da pesquisa mostravam-se resistentes e inacessíveis, no entanto, algum tempo depois acabaram por ser tornar os interlocutores mais importantes e presentes na pesquisa. Não foi o que aconteceu durante esta pesquisa de doutorado, ou melhor, posso até estar enganado, se esta situação não tivesse de alguma forma provocado um deslocamento e um

estranhamento em mim, certamente não estaria dando destaque a ela no interior desta tese.

Em determinados pesquisas, o trabalho de campo funciona realmente como um ritual de passagem altamente marcado e consciente (DAMATTA, 1997). Além da necessidade do pesquisador ter pique para frequentar boates madrugadas adentro, como mencionou Coelho (2012), é necessário muito “jogo de cintura” para mergulhar, ainda que parcialmente, em todos os movimentos sinuosos que podem surgir durante a pesquisa. Em muitos casos, esta acaba por ser a única maneira de tornar possível um trânsito e uma interação entre alguns grupos, principalmente entre os menos convencionais. Por vezes me encontrei em situações que poderia chamar de “saia justa”, envolvendo bebidas, uso de drogas, entre outras, mas gostaria de chamar atenção para situações que de alguma maneira estavam relacionadas à sexualidade.

De acordo com Mattos (2005), quando se trata da questão da sexualidade do antropólogo em campo, este silêncio parece ser muito expressivo. Neste aspecto, parece existir um tipo de regra não escrita, não falada, e, na maior parte do tempo, não questionada sobre a ética do sexo em campo entre os estudantes de Antropologia que de algum modo absorvem durante sua educação. Esta regra pode ser sintetizada em duas palavras: “Não faça” (KULICK, 1998, p. 10).

No entanto, devo concordar que esse “jogo de sedução” poderia vir a abrir muitas portas para a pesquisa, mas sempre achei mais prudente passar por “desatento” e por vezes cheguei a utilizar-me inclusive do mecanismo do “escândalo” tão utilizado por elas para sair de determinadas situações sem perdas e danos, e dizia: “Tá louca Mona, eu não faço sabão, tá?”. Como esta fala traz elementos que desconstróem uma suposta masculinidade e como de certa forma é essa masculinidade que orienta, não como via de regra, os seus desejos, certamente, uma fala nesta direção, que compara a masculinidade do pesquisador às suas tão exuberantes feminilidades, acaba por reiterar a “normalidade” da situação. Esta pode até não ser a estratégia mais adequada, mas sempre funcionou comigo. O que não quer afirmar que falas neste sentido podem eliminar por completo o interesse delas, quem sabe pode até potencializar. Durante o trabalho de campo, conheci duas travestis trabalhadoras do sexo, Michelly Arantes e Amanda Vieira, que são casadas há mais de 06 anos. Em Lisboa, também conheci Manu e Raissa, são brasileiras e há dois anos possuem um relacionamento estável.

O simples fato de estar em campo muitas vezes levantava suspeita sobre o meu papel ali. Sempre que tinha oportunidade buscava reforçar a minha postura como pesquisador embora, em algumas situações os papéis acabam por se misturar e as pessoas que não estavam inseridas diretamente no contexto não compreendiam muito bem. Mas, o fato de ser jovem, com tatuagens, entre outros estereótipos que fazem parte do universo da prostituição, por vezes cheguei a confundir as pessoas, inclusive as próprias travestis. Não foram poucas as situações em cinevídeos pornô, sauna *gay*, boates ou mesmo no território de prostituição onde fazia pesquisa de campo em que fui abordado por travestis, clientes e frequentadores em geral querendo saber se era michê, ou se “fazia ativo ou passivo”. Na verdade, nunca foi uma preocupação estar diante de situações como tais, mas acabava por ter receio que essa imagem pudesse vir a atrapalhar a minha relação no interior da rede de contatos que fui tecendo no campo de pesquisa. Este fato talvez tenha se agravado durante a pesquisa de campo em Lisboa, uma vez que acabava por acumular vários estereótipos que não são positivos no contexto local, mas por outro lado são atrativos no mercado do sexo, ou seja: gay, jovem, negro, tatuado, brasileiro e transitando num território de prostituição. Por várias vezes voltando para casa, fui abordado por clientes e até casais em carros na tentativa de estabelecer um diálogo e quem sabe um programa.

Se não fosse a proximidade e as relações que fui construindo ao longo da pesquisa de campo, algumas das quais se transformaram, inclusive, em amizade, claro que com algumas limitações, talvez não tivesse sido possível realizar uma pesquisa de natureza etnográfica. No entanto, um grande conflito me acompanhou durante toda a pesquisa de campo. Diferente de pesquisar as transformações corporais na experiência travesti, a violência em grandes metrópoles, os homens que rezam o terço na beira-mar, a importância da mulher na ciência, os usuários de drogas em estágio de recuperação ou os jovens e os espaços públicos, estava pesquisando a velhice na travestilidade, uma velhice justamente de sujeitos que, em sua maioria, passam a vida inteira em busca de um corpo canônico e da perfeição, ademais se constroem sujeitos e vivem através do corpo e que o “glamour”, ainda que de forma simbólica, é muito importante. Neste sentido, como construir uma relação com as travestis e em seguida falar que o objeto da sua pesquisa é a velhice na travestilidade? De que forma elas reagiriam mesmo compreendendo, diante de uma explicação, que uma travesti velha não necessariamente precisa ter mais de 50 ou 60 anos? Possivelmente, muitas delas agiriam como Janete. É

claro que depois de realizar algumas entrevistas e da pesquisa de campo em Fortaleza e Lisboa, todos estes elementos foram se encaixando com mais clareza para mim, e foi só aos poucos que fui percebendo a relação delas com esta temática e que as categorias nativas utilizadas entre elas nem sempre surgiam num tom pejorativo, mas, de certa forma, seria questionada e abordada por um sujeito que, por mais que tenha uma amizade com o grupo, uma proximidade, a ele não pertencia e muito menos vivenciaria a experiência em sua totalidade.

Neste sentido, paradoxos e tensões balizaram diferentes etapas da realização desta pesquisa. O fato é que, antes de qualquer entrevista, nunca centrava meu discurso inicial no objeto real da pesquisa (BRANDÃO, 2012). Assim, dava uma explicação do por que estava fazendo essa pesquisa, o que nem sempre era uma explicação muito clara, e acabava por construir um discurso em torno apenas dos itinerários sociais e corporais e no, decorrer da entrevista e da conversa, ia incluindo questionamentos acerca da velhice e dos processos de envelhecimento.

Devo confessar que diante da sensibilidade do meu campo de pesquisa, para algumas interlocutoras só revelei que minha pesquisa era sobre as travestis velhas já finalizando a pesquisa de campo, algumas certamente ainda permanecem até hoje com a ideia acerca dos itinerários sociais e corporais, o que de fato não é uma mentira. Mas todas estas situações dispararam inevitavelmente em mim provocações éticas, morais e acadêmicas acerca dos limites, possibilidades e armadilhas presentes em um trabalho de campo⁶⁶. Desta forma, ao longo da pesquisa, fui criando algumas justificativas e objetivos mais aceitáveis e menos impactantes, compreendo que diante desta prática jamais menti sobre o meu objeto de pesquisa. No entanto, devo confessar que omiti algumas informações com intuito de amenizar algumas resistências e receios por parte das minhas interlocutoras.

3.4 Construindo a metodologia para uma etnografia das “Mariconas”

A história desta pesquisa pode agora ser dividida em dois momentos: o primeiro está diretamente relacionado ao campo de pesquisa em Fortaleza-CE, onde foi possível fazer observação flutuante em diversos espaços (Associação das Travestis do Ceará – ATRAC; Boate *Divine*; Cine *Majestic*; Sauna Califórnia; Centros de Saúde; Bares e

⁶⁶ Código de Ética dos Sociólogos e Código de Ética do Antropólogo em anexo. Anexo II.

outros espaços que de alguma forma estão ligados ao trabalho sexual no município), realizar entrevistas e interagir com os mais diversos sujeitos que participaram desta pesquisa de forma direta e indiretamente através das redes sociais (*facebook*). O segundo momento diz respeito à pesquisa de campo realizada em uma das zonas de prostituição de Lisboa, onde me aproximei inicialmente destas travestis, sejam elas brasileiras ou portuguesas, entre outras nacionalidades, a partir de uma rede de contatos já estabelecida pela Associação para o Trabalho Familiar – APF de Lisboa, o que me permitiu, em seguida, realizar uma observação flutuante em outros ambientes ligados aos trabalhadores sexuais em outros espaços de rotatividade LGBT (bares, discotecas, movimentos sociais, associações etc.).

Assim como no trabalho de Aquino (2010), nesta tese creio ter havido o importante processo que ressalta Cardoso de Oliveira (1998), de transformação do “informante” em “interlocutor”. Segundo o autor, a relação dialógica possui uma superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevistas porque faz com que os horizontes, anteriormente em confronto, venham se abrir para um “outro e verdadeiro encontro etnográfico”. O pesquisador deve estar aberto a ouvir o “nativo” e por ele ser igualmente ouvido, cria-se um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores.

No decorrer de todo o trabalho de campo (Fortaleza e Lisboa), a presença de outras travestis “novas”, *gays*, lésbicas, funcionários de estabelecimentos LGBT, voluntários de associações com trabalhos direcionados ao público LGBT, garotos de programa, amigos e clientes tiveram um papel incontestável para o desenvolvimento da pesquisa, pois suas narrativas me permitiam traçar paralelos, relativizar experiências e compreender um pouco mais os processos de sociabilidade e a constituição da rede de relações sociais estabelecidas no interior da experiência.

Algumas travestis que fizeram parte desta pesquisa, ainda que parcialmente ou indiretamente, haviam participado como interlocutoras da minha pesquisa de mestrado. É bem verdade que são travestis mais jovens e que não se encaixam diretamente no contexto geracional e etário da pesquisa em questão, no entanto, foi através delas e juntamente com elas que fui me aproximando e tecendo uma rede de contatos com as travestis mais velhas, ademais, anteriormente justifiquei a presença de outros interlocutores no contexto da pesquisa de campo.

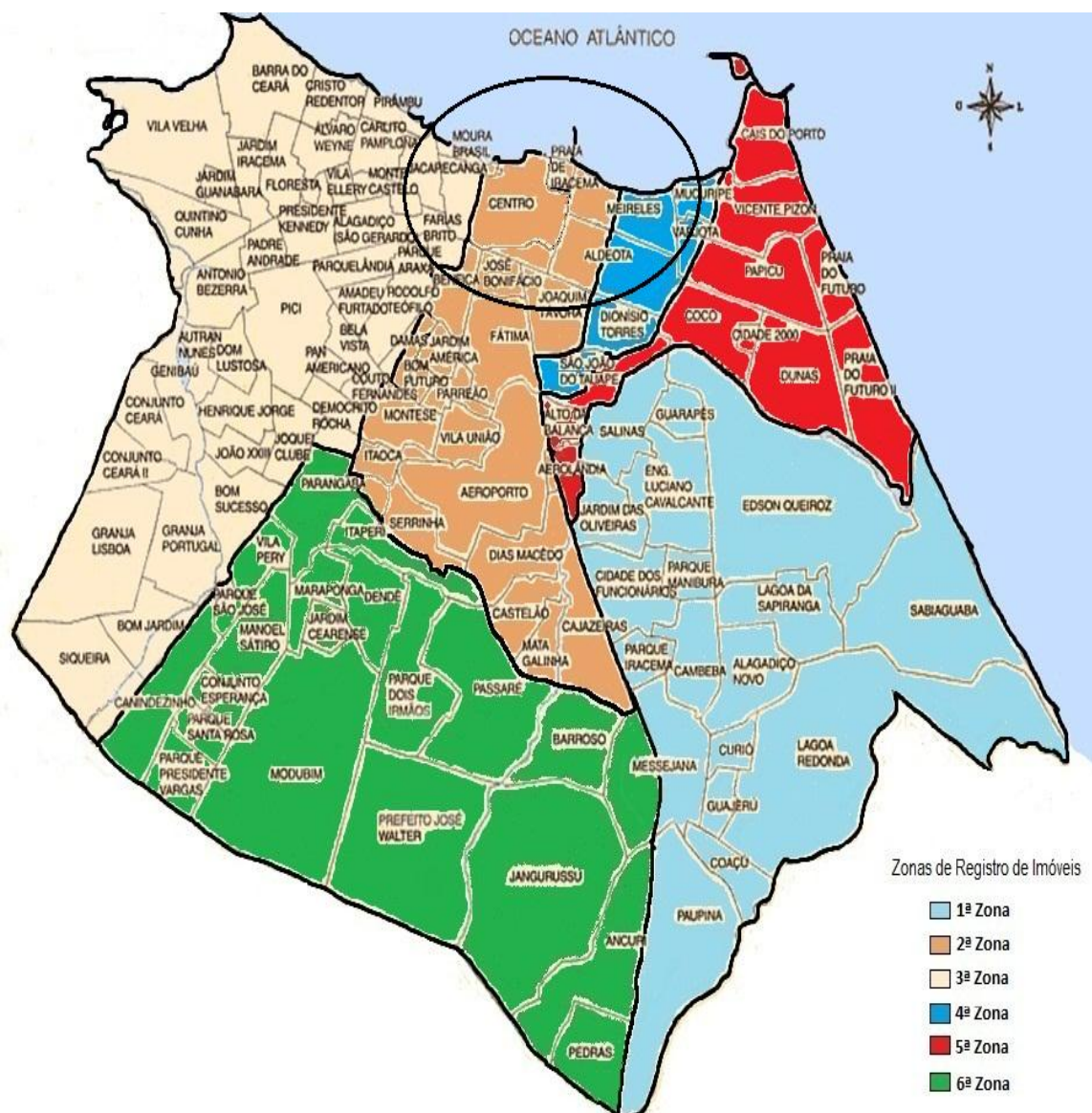
3.4.1 Fortaleza e seus espaços trans

O centro da cidade de Fortaleza, ainda hoje, agrega estereótipos ligados ao perigo, à perversão e à prostituição, mantendo-se, assim, como um “espaço de interação” e de possibilidades na cena prostitutiva e principalmente da cena *gay*. Parece-me que a importância e o atrativo das antigas “pensões galantes”⁶⁷ de outrora hoje foram ressignificados por boates e bares de público LGBT, cinevídeos pornô e motéis, entre outros espaços, sejam eles *gays* ou não.

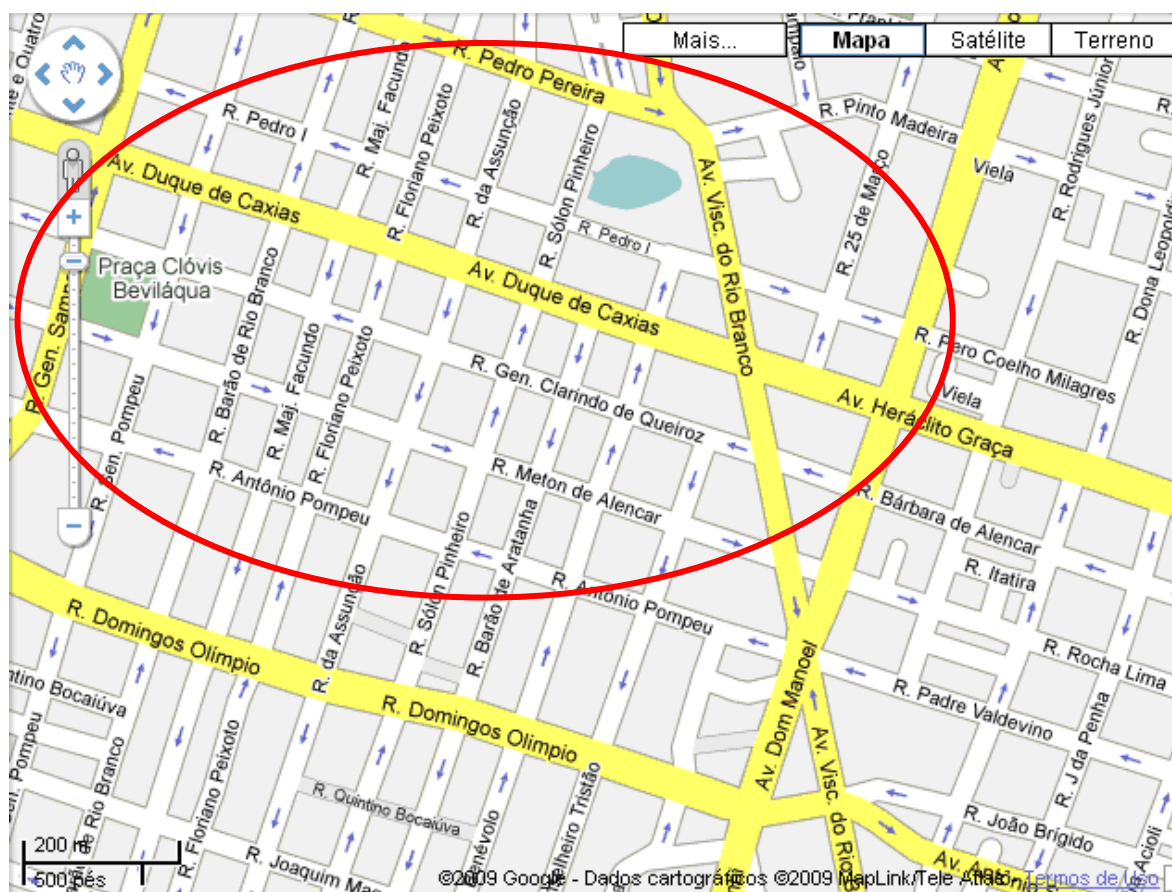
Neste terreno fértil e propenso para o desenvolvimento urbano e econômico, e também para as desigualdades sociais e violência, a cena gay e trans fortalezense ganha destaque. Hoje, a capital cearense chega a reunir 1 milhão de pessoas na Parada Gay⁶⁸, e ainda comporta diversas boates de público LGBT ou “Mix”, como os proprietários preferem chamar, diversas saunas masculinas, vários cinevídeos, estando todos eles, ou sua grande maioria, no centro da cidade, assim como muitos bares, pontos de “pegação”. No que se refere à prostituição travesti, alguns espaços públicos (ruas, esquinas e avenidas) são quase exclusivos, tais como: a prostituição constante na rua Clarindo de Queiroz, continuação da rua Bárbara de Alencar, o trecho da rua Meton de Alencar nas proximidades do colégio Marista, a rua Conselheiro Tristão, a Avenida Barão do Rio Branco e a Avenida Duque de Caxias (lugares importantes na presente pesquisa de campo), mas a estes espaços ela – a prostituição travesti – não se restringe. Podemos acrescentar ainda a Avenida José Bastos, Avenida Francisco Sá, Avenida Padaria Espiritual (nas imediações do Estádio Castelão); Avenida Osório de Paiva, Avenida Historiador Raimundo Girão, na Praia de Iracema e na Barra do Ceará.

⁶⁷ As “pensões galantes” localizavam-se em vários pontos da cidade, mas no centro era sua grande concentração: na Praça do Ferreira, esquina com Pedro Borges; na rua Barão do Rio Branco; na travessa Crato; na rua Senador Pompeu etc. Essas “pensões galantes” eram uma espécie de “*night club*”, ou seja, um clube noturno para homens, onde havia música, dança e o comércio do sexo (SOUSA, 1998).

⁶⁸ Dados referentes à XIII Parada Pela Diversidade do Ceará em 2012 (nome oficial da Parada Gay de Fortaleza), organizada pelo Grupo de Resistência Asa Branca (GRAB), uma Organização Não-Governamental (ONG), sem fins lucrativos ou vinculação partidária, reconhecida como de Utilidade Pública Municipal. Fundado em 1989, sendo uma das organizações LGBT em funcionamento mais antigas do Brasil, o GRAB tem atuado diretamente no enfrentamento ao preconceito por orientação sexual, desenvolvendo ações no âmbito da proposição, execução e controle social de políticas públicas, assim como do ativismo em torno dos direitos da população homossexual, tendo como missão melhorar a qualidade de vida de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Pessoas Vivendo com hiv/aids no Estado do Ceará. Desta forma, a instituição tem desenvolvido diversas ações e projetos nas áreas da Saúde, Direitos Humanos, Ativismo e Organização das Paradas pela Diversidade Sexual no Ceará.



Mapa da cidade de Fortaleza dividida por bairros sinalizando a região do centro da cidade, espaço este lócus importante na pesquisa de campo.



Mapa das ruas do centro Fortaleza onde foi realizada parte da pesquisa de campo.

A expansão destes territórios prostitutivos no centro da cidade e pelos arredores, juntamente ao fator da rotatividade de travestis por eles, dificulta um possível mapeamento destas práticas e sujeitos, e inviabiliza, por vezes, de falar da existência de uma guetificação (COELHO, 2012) dos espaços LGBT na cidade.

Além destes espaços já demarcados noturnamente pela prostituição travesti, vale salientar que outros espaços no cenário Fortalezense também comportam travestis que desenvolvem trabalho sexual, como é o caso do Cine Majestic, localizado à Rua Major Facundo, no centro da cidade, entre outros espaços da mesma natureza. No capítulo seguinte, faço uma descrição mais detalhada deste espaço – o Cine Majestic – como também dos diversos sujeitos que lá frequentam e que utilizam o espaço como estratégia dentro de uma reelaboração das práticas sociais e corporais. Vale salientar que os cinevídeos não se restringem à frequência do segmento LGBT.

Uma observação feita por Coelho (2012) parece-nos ser muito interessante para exemplificar um pouco dos processos de homossocialidade no centro fortalezense, principalmente na região onde fiz pesquisa de campo, o que vem a justificar a

permanência de uma cena gay nestas imediações até os dias atuais. A autora começa suas observações acerca da homossocialidade trans no centro da cidade a partir de uma relação geográfica e arquitetônica com o Edifício Jalcy Avenida:

Situado na Avenida Duque de Caxias (no cruzamento com a rua General Sampaio), o prédio Jalcy possui grande relevância para a cena gay e trans da cidade. Muitos dos seus moradores eram do atualmente chamado “segmento LGBT”. Outro aspecto importante é a sua localização. A “Duque”, uma das avenidas mais importantes do centro da cidade, ainda é hoje considerada um *point gay* e trans, “abrigando” bares reconhecidos como gay, tais como o *Disney Lanches* e o *Mega Lanches*. A proximidade com a boate *Divine*, localizada na rua General Sampaio; com a ONG Grupo de Resistência Asa Branca – GRAB, na Rua Tereza Cristina; e com uma grande quantidade de “cinemões” (cinevídeos pornô nos quais há uma intensa interação sexual) situados na rua Assunção e adjacências fazem dessa área do centro tradicionalmente também um perímetro gay, nos quais encontram-se entretenimento, prostituição e militância (COELHO, 2012, p. 87).

Neste sentido histórico e social, o entendimento das zonas de prostituição localizadas em Fortaleza permite desenvolver uma compreensão mais geral que, de uma forma ou de outra, acaba por se refletir no *habitus* (Bourdieu) de uma sociedade ou permite fazer reflexões na forma como travestis se relacionam com suas memórias, trajetórias e velhice.

No entanto, é importante destacar que mesmo estando diante desta pluralidade envolta da cena *gay* e da prostituição em Fortaleza, mais especificamente da prostituição travesti, “certamente, seria um exagero afirmar que a cidade de Fortaleza é uma cidade trans. Afinal, o machismo e a homofobia enraizados no cotidiano logo desmentiriam tal afirmação”, como bem destacou o pesquisador Veras (2011, p. 13).

3.4.2 A pesquisa de campo no “terreno” de Lisboa

Inspirado por Walter Benjamin (1971, p. 76), “Não saber se orientar numa cidade não significa muito. Perder-se nela, porém, como a gente se perde numa floresta é coisa que se deve aprender a fazer”. Foi com esse sentimento que me aventurei como um estrangeiro em Lisboa. Certamente, neste momento dava início a um ritual de iniciação antropológica.

É bem verdade que não faria pesquisa de campo em Lisboa. Este não era o objetivo central do meu estágio de doutorado no exterior, como justifiquei anteriormente. No entanto, fui tentado a mergulhar no território por vários motivos. Primeiro, pelo desafio a mim lançado em conhecer o universo/cena *gay* lisboeta na condição de estrangeiro e pesquisador. Segundo, pela presença significativa de travestis brasileiras (várias na clandestinidade) no roteiro prostitutivo e que cotidianamente interagem com travestis portuguesas e de outras nacionalidades, e deste fato poderia trazer elementos significativos para minha pesquisa, o que de fato aconteceu. Terceiro, por Portugal ser um país com misto de conservadorismo⁶⁹ alinhado às mais atuais discussões no campo dos direitos sexuais, política de gênero e sexualidade e uma forte presença do movimento social e do associativismo LGBT entre outros fatores.

Se no meu campo de pesquisa em Fortaleza o desafio era tornar o “familiar em exótico”, a partir do momento em que desembarquei em Lisboa, o desafio era concretizar a máxima de Roberto DaMatta (1978): transformar o “exótico em familiar”. Era, de fato, um estrangeiro em terras “desconhecidas”. Neste sentido, a necessidade de transformação do exótico em familiar nunca é mais fácil se nos pautarmos na noção mais clássica do trabalho de campo, que implica a realização de uma viagem cujo deslocamento se realiza no espaço, de uma cultura para outra. Ao final deste processo, possivelmente uma transformação mais profunda atinge o saber e o olhar do antropólogo no que diz respeito à sua própria cultura e à cultura do outro.

O uso, nesta tese, das noções de exotismo e de familiaridade emprestados por DaMatta (1978, p. 10) busca lançar mão da “idéia de que fatos, pessoas, categorias, classes, segmentos, aldeias, grupos sociais etc., poderiam fazer parte do meu universo diário; ou não.” Já o exótico dicotomizando o familiar diz respeito a elementos situados fora do meu mundo diário, do meu universo social e ideológico dominante.

A noção de familiaridade e exotismo expressas aqui, antes questionadas por Velho, que “o que sempre *vemos e encontramos* pode até ser familiar mas não é necessariamente *conhecido*, sendo o oposto igualmente verdadeiro: pois “o que não *vemos e encontramos* pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido” (VELHO, 1978a, p. 39). Partindo destes questionamentos – familiaridade e exotismo –, a ideia não foi trazer e fazer uso das noções de familiaridade e exotismo empregando-as de forma mecânica, assim concordo com o autor (DAMATTA, 1978). Diria que seria um

⁶⁹ 94% da população portuguesa constituem-se de católicos.

exagero achar que todo familiar é conhecido, é próximo, é íntimo, como também pecaríamos pela abrangência destas categorias em achar que a noção de exótico está estritamente ligada com o desconhecido.

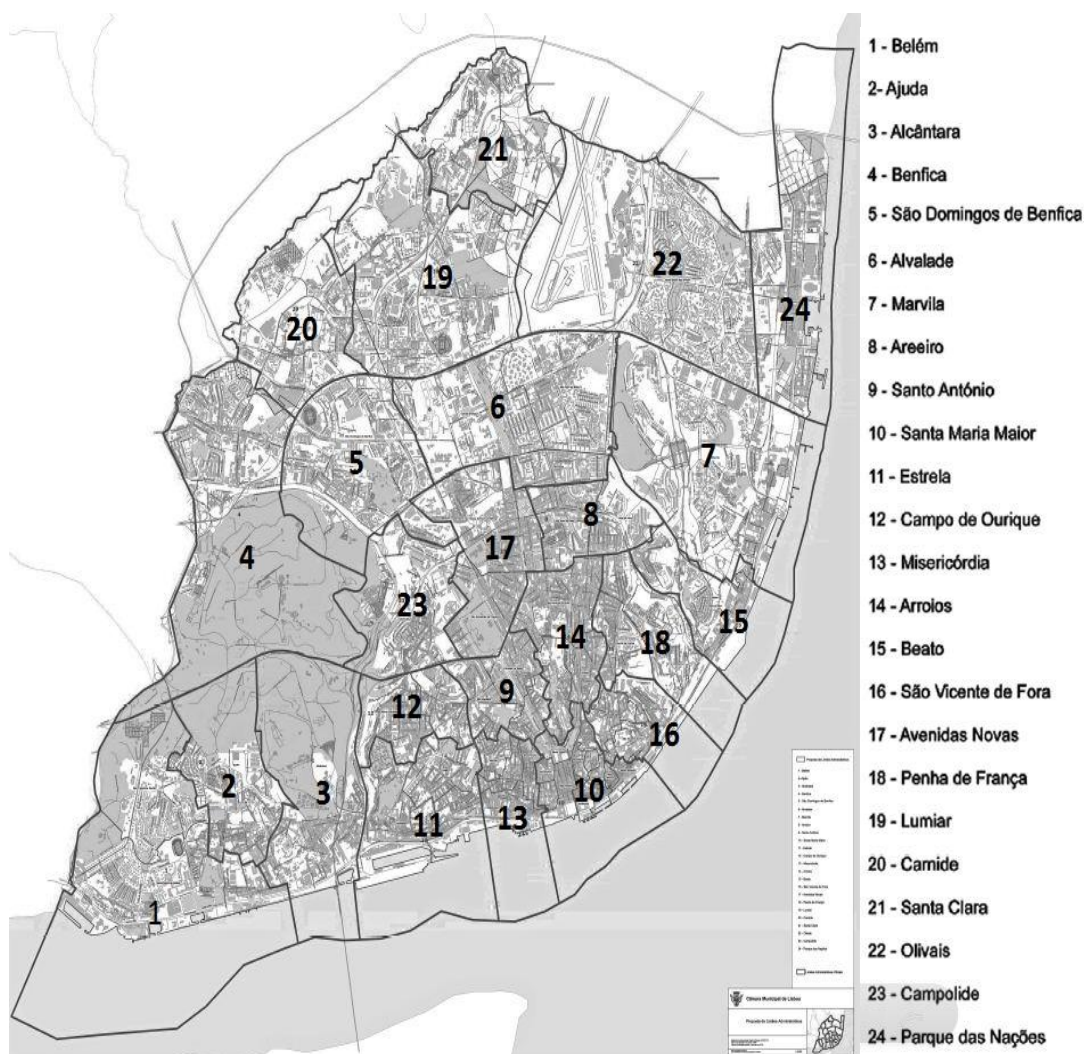
É nisso que consiste a transformação do familiar em exótico e do exótico em familiar, desenvolvida pela prática etnográfica do trabalho de campo; assim destacou Rocha (2001, p. ?):

Trata-se da possibilidade de reconhecer na cultura do “outro” formas diferenciadas de soluções para problemas comuns aos homens e, ao mesmo tempo, de descobrir, quando se olha para a própria cultura, um certo grau de cegueira ou miopia cultural por estarmos acostumados a naturalizar o social e o histórico a partir dos “pré-conceitos” e idéias etnocêntricas.

O que de fato pode-se perceber com esses deslocamentos é que o trabalho de campo leva para fora do próprio mundo, posteriormente traz de volta mais para dentro dele. A minha condição de estrangeiro e de brasileiro foi uma condicionante fundamental no percurso etnográfico desta tese.

3.4.3. Um estrangeiro conhecendo o terreno de Lisboa

Embora o objetivo não seja realizar nesta seção uma descrição permenorizada das características geográficas ou históricas de Portugal e de Lisboa, é importante sinalizar alguns aspectos históricos, culturais e políticos, o que permite fazer uma análise de inserção do segmento LGBT e dos movimentos no país.



Mapa da cidade de Lisboa com as novas freguesias - 2012⁷⁰

No que se refere à recente visibilidade do movimento *gay* em Portugal, mais precisamente em Lisboa, Jayme (2001), ao citar Gameiro (1998), afirma que não houve em Portugal, pelo menos até meados dos anos 90, algo que poderia ser chamado de *gay liberation*: uma visibilidade tanto política como social dos homossexuais. Se, com a revolução dos Cravos em 25 de abril de 1974, após quase 50 anos de ditadura, a homossexualidade perde, ainda que parcialmente, seu caráter eminentemente marginal, isto não quer dizer que esta prática tenha sido tolerada.

Vale de Almeida (2010), em seu livro “A Chave do Armário”, fala que foi preciso esperar pela segunda metade da década de 90 para assistir ao surgimento de um

⁷⁰ Lisboa contava antes com o número de 53 freguesias. Em decorrência de uma nova organização política, passou a contar com 24 freguesias. Foram feitas algumas fusões de freguesias, como a criação de novas. A área do Concelho de Lisboa é também diferente, dado que anexou uma área significativa do Concelho de Loures como reflexo da extensão para o oriente da Cidade de Lisboa (com particular destaque para a nova freguesia do Parque das Nações).

verdadeiro movimento LGBT português, que o mesmo surge diante de duas realidades e que correspondia à realidade de outros países, ou seja, a crise da sida ou hiv/aids e o carácter global da cultura LGBT. Assim afirma o autor:

A crise da sida havia levado a uma reformulação profunda do movimento *gay* tal como criado nos anos 60 e 70, então intimamente associado a formas de problematização e luta análogas às dos movimentos negros e feminista. A crise da sida (mais ainda do que o emprisonamento com a imposição do triângulo rosa, nos campos de concentração nazi, que aconteceu numa época anterior à política identitária) criou uma consciência trágica que empurrou os activistas no sentido quer da reivindicação de estilos de vida, quer da exigência de direitos civis e de reconhecimento que conduzissem a uma integração da vivência homossexual no *mainstream* da diversidade das sociedades contemporâneas. Quanto ao carácter globalizado do movimento, tal prende-se com o facto de as formas de sociabilidade LGBT serem facilmente mediatizáveis e transformáveis em produtos culturais e de consumo, e com o facto de uma minoria demográfica e social de qualquer Estado-Nação procurar identificações transnacionais em torno da sua condição – que não é étnica, nem linguística nem localizada. Tal não descarta, todavia, a necessidade de adaptar as formas de luta aos contextos culturais locais, algo em que alguns movimento LGBT nacionais têm falado (VALE DE ALMEIDA, 2010, p. 17).

Diante deste cenário espinhoso, em Portugal, nos anos 90, ainda segundo o autor, dois grupos foram construindo caminhos de forma estratégica passando a ocupar lacunas e dando uma certa visibilidade às lutas em prol de um movimento LGBT de forma mais consolidada, detacando o GTH (Grupo de Trabalho Homossexual do PRS), que já não existe, e a Associação ILGA-Portugal, cuja constituição teve peso na experiência de alguns ativistas na Associação Abraço⁷¹.

O GHT pautou sua trajetória inspirada na *gay left* dos anos 60 e 70 e numa crítica radical do patriarcado e da heteronormatividade e aproxima-se das perspectivas *queer*⁷² de desconstrução da orientação sexual. Já a Associação ILGA-Portugal tem uma maior sintonia com a tendência política para o reconhecimento da conjugalidade e parentalidade, mas sua trajetória esteve pautada na experiência pós-traumática da sida e no desejo de integração social através da obtenção de igualdade de direitos.

Em Portugal, certamente o grande divisor de águas na seara da (in)visibilidade dos movimentos LGBT ocorreu na década de 90 e durante os primeiros anos da década

⁷¹ ABRAÇO é uma Instituição Particular de Solidariedade Social e Organização Não-Governamental de Desenvolvimento, sem fins lucrativos, que presta serviços na área da problemática do VIH/SIDA. Foi constituída por escritura pública em Junho de 1992, formalizando e dando continuidade ao trabalho de um pequeno número de voluntários que, desde Dezembro de 1991, prestava apoio psicológico, social e material a soropositivos internados na Unidade de Doenças Infecciosas e Parasitárias do Hospital Egas Moniz, e tentava melhorar as condições hospitalares.

⁷² As perspectivas *queer*, inspiradas em teorias sociais pós-estruturalistas, propugnam uma crítica radical às definições identitárias, incluindo as LGBT. Ver leitura de Vale de Almeida (2004a; 2010).

de 2000, como afirma Vale de Almeida (2010). Deu-se em parte à capacidade de articulação e mobilização entre associações no sentido da visibilização através da Marcha Gay (organizada por vários coletivos LGBT) e do Arraial *Pride* (organizado pela Associação ILGA-Portugal), em parte à articulação com outros movimentos sociais, por exemplo, no âmbito do Fórum Social, ou em iniciativas de articulação entre Estado, UE e ONG, como o Ano Europeu da Igualdade de Oportunidade para todos.

Neste contexto, também surgiu a Associação Abraço, formada por um grupo de pessoas ativistas com boas relações internacionais com os setores mais cosmopolitas e progressistas do PS (Partido Socialista), já citada anteriormente; o Clube Safo⁷³, principal organização lésbica no ano de 1996; a *Opus Gay*⁷⁴, fundada em 1997; a Associação Janela indiscreta, entre outros grupos e associações que pautaram e que vem pautando a agenda LGBT do país.

No contexto atual, já é possível perceber uma certa “abertura do armário” a partir da lei de identidade de gênero⁷⁵, da garantia de igualdade no acesso ao casamento civil para homossexuais e heterossexuais, bem como o direito a adoção e parentalidade para pessoas e casais *gays* e lésbicos. No entanto, reconhece-se que ainda existem muitas lacunas e desafios a serem superados, tais como a estrutura familiar e sexual da sociedade portuguesa; o risco de vincularem as questões LGBT a partidos políticos; pouca adesão militante e ativista ao movimento; e fácil manipulação do espaço midiático, por vezes contraditória por inúmeras razões.

⁷³ Associação tem por objetivo o apoio e a defesa dos direitos das mulheres lésbicas, constituindo-se como um espaço de intervenção social, cultural e política, promovendo uma imagem positiva da identidade lésbica, nomeadamente no domínio da saúde e da educação.

⁷⁴ A Associação Opus Gay é uma organização cívica de caráter social criada para promover a solidariedade entre todos os membros da comunidade LGBT (gay, lésbica, bissexual e transgênero) portuguesa, ultrapassando fronteiras políticas, geográficas, sociais ou etárias. A Opus Gay “tem por objetivos o apoio e defesa dos direitos humanos, no âmbito individual e coletivo, das minorias sexuais e étnicas e de intervenção social, laboral, política, ecológica e no domínio da Saúde, sobre os problemas que afetam em geral a Sociedade e especificamente os que dizem respeito às minorias referidas.” (Art. 2º, Estatutos). A Associação nasceu no dia 28 de Junho de 1997 em Lisboa, dia do Orgulho Gay. É apartidária e sem convicção religiosa.

⁷⁵ Lei n.º 7/2011 de 15 de Março de 2011. A lei cria o procedimento de mudança de sexo e de nome próprio no registo civil. Esta lei que permite que as pessoas transexuais passem a ter direito à sua identidade, o que torna Portugal um exemplo europeu de compromisso com os Direitos Humanos.

3.4.4 Tecendo Relações no Campo de Pesquisa

Desde que desembarquei em Lisboa, “viajei na abstração epistemológica” do “perder-se na cidade” (CANEVACCI, 2011) e passei a construir parte da metodologia da minha pesquisa. Ainda que inspirado por uma gama de referenciais teóricos e empíricos, orientava-me pela ideia de que o pesquisador deve ter sempre algumas hipóteses de partida, o que lhe permitem não se perder nas suas inúmeras observações de campo. A necessidade de um fio condutor se fez presente neste processo de imersão no campo de pesquisa. Neste sentido, inicialmente fui guiando-me pelo roteiro turístico *gay* da cidade de Lisboa, além da leitura de algumas teses de doutorado que de alguma forma estavam relacionadas ao universo *gay* de Lisboa (JAYME, 2001; SIQUEIRA, 2009) e que de certa forma davam-me uma noção daquilo que encontraria pela frente, mas a dimensão do estar em campo, vivenciando as situações, lugares e sujeitos e bem diferente quando sai do “ficcional” e assume uma dimensão “real”.

O primeiro contato que tive com minha orientadora no exterior, Dra. Antónia Lima, e com Dr. Miguel Vale de Almeida foi de fundamental importância para identificar inicialmente quem seriam os possíveis informantes-chaves e quem poderia compartilhar comigo algum tipo de informação e contato sobre a cena *gay* e personagens importantes no contexto lisboeta, das quais posso citar: Margarida Moz, Filipa Alvim, Sandra Saleiro, entre outros⁷⁶ contatos.

Aos poucos, fui compreendendo a dinâmica do território e logo nas primeiras semanas de estada na cidade tive a oportunidade de vivenciar a 12ª Marcha do Orgulho LGBT de Lisboa e da 15ª. Edição do Arraial *Pride*⁷⁷, em 2011, momento este que, através da investigadora Margarida Moz, pude conhecer alguns profissionais ligados à ILGA Portugal e da Associação para o Planejamento Familiar - APF.

⁷⁶ Investigadoras do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL).

⁷⁷ Segundo Vale de Almeida (2010) “*Pride* é a expressão inglesa para “orgulho”, designando também o dia 28 de junho, que comemora a revolta de Stonewall, momento fundador do movimento *gay*. O caráter transnacional do movimento LGBT, bem como a sua origem nos EUA, conduziram à utilização de muitas expressões anglo-saxónicas. Quanto ao uso da expressão, gerador de alguma controvérsia, ele prende-se com o “orgulho em sair do armário” e em romper com a vergonha socialmente imposta – e não com qualquer autoatribuição de superioridade. A melhor analogia será com o “orgulho negro” propugnado pelos primeiros movimentos identitários dos negros nos EUA. O Arraial *Pride* é uma festa organizada pela Associação ILGA-Portugal e a Marcha é uma manifestação organizada por várias associações e coletivos LGBT.



12ª. Marcha do Orgulho LGBT em Lisboa realizada no dia 18 de junho de 2011



12ª. Marcha do Orgulho LGBT em Lisboa realizada no dia 18 de junho de 2011



15ª Edição do Arraial Pride em Lisboa realizado no dia 25 de junho de 2011



15ª Edição do Arraial Pride em Lisboa realizado no dia 25 de junho de 2011

Estar presente nestes dois grandes eventos me permitiu identificar a “olho nu” a pluralidade de sujeitos e coletivos, de reivindicações e das lutas por mais visibilidade, igualdade e solidariedade no interior do segmento LGBT local.

Se em Fortaleza não é possível dizer que existe uma guetificação (COELHO, 2012) dos espaços LGBT, em Lisboa, já é possível fazer “uma demarcação geográfica nítida da uma chamada zona *gay*, pelo menos no que diz respeito aos locais de lazer e entretenimento noturno” (JAYME, 2001), sendo o Bairro Príncipe Real conhecido como o “bairro *gay*”. Vale salientar que os espaços prostitutivos identificados durante a pesquisa não estão localizados neste bairro e que o bairro não é em sua maioria habitado por homossexuais. O “título” de “bairro *gay*” se dá pelo fato de possuir muitos estabelecimentos voltados ao público LGBT funcionando há anos (bares, livrarias, cafés e discotecas, podendo inclusive destacar a importância da discoteca Finalmente Club, que funciona há 35 anos com *shows* transformistas), por ser bastante frequentado e

reconhecido através dos próprios *gays* como o “seu lugar”, por acontecer em sua praça, principal durante a madrugada, cenas de sexo ou engate, como chamam os portugueses, e ainda é sinalizado como “*point*” através dos apelos turísticos voltados à cultura LGBT que fazem deste bairro um atrativo noturno, assim como o Bairro Alto, outro bairro com diversos espaços de entretenimento noturno LGBT.

Durante a minha pesquisa pude perceber que existem muitos outros estabelecimentos voltados ao público LGBT, o que em parte contraria a afirmativa de que o bairro Príncipe Real seria exclusivamente o “reduto” de *gays*, lésbicas, bissexuais e transgêneros. Outros bairros como Arroios, Alcântara e principalmente o Bairro Alto concentram casas de entretenimento, saunas e hotéis voltados ao público LGBT.

Apesar das mudanças e das muitas conquistas do movimento LGBT, dos muitos bares que ganham espaço, das bandeiras expostas nas janelas ostentando identidades sexuais e expressando o orgulho de fazer parte do segmento LGBT, algumas coisas me parecem que não galgaram um nível de liberdade e de visibilidade. Ao ler o trabalho de campo realizado por Juliana Jayme em 1999 em Lisboa, identifiquei a surpresa dela diante de alguns bares que mantinham suas portas fechadas e da necessidade de tocar a campanha para adentrá-los. No entanto, doze anos depois (2011), o cenário continua bem parecido, alguns bares e discotecas que frequentei no Bairro Príncipe Real ainda mantêm essa “prática”. Por vezes cheguei a conversar com clientes e proprietários sobre esta prática. Algumas respostas afirmavam a necessidade de espaços com mais discrição para os clientes uma vez que em Lisboa a possibilidade de ser visto ou reconhecido por pessoas de fora da cena *gay* e com algum laço familiar ou profissional é muito grande, entre outras respostas. Fernando Sabóia, proprietário, certa noite deu-me o seguinte depoimento:

Aqui em Lisboa todo mundo sabe que este bar é um espaço *gay* e todos os clientes de certa forma se conhecem, com exceção dos turistas, mas temos clientes de todos os feitios, alguns entram praticamente escondidos achando que ninguém sabe o que de fato não é verdade, outros acham que estão menos expostos, e também acho que pode ser um fato até já tradicional para a população de Lisboa, não somente os *gays*, pois muitos lugares eram assim de portas fechadas, só ultimamente que tem mudado. Até no Finalmente tem uma campanha. O que de certo acontece é que os clientes gostam, ficam à vontade cá por dentro e sempre voltam.

Diante deste cenário, é possível afirmar que Lisboa acaba por agregar um misto de identidades e expressões *gays*, onde de um lado o movimento LGBT e muitos coletivos buscam afirmar uma identidade sexual através da igualdade, respeito e do

BARS

AGITO. [● BA, Map 20]
Rua da Rosa, 261 ■ 213430622

ANARCA BAR [● PR, Map 3]
Rua Cecílio de Sousa, 1 ■ 969607889

ANB BAR [▼ PR, Map 1]
Rua de São Marçal, 170 ■ 213472830

BALIZA CAFÉ BAR. [● BA, Map 21]
Rua da Bica Duarte Belo, 51 A ■ 213478719

BAR 106. [▼ PR, Map 2]
Rua de São Marçal, 106 ■ 213427373

BAR TR3S LISBOA [▼ PR, Map 5]
Rua Ruben A. Leitão, 2 A ■ 213463012

FAVELA CHIK. [● BA, Map 24]
Rua Diário de Notícias, 66 ■ 967076739

HEIDI BAR [● BA, Map 23]
Rua da Barroca, 129 ■ 912391978

LA CALLE. [●● Alcântara]
Travessa da Trabuçeta, 35-39 ■ 914671515

LE MARAIS. [● BA, Map 25]
Rua de Santa Catarina, 28 ■ 966314640

MARGEM SUL BAR. [▼ Almada]
Rua da Liberdade, 11 A, Almada ■ 212764782

MIX BAR LOUNGE [▼●● Arroios]
Rua Carvalho Araújo, 48 A ■ 964004151

PORTAS LARGAS. [▼● BA, Map 26]
Rua da Atalaia, 105 ■ 213466379

PRIMAS. [● BA, Map 27]
Rua da Atalaia, 154-156 ■ 213425925

PUREX. [● BA, Map 28]
Rua das Salgadeiras, 28 ■ 213421942

SS BAR. [▼● PR, Map 4]
Calçada da Patriarcal, 38 ■ 213470335

SÉTIMO CÉU BAR. [▼ BA, Map 29]
Travessa da Espera, 54 ■ 213466471

WOOF LX CLUB. [▼ PR, Map 8]
Rua da Palmeira, 44-B ■ 917294354

WOOF X CLUB. [▼ PR, Map 17]
Rua Manuel Bernardes, 2-A ■ 917294354

CLUBS

LABYRINTO [▼■ São Bento, Map 10]
Rua dos Industriais, 19-21 ■ 964002325

DANCE CLUBS

BRIC CLUB & DISCO [▼●● PR, Map 6]
Rua Cecílio de Sousa, 84 ■ 213428971

FINALMENTE CLUB [▼● PR, Map 7]
Rua da Palmeira, 38 ■ 213479923

FRÁGIL. [● BA, Map 30]
Rua da Atalaia, 126 ■ 213469578

LUX FRÁGIL. [● Santa Apolónia]
Av. Infante D. Henrique Arm. A, Cais da Pedra

MARIA LISBOA. [●● Alcântara]
Rua das Fontalhas, 60 ■ 213622560

TRUMPS. [●● PR, Map 9]
Rua da Imprensa Nacional 104B ■ 213971059

SAUNAS

SAUNAPOLO 56 [▼●●● Marquês Pombal]
Rua Luciano Cordeiro, 56 A ■ 218282854

SERTÓRIO. [▼■ PR, Map 11]
Calçada da Patriarcal, 34 ■ 213470335

SPARTAKUS. [▼■ BA, Map 31]
Largo Trindade Coelho, 2 ■ 213225018

TROMBETA BATH. [▼■ BA, Map 33]
Rua do Trombeta, 1 C ■ 216095626

VIRIATO. [▼■ Av. Liberdade, Map 12]
Rua do Telhal, 4 B ■ 213429436

SEX SHOPS

CONTRANATURA. [● Baixa]
Rua dos Correios, 163/169.

CONTRANATURA. [● BA, Map 46]
Rua Nova da Trindade, 26 A/C.

MEGASEX. [● Restauradores, Map 47]
Calçada da Glória, 2 (Elevador da Glória).

CINEMAS

CINE PARAISO [● BA/Chiado, Map 32]
Rua do Loreto, 15 (Lg. Camões) ■ 213424194

RESTAURANTS

A SEVILHANA. [● PR, Map 13]
Rua da Palmeira, 33 A ■ 213421572

BISTRO EDELWEISS [● PR, Map 18]
Rua de São Marçal, 2 ■ 912391978

BOCCA DELLA VERITA. [● PR, Map 45]
Rua da Escola Politécnica, 27 ■ 213465400

BS CAFÉ RESTAURANTE. [● PR, Map 14]
Rua Imprensa Nacional, 116 B/C ■ 213974493

CANTINHO DAS GÁVEAS. [● BA, Map 35]
Rua das Gáveas 82-84 ■ 213426460

CHARCUTARIA FRANCESA. [● PR Map 44]
Rua Manuel Bernardes, 5 A/B ■ 911033392

FREI CONTENTE. [● PR, Map 15]
Rua de São Marçal, 94 ■ 213475922

IMPÉRIO DOS SENTIDOS. [● BA, Map 22]
Rua da Atalaia, 35 ■ 213431822

MARIA B.A. [● BA, Map 43]
Trav. dos Inglesinhos, 48-50 ■ 911776883

PAPA AÇORDA. [● BA, Map 36]
Rua da Atalaia, 57 ■ 213464811

PÔE-TE NA BICHA. [● BA, Map 37]
Travessa da Água da Flor, 36 ■ 213425924

SINAL VERMELHO. [● BA, Map 38]
Rua das Gáveas, 89 ■ 213461252

SPOT SÃO LUIZ [● Chiado, Map 34]
Rua António Maria Cardoso, 58 ■ 213430253

STASHA. [● BA, Map 39]
Rua das Gáveas, 29-33 ■ 213431131

TRIVIAL. [● PR, Map 16]
Rua da Palmeira, 44 A ■ 213473552

STORES

PHOENIX RENASCIDA. [● Belém]
Rua de Pedrouços, 51 B ■ 213014033

ULTRA CONCEPT STORE & BAR. [▼ Baixa]
Calçada do Correio Velho, 7 ■ 218873138

POLICE (GERAL) ■ 21 765 42 42
Rato Station (near PR) ■ 213858870
Baixo Alto St. ■ 213403410 | 213426389

ORGANIZATIONS

ABRAÇO. [● Bairro Santos | Praça de Espanha]
Lg. José Luis Champalmaud, 4A ■ 217997500

AMPLOS. [● Marquês de Pombal]
Rua Eça de Queirós, 13, 1.º ■ 918820063

CENTRO LGBT [● Martim Moniz]
Rua de São Lázaro, 88 ■ 218873918

CHECK POINT LX [▼● PR, Map 19]
Travessa Monte do Carmo, 2 ■ 910693158

CLUBE SAFO. [▲ www.clubesafos.com]
Apartado 9973, 1911-701 Lisboa ■ 960046617

ILGA-PORTUGAL. [● Martim Moniz]
Rua de São Lázaro, 88 ■ 218873918

OPUS GAY. [● Estefânia]
Rua da Ilha Terceira, 34, 2.º ■ 213151396

PANTERAS ROSA. [● Lisboa]
www.panterasrosa.blogspot.com

REDE EX AEQUO. [● Martim Moniz]
Rua de São Lázaro, 88 ■ 968781841

ACCOMMODATION

HOTEL ANJO AZUL. [● BA, Map 40]
Rua Luz Soriano, 75 ■ 213478069

PENSÃO GLOBO. [● BA, Map 41]
Rua do Teixeira, 37 ■ 213432106

PENSÃO LUAR. [● BA, Map 42]
Rua das Gáveas, 101 ■ 213460949

POUSO DOS ANJOS. [● Anjos]
Rua dos Anjos, 31 ■ 213572759

BEACHES

PRAIA DA BELA VISTA [▼ Costa da Caparica, Beach #19] Beach 19 at Costa da Caparica is the most famous and popular gay beach in Portugal and the nearest to Lisbon. It is a nude beach. There is cruising and lots of sexual activity in the woods. There are several ways to get there. If you don't have a car, go to Praça de Espanha (next to the subway station) and catch the bus to Costa da Caparica. Once you get there, you'll have to catch the train at Beach 1 to Beach 19. Beware of the schedule of the train – if you miss the last one (which passes at the end of the day) you'll have to walk several kms to get the bus back to Lisbon!

LISBON GAY GUIDE

Consulte na nossa Página as diversas festas e eventos da comunidade LGBT e divulgue os seus eventos na mesma

Guia turístico gay de Lisboa

Transitar pelos espaços que compoem o “roteiro gay” facilitou, ao longo do trabalho de campo, construir laços mais sólidos com algumas das interlocutoras da pesquisa, mas, antes deste momento de imersão, precisei ser “iniciado” na zona de prostituição travesti no Conde Redondo. Vejamos a nota etnográfica a seguir:

Nota etnográfica 5

Dia 22 de julho de 2011 (sexta-feira)

Lisboa-PT (1ª. Brigada que participei da APF no Conde Redondo)

Às 15 horas ligo para Joana, uma investigadora do ISCTE, para confirmar nosso encontro por volta das 22 horas na Praça do Príncipe Real. Era a primeira vez que ia encontrar Joana pessoalmente, antes só havíamos conversado uma ou duas vezes por telefone sobre minha pesquisa logo após pegar o contato da mesma com Margarida Moz. Saio de casa por volta das 21h45min e vou caminhando até o local combinado. Chegando à Praça do Príncipe Real fico esperando por Joana. Pouco tempo depois nos

encontramos, nos apresentamos e seguimos até um quiosque na própria praça no intuito de conversarmos um pouco sobre a minha pesquisa e sobre a experiência dela com transgêneros em Lisboa, pois havia feito um trabalho anterior com este segmento populacional. Enquanto tomávamos alguns moscatéis e fumávamos alguns cigarros iam trocando informações sobre o universo trans, sobre as diferenças das questões de gênero no Brasil e em Portugal, sobre as categorias transgênero, transex, travestis etc. Naquela noite, Joana me apresentaria Letícia, uma profissional da APF que há anos realiza brigadas na região do Conde Redondo junto à população transgênero de Lisboa. Após alguns cigarros seguidos por conta do frio nos dirigimos à estação do metrô mais próxima, estação do Rato, para em seguida irmos à sede da APF. Joana já havia conversado anteriormente com Letícia sobre minha pesquisa e já havia informado que naquela noite mais uma pessoa acompanharia o trabalho dela – Letícia – junto aos demais profissionais e voluntários da APF. Até aquele instante não tinha ideia de como era Letícia, de como seria sua receptividade entre outras inquietações que iam surgiam com a minha ansiedade. Chegando a estação do Marques de Pombal saímos do metrô e nos dirigimos à Rua Eça de Queiroz, nº 13 localizada algumas ruas dali. Chegando ao referido endereço, me deparei com um casarão antigo de 4 andares, uma porta grande, antiga, porém suntuosa. Tocamos a campainha. Letícia já estava a nossa espera e subimos. A sede atualmente da APF funciona no primeiro andar. Chegando a porta da APF sou apresentado à Letícia, que por sinal foi bastante simpática e acolhedora. Neste instante gostaria de ver minha reação diante da surpresa, nenhuma das meninas (Joana ou Margarida) havia me alertado para esse possível e tolo estranhamento de minha parte ao encontrar Letícia. Letícia é uma militante transexual MtF(Male to Female), lésbica e optou por permanecer no corpo masculino e assumir papéis sociais no masculino, no entanto oficialmente, inclusive juridicamente é reconhecida como Letícia. Na verdade ela é um exemplo clássico para nos mostrar que nem uma destas classificações no tocante às questões de gênero, identidades sexuais e papéis sociais impostos pela sociedade, pela medicina e pelo direito não possuem uma linearidade e que muitas pessoas não se encaixam nelas. Aos poucos fui interagindo com Letícia, conversamos sobre as ações e atividades desenvolvidas pela APF, fiz algumas perguntas sobre a dinâmica do Conde Redondo, das travestis que lá frequentam etc. Neste momento a ansiedade já estava direcionada ao meu primeiro contato com as travestis na zona de prostituição lisboeta. Letícia enquanto conversava comigo e com Joana ia organizando a

maleta e as muitas caixas de preservativo e de gel lubrificante a serem entregues durante a madrugada. Por volta da meia noite e com tudo organizado, dividimos o peso das sacolas e da maleta e saímos rumo às colinas e ruas do Conde Redondo. Logo nas primeiras esquinas encontramos três travestis conversando, fumando e a espera de clientes. Letícia já é bastante conhecida por todas e possui uma relação de confiança para além das ruas onde elas se prostituíam. Aquelas cenas, ao mesmo tempo em que pareciam novas e diferentes pra mim, traziam-me também algo de conhecido e familiar... Logo identifiquei várias travestis brasileiras por lá. Visivelmente dava para observar as brasileiras pela voz, pelo o uso do Bajubá, pela construção corporal e pela performance. Naquela noite pude contar 14 travestis. Diante da diversidade e da pluralidade fui observando que 04 travestis poderiam ser informantes-chaves da minha pesquisa. Durante toda a brigada Letícia foi me apresentando para as travestis, contando um pouco da história de algumas. A cada parada que dávamos ia conversando com algumas delas, fumava alguns cigarros e fui desde então fazendo associações dos nomes, das roupas, das nacionalidades entre outros fatores, isso me ajudaria nos próximos momentos. A brigada durou até 4 horas da manhã. Já estava bastante frio e já havíamos realizado toda a rota que costumeiramente é feita, assim voltamos com Letícia à sede da APF, tomamos um café, trocamos telefones e de lá nos despedimos. Segui com Joana até o próximo ponto de táxi e de lá fomos para nossas casas. Naquela noite tive a certeza que voltaria muitas outras vezes à região do Conde Redondo e que Letícia seria a minha porta de entrada enquanto pesquisador no território prostitutivo em Lisboa.

As brigadas realizadas quizenalmente pela APF passaram a fazer parte da minha agenda a partir do momento em que conheci Letícia. Não cheguei a participar de todas, mas durante os meses que se sucederam até o meu retorno ao Brasil (Junho de 2012), tinha as brigadas como prioridade. Até mesmo quando tinha algum compromisso agendado chegava a participar do início da brigada e só em seguida ia para o respectivo compromisso. Em janeiro de 2012, optei por morar na Região do Conde Redondo, na Rua Sociedade Farmacêutica, morando próximo à sede da APF. Assim, durante os meses de inverno mais intenso, garantia a minha participação nas brigadas. Ademais, naquela região moravam muitas travestis, deste modo, ainda tinha a oportunidade de

interagir com elas em situações mais sutis do cotidiano, tais como em supermercados, farmácias, tascas e cafés.

Letícia foi uma das colaboradoras mais importantes e presentes dentro do meu trabalho em Lisboa. Além de toda sua inserção na militância diante das questões LGBT, ela sempre esteve disposta a contribuir com minha pesquisa, dialogar comigo e de facilitar o meu contato as interlocutoras. Ela acabou por se tornar também uma interlocutora importante. Foi a partir dela que fui conhecendo paulatinamente todas as travestis novas e as identificadas e que se reconhecem por velhas que transitavam pelo Conde Redondo, sejam elas portuguesas, brasileiras e de outras nacionalidades.

CAPÍTULO IV



Vênus, Cupido e o Tempo (Alegoria da Luxúria, 1540-5, BRONZINO (Agnolo di Cosimo) (1503-72).

**DA SAGA DA BELEZA AOS NOVOS ITINERÁRIOS
SOCIAIS, CORPORAIS E SISTEMAS DE PARENTESCO**

4. DA SAGA DA BELEZA AOS NOVOS ITINERÁRIOS SOCIAIS, CORPORAIS E SISTEMAS DE PARENTESCO

“Fiz de mim o que não soube
E o que podia fazer de mim e não fiz
O dominó que vesti era errado
Conheceram-me por quem não era e não desmenti
E perdi-me
Quando quis tirar a máscara, Estava pregada à cara”⁷⁸

Fernando Pessoa

Em 1958, foi batizada numa pequena cidade do interior do Ceará por sua mãe como Antônio Joaquim da Silva, identidade hoje em desuso, uma vez que aos 22 anos de idade foi “rebatizada” por outra travesti, hoje já falecida, com o nome de guerra Alcina Bardot. Segundo ela, o novo “sobrenome social” foi por conta dos lábios carnudos e da sensualidade de Brigitte Bardot. Hoje, aos 53 anos de idade, morena, cabelos pretos, crespos e com bastante volume, está sempre com um sorriso posto no rosto. De seios fatos conquistados por meio da aplicação de silicone industrial que “bombou” pela primeira vez quando tinha 24 anos, julga-se um tanto fora de forma por conta dos muitos anos de ingestão de hormônios femininos. Fugiu de casa por volta dos 19 anos por conta das inúmeras humilhações, brigas e espancamentos que sofria em casa por parte da mãe e de um irmão mais velho que não aceitavam o fato dela vestir-se como mulher e de frequentar um local de prostituição na pequena cidade onde morava. Segundo ela, nesta época não era uma “travesti de verdade”, pois ainda não havia dado início ao seu processo de transformação corporal, mesmo assim, já frequentava um bar onde tinha várias amigas travestis e se aparecesse clientes ela fazia programas e com isso juntava algum dinheiro para comprar suas roupas e acessórios femininos. Durante uma conversa, relatou que nunca gostou de estudar e nem teve muitas oportunidades, mas a rua foi quem lhe ensinou a viver. Chegando a Fortaleza, Alcina Bardot e sua amiga foram morar em uma pequena casa no centro da cidade com outras travestis mais experientes e que viviam da prostituição. No início, relatou não ser fácil, apanhou de muitos policiais, chegando inclusive a passar fome. Hoje, guarda na memória e no seu corpo as várias cicatrizes presentes nos braços, pernas e pescoço, todas feitas com “*gillette*”, quando eram capturadas, extorquidas e espancadas por policiais. O uso de

⁷⁸ Os versos acima retratam bem o universo travesti. Versos de autoria de Fernando Pessoa. Localizei-os em uma cartilha “Travestis Saúde & Ética”, organizada por Thina Rodrigues, Presidente da Associação de Travestis do Ceará. Dezembro de 2007.

“gillette” acabava por funcionar como um *habeas corpus* para muitas travestis. Alcina sempre lutou para realizar seus sonhos e disse que um deles foi realizado quando aplicou silicone pela primeira vez nos seios, no bumbum e nas coxas. Afirma que faria tudo outra vez, mas de outra forma. O silicone industrial era, naquele momento, a alternativa mais viável para a tão desejada transformação em corpo feminino. “Quando a gente é jovem, não pensa muito no futuro, e naquela época pra gente conseguir alguma coisa tinha que fazer isso. Quase todas as travas já tinham silicone ou tomava hormônio e a gente tinha que colocar também se quisesse ganhar a vida. A gente ia aprendendo com as outras”. Hoje, Alcina Bardot trabalha como cozinheira em um pequeno restaurante na periferia de Fortaleza e algumas vezes por semana ou nos finais de semana frequenta um cinevídeo pornô no centro da cidade de Fortaleza onde também se prostitui e se diverte com outras travestis.

Solange de Castro, 42 anos, 1,75 de altura, nunca teve coragem de colocar silicone industrial nos seios, mas o aplicou em várias outras partes do corpo e toma constantemente hormônios femininos. Ainda muito vaidosa e loira, é reconhecida de longe nas ruas à noite por onde se prostitui, por carregar sempre bolsas grandes. Hoje ela sonha em abrir um negócio próprio, seja um bar, um restaurante ou tornar-se cabeleireira, pois sabe que a beleza não dura a vida inteira e em algum momento vai ter que se virar de alguma forma para sobreviver. É conhecida entre as demais travestis como “Tiazinha” por usar óculos de grau, por se vestir de forma mais discreta, por frequentar a região há muitos anos e por ter uma esquina demarcada há anos onde espera seus clientes e faz programas. Diz que prefere usar calças ou saias longas por conta de uma quantidade considerada de silicone líquido que colocou no bumbum - parte dele desceu para sua perna direita. Segundo ela, nunca teve problemas muito sérios com isso, mas prefere não deixar as pernas expostas porque parte da perna e do pé ficaram pretas e queimadas, criando uma diferença significativa de uma perna para outra, seja no volume ou na cor da pele, e possui ainda um aspecto ressecado. Em uma conversa que tive com ela, perguntei sobre o que achava das demais travestis a chamarem de “Tiazinha”, e diante de uma gargalhada, revelou que não via problema nenhum neste fato e que as “bichas” acabavam por respeitá-la, mas sabia que isso também era motivo de despeito de algumas. Solange disse possuir muitos clientes já certos na rua, apesar de nunca mencionado o fato de tirar algum proveito com a chegada de travestis mais novas naquela região para se prostituírem. Em conversas com outras

travestis, surgiram comentário sobre o fato de que Solange cobrava dinheiro de travestis novas naquela área.

Paula Madonna, 45 anos, cabelos curtos e loiros, sempre agitada e alegre, possui em seu currículo prostitutivo vários países. Faz questão de deixar claro que não é igual às demais travestis que vivem da prostituição e, mesmo não sendo rica, conquistou diversas coisas na vida, inclusive uma casa própria e que tem tudo o que é necessário para seu conforto pessoal. Dependendo da situação e do contexto, Paula chega a deixar as pessoas confusas no tocante à sua identidade de gênero, ainda que momentaneamente. Sabendo disso, faz uso dos atributos que tem quando lhe são necessários, ora para ser discreta ora para chamar atenção de maneira exagerada. Há anos na prostituição, hoje ela vai construindo estratégias diferenciadas para se destacar entre as demais travestis diante de uma oferta significativa entre travestis novas, bonitas e exuberantes na rua. Paula Madonna foi compreendendo que para se dar bem na noite, ela não deveria concorrer diretamente com as demais durante as madrugadas lisboetas. Assim, optou por investir na busca por clientes no final da noite, ou seja, enquanto um número significativo de travestis transita a partir das 23 horas na região do Conde Redondo e depois vai para alguma festa, Paula Madonna faz o movimento contrário, se diverte por cafés e bares mais cedo e só depois das 4 horas da manhã começa a transitar de forma mais intensa pelas ruas e esquinas. Em épocas mais frias como no inverno europeu ou quando tem compromissos financeiros que não podem esperar tanto, prefere se prostituir em outro espaço da cidade que é conhecido por ser uma região somente de prostitutas, cuja clientela, em sua maioria, é composta por imigrantes majoritariamente Senegaleses, Cabo-Verdeanos, Indianos e Romenos. Neste contexto, Paula diz sorrindo que trabalha para diversos públicos de clientes e não faz exceções, pois o que importa é o dinheiro, assim acaba por faturar uma quantia significativa durante o dia diante de um público que, *a priori*, é um público rejeitado por algumas prostitutas. Ademais, ela acaba por oferecer um serviço sexual quase que exclusivo naquele horário e local e para um público que não a procuraria nas ladeiras do Conde Redondo.

Mirella, 56 anos, com uma mistura de sensualidade e exagero nos volumes e formas do seu corpo, é bastante conhecida entre várias gerações de travestis. Começou a vida na prostituição ainda muito cedo, aos 15 anos, em Belo Horizonte. Já passou pelas ruas de São Paulo, Recife e Fortaleza e hoje ganha a vida como cabeleireira. Já fez e ainda faz muitos *shows* em boates de público LGBT, quando tem oportunidade.

Participou de vários concursos *gays*, acumulou títulos de *miss*, mas diz que conseguiu o que tem graças à prostituição. Foram muitos anos de sua vida dedicando tempo e dinheiro à construção de um novo corpo e de um novo gênero. Com muita ênfase, diz que: “estas travestis novas só estão aqui na rua nua porque eu já apanhei muito na rua por elas décadas atrás, e mesmo assim no outro dia a gente voltava pra rua e afrontava policiais e a sociedade. Elas não pensam no amanhã e gastam tudo que ganham com bebidas, drogas e com *boys*. Quando a gente diz alguma coisa pra elas, elas ficam é com raiva e dizem que eu sou uma bicha velha, maricona revoltada (risos). Achem que a vida é só isso aqui na rua e que se vive só de festa, mas pelo contrário, quando a velhice vai chegando, se é que muitas delas vão chegar, pois elas são atrevidas. Eu graças a Deus escapei da aids e muitas delas não estão nem aí. Muitas travestis do meu tempo ou eram mortas e morriam com as letrinhas. Eu já tive meus momentos de glamour e ganhei muito dinheiro, investi em mim, mas a beleza não é pra sempre e tem uma hora que a rua não dá mais. No começo eu era igual a elas, mas depois fui criando juízo, pode perguntar a elas se alguma quer fazer outra coisa da vida que não seja ser puta e ficar nua nas esquinas (risos)”. Com um timbre de voz por vezes agressivo noutros risível, Mirella, em uma conversa, destacou que sempre que possível ajuda algumas travestis, e que de algumas ela se sente no papel mãe e faz de tudo para que elas se deem bem na vida. Reafirma constantemente que dá muitos conselhos para elas não aplicarem silicone industrial, que devem usar sempre camisinha, embora acha que são poucas as que apreendem as dicas. Não precisa muitas horas de conversa com Mirella para escutá-la destacar por vezes que teve sorte na vida e que conseguiu se sobressair das demais travestis devido à sua determinação e juízo.

* * *

Dei início a este capítulo com as narrativas biográficas de algumas interlocutoras, embora não sejam as únicas narrativas presentes neste capítulo, com o intuito de chamar atenção para as suas trajetórias⁷⁹, sempre com foco nas experiências acerca dos processos de transformação corporal, processos de envelhecimento e da

⁷⁹ Para Kofes (2001) o conceito de trajetória significa o processo de configuração de uma experiência social singular. A autora chegou a essa definição após uma leitura crítica do conceito de trajetória em Bourdieu, que, ainda conforme Kofes, descarta sua perspectiva subjetiva. Portanto, ela acredita ser possível “encontrar perspectivas que, lidando com uma noção de trajetória, partem da perspectiva do sujeito e de sua narrativa com sequência e sentidos” (p.24). Ver também sobre o assunto: Coelho (2012).

velhice, como também dos novos itinerários corporais e sociais que vão sendo reelaborados pelas mesmas. Juntamente a estes elementos, surgirão no decorrer deste capítulo outras questões: o desejo intempestivo na busca incessante da beleza e da construção de uma identidade no feminino, o que pode vir a comprometer seus itinerários sociais e corporais e a construção de um sistema de parentesco para além dos laços de consanguinidade que vão sendo tecidos no interior das relações sócio-afetivas entre travestis mais jovens e velhas. Tomo por base a metodologia adotada por Suely Kofes (2001), narrativas biográficas.

Aqui, é preciso pontuar a discussão entre a experiência vivida e a que é narrada. Kofes (2001, p. 125) entende que “a narrativa, se não espelha a realidade, a configura, e, finalmente suscita experiência”. E isso abre, segundo Kofes, para uma discussão acerca da correspondência entre “uma vida como é vivida, uma vida como experiência e uma vida como é contada, ou seja, uma narrativa influenciada pelas convenções culturais do contar, pela audiência e pelo contexto social” (p.153-154).

A esse respeito, pode-se refletir o quanto é possível apreender com essa troca de experiências sobre o que é vivido e o que é narrado, partilhando o argumento de Kofes (2001), que considera, numa discussão com Bourdieu, a ideia desse autor de que a vida como um sentido único é uma ilusão: seria, esta sim, uma ilusão ignorar no trato biográfico a mediação da narração. Isto é, tomarmos uma narrativa de vida como a vida vivida (KOFES, 2001).

Convém esclarecer que não faz parte dos propósitos deste trabalho dar conta dos inúmeros itinerários corporais e sociais e das múltiplas experiências vivenciadas pelas travestis. Aqui, estou me remetendo prioritariamente e fazendo análises das experiências e das vivências de travestis que participaram da pesquisa, o que não representa todo o universo trans.

4.1 Da Saga da Beleza aos Corpos Canônicos

Nas trajetórias de Alcina Bardot, Paula Madonna, Solange de Castro e Mirella, entre outras, nota-se que existe um movimento persistente e constante que impulsiona um número significativo de travestis a moldar seus corpos e construir diferentes modos de interação com o mundo, com as pessoas e consigo mesma. Isto decorre de um desejo de ‘passar por mulher’. Não por qualquer mulher, como destaca Larissa Pelúcio (2005),

mas por uma mulher bela, sensual e desejada vinte e quatro horas por dia, principalmente nas ruas, esquinas e avenidas onde se prostituem (NOGUEIRA, 2009; NOGUEIRA; LEÓN, 2012). Vale destacar que, “o passar por mulher” das travestis não está nada relacionado com a tentativa de extirpação dos seus pênis, diferentemente do que ocorre com um número significativo de transexuais, embora não seja uma regra para se viver a experiência da transexualidade.

Conseguir um corpo de silhuetas harmônicas e curvas sedutoras, incrementado por seios siliconados, quadris moldados, bumbuns bronzeados, coxas malhadas, rostos refeitos e cabelos longos, acaba sendo uma ideia tentadora desde muito cedo – ainda na infância e/ou adolescência – na vida da maioria das travestis, assim também pode-se observar na trajetória de Mary de Palma:

Aos 54 anos recém-completados, Mary de Palma, registrada como João Batista, mulata, cabelos negros, longos, cacheados, e natural de Fortaleza. Começou a travestir-se ainda na infância, usando roupas de suas irmãs mais velhas. Aos 14 anos passou a tomar hormônios femininos, segundo ela, “para criar peito”. Aos 15 começou a prostituir-se, juntou um pouco de dinheiro e aos 35 anos conseguiu abrir um prostíbulo, onde acolhia garotas de programa vindas do interior dos estados do Ceará, Piauí e principalmente Maranhão, que trabalhavam e atendiam os clientes em quartos disponíveis no estabelecimento. Casada há 15 anos com o pedreiro Iran, continua administrando o negócio, e eventualmente recebe clientes. “Meu marido não se importa, mas mesmo assim eu tento ser discreta. Apesar da idade, ainda sou uma mulher bonita e os homens gostam” (Entrevista realizada em 08/08/2010).

Assim como Mary de Palma, muitas outras travestis colocam em jogo muitas emoções, tempo e dinheiro na construção dos seus corpos, sendo capazes, como qualquer outra pessoa, de desenvolverem estratégias de sobrevivência que podem ser relativizadas conforme as condições financeiras e do contexto em que estão inseridas. Nesta lógica, posso destacar que existe um desejo de campo comum na busca por uma espécie de perfeição ou do que as aproximem da feminilidade, não qualquer feminilidade, mais uma feminilidade nos moldes à brasileira. Ser uma travesti que exala uma brasilidade traz à tona a construção de um modelo de corpo, de uma determinada estética corporal, como destaca Kulick (2008, p. 21):

[...] a principal característica das travestis de Salvador, e de todo o Brasil, é que elas adotam nomes femininos, roupas femininas, penteados e maquiagem femininos, pronomes de tratamento femininos, além de consumirem grande quantidade de hormônios femininos e pagarem para que as outras travestis injetem até vinte litros de silicone industrial em seus corpos, com o objetivo de adquirir uma aparência física feminina, com seios, quadris largos, coxas grossas e, o mais importante, bundas grandes.

O padrão de beleza de algumas travestis, por vezes coloca-se como o objeto da percepção unânime que negligencia, porém, qualquer definição e mesmo diante de tantas incertezas, possibilidades e riscos, as travestis são fisgadas por um desejo intempestivo resistente a qualquer tipo de racionalização, até mesmo porque é através do corpo biológico atravessado pelo desejo e normas que são experimentadas as sensações de prazer e de dor.

Tais práticas – mais precisamente a aplicação de silicone industrial e a ingestão de hormônios – tornam-se determinantes para que as travestis sintam-se mais femininas e adquiram mais “reconhecimento” entre as demais travestis e clientes. Muitas vezes é necessária a presença incontestável da “dor beleza”, que justificou e vem justificando até os dias atuais a prática clandestina através de bombadeiras (KULICK, 2008; PELÚCIO, 2007; DUQUE, 2012; PERES, 2005; BENEDETTI, 2005; JAYME, 2001; NOGUEIRA, 2009).

Neste sentido, os significados atribuídos aos seus corpos não os fazem apenas meros suportes de significados. Os corpos em questão são, sobretudo, como afirma Benedetti (2005), uma linguagem. Uma nova linguagem que transpõe todos os significados do feminino, atribuindo-os qualidades sociais. É no corpo e através dele que as travestis se produzem e se reconhecem enquanto sujeitos.

De acordo com Michel de Certeau (1994, p. 20), o corpo é o lugar por excelência da ambiguidade:

Cada sociedade tem o seu corpo como ela tem a sua língua... Tal como uma língua, esse corpo é submetido a uma gestão social. Ele obedece a regras, aos rituais de apresentação cotidianos. Mas de um outro lado, ele tem as suas dissoluções, relativas à estas regras. Tal como uma língua, ele é desempenhado tanto pelos conformistas quanto pelos poetas. Ele suporta mil variações e improvisações... O conjunto, ao mesmo tempo codificado e móvel, que forma esse corpo foge à apreensão, tanto quanto uma língua. Podemos interpretar umas performances peculiares dele, que seriam equivalentes a umas frases ou estereótipos, uns comportamentos, gestos ou ritos. Mas o campo dos possíveis e de proibições que ele constitui em casa dada sociedade não chega ser representável. A própria multiplicidade das suas determinações sócio-históricas transforma-o num objeto desvanecendo.

Para o antropólogo Miguel Vale de Almeida (2004b):

Quando se fala de corpo em antropologia é incontornável o legado de Marcel Mauss, para quem toda a expressão corporal era aprendida, uma afirmação entendível no quadro da sua preocupação em demonstrar a interdependência entre os domínios físico, psicossocial e social. Tanto Mauss como Van Gennep mostraram que as técnicas do corpo correspondem a mapeamentos

socioculturais do tempo e do espaço. Assim, o corpo humano nunca pode ser encontrado num qualquer suposto "estado natural".

Na obra de Foucault (1999), o corpo aparece como o lócus privilegiado da manifestação do poder, passível de receber uma disciplina por meio de regras sociais. Esse poder, segundo o autor, é um biopoder. Possui a capacidade de controlar toda a sociedade por estar dentro de uma lógica de normatização.

Nota-se, nesta experiência – especificamente na travestilidade – que o corpo sofre constantemente intervenções oriundas do desejo, um desejo que leva as travestis a se construírem, sistematizando essas construções a partir de referências heteronormativas, sujeitas a padrões estéticos e a princípios morais afinados com o que o senso comum considera normal, belo e desejável (PELÚCIO, 2007).

Sob esta ótica, as travestis não são aberrações incompreensíveis e sem identidade, mas seres tão construídos quanto quaisquer outros que cotidianamente marcam em seus corpos um gênero, um pertencimento de classe, uma identidade étnica. Afirmar Le Breton (2003) que “as alterações no corpo também são alterações morais”. Deste modo, pode-se ratificar que o prazer e a satisfação pessoal tornam-se centralidades no processo de subjetivação. E as categorias identidades de gênero, sexualidade, subjetividade e corpo podem ser vividas entrelaçadas ou não.

É possível observar, então, que a travestilidade é um processo em estado de constante transformação e com muitos deslocamentos, sempre composto por novos significados e novas práticas. Viver a condição travesti é por vezes viver a/na liminaridade (TURNER, 1974)⁸⁰. Quase sempre as travestis desestabilizam normas e condutas na sociedade, cruzam constantemente as fronteiras das normas regulatórias de gêneros (BENTO, 2006; BUTLER, 2003a) e expõem um universo de diversidades sexuais. Ao mesmo passo em que as travestis vão inscrevendo outra identidade em cima dos seus corpos, subvertendo as normas (PELÚCIO, 2007), elas se submetem aos padrões de beleza impostos por nossa sociedade.

Apesar de todo o “*glamour*”, de toda a “*fechação*”⁸¹ e da “*exuberância*” em torno da travestilidade, diga-se de passagem que esses são atributos que, em sua maioria, estão presentes no universo de travestis mais novas, o viver essa experiência

⁸⁰ Para Turner, a liminaridade pode ser compreendida como um período marcado por uma retirada do sujeito da estrutura social. O indivíduo não estaria nem na estrutura anterior, nem na seguinte em que foi ou será “promovido”.

⁸¹ Fechação pode ser compreendida como o ato de dar muita pinta, fazer trejeitos efeminados, propositadamente ou não; mostrar afetação.

também se aloja nas esferas mais baixas da hierarquia social. É uma experiência que muitas vezes está pautada em conflitos, ojeriza e preconceitos. É sob esta condição que viver a travestilidade muitas vezes chega a sua “totalidade”, se é que ela existe.

4.2 Dos Rituais de Beleza na Travestilidade

Na experiência travesti, a transitoriedade não se limita apenas aos movimentos assimétricos entre o masculino e o feminino. Aspectos como beleza, mácula, *performance*, poder, reconhecimento, espaços domésticos e urbanos, entre outros aspectos, estão sendo sempre postos em xeque. Seja qual for o cenário em que o “ritual da beleza” venha a se consolidar, é essencial uma série de técnicas e aparatos que gira em torno da feminilidade, como a incorporação de valores estéticos, volumes, formas, uma “adequação” de posturas, trejeitos, fala, olhar etc., que transcendem qualquer norma regulatória (BUTLER, 2001)⁸².

Todos os movimentos são apreendidos e postos em prática de forma ensaiada e calculada, é assim que se fortalece e se legitima o “novo *status*” corporal e de gênero das travestis. Vale destacar que o gênero aqui é compreendido como performativo não porque seja algo que o sujeito deliberadamente e ludicamente assuma, mas porque, através da reiteração, consolida o sujeito. Nessa ótica, a performatividade é a precondição para o sujeito, tornando “cada ritual em um processo pautado em um tempo, cujas unidades são objetos simbólicos e aspectos serializados da conduta simbólica” (TURNER, 1974, p.102).

Se viver a travestilidade é realmente um processo, como destaca Larrisa Pelúcio (2005), esse inclui desde injeções de silicone industrial, *botox*, *piercing*, cirurgias plásticas, emplastos, maquiagem, lâminas, hormônios femininos, enxertos, apliques, pastas, cintas e diversos outros adornos que fazem parte de todo o ritual de passagem da transição de um corpo masculino para o feminino, embora algumas vezes seja uma prática reversível. Isso fortalece a construção de signos corporais e transcende as normas vigentes. Nestes corpos, vão sendo também inscritas “coisas de mulher”, a partir

⁸² Já é sabido que existe uma série de normas regulatórias que operam no sentido de estabelecer formas de sentir e de agir que sejam adequadas aos homens e às mulheres. Butler (1999) argumenta que o sexo, assim como o gênero, é materializado através de práticas discursivas, de normas regulatórias que nunca são finalizadas, pois permanecem num processo constante de reafirmação. Tal processo é indispensável para garantir a hegemonia das leis regulatórias sob pena de fragilizar e abrir espaços para a contestação dessas leis.

de uma cuidadosa observação do feminino: bocas, olhares, movimentos das mãos, jogos de cabelo, caminhadas sobre saltos e técnicas de sedução. O ritual da beleza só passa a ter sentido se todos esses movimentos, por vezes difusos, estiverem entrelaçados e em sintonia.

A experiência da travestilidade vem composta de vários rituais. Seja o ritual mais incisivo dos corpos e do gênero, seja o ritual compreendido aqui como *performance* em busca da beleza diária. As travestis começam a canalizar suas energias, tempo e dinheiro na manutenção dos seus corpos e nas produções diárias, produções estas que constituem o ritual da beleza aqui dividido em três fases.

A primeira fase requer tempo e investimento de dinheiro. São investimentos em torno do cuidado com o corpo, eliminação de pelos, cuidado e manutenção com os cabelos, unhas, sobrancelhas, o fazer a chuca⁸³, técnicas corporais como a “trucagem”, “esconder o babado” ou “acuendar a neca”⁸⁴.

Embora as travestis escondam cotidianamente suas necas (pênis) com o intuito de encaixar seus corpos dentro de roupas femininas (calças coladas, pequenas calcinhas, saias justas, biquínis) e por questões estéticas, na rua é preciso deixar a neca de uma forma mais “livre” (sem emplastos e sem calcinhas hiper-apertadas) que torne fácil seu manuseio, pois, segundo muitas travestis entrevistadas, uma das primeiras coisas que os clientes buscam são informações e a visualização de seus pênis. Geralmente as travestis assumem na relação sexual o papel de ativo.

Esta fase vem bastante associada à concepção de pureza e impureza. Há uma necessidade implícita na travestilidade, principalmente entre as travestis que buscam incessantemente a beleza, de eliminar este estigma. Por muitas vezes, isso acaba sendo um fator central dentro da própria experiência que categoriza e hierarquiza as próprias travestis em uma escala de “cangalhas” a “divas”⁸⁵.

Aqui, não posso me furtar de elencar que ainda existe no imaginário da sociedade uma ideia que associa a travestilidade com questões próprias de impureza, perigo e até contaminação, talvez o que justifique entre as travestis o excesso de “humor

⁸³ Limpeza interna do ânus.

⁸⁴ Trucagem, esconder o babado ou acuendar a neca são técnicas realizadas pelas travestis no intuito de invisibilizar o volume do pênis sob a roupa, técnica realizada a partir de emplastos, calcinhas ou shorts apertados.

⁸⁵ Bicha Cangalha é uma expressão típica do nordeste associada àquilo que não presta, feio, sem jeito, desarrumado. Diva é uma expressão associada às travestis de *glamour*, ao luxo... Um exemplo pode ser uma travesti europeia, que no imaginário das travestis guarda um lugar de destaque e de sucesso em sua trajetória. Também pode ser uma metáfora às cantoras divas internacionais: Celine Dion, Whitney Huston, Beyoncé, Madonna entre outras.

irreverente e a postura desafiadora” (KULICK, 2008) diante de muitas pessoas e situações de humilhação, injúrias, violência entre outras.

Vejamos um trecho do conto “A dama da noite”, presente na obra *Os dragões não conhecem o paraíso*, de Caio Fernando de Abreu (1989), no qual a personagem que se autodenomina “Dama da Noite” apresenta-se estando “por fora do movimento da vida”, utilizando a metáfora para sinalizar seu caráter de sujeito marginal, que está fora dos limites comuns impostos pela sociedade, sujeito este, visto como esquisito, estranho e que também pode contaminar. A seguir, observa-se essa personificação da doença e da contaminação que envolve sujeitos de posturas “desviantes”:

Eu sou a dama da noite que vai te contaminar com seu perfume venenoso e mortal. Eu sou a flor carnívora e noturna que vai te entontecer e te arrastar para o fundo do seu jardim pestilento. Eu sou a dama maldita que, sem nenhuma piedade, vai te poluir com todos os líquidos, contaminar teu sangue com todos os vírus. Cuidado comigo: eu sou a dama que mata boy (ABREU, 1989, p. 37).

Pureza e Perigo, de Mary Douglas (1976), obra na qual surge à ideia das poluições do sexo e se aproximam as questões morais e o corpo socialmente vivido, traz questões que suscitam aproximações entre sagrado/profano, puro/impuro, entre outros sistemas binários que estão intrinsecamente relacionados ao universo da travestilidade. “O que serve para poluição de sexo serve também para a poluição corporal” (DOUGLAS, 1976, p 122).

Segundo Mary Douglas, essas crenças pautadas nas interpretações de dada sociedade sobre purificação, impureza ou perigo possuem a função de impor uma estrutura normativa, um sistema moral de valores que o indivíduo deve seguir para não ser contagiado pelas impurezas próprias da subversão. Esse imaginário que cerca os significantes de pureza e impureza acaba por sistematizar uma ordem social maior, e é justamente por essa característica que, para a autora, “nenhuma pressão social seja tão explosiva quanto aquelas que reprimem as relações sexuais” (DOUGLAS, 1976, p.130).

A segunda fase corresponde às transformações corporais (vale reforçar que nem todas as travestis optam pelas transformações corporais e ingestão de hormônios), pois a conquista de corpos canônicos e harmônicos atravessa toda a experiência da travestilidade para algumas delas. Esta fase requer determinação e coragem, pois silicone industrial, próteses, hormônios, plásticas, entre outras intervenções corpóreas, estão sempre em jogo (alguns processos são irreversíveis).

A terceira fase do ritual, não necessariamente nesta ordem, seria o vestir-se e maquiarse sempre para “abalar”. São roupas de estilo, sensuais e provocadoras, acompanhadas de muitos acessórios, bolsas, colares, leques, pulseiras, saltos, batons, sombras, delineadores de olhos, cremes hidratantes, sais e perfumes.

No ritual da beleza, é preciso toda uma *performance*, uma *performance* que envolve o falar, o olhar, o andar e o gesticular. Nada adiantaria se uma grande produção não estivesse acompanhada de estilo próprio das travestis, de uma feminilidade que por vezes ultrapassa o “natural”, de volúpia, do “bate-cabelo” ensaiado por horas na frente do espelho, dos movimentos labiais que expressam prazer e sensualidade, do andar que balança os quadris simetricamente e desperta desejos, do tom de voz que precisa ser “vigiado” e “controlado” a todo instante, do olhar que expressa uma feminilidade inquestionável e dos movimentos corporais que reivindicam olhares e toques.

Sabe-se que estas técnicas são apreendidas durante toda a experiência travesti, pois são técnicas incorporadas, reelaboradas e ressignificadas antes, durante e depois. Requer das travestis um aprendizado para lidar com essa nova “mulher fálica” que é construída paulatinamente por cada uma. Aqui, a noção de *performance* não nega a ideia de incorporação, pois os atos performáticos de gênero são apreendidos e reproduzidos através da imitação e dos muitos ensaios. Neste sentido, e a partir do depoimento de Samia de Castro, sistematizei esta narrativa biográfica que pode exemplificar a discussão acima, como também compreender como ela foi reelaborando seus itinerários corporais e sociais diante da velhice:

Aos 61 anos, natural de Crateús, Ceará. Samia apresenta uma calvície acentuada que tenta encobrir com o uso de mechas artificiais coladas no cabelo. Iniciou-se como travesti aos 14 anos, quando foi expulsa de casa pelo pai, que segundo ela “não queria filho veado.” Então aos 18 anos partiu para o Rio de Janeiro, onde começou a fazer programas na noite carioca, e foi também nesse período que fez aplicações de silicone industrial nas nádegas, coxas, peitos e maçãs do rosto, tendo feito também vários “retoques” ao longo dos anos. Nas décadas de 80 e 90 conseguiu juntar dinheiro e comprou uma casa, onde abriu um Salão de beleza. Casada a 20 anos com Carlos, que conheceu durante um dos programas, considera-se satisfeita e feliz com a vida que leva. Uma vez por ano visita os parentes no Ceará, mas afirma querer permanecer no Rio de Janeiro. “Foi lá que tudo aconteceu, onde passei por dificuldades, mas também construí a minha vida e hoje na velhice posso ter uma vida menos conflituosa e consigo me manter. Não troco o Rio por lugar nenhum” (Samia de Castro).

Percebe-se que o ritual da beleza nada mais é que um emaranhado de técnicas, arranjos e artifícios transpassados por muitas emoções e estratégias de sobrevivência desenvolvidas cotidianamente em busca da feminilidade e do corpo perfeito. Em linhas

gerais, o ritual da beleza pode ser pensado a partir da perspectiva daquilo que Tambiah (1985) vai chamar também de *performance*, ou seja, um processo de criatividade, sendo nesse processo que se dá a objetivação de códigos gerando autonomia de experiência⁸⁶.

Construir um corpo e cuidar deste é uma das maiores preocupações das travestis. Vivem na busca contínua de aperfeiçoar seus mecanismos para conceder traços femininos ao corpo, o que significa para elas um investimento de tentar “passar por mulher”, especificamente por aquelas que despertam o olhar e o desejo masculino. Nos processos dar curvatura e volumes aos seus traços, bronzear seus corpos, adornar-se com vestimentas femininas, as estratégias adotadas variam de acordo com recursos e condições socioeconômicas de cada uma delas. Assim, as que dispõem de maiores recursos materiais recorrem a técnicas mais modernas e sofisticadas da medicina e do mercado estético, conseguindo com isso operar significativas transformações em seus traços genéticos sem sofrer grandes riscos. Por sua vez, aquelas de baixo poder aquisitivo se submetem às práticas clandestinas de transformação corporal, colocando em perigo suas vidas e, além disso, comprometendo seus sonhos de beleza e aspirações de feminilidade, tornando-se um agravante físico, estético e emocional na velhice. Como exemplifica a trajetória de mais uma das minhas interlocutoras:

Aos 45 anos, natural de Novo Oriente, cidade do Ceará, Rosana apresenta várias cicatrizes e marcas pelo corpo e rosto, resultado de aplicações clandestinas de Óleo Mineral em praticamente todo seu corpo. “Não tinha condições de comprar o silicone, então aplicamos óleo mineral que pegamos no posto de saúde”. O óleo de textura mais fina que o silicone industrial, não tardou a infiltrar e espalhar para as extremidades de seus membros inferiores e outras partes do corpo. Em Fortaleza relata que sofreu bastante preconceito por causa de sua aparência, tendo muitas vezes sobrevivido através da ajuda de outras travestis que comovidas com a sua situação, doavam-lhe roupas, alimentos e alguns trocados. Também recebeu apoio de membros de uma comunidade católica que frequentava. Tendo se submetido a mais de 20 procedimentos cirúrgicos para retirada do óleo espalhado em seu corpo, mesmo assim considera que não obteve resultados satisfatórios. Hoje usa óculos escuros para esconder as pálpebras que a deixaram com um semblante oriental. Vive nas ruas e afirma fazer programas eventuais, onde obtém dinheiro para sua subsistência. Diz-se arrependida de ter realizado estes procedimentos com óleo, mas conformada, afirma não ter mais retorno. “Não aconselho a ninguém essa vida, é um mundo de muito sofrimento” (Rosana Muniz).

A vontade de reconfigurar seu gênero e de alcançar o corpo canônico se sobrepõe a eventuais medos ou relutâncias em relação a incisões corporais quase sempre irreversíveis.

⁸⁶ Penso aqui, que a experiência só se faz experiência com a movimentação simbólica dos signos/símbolos para se produzir as crenças.

A meu ver, tantas intervenções corporais e estéticas de pequenas e grandes implicações não teriam sentido para as travestis se não estivessem entrelaçadas a um conjunto de *performances* identificadas com o universo feminino. Maneiras de falar, de jogar o cabelo, de equilibrar-se sobre os saltos, de abrir seus leques com imponência, olhares insinuantes e reveladores de uma suposta “alma” feminina, vozes, gestos e movimentos funcionam como vitrine para a exposição dos resultados do que denomino de Saga da Beleza, que pode ser exitosa ou não.

Sagas e rituais, a partir dos quais as travestis incidem em seus processos de transformações corporais, constituem atitudes transgressoras e subversivas, caracterizadas por mudanças e rupturas. Camuflar o sexo quando necessário, ganhar seios e cintura, vestir trajes femininos e escolher novos nomes implica em mudar a imagem de si diante do espelho e alterar formas de legitimação de identidades pessoais no meio travesti e no exercício prostitutivo. Por outro lado, tal mudança revela uma intensa busca por integração e reprodução de padrões instituídos. Tantas transformações, ao mesmo tempo em que as distancia da forma física máscula anterior, aproxima-as de um cânone de beleza feminina socialmente definida. Portanto, trata-se de um processo que não só diferencia, mas também iguala.

4.3 Os Novos Itinerários Corporais e Sociais na Velhice Travesti

Como se pode observar, as travestis buscam construir itinerários corporais e sociais que as direcionem ao encaixe dos referenciais pautados nas normas de beleza vigente e pela normatividade social instituída em nossa sociedade, embora muitas delas ainda tropecem em obstáculos financeiros, contextuais e até genéticos (biotipo físico fortemente másculo) no decorrer deste processo.

É bem possível que, em virtude das inúmeras mudanças ocorridas na esfera da sexualidade diretamente associadas às novas tecnologias corporais, as novas gerações de travestis, mais precisamente as travestis adolescentes, estejam hoje em dia pautando seus itinerários corporais na discrição, nas medidas corporais mais harmônicas e nos poucos volumes ou até mesmo nenhum tipo de interferência corporal definitiva, o que possivelmente as distanciam ao máximo do exagero que foi durante muitas décadas uma das marcas mais distintas entre as travestis do Brasil.

É afirmativo falar que muitas mudanças têm sido incorporadas e novas técnicas estão surgindo a favor dos corpos e dos gêneros. São reflexos das novas tecnologias utilizadas para a construção, nos termos de Benedetti (2005), do “feminino travesti”. Além disso, a noção de “feminino travesti”, com peitos imensos de silicone líquido injetado, vem sendo questionada internamente neste grupo, como mostrou Pelúcio (2007) em seus estudos. Muitos incrementos que se somam às transformações corporais e à construção de novos sujeitos estão sendo pautados em novos referenciais (médicos e estéticos). Dessa forma, um exemplo seriam as agulhas, a cola *tree bond* e os esmaltes para aplicação de silicone industrial que estão sendo substituídos pela cirurgia plástica. Mas nem sempre as condições financeiras das travestis e as possibilidades oferecidas com o exercício da rua/pista permitem a substituição dessas técnicas mais comprometedoras por tecnologias mais avançadas. Portanto, o acesso às práticas continua sendo, em grande maioria, por vias clandestinas.

Hoje, mais do que nunca, as possibilidades em torno da construção de vários femininos têm tornado os corpos mais plásticos na construção e desconstrução (DUQUE, 2012), o que nada tem em comum com os itinerários corporais das travestis que participaram desta pesquisa, pois, certamente, as minhas interlocutoras, em sua maioria, pautaram seus ideais corporais por volta dos anos 70 e anos 80, compostos pelo desejo dos muitos litros de silicone industrial e no exagero que afrontava e continua afrontando toda uma moralidade e uma normatividade imposta socialmente.

Durante a pesquisa de campo, tive contato com travestis que hoje possuem silicone líquido praticamente por todo o corpo. Somando as várias sessões de “bombaço”, contabilizam-se mais ou menos uns 15 litros espalhados por todo o corpo (testa, maçãs do rosto, nariz, boca, seios, nádegas, quadris, pernas, joelhos e coxas), e durante décadas continuam fazendo retoques onde julgam necessário. Algumas destas travestis chegam a apresentar deformidades em várias partes do corpo, prioritariamente nas extremidades, como pés, mãos e testículos, por conta do deslocamento do silicone líquido em decorrência de quedas, brigas na rua com outras travestis e clientes ou por espancamento de policiais. É o que enfatiza Jéssica Pompeu, uma travesti de 50 anos que conheci em um bar no centro de Fortaleza:

Se você olhar pra mim você vai observar que tenho silicone por todo o corpo até na testa. Até hoje vivo fazendo uns retoques. Na minha época quase todas as bichas faziam aplicação de silicone e por conta disso, hoje estão com diversos problemas de saúde. Algumas têm até sorte, e só depois de muitos

anos é que o silicone vai dar problemas. Já outras, nem demora muito em poucos anos, um ou dois já começa a dar problema. Essa parte aqui da minha perna foi o silicone da minha bunda que desceu depois de uma briga com outra trava em Recife. Eu caí e a pancada foi muito forte que fiquei doente durante um bom tempo e com uma febre durante um mês, não passava nunca. Fiquei “acabada”, inclusive achei que ia dá coisa pior. [...] ainda ganho a vida na prostituição e gosto, sabe? (risos). Vez por outra faço umas aplicações pra dá uma levantada. Eu mesmo faço. (Entrevista realizada em 23/11/10).

Partindo deste cenário, onde a busca incessante pela beleza e por corpos canônicos é uma das maiores preocupações das travestis, e que ser travesti é um processo que nunca se encerra, como afirmou Pelúcio (2005), como as travestis reelaboram seus itinerários corporais quando passam a ser consideradas e reconhecidas como “mariconas”, “Irenes” ou “Tias” no universo trans e quando a prostituição e a rua, exclusivamente, já não lhes garantem a sobrevivência?

Não seria tão fácil fazer uma cartografia acerca das inúmeras possibilidades que abarcam a velhice na travestilidade. Não pela pluralidade e pelas dificuldades delas se inserirem no mercado de trabalho formal, entre outros fatores, mas sim pela invisibilidade, pela baixa expectativa de vida e, principalmente, pelos grandes índices de violência e assassinatos de travestis. Diante deste terreno espinhoso, optei por fazer o recorte da pesquisa englobando apenas as travestis velhas que de alguma forma estavam ligadas à prostituição, assim a localização das mesmas possivelmente se tornaria mais objetiva, o que de fato nem sempre ocorreu, mesmo sabendo que existe uma relação muito próxima entre viver a travestilidade e a prostituição (KULICK, 2008).

Quando as travestis sobrevivem às ruas (violência e doenças), possivelmente um dos maiores desafios que elas encontram é a discriminação acumulada⁸⁷ que sofrem em

⁸⁷ A discussão está presente no filme “JANAÍNA DUTRA – UMA DAMA DE FERRO”, de 2010, realizado por Vagner de Almeida e Supervisão Geral do GRAB – Grupo de Resistência Asa Branca, por tratar-se de uma questão mais séria que envolve, além da discriminação, a opção sexual, a discriminação maximizada por uma série de outros preconceitos relativos à raça, à classe social, à formação escolar, à cidade de origem, entre outras características. Este tipo de discriminação acaba por inviabilizar a cidadania do homossexual, em especial das travestis e dos transgêneros, conduzindo-os à prostituição como forma de sobrevivência. Uma pesquisa realizada em 2001 com 165 travestis no Estado do Ceará revelou que 90% das entrevistadas se prostituem, mesmo que eventualmente. 62% delas vivem da prostituição e 40% dessas são arrimos de família. Os dados mostram a necessidade de se buscar políticas afirmativas para que essas travestis tenham uma melhor qualidade de vida. Uma outra necessidade urgente é acabar com o estigma que leva a sociedade a acreditar na periculosidade das travestis. Um novo conceito que, talvez, possa ajudar a derrubar esse mito seja substituir o termo travestismo por travestilidade, uma vez que o sufixo “ismo” significa doença e disfunção e a travestilidade é a qualidade de ser travesti 24 horas por dia. Esse processo de travestilidade é fundamental para minimizar o processo de discriminação que a travesti sofre, desde a mais tenra idade, na escola e em casa, provocando em muitos casos o abandono/expulsão da escola e da família. Por conta dessa estigmatização, encontra-se uma população com baixa estima, pouca escolaridade e pouca qualificação profissional. Fonte: <http://mostravagnerdealmeida.wordpress.com/janaina-dutra/>. Acesso dia 30/04/2012.

virtude do estigma social e moral por estarem na condição de travestis e agora consideradas velhas. Embora em perspectivas diferentes, onde uma transita em torno da moralidade – a travestilidade – e a outra agrega características do campo biológico alinhado a elementos do campo sociocultural – a velhice –, fatores estes que fazem da experiência de envelhecer e da velhice na travestilidade completamente diferente das demais experiências em nossa sociedade. Ademais, junta-se a este fator a concorrência por vezes desleal entre travestis mais novas e bonitas no mercado do sexo. Observemos estes elementos na narrativa e na trajetória de Camila Jereissati:

Aos 43 anos, Camila, nome artístico de Manoel Vicente, chama atenção pelos seus 1,90 m de altura e curvas acentuadas, resultado de várias intervenções para aplicação de silicone industrial, começou a travestir-se aos 15 anos de idade, segundo ela “para satisfazer os desejos de um namorado por quem foi muito apaixonada”. Afirmar ter sofrido muito preconceito por conta de sua orientação sexual, principalmente por parte de um tio que a espancou varias vezes dentro de sua própria casa. Resolveu então ir tentar a vida em São Paulo, onde morou na casa de uma cafetina juntamente com outras travestis de vários estados do país. Relata que em São Paulo passou por inúmeras dificuldades, passou fome, sofreu muito com o frio durante as noites e madrugadas nas ruas e foi atacada por um homem que desferiu quatro golpes de faca contra ela. Foi em São Paulo que aprendeu as técnicas clandestinas de aplicação de silicone, e de volta a Fortaleza passou a fazer trabalhos de aplicação de silicone em outras travestis uma vez que nas ruas a concorrência com as mais novas acabava por ser difícil. Partiu então para a Itália, onde também trabalhou na prostituição e como cabeleireira, mas foi presa e encarcerada por cerca trinta dias, sendo após deportada para o Brasil pela polícia italiana. De retorno ao Brasil foi diagnosticada com câncer nos rins, tendo que remover o rim direito, consequência da presença de silicone no sangue, e também a mais duas cirurgias para remoção desse líquido dos seios, que se deslocou para outras partes de seu corpo. Durante todos esses anos, tendo passado por várias crises de identidade, oscilando entre fases em que se travestia, e outras em que se apresentava com a indumentária típica do sexo masculino. Nas fases masculinas, frequentou igrejas evangélicas e se manteve afastada de tudo que fosse relacionado ao universo *gay*. Já nas fases de travesti, usa roupas femininas e gosta de sair à noite nas ruas para fazer programas.

Certamente, após muitos anos desenvolvendo uma atividade prostitutiva, alguns comprometimentos sociais e corporais vão surgindo, como foi possível observar na trajetória de Camila. Na experiência das travestis que participaram da pesquisa, o uso excessivo de silicone líquido praticamente operou como um fator determinante em suas trajetórias, o que de fato acabou por trazer algumas complicações no tocante à saúde, à *performance* e à beleza tão desejada por muitas.

Outro exemplo é Solange de Castro, conhecida como Tiazinha. Hoje ela precisa desenvolver várias estratégias para conseguir dinheiro e garantir sua clientela nas ruas onde se prostitui e burlar as características físicas e sociais que a colocam na condição de “maricona” e “bicha velha” entre as demais. Parte do silicone líquido distribuído por todo seu corpo desceu para sua perna direita e para o pé, o que certamente gerou deformidades e fez com que Solange optasse por fazer uso exclusivamente de calças e saias longas com o intuito de esconder tais deformidades dos clientes e das demais travestis. Solange, além de permanecer por anos na mesma rua se prostituindo, ainda lança mão de outra fonte renda nos interstícios da prostituição, a de cafetina, uma prática bastante utilizada por travestis na rua ou em seus domicílios onde abrigam travestis e cobram taxas às vezes bem elevadas. Esta foi uma estratégia que elaborou para conseguir algum dinheiro. Neste sentido, passa a cobrar das travestis mais novas uma espécie de “pedágio” para que elas possam exercer a atividade prostitutiva naquele território e ainda consegue controlar o fluxo de travestis naquela região, uma vez que a presença de travestis novas, bonitas e dispostas pode vir a comprometer os possíveis programas a serem realizados por ela e pelas demais travestis que pagam “pedágio”. É claro que foram necessários muitos anos até Solange se tornar uma “cafetina legítima” naquela região, foram necessários muitos afrontamentos a outras travestis e aos poucos ela foi tecendo uma rede de confiança juntamente a traficantes, clientes, usuários, outras travestis e garotos de programa que por ali transitam, fatores estes que fazem com Solange seja respeitada e temida entre as demais, principalmente as pelas mais jovens. Outro fato interesse que envolve o nome e a reputação de Solange gira em torno de que ela também é uma espécie de bombadeira para as travestis mais jovens. Durante algumas entrevistas e conversas informais com outras interlocutoras, Solange aparece em seus discursos e histórias como bombadeira, embora sempre tenha ocultado para mim esta informação.

Parece que, mesmo Solange ocupando uma posição significativa no território de prostituição por muitos anos, nota-se que provavelmente ela está percorrendo uma trajetória descendente, ou seja, sua capacidade de conversão do seu capital físico nos capitais econômicos e sociais é inversamente dissonante ao seu envelhecimento. Os problemas estéticos que adquiriu por conta do uso de silicone industrial e dos papéis/espacos que foi construindo dentro da cena prostitutiva (cafetina e bombadeira) lhe colocam na condição de “Maricona”. A situação de perda de capital físico e social

não se deve tanto à vigilância intermitente do corpo, uma vez que algumas destas consequências são irreversíveis, mas também se agrega nesta situação o “peso da idade”, afinal, ter 42 anos no interior da travestilidade reforça em partes os “jogos geracionais”, colocando ou não as mais jovens em destaque na rua, ou ainda reforça que a experiência da velhice travesti em algumas situações pode sobrepor-se a estes corpos jovens em ebulição nos territórios prostitutos.

Já Alcina Bardot, depois de muitos anos de batalha nas ruas de Fortaleza, hoje trabalha como cozinheira em um pequeno restaurante na periferia de Fortaleza, e algumas vezes na semana, ou nos finais de semana, frequenta um cinevídeo pornô no centro da cidade, local este que exigiu dela uma mudança em sua *performance* para atrair clientes dentro do cinema, uma vez que na rua já não os traia o suficiente para bancar suas despesas. Assim, precisou aprender a conviver com um público tão diverso que frequenta o cinevídeo, seja no tocante à orientação sexual como no capital econômico e cultural. A dinâmica estabelecida no interior de um cinevídeo acaba por ser um tanto diferenciada da dinâmica estabelecida nas ruas, esquinas e avenidas por onde costumeiramente travestis se prostituem. Fatores como a violência, os atritos com policiais, os assaltos constantes e a concorrência entre muitas travestis acabam por ser reduzidos.

Sem a intenção de generalizar as experiências e de impor certa linearidade no interior das trajetórias, muitas travestis, quando começam a enfrentar dificuldades em atrair clientes nas ruas e buscam fugir da violência constante, passam a construir novas estratégias e alternativas, o que de fato acontece a qualquer pessoa nas mais diversas situações que envolvem insucesso e insatisfação.

Neste contexto, os cinevídeos pornôs surgem como um espaço composto por paradoxos, ambiguidades, interseções, oposições, possibilidades e torna-se um espaço atrativo no que se refere à prostituição e à sociabilidade para elas, embora seu espaço físico, simbólico e cultural ainda seja marcado pelas “territorialidades marginais” (VALE DE ALMEIDA, 2000).

O cinevídeo pornô onde realizei parte da pesquisa de campo, mais especificamente o Cine América (nome fictício), na dinâmica de Fortaleza é bastante atrativo, não apenas para as travestis mais velhas, mais por um público bem diversificado, incluindo travestis novas, siliconadas ou não, *gays*, casais, trabalhadores, universitários, entre outros personagens na cena erótica. O cinevídeo possui demanda

para todos os tipos de ofertas sexuais. Além do mais, é um espaço relativamente seguro, seja para quem vai à busca de se prostituir, seja para os clientes ou mesmo para quem vai aleatoriamente à busca de diversão e entretenimento com ou sem sexo. O fato é que este espaço abarca um público que em partes se diferencia dos clientes que costumeiramente procurariam os serviços sexuais oferecidos pelas travestis na rua (os clientes e frequentadores podem entrar a pé, localiza-se no centro da cidade de Fortaleza, o que facilita o acesso, funciona nos períodos da manhã, tarde e noite, não adentrando a madrugada, exceto em festas pontuais, os picos de maior movimento são nos finais do período da tarde, principalmente aos sábados) e ainda agrega as mais diversas tecnologias que potencializam as cenas eróticas, tudo isso no mesmo espaço: vídeos pornô, *shows* de *stripper* (masculino e feminino), *shows* de sexo explícito (geralmente heterossexual onde parte do público faz uma “fila indiana”⁸⁸ na lateral do palco, despem-se, masturbam-se e são literalmente instruídos sobre como devem se comportar durante a cena erótica por uma voz que parte do fundo do palco), músicas, bebidas, corredores escuros e cabines. Todos os espaços do cinevídeo (não muito grandes) são ocupados e performatizados por homens, mulheres, casais, travestis em todas as variações, novas e velhas, como também aquelas que já foram “europeias”⁸⁹, michês⁹⁰ e prostitutas. “Tem de tudo aqui neste parque de diversão sexual”, como

⁸⁸ A hipótese mais aceita é que a expressão simplesmente descreve o modo de os índios andarem enfileirados pelas trilhas no meio da mata. Portanto, “indiana”, no caso, não tem nada a ver com os moradores da Índia, mas sim com as populações nativas das Américas. Caminhar em fila indiana era uma excelente estratégia de guerra para as tribos da América do Norte. Relatos históricos registram que, quando os guerreiros se deslocavam pelo meio da floresta, cada um pisava na pegada da pessoa da frente, para que o último homem apagasse seus próprios passos e os de todo o grupo. Assim, ninguém deixava vestígios de sua passagem para o inimigo. Alguns especialistas apontam ainda que a expressão revela a discriminação sofrida pelas populações indígenas nos Estados Unidos. “Na verdade, trata-se de mais um rótulo criado pelos colonizadores para passar a impressão de que os índios são selvagens sempre prontos para a guerra”, diz o linguista Wolfgang Mieder, especialista em folclore e provérbios da Universidade de Vermont, nos Estados Unidos. Entretanto, a história mostra que as estratégias indígenas de guerra foram incorporadas pelo Exército americano durante a Guerra da Independência (1775-1783). Enquanto os soldados ingleses atacavam em blocos, os americanos levavam vantagem andando alinhados e se escondendo atrás de árvores e pedras, como faziam os nativos.

⁸⁹ São travestis que já tiveram experiência com a prostituição internacional e que, via de regra, amalharam algum dinheiro, construindo não só um patrimônio materializado em carros e/ou apartamentos, como também investindo largamente na construção de um corpo feminino (PELÚCIO, 2007). Ainda segundo Pelúcio (2007), as travestis que atingem uma transformação na construção do seu feminino bastante apurada são classificadas como as belíssimas, isto é, tops e/ou europeias. Mas, diferente das tops, as europeias são aquelas que, além da beleza do corpo tipo como feminino sem exagero no uso do silicone líquido a ponto de “passar por mulher”, viveram uma temporada atuando como prostituta fora do Brasil (DUQUE, 2012).

⁹⁰ Os “michês” são pessoas do sexo masculino que se prostituem principalmente em relações homoeróticas.

ressalta Luana (46 anos), uma travesti que trabalha na administração do cinevídeo há anos.

Há quem diga que parte da plateia “desviante” (clientes e travestis) que frequenta hoje o Cine América foi frequentadora do antigo Cine Jangada, uma sala especializada em filmes pornográficos e prostituição travesti em Fortaleza que funcionou por mais de quatro décadas e fechou em julho de 1996, da qual originou uma pesquisa etnográfica do sociólogo Alexandre Fleming Câmara Vale, intitulada “No escurinho do cinema: cenas de um público implícito” (2000). Segundo o autor, “o processo de fechamento do Jangada sinalizava para uma nova reordenação da geografia social das salas de exibição para filmes pornográficos em Fortaleza” (p. 14).

Algumas travestis frequentam exclusivamente o Cine América e de lá tiram seu sustento. Já outras que lá frequentam não o têm exclusivamente como fonte de renda, ou seja, lançam mão de outros espaços de prostituição ou de trabalhos mais convencionais como outra fonte de renda principal, tais como: trabalhos de cozinheira, cabeleireira, vendas de cosméticos e até mesmo tornam-se proprietárias de estabelecimentos de entretenimento, como bares, prostíbulos etc., o que as permite também ser cafetinas de travestis mais novas e até mesmo de prostitutas. No cinevídeo, ainda encontram-se aquela travesti que não necessariamente se prostitui, mas frequenta o lugar como espaço de convivência e sociabilidade.

Nos dias de muito movimento no “cinemão”, algumas travestis, além de se prostituírem, acabam também por agenciar clientes para os michês que lá frequentam ou indicam aos clientes/amigos *gays* qual é o melhor michê (ou seja, o que tem o maior pênis). Com isso, ganham um pouco de dinheiro dos *gays* e por vezes ainda conseguem bebida e cigarros. Em decorrência desses agenciamentos (uma espécie de cafetinagem), acumulam respeito e consideração junto aos michês e utilizam-se desse *status* para barganhar algum tipo de aventura sexual com os mesmos. Assim, podem manter relações sexuais, “tirar alguma casquinha”⁹¹, “fazem uma pegação”⁹² ou ainda lhes

⁹¹ Tirar uma casquinha é uma gíria bastante utilizada para se referir ao fato de que alguém está se aproveitando de outra pessoa ou de alguma situação em benefício próprio. Serve tanto para situações de tom sexual como também para situações políticas, profissionais etc.

⁹² Pegação é um termo frequentemente associado à prática sexual “anônima” entre *gays*, com consentimento de ambas as partes, em lugares públicos ou privados. Outro significado utilizado em algumas regiões é o de meramente a situação em que um homem pega uma mulher ou vice-versa, o que pode agregar ou não uma conotação sexual.

tiram uma “mamada”⁹³. É claro que no interior dessas relações existe um “jogo de camaradagem” e um “escambo de prazeres” que são estabelecidos a partir do erotismo e das relações de poder conquistadas durante anos nos interstícios das poltronas da sala de exibição e do cheiro de sexo que envolve os frequentadores desde a entrada até o momento em que se goza dentro ou fora da cena pornô do Cine América.

Durante a pesquisa de campo, observei que alguns frequentadores do cinevídeo pornô desenvolvem duplos “papéis eróticos” dentro da dinâmica estabelecida pelos frequentadores. O público, em sua maioria, não excluindo o público de poder aquisitivo mais elevado e de acúmulo cultural, como é o caso de alguns universitários que por lá já encontrei, entre outros sujeitos, é composto de operários da construção civil, ambulantes, comerciários, desempregados, entre outras atividades que geram pouco ou quase nada de capital econômico, ou seja, pertencem à categoria geralmente referida na literatura sociológica e antropológica brasileira como “classe popular”. Embora os motivos que levam os frequentadores sejam os mais amplos e diversos, muitos já vão com o intuito de estabelecer algum contato sexual com as travestis que por lá trabalham, transitam ou simplesmente se divertem. Nestes casos, quando o frequentador não tem dinheiro para pagar o programa sexual com uma travesti, este mesmo acaba por se permitir a estabelecer algum tipo de relação/aventura sexual (sexo oral, anal ou “punheta”) com gays que lá estão em troca de dinheiro e com esse dinheiro pagam em seguida os serviços oferecidos pelas travestis.

Malinowski já havia insistido em que uma das potencialidades da observação participante consistia no confronto constante do etnólogo com objetos, acontecimentos e manifestações inesperadas. O sentimento de perplexidade que resulta de tais situações impele o etnógrafo a aprofundar a investigação e, conseqüentemente, a alcançar uma explicação mais abrangente (CABRAL, 2004). Muitas cenas e sujeitos me chamaram atenção durante a pesquisa de campo, mas a performance de Tabata, uma travesti de aproximadamente 50 anos e portadora de hiv/aids pelos corredores escuros do cinevídeo não escapou dos meus olhares atentos.

Certamente, Tabata poderia ter tornado-se uma das interlocutoras importantes da pesquisa, mas minhas poucas idas ao cinevídeo não foram suficientes para tecer uma relação de confiança entre pesquisador e interlocutora, pelo menos com ela. No entanto,

⁹³ Mamada é uma expressão sinônima para designar um “boquete” ou sexo oral. Na língua hispânica, a palavra mamada é uma tradução da palavra boquete em português.

sempre mostrei curiosidade em saber algo mais sobre sua vida, mas o anonimato e o distanciamento certamente seria o mais sensato por parte dela, pelo menos naquele espaço e diante de tais práticas sexuais subversivas (FOUCAULT, 2001b) operadas por ela, práticas estas inclusive criticadas, mas também potencializadas pelos próprios frequentadores.

Todas as vezes que tentei puxar conversa com Tabata, consegui no máximo estabelecer diálogos monossilábicos. Suas respostas sempre foram curtas, por vezes não correspondia às minhas indagações, ela sempre mostrou um comportamento agitado por entre os corredores e perdia-se na escuridão, banheiros e cabines.

Através de outras travestis, fiquei sabendo que Tabata já foi uma travesti bonita, trabalhava nas ruas do centro da cidade se prostituindo e que atualmente encontrava-se na condição de moradora de rua. Ganha a vida como pedinte, como catadora de lixo entre outros “bicos” que costuma fazer para conseguir algum dinheiro para comer. Por ser bastante conhecida por comerciários, transeuntes e moradores do centro da cidade, sempre consegue algum prato de comida, o que a mantém viva até hoje. Das vezes que estive fazendo pesquisa de campo, observei atentamente e até um pouco receoso Tabata conseguindo quantias pequenas de dinheiro (cinco reais e no máximo dez reais) dos clientes e de outras travestis para mostrar sua “arte” em engolir espermatozoides confiscados de preservativos recém-utilizados. Em dias de grande movimento e com *shows* de sexo ao vivo, Tabata já fica próxima ao palco à espera dos preservativos usados durante o *show*, seja pelos garotos de programa ou pelos clientes. Pegava o preservativo com bastante cuidado para não correr o risco de perder sequer uma gota de espermatozoides e, em seguida, ganhava algum dinheiro mostrando, para quem quer que seja, seus atributos dentro da cena erótica. Muitas vezes ela já recebia o dinheiro antecipadamente e depois voltava apenas para mostrar toda a sua técnica e coragem de virar um preservativo cheio de espermatozoides na boca depois de uma relação sexual. Não importa para ela de quem seja o espermatozoides e muito menos se veio de uma relação sexual vaginal ou anal. Segundo outras travestis, nos dias de pouco movimento, Tabata vez por outra vai às cabines, aos banheiros e aos lixeiros a procura de preservativos já usados ou já ficava à porta das cabines esperando os clientes saírem para ela pegar o preservativo utilizado. Além da prática constante servir como uma fonte de renda para Tabata, acaba por também alimentar seus desejos e práticas sexuais..

Entre as muitas estratégias operadas por travestis “mariconas” na tentativa de reelaborar os itinerários corporais e sociais, Paula Madonna optou por não encarar a concorrência nas ruas por onde se prostitui. Diante das poucas alternativas que lhe restavam, uma vez que afirma que a única coisa que sabe fazer da vida “é dar amor aos clientes”, neste sentido passou a trabalhar em horários diferentes do maior fluxo de travestis e quando necessário acaba por adentrar outros territórios prostitutivos onde não se encontra ou ainda não foi explorado por nenhuma outra travesti, tornando-se assim uma exclusividade perante os clientes. Desta forma, Paula consegue permanecer ativamente e viver exclusivamente da prostituição, operando estratégias que lhe garantem o conforto e o sustento.

Em geral e sem a intenção de reduzir as trajetórias e os itinerários das travestis velhas aos lugares já clichês do universo trans, as travestis, quando sobrevivem às ruas e à violência, vão construindo outros espaços de sociabilidades, ainda que marcadas pela invisibilidade social. Muitas de fato permanecem ligadas de alguma forma ao universo da prostituição, seja diretamente nas ruas e avenidas, nos cinevídeos pornô ou até mesmo desenvolvendo papéis de cafetinas, já outras tornam-se bombadeiras, cabeleireiras, costureiras, vendedora de cosméticos, algumas ainda fazem *shows* em boates de público LGBT ou prestam alguns serviços ligados ao atendimento aos frequentadores (limpeza ou atendimento em bares). No entanto, o universo não se restringe a estas atividades, pois elas também criam e passam por outros lugares, como a própria casa, estão presentes na militância, no serviço público, nos bastidores de concursos e *shows gays* e constroem subterfúgios, inclusive diante das inadequações do sistema de saúde em lidar com suas singularidades, entre outras artimanhas. O que de fato acontece é que ainda identifica-se uma pequena inserção de travestis velhas em lugares e nos serviços públicos, hospitais, mercado de trabalho formal, igrejas, cotidiano dos centros da cidade, bares etc., espaços estes onde é mais comum a presença de heterossexuais e homossexuais mais velhos. Vejamos mais algumas trajetórias das minhas interlocutoras:

(Priscila Linhares)

Nascida na cidade de Sobral, interior do Ceará, 56 anos, negra, Priscila foi adotada por uma família de agricultores. Desde pequena sempre ajudou a mãe adotiva em seus afazeres domésticos. Aos 16 anos de idade resolveu deixar o pequeno povoado e partiu rumo ao Rio de Janeiro, onde começou a fazer programas durante a noite, e durante o dia trabalhava como diarista em casas e apartamentos da região. Após 22 anos retornou a Fortaleza, e desde

então trabalha como cabeleireira em um pequeno salão na região metropolitana da capital cearense, onde mora e é bastante conhecida pelos moradores locais, ainda continua fazendo alguns trabalhos como diarista e sai frequentemente a noite a procura de alguns clientes. Nunca fez aplicação de silicone, pois sempre achou que poderia trazer riscos a sua saúde, mas afirma ter tomado hormônios femininos durante a juventude. “Hoje levo uma vida simples, e quero continuar assim, claro que com um pouco de conforto. Tudo passa na vida e eu já sabia que a beleza não iria durar pra sempre. Até quem tem muito dinheiro fica velho e morre”.

(Laura di Milano)

Aos 61 anos, Laurinha, como é conhecida no meio *gay*, se diz uma pessoa realizada. Nascida José Mauro, em Maranguape, Ceará, mudou-se para Fortaleza aos 18 anos, época em que começou a fazer uso de hormônios femininos. Passou alguns anos trabalhando nas ruas da capital cearense, e aos 29 alugou uma casa, passando a receber jovens travestis oriundas de várias partes do Ceará e Piauí. Estas lhe pagavam os aluguéis pelos quartos da casa, onde também podiam receber clientes a procura de sexo. Aos 35 largou tudo e a convite de uma amiga, viajou para a Europa, passou por vários países como: Portugal, Espanha, França e Itália, onde conheceu o empresário Giovani, que viria a ser seu companheiro por muitos anos. Após a morte de Giovani, Laura vendeu os bens que tinha herdado do marido, e retornou à Fortaleza, onde vive atualmente e trabalha agenciando e enviando novas travestis brasileiras para países da Europa. “Fiz tudo que quis na vida. A gente tem a juventude, e tem a velhice, tem que saber viver, é difícil, sofri muito preconceito, mas graças a Deus tive muita sorte”.

(Kelly Brasil)

Com o nome de batismo Edilson Viana, aos 50 anos e natural do município de Aracati, Ceará, Kelly mudou-se para Fortaleza aos 21 anos de idade, onde começou a trabalhar fazendo programa nas ruas do centro. Durante os anos em que viveu como travesti, Kelly afirma ter vivenciado muita coisa, desde passar fome, apanhar da polícia e de clientes, inclusive tendo sido presa por tráfico de drogas. Hoje frequenta uma igreja evangélica próxima de sua casa, participa como voluntária em uma ONG, num programa de prevenção e combate a *dst/aids*, e sai de casa cerca de três vezes por semana para distribuir preservativos e materiais informativos a travestis e profissionais do sexo nas mesmas ruas onde um dia atuou. “A gente que conhece bem esse mundo, sabe nas dificuldades e temos que ajudar”.

Pra finalizar esta seção, vale salientar que outra dificuldade que encontrei no decorrer da pesquisa de campo para localizar as travestis velhas (“mariconas”, “Irene” e “tia”) e ainda ligadas ao universo da prostituição está no fato de que muitas optaram pelo processo de “desmontagem”, ainda que parcialmente, diante da vergonha e da não exposição dos seus corpos em decorrência da perda da beleza e das possíveis deformidades que vão surgindo ao longo do tempo pelo uso abusivo de silicone industrial durante a juventude e, em alguns casos, por toda a vida. No entanto, as “montagens”, “desmontagens” e os desdobramentos desta prática serão apresentados no próximo capítulo desta tese.

4.4 Dos Sistemas de Parentesco na Travestilidade às Famílias Trans

Como se pode observar, as histórias de Solange de Castro e de Mirella, Kelly Brasil, Laura di Milano, Priscila Linhares e das demais interlocutoras da pesquisa, confundem-se com as de outras tantas travestis e acabam por agregar elementos significativos que remetem a dilemas do cotidiano como: cafetinagem, dívidas, violência, problemas estéticos em decorrência do uso de silicone líquido, dos cuidados com a beleza ainda que diante da velhice, proteção e, principalmente, denuncia a construção de laços familiares (MALINOWSKI, 1976), ainda que fictícios, e por vezes isoladamente, no interior da experiência travesti. Já na trajetória de Alcina Bardot, nota-se uma latente ruptura nos laços biológicos, o que torna clara a ideia da travestilidade, como identidade social (GOFFMAN, 1993), como aquela capaz de contaminar (DOUGLAS, 1976) a honra e moral familiar. Além disso, essa é uma constante na realidade das travestis, o que pude de fato confirmar através dos anos de convivência com muitas travestis durante as pesquisas de campo desde a graduação.

Mas de que modelos/tipo de família se fala? As questões de honra e moralidades estão pautadas em que referências de família?

Desde os clássicos estudos de Ariès (1978) que o modelo contemporâneo hegemônico de família é concebido como a família nuclear burguesa, constituída necessariamente pelos pais e filhos diretos. A defesa da família nuclear como lugar ideal para a criação das crianças passou a nortear o saber médico, psicológico e jurídico acerca da família. Neste sentido, aquela que seria uma forma possível de configuração familiar torna-se o modelo de família perfeita, a ser definida frente às demais alternativas. A família é um ícone da tradição (PEDROSO LIMA, 2003). Este modelo de família perfeita, embora fortemente em crise, ainda pauta discussões acerca da adoção, conjugalidades, parentalidades, homoparentalidades, muito embora a realidade se apresente de outra forma.

Segundo Antony Giddens (2010, p. 151), o conceito de família diz respeito a “um grupo de pessoas diretamente unidas por conexões parentais, cujos membros adultos assumem a responsabilidade pelo cuidado das crianças”, enquanto o de parentesco implica “conexões entre indivíduos, estabelecidas tanto por casamento como por linhas de descendência, que conectam parentes consanguíneos”.

Neste sentido, a busca de compreender o processo de amadrinhamento e de constituição das famílias no universo trans à luz dos conceitos básicos de família e parentesco revelaria grandes dificuldades. A primeira estaria no fato de que as famílias trans não se caracterizam pela assunção de responsabilidades pelo cuidado de crianças. Em segundo lugar, as linhas de descendência excluem a consanguinidade, o que torna praticamente impossível a caracterização do referido grupo. Uma possibilidade de reflexão seria, então, a referência aos laços socioafetivos e aos processos de auto e hetero percepção constitutivos das identidades sociais dos sujeitos como meio de identificar a família.

Outro importante viés analítico vincula-se à tradição anglo-saxã de estudos de família e parentesco, ou seja, a partir da ideia desenvolvida por Schneider, em sua obra *Critique of the study of kinship* (1984), de que o parentesco, por ser indexado a símbolos de sexo e gênero, era essencialmente produto do etnocentrismo ocidental. Diversos estudos começaram a evidenciar uma nova forma de compreender as conexões parentais. Levando em consideração não apenas os fluidos corporais, como sangue e sêmen, neste sentido, vários estudiosos, e em especial autoras vinculadas à epistemologia feminista, desenvolveram um conceito mais fluido: *relatedness* ou relacionalidade (CARSTEN, 2000). Seguindo esta linha de raciocínio, surgiram inúmeros artigos que colocam em cheque a hegemonia do laço de consanguinidade frente às inovações tecnológicas da biomedicina, à miríade constituída pelos mais improváveis arranjos familiares, às famílias homoafetivas, a grupos de amigos que se consideram uma família etc. A relacionalidade diz respeito às conexões que podem ser vivenciadas por pessoas e/ou grupos que, apesar de não compartilharem dos mesmos fluidos corporais ou não estarem devidamente previstos pela legislação vigente, entendem-se como parte constituinte de uma família e atribuem significados relativos a sentimentos familiares a si e aos demais membros do grupo.

A compreensão jurídica e social da família contemporânea mudou radicalmente após a entrada em vigor da Constituição Federal de 1988 e a revogação do Código Civil de 1916. Este previa uma estrutura familiar exclusivamente matrimonializada, patriarcal, biológica, unidade de produção e reprodução. Atualmente, não é mais possível aprisionar o direito das famílias sob essas égides, pois a lei prevê o caráter diverso das entidades familiares, as quais entendem como pluralizadas, hetero ou homoparentais e como unidades socioafetivas.

Decerto, essas mudanças na legislação são, essencialmente, oriundas da emergência de novas formas de relações sociais, dentre as quais, obviamente, se encontram as famílias trans. Acredito, portanto, que os processos familiares em questão muito podem elucidar sobre as formas contemporâneas de constituir e significar família, contribuindo, também, para a compreensão de novas dinâmicas e rearranjos familiares, os quais podem, ainda, revelar alhures sobre como os padrões tradicionais estão presentes no imaginário da sociedade brasileira.

Com a intenção de aquecer este debate acerca do conceito de Família e de buscar novas definições e conceitos mais abrangentes e menos rígidos, o CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia), do ISCTE – IUL, e a Associação ILGA Portugal, juntamente com o apoio do Instituto de Segurança Social, realizaram, no dia 07 de Outubro de 2011, a Conferência: “Família no Plural: alargar o conceito, largar o preconceito” no ISCTE - Instituto a Universitário de Lisboa, na qual tive oportunidade de estar presente.

A conferência teve o propósito de agregar *experts* nacionais e internacionais nas questões de família para discutir os novos rumos e tendências reivindicados pelo cotidiano e pelas práticas da sociedade atual, uma vez que os conceitos e abordagens em prática acabam por não dar conta da pluralidade dos casos e das experiências. A conferência ainda serviu para levar o tema à sociedade em geral com seriedade e cientificidade e, ao mesmo tempo, alertar para situações que já existem, por exemplo, crianças que já vivem com casais homossexuais, mas não são reconhecidas legalmente como filhos de ambos os membros do casal.

* * *

É dentro deste contexto que se insere a discussão acerca das famílias alternativas e da constituição de novos sistemas de parentesco, aqui representados e ensaiados pelas trajetórias das travestis interlocutoras desta pesquisa. Assim como Pedroso de Lima (2003), compreende-se que a “família resulta de inúmeras agencialidades que produzem, de forma heterogênea (conforme gênero, idade, geração, contexto) a identidade familiar em diferentes níveis de segmentação”.

Minha intenção não é minimamente questionar um reconhecimento e defender um modelo legítimo de família para o que estou chamando de “Famílias Trans e

Sistemas de Parentesco na Travestilidade”. Pelo contrário, minha intenção é mostrar que na realidade de grupos que vivem às margens da sociedade e que são por vezes negados socialmente e principalmente dentro de contextos familiares, outros novos arranjos vão se constituindo e devem ser pensados como experiências alternativas e também são legítimas em todas suas dimensões (sociais, culturais e afetivas).

Além de todos os elementos sociais e culturais presentes na velhice travesti já apresentados, como: declínio da beleza (que diz respeito ao comprometimento corporal, na maioria dos casos em decorrência ao uso de silicone industrial, o que certamente contribui para a perda de atratividade e poder sedutor, pois deixam de corresponder à imagem de *glamour*, beleza e sedução propalada pela cultura do consumo), comprometimento no perfil da clientela diante do corporal em xeque, da cafetinagem (da casa à rua), do reconhecimento e respeito entre as demais travestis, e do empoderamento das técnicas de “bombaço”, pode-se ainda destacar a constituição de um sistema de parentesco⁹⁴ socioafetivo que se estabelece para além das ligações de consanguinidade entre as travestis, ou seja, muito desta experiência gira em torno das relações de “amadrinhamento” ou até mesmo com a conotação “maternal”, como foi possível observar nas trajetórias de Mirella, Solange de Castro e outras interlocutoras.

É recorrente nas discussões acadêmicas sobre o tema da travestilidade o registro de uma relação espinhosa e ao mesmo tempo convergente entre cafetinas, bombadeiras, nova geração de travestis e a violência. No entanto, não é só esta vertente que finda a experiência. Alguns outros autores, aqui representados pelos textos de Larissa Pelúcio (2007), destacam a existência de um envolvimento entre as travestis a partir de uma relação de “cuidado” e “proteção”, o que permite a algumas travestis chamarem determinadas cafetinas de “mãe”. É bem possível que algumas cafetinas também sejam bombadeiras, noutros casos são simplesmente cafetinas e acabam por facilitar o processo de construção do feminino para as novas gerações, ou ainda nem chegam a ser cafetinas e muito menos bombadeiras, mas são responsáveis pelos processos de transformação e de cuidado para com as travestis mais novas, o que não elimina a existência de uma relação por vezes tarifada.

⁹⁴ De acordo com Vale de Almeida (2010), o campo do parentesco é um terreno culturalmente armadilhado. A expressão inglesa *relation* apresenta problemas de tradução para o português, tanto quando *Kinship*. Na antropologia, discutiu-se a necessidade, nos contextos de fala inglesa, de traduzir “parentesco” (ou o francês *parente*) por *Kinship and marriage* e não só por *Kinship*, de modo a incluir parentes por afinidade, que na cultura anglo-americana não são entendidos como parentes. *Relation* é de difícil tradução, como, aliás, *relatedness*. A este propósito, ver Pina Cabral (1991; 2003).

Muitas das travestis que participaram desta pesquisa e do que pude apreender das inúmeras narrativas acabam por se tornarem madrinhas, mães, tias e começam a tecer “descendências” (BATALHA, 2005), parentescos social-afetivos (GADELHA, 2009) e estruturam um sistema de parentesco⁹⁵ através de laços fictícios (MELLO, 2005) entre si. Dizem-se parentes, consideram-se e comportam-se como tal, mesmo se de fato nenhum laço de consanguinidade exista entre uma e outra. Compartilham experiências, segredos, sonhos e mantêm contatos frequentes. Neste sentido observa-se uma dependência afetiva e por vezes econômica das supostas filhas em relação à mãe e vice-versa.

Vale ressaltar que o termo fictício aparece aqui com um sentido de fabricação, elaboração, representação de uma nova família. Assim, uma família que vai também se constituindo através de regras, códigos e práticas reais permeada de afetos, cumplicidades e conflitos.

Conforme Mello (2003), fala-se em três tipos de laços de parentesco: laços de sangue (descendência), laços de afinidade (casamento) e laços fictícios (de adoção). Chama-se laço de parentesco a relação decorrente da posição ocupada pelo indivíduo no sistema de parentesco.

Pode-se citar, também, outra forma de extensão dos termos de parentesco que é o compadrio, que assume socialmente funções de reforçar os laços entre irmãos, primos, tios primos etc. ou de trazer *outsider* para o meio familiar. Esta última possibilidade seria explorada, principalmente, por pessoas de condições sociais mais vulneráveis que buscam a criação de vínculos com pessoas mais influentes.

Neste mesmo sentido, assim também acontece entre as travestis novas/iniciantes em relação às travestis mais velhas/experientes. O amadrinhamento se estabelece numa troca de interesses tácitos, ou seja, uma travesti velha só se torna madrinha ou mãe de uma travesti iniciante se conseguir observar, ainda que superficialmente, um potencial a ser explorado de beleza e sucesso. Constatando tais características, esta mesma passa a ajudar, dar dicas e até ceder seu sobrenome social à travesti “iniciante”. Da mesma forma, uma travesti iniciante só se aproxima das mais velhas em busca de construir laços social-afetivos se a mesma tiver um reconhecimento entre as demais e se tiver uma trajetória marcada de sucesso e *glamour*. Não necessariamente este laço social-

⁹⁵ O sistema de Parentesco representa as designações que um conjunto de pessoas relacionadas geneticamente e por afinidade, abarcando várias gerações, adotam umas em relações às outras (BATALHA, 2005).

afetivo ou processo de amadrinhamento acontece exclusivamente com estas intenções e nesta ordem. Durante a pesquisa de campo, questionei Jully Alencar, uma travesti de 24 anos, loira, considerada uma filha para Mirella, já citada anteriormente, como havia sido constituída esta relação entre elas. Obtive o seguinte depoimento:

[...] desde cedo sabia que queria ser travesti, eu não tive essa dúvida que muitas têm, e desde cedo comecei também a me aproximar das bichas, aí fui conhecendo elas, vindo pras boates, as vezes dormia na casa de uma ou outra até que fiquei muito amiga de Mirella que sempre me ajudou e sempre dei força. Ai, fui posta pra fora de casa assim que comecei a tomar hormônio e minha mãe descobriu, eu desesperado liguei para Mirella e fui passar uns dias na casa dela, e até hoje estou por lá, já passei um tempo do Rio de Janeiro, outros tempos em Manaus, e quando eu volto lá é que é a minha casa. Para mim ela é da minha família. A gente briga e se entende depois, coisa que não aconteceu na minha família de verdade, e é porque eles moram aqui em Fortaleza (Diário de Campo do dia 09/04/ 2011).

Neste sentido, observa-se que o exercício do parentesco não se restringe à procriação, pois envolve a produção da pessoa humana através da alimentação, educação, concessão de um nome, transmissão de um estatuto e a sociedade atribui esta tarefa a pessoas consideradas como genitoras, assim como destacou Vale de Almeida (2010). No entanto, nos interstícios da vida social, este processo vem acontecer de forma bem diversificada. Vale salientar, que por mais que esta relação entre “mãe e filha” durante anos seja consolidada, isso nada tem a ver com o fato de que a qualquer instante ela – a relação – possa ser interrompida diante de qualquer desafeto de ambas as partes.

As relações de parentesco firmadas a partir do amadrinhamento também são bastante comuns no universo das transformistas e das *drag queens* (GADELHA, 2009), obviamente num contexto artístico. Em alguns casos, pode transcender o campo artístico e abarcar o social. Nesta ordem, o amadrinhamento também consiste em um parentesco socio-afetivo estabelecido entre uma transformista ou uma *drag queen* experiente com reconhecimento entre o público e os profissionais das boates de público LGBT, e uma iniciante, que almeja aprender a manipular o seu corpo através da montagem⁹⁶ e adquirir prestígio e reconhecimento profissional.

⁹⁶ Entende-se por montagem a transformação momentânea ou permanente do corpo, através de perucas, vestimentas, maquiagem, enchimentos e acessórios de variados tipos. Além disto, a montagem é caracterizada pela aquisição de trejeitos, estilos, tons de voz e posturas. Tudo é realizado com o intuito de protagonizar um espetáculo ou para dar *close* em festas, isto é, aparecer de forma notável em público. Trata-se de um processo ritualizado, cujo objetivo é a demarcação de territórios afetivos, políticos e identitários (GADELHA, 2009, 32).

Através do amadrinhamento, a preceptora (travesti experiente) torna-se mãe da iniciante, que, por conseguinte, torna-se sua filha e irmã das demais amadrinhadas. Essa relação é oficializada para toda a comunidade transgênero no momento em que a matriarca do *clã* repassa o seu sobrenome de montagem à sua nova filha, a qual passará a utilizá-lo como elemento constitutivo de sua identidade social. Decerto, o amadrinhamento constitui-se como um processo que tende à transmissão de saberes, à ajuda mútua e à constituição de laços de solidariedade entre pessoas cujas identidades estão carregadas de estigmas. Por isso, é importante salientar que os sujeitos se autoidentificam como uma família e que o amadrinhamento é uma realidade existente entre transformistas e *drag queens* de todo o país (GADELHA, 2009; MESQUITA, 2011).

No contexto lisboeta, não identifiquei para além do universo dos *shows* transformistas essa relação de amadrinhamento entre as travestis portuguesas, o que pude observar é que quase todas as travestis com quem mantive contato ainda estão inseridas no seio de suas famílias biológicas. Muitas delas moram na mesma casa com familiares ou mantêm contato diário com os mesmos. Aquelas mais velhas que foram interlocutoras da pesquisa nem sempre podiam contar com a presença dos pais, pois muitos já haviam falecido, mas em seus discursos os pais e demais familiares aparecem sempre de forma saudosa, sem muitos conflitos, principalmente no tocante à identidade de gênero e orientação sexual. Já no que se refere às travestis mais novas, por vezes as encontrei chegando à zona de prostituição sendo deixadas por mães, pais ou irmãos. De fato, até existe na base das relações algumas questões ligadas ao contexto financeiro, que chegam a intermediar determinadas experiências, inclusive de aceitação e reconhecimento, mas, visivelmente não funciona como costumeiramente tem ocorrido na experiência de travestis brasileiras, quase sempre pautadas na violência, no preconceito, no machismo e na negação.

Não estou afirmando que no Brasil, a partir do momento em que um jovem decide se tornar uma travesti, passa a existir necessariamente uma ruptura entre ela e sua família biológica. Não é uma regra, apesar de ser uma constante, mas encontram-se também aquelas famílias biológicas que de alguma forma aceitam e convivem com filhos/filhas travesti. Como é o caso de Marília Suplicy:

Aos 52 anos, morena, de traços fortes, nasceu em Fortaleza e desde os 13 anos começou a usar roupas de mulher. Sua família frequentava cultos afro-brasileiros e desde pequena ela também participava dos rituais, o que

segundo ela, facilitou a aceitação de sua homossexualidade. “Nunca sofri preconceito por parte de minha família, sempre fui aceita e bem tratada por todos”, afirma ela. Diz também que já passou por muitas coisas quando estava nas ruas. Trabalhava durante o dia como cozinheira em residências, e a noite saía para as ruas a fim de faturar um pouco de dinheiro através de programas. “Sempre encontrava alguém na noite, mesmo que fosse um ou dois clientes, mas não voltava pra casa sem dinheiro.” Fez uso de hormônios e aplicações de silicone industrial em várias partes do corpo como nádegas e seios. Soropositiva a cerca de 10 anos, continua trabalhando na noite, mas confessa: “As coisas já não são mais as mesmas, com a idade tudo fica mais difícil. Na juventude até o feio é bonito”.

As tramas que envolvem os conflitos presentes na relação entre travestis e suas famílias biológicas são diversas, mas também se encontram diversos estudos e, empiricamente, muitos casos em que travestis mantêm uma relação muito próxima e sem grandes traumas com seus familiares. Por exemplo, há os estudos de Fernanda Cardozo (2007) e os de Mirian Grossi (2007), que inclusive sintetizam as relações familiares e das formas de parentalidades e de conjugalidades presentes entre travestis da cidade de Florianópolis. Estes ajudam a compreender as terminologias de parentesco, assim como as relações de cuidado e/ou de filiação entre travestis e crianças.

Neste sentido, apoio-me ainda nas obras de Janet Carsten (2000), que já tinham sua originalidade ao introduzir o conceito de *relatedness* (relacionalidade) ao lado ou em substituição ao de parentesco. O conceito, que tem sido largamente utilizado, e propõe um enfoque nas relações visando apreender o que é “ser parente” em diferentes contextos, independentemente de laços biológicos, trabalhando o parentesco a partir de temas distintos como localidades geográficas e temporalidades. A categoria de *relatedness* (relacionalidade), já citada anteriormente, é mais rica e abrangente do que a categoria de parentesco, alargando o território analítico e abre caminho a uma contextualização mais vasta do parentesco (MOORE, 2004; VALE DE ALMEIDA, 2010).

No artigo de Veena Das e Lori Leonard presente na coletânea “*Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*” (2007), organizada por Janet Carsten, a categoria *relatedness* (relacionalidade) é operada a partir das experiências de adolescentes com hiv/Aids, nos Estados Unidos. Neste contexto, o cuidado é que passa a delinear o parentesco. Neste caso, a clínica que fornecia o atendimento e na qual a pesquisa se desenrolou reconhecia a multiplicidade de cuidadores que uma adolescente poderia ter, como parente, vizinho, namorado, amigo, não se prendendo a uma visão genealógica de parentesco. Das e Leonard assinalam o quanto é fascinante pensar sobre

família e parentesco configurados nos encontros entre uma vida e uma doença; neste caso, o parentesco se configura justamente na interseção entre estado, clínica e família. Assim, torna-se possível observar e questionar a categoria parentesco, pois se o parentesco cria obrigações, os cuidados em relação a alguém criam também laços que, se não genealógicos, podem ser considerados na ampla noção de *relatedness*.

Os estudos das relações de parentesco e de gênero foram revertidos nas décadas de 1970 através do desenvolvimento da antropologia feminina, no entanto, sua forte influência só ocorreu nas últimas décadas do século XX. Assim, ocorreram importantes transformações acerca das concepções teóricas sobre o parentesco, família e casamento, pois estas categorias passaram por fortes críticas e revisões.

Acerca dos estudos sobre família e parentesco entre *gays* e *lésbicas*, Vale de Almeida (2010, p. 45) destaca que:

Desde pelo menos os anos 80 do século XX que a antropologia, sobre tudo estadunidense, se debruça sobre formas de parentesco entre populações *gay* e *lésbicas*, bem como sobre a homoparentalidade. Tal tem acontecido no quadro de uma renovação dos estudos de parentesco iniciada nos anos 60 com a crítica do estrutural-funcionalismo. Esse processo teve seu segundo momento a partir dos anos 70 com a influência do feminismo, da temática do gênero e dos estudos *gay* e *lésbicos* e um terceiro momento, a partir dos anos 80, com a crítica da própria validade heurística do parentesco *relatedness*, a abordagem da transcendência da oposição natureza/cultura (muito associada à temática, por exemplo, das novas tecnologias reprodutivas) e a chamada teoria *queer*.

Apesar do texto do autor trazer uma abordagem reduzida ao universo *gay* e *lésbico*, o que certamente não dá conta da experiência travesti, permite, ainda que de forma nebulosa, trazer à baila as discussões sobre os laços de parentesco e de filiação para o contexto em que seja possível unir travestis a crianças pelas quais aquelas sejam, direta ou indiretamente, responsáveis (CARDOZO; GROSSI; MELLO; UZIEL, 2007). Este seria o primeiro contexto. Mas pensar a possibilidade de juntar as categorias de parentesco, gênero e família entre as próprias travestis (novas e velhas) acaba por ser um tanto surreal.

É bem possível que muito desse desejo de constituir novas famílias, ou de se sentir membro de tal, parte do fato de que muitas travestis rompem, não por desejo próprio, os laços afetivos com suas famílias biológicas. Neste sentido, muitas passam a vida toda sem reestabelecer contato com as mesmas; já outras, anos depois, restabelecem esta ligação, muitas vezes motivadas por relações tarifadas. Na trajetória de Alcina Bardot, por exemplo, esta ruptura deu-se através de conflitos, espancamentos

e da negação por parte dos membros mais próximos (mãe e irmão), eliminando nesta conjectura uma possível contaminação da honra e da moral familiar, como discutido anteriormente, inspirado por Mary Douglas (1976). Nesta lógica, para as travestis, ser expulsa de casa significa ser expulsa da família, o que por sua vez tem a ver com acesso negado à parentela. Certamente não em sua totalidade, a experiência de Alcina torna-se semelhante à de muitas outras travestis.

Já no discurso de Mirella, observa-se que existe um movimento que parte dela em agregar outras travestis em seu contexto familiar, incorporando por sua vez elementos no tocante à maternidade, fraternidade e simplesmente a partir de uma ligação mais íntima, seja por cumplicidade ou conflitos, o que de fato constitui características de uma rede familiar. Neste sentido, a experiência de Mirella, possivelmente semelhante à de outras tantas travestis, ajuda a ampliar as compreensões sociais de terminologias e de papéis sociais associados às questões geracionais e em torno do conceito de família. Inclusive para além da busca de visibilidade através de uma rede social, elemento este já discutido anteriormente no texto.

O debate sobre a definição de família torna-se realmente aquecido, é claro, quando se começa a falar sobre os membros e papéis de uma em termos de identidade de gênero e de orientação sexual, o que não deveria causar estranhamento, uma vez que muitos trabalhos recentes sobre parentesco e família acabam por se concentrar na identificação daquilo que na prática constitui para as pessoas a rede relações significativas e eficazes no campo dos afetos, do cuidado e da materialidade (VALE DE ALMEIDA, 2010).

David Schneider (1968) propôs que se tratasse o parentesco americano como um sistema de símbolos e significados, em vez de se focar nos estatutos, papéis e instituições, como até então eram consentidos. Ele analisou os traços distintivos que definem uma pessoa como parente, discutindo, assim, símbolos e significados da relação através do “sangue” (em termos biogenéticos, a substância partilhada) por oposição a “casamento” (relação nos termos da lei e como código de conduta).

De acordo com Vale de Almeida (2010), Schneider pode ter sido acusado de possuir uma visão um tanto fechada e coerente acerca da cultura, no entanto, seu contributo não deixou de desnaturalizar o estudo do parentesco, abrindo, assim, novos caminhos sair da discussão do sexo e da reprodução.

Assim acrescenta Vale de Almeida (2010, p. 69):

A mudança pós-anos 60 nos estudos sobre parentesco – Leach, Needham, Schneider e outros – constituiu um afastamento dos paradigmas estrutural-funcionalistas, que na vertente britânica, quer na francesa. Esta transformação abriu caminho para que, a partir da década de 70, o estudo do parentesco fosse submetido a outros tópicos, como história social, a antropologia legal e política, mas, sobretudo, o feminismo, com Rubin, Weiner, Ortner, e Whitehead, Rapp, Martin, Strathern, Collier, Ginsburg, Weston, entre outras. Na reconstituição do campo de parentesco, o gênero, o poder e a diferença são palavras-chave.

Neste sentido, torna-se impossível considerar o parentesco como uma armadura de uma sociedade sem que se leve em consideração questões de gênero e a desigualdade de gênero como constitutivos desta armadura.

Em linhas gerais, isso serve para identificar diante dos marcadores históricos e teóricos, quando, de que forma e a partir de quem as mudanças foram se dando concretamente no contexto antropológico e certamente esta explanação não chega nem próximo de um possível esgotamento do assunto, mas o que quero destacar é que a partir deste contexto de mudanças foi possível perceber que um dos grandes engodos que envolvem as discussões de parentesco assentava-se numa diferenciação radical entre os direitos de homens e mulher. Segundo Vale Almeida (2010), os sistemas de parentesco requeriam uma divisão dos sexos e dos gêneros e a heterossexualidade aparecia e aparece como um produto obrigatório dentro desta lógica, o que certamente foi posto em questionamento a partir de Schneider e outros autores.

Diante deste contexto e ainda inspirado por Vale de Almeida (2010), quando me referi ao parentesco *gay* e lésbico, o que certamente não dá conta da experiência travesti, estou usando assim, um modelo diferente de parentesco, que não se baseia em Lévi-Strauss, mas antes na linhagem do trabalho de David Schneider. No sentido usado por Lévi-Strauss, o parentesco é uma maneira de gerar uma estrutura social e política por meio da manipulação do casamento e descendência. Num sentido mais comum, especialmente em sociedades ditas complexas, o parentesco pode significar simplesmente as relações sociais de ajuda, intimidade e ligação duradoura. Lévi-Strauss estava a falar sobre sociedades nas quais estas relações de casamento e descendência eram/são a estrutura social, o que certamente hoje é posto em xeque. De fato, os debates sobre o parentesco *gay* e seus desdobramentos

[...] transformaram-se em lugares de intensos deslocamentos de outros medos políticos: em relação à (bio)tecnologia, à nova demografia, às alterações dos modelos familiares, de conjugalidade e de parentalidade, e em relação à própria unidade e à reprodução da “nação”(VALE DE ALMEIDA, 2010, p. 45).

Seguido os rastros destes pensamentos, minha intenção foi abordar os sistemas de parentesco a partir do conceito de *relatedness*, como explicitado anteriormente, o que significa tratar a temática a partir de uma rede de pessoas com quem alguém tem relações, na prática e emocionalmente, de forma mais sólida, duradoura e próxima, o que pode ser perfeitamente para além dos parentes com ligação consanguínea, como bem é representado neste trabalho através da experiência e das trajetórias de inúmeras travestis.

CAPÍTULO V



Saturno, 1829, Goya.

Saturno equivalente a Cronos na mitologia grega devorava seus filhos, pois foi advertido pelo oráculo que um deles o destronaria. Imagem forte, coberta de simbolismo. Óleo sobre muro passado a tela de Goya, pertence a sua fase negra e a velhice. Tempo que nos devora implacavelmente.

DEAMBULAÇÕES ACERCA DO PROCESSO DE 'DESTRAVESTILIZAÇÃO' NA VELHICE TRAVESTI

5. DEAMBULAÇÕES ACERCA DO PROCESSO DE ‘DESTRAVESTILIZAÇÃO’ NA VELHICE TRAVESTI

“Tanto trabalho para fazer Antônia, e bastou um dia, e Antônia acabou”.
**(Personagem Antônia, em “Morrer como um Homem”,
 de João Pedro Rodrigues, 2009).**

O título atribuído a este capítulo é voluntariamente excessivo e possivelmente desperta a curiosidade e a estranheza do leitor diante do termo “destravestilização”, mas, antes de qualquer coisa, ele representa um convite ao debate sobre a manipulação dos corpos travestis (BENEDETTI, 2005) e a desconstrução do gênero, principalmente, quando este corpo em análise é um corpo que passa a representar e agregar atributos de identificação (masculino-feminino), sejam estes atributos institucionalizados ou essencialmente “naturais/nativos”.

Neste capítulo, pretendo discutir o que estou chamando de “destravestilização”, uma categoria analítica gestada nas entranhas dos conceitos de “montagem” e “desmontagem” já apontados por estudiosos/as da travestilidade no Brasil e de outras nacionalidades (BENEDETTI, 2005; JAYME, 2001; PELÚCIO, 2005; KULICK, 2008; DUQUE, 2012; GADELHA, 2009; COELHO, 2012 entre outros/as).

Em alguns momentos, lanço mão de uma abordagem teórica desenvolvida pela antropologia, em especial no campo da antropologia visual, relacionando-a a dados do meu campo de pesquisa com cenas presentes em duas produções cinematográficas: o filme *Morrer como um Homem* (2009), dirigido pelo cineasta João Pedro Rodrigues, baseado na trajetória de uma travesti portuguesa, ícone dos *shows* transformistas e travestis em Lisboa (Ruth Bryden), e de um documentário que conta a história de vida de um “ex-travesti” marcada por sua conversão em pastor evangélico intitulado *O Rebelião* (2009), de Bertrand Lira, cineasta brasileiro.

Optei por fazer a relação destas duas obras cinematográficas como discurso por compreender que filmes são produtos culturais que materializam metáforas sociais, uma vez que também são resultados de interpretações sobre o mundo que nos cerca.

Mesmo correndo o risco diante de interpretações resistentes e minadas de empáfias, dou sentido a tal discussão apoiando-me em uma gama de trabalhos antropológicos produzida sobre as travestilidades, como também da biografia de uma das minhas interlocutoras (Sabrina Diniz) e dos muitos elementos discursivos que foram surgindo durante o meu campo de pesquisa.

De fato, muitas das questões a serem abordadas não são consensuais dentro da academia, muito menos dentro da militância, no entanto, elas existem. Quero deixar claro que minha intenção não vem motivada pela tentativa de encaixar forçosamente este conceito em todas as trajetórias, biografias e experiências, até porque reconheço que este conceito analítico, assim como outros, acaba por não dar conta da pluralidade e da complexidade inerente à realidade das travestis, mas, de certo modo, pode ajudar a pensar o processo de construção e desconstrução destes corpos e destas transformações que emergem das “dobras discursivas, que configuram a interioridade – o lado de dentro, é uma memória do lado de fora” (DELEUZE, 2003), e da materialidade dos corpos (BUTLER, 2002) das travestis que participaram desta pesquisa.

Neste sentido, a materialidade dos corpos também está marcada por formações discursivas, isso significa, segundo Butler (2002), que o mais material e indiscutível do nosso corpo está também elaborado e interpretado e, portanto, estamos falando de construção.

As imagens do cinema interpelam para que assumamos nosso lugar na tela como espectadores, para que reflitamos a situação apresentada, nos identifiquemos ou não com o tema, com algumas posições, e dispenseemos outras (FABRIS, 2008). Nesta medida, os filmes são artefatos de grande valia, que devem ser analisados à luz da realidade.

Este capítulo, além de discutir a elaboração do conceito analítico de “destravestilização”, propõe-se a sinalizar, através destes filmes, elementos que atravessam a experiência da “destravestilização”, tais como: vergonha, estigma, dificuldades de inserção no mercado de trabalho formal, religiosidade e morte. Vale ainda destacar que, neste contexto específico, todos os elementos são agenciados pelos processos de envelhecimento e velhice. Isto assume as ideias presentes no fenômeno que é a velhice institucionalizada (60 anos), como também a velhice elaborada socialmente e culturalmente no interior do universo trans.

O filme é um artefato cultural e, como tal, comunica. Mesmo um filme de ficção permite construir múltiplos pontos de vista e interpretações acerca de nossa sociedade e de suas intrincadas redes cotidianas de trocas, fricções e contatos. Além de permitir ao espectador projetar-se para dentro do espetáculo, instiga estados psicológicos diversos. Esta complexidade teórica em torno do filme relaciona-se com a carga simbólica condensada em sua narrativa, transformando-se em um texto cultural materializado em

técnica artística “comunicacionável”. Os filmes não são gratuitos ou aleatórios, eles condensam os mitos modernos, apresentando representações da realidade passada, presente e futura em todas as suas perspectivas e possibilidades. Conforme observou Hikiji (1998, p. 22), um filme “demonstra que idéias são tangíveis, audíveis e táteis”.

Quando se fala em produtos não-ficcionais (o documentário), as características são alteradas. Embora o processo de construção da mensagem passe por quase todas as etapas dos filmes ficcionais, sua linguagem é radicalmente distinta. Segundo Godoy (2001), no documentário, por exemplo, mesmo existindo um roteiro, esse não é totalmente controlável, não se pode prever o conteúdo da fala do seu entrevistado. O que existe é a ferramenta do roteiro como um guia, um orientador de ideia ou de sequência para o seu filme. A marca distinta do documentário é o apelo dado à realidade ou, pelo menos, a representação dessa. O caráter investigatório e a curiosidade que permeiam a alma de um documentarista, que está lá para descobrir algo, entender novos elementos mundanos e o seu entorno, sem dúvida alguma, tem peso nessa linguagem. As personagens existentes nesse filme não representam, simplesmente expressam seus sentidos existenciais, vivem. A natureza desse filme pressupõe a realidade, enxergada por uma lente que faz de conta não existir, que se acostuma aos hábitos e costumes do que está sendo investigado.

O documentário é um gênero cinematográfico que lida com a realidade. Uma das discussões sobre essa chamada realidade está no fato de, primeiro, essa realidade estar concentrada sob uma ótica, uma posição. Essa posição, por sua vez, é também conhecida como ponto de vista. É justamente esse ponto de vista que garante ao documentarista a sua assinatura, a sua identificação e a sua marca com a produção da obra audiovisual. É importante lembrar que, através desse mesmo ponto de vista que o telespectador captará a mensagem imagética, recebendo-a de maneira fechada, ou seja, através da posição criada pelo documentarista. O assunto abordado – seja ele qual for – passará obrigatoriamente pela ótica do documentarista que dará seus “toques” na construção narrativa da obra audiovisual.

Não se deve confundir que a exploração do documentário caracteriza a verdade absoluta. É preciso compreender o documentário através de uma representação parcial e subjetiva, ou seja, uma representação feita pelo documentarista.

Nota etnográfica 6

Dia 19 de Outubro de 2010 (Terça-feira)

Fortaleza-CE

Por volta das 7h30min da manhã saio de casa com destino a uma unidade de saúde, localizada na Secretaria Executiva Regional V ⁹⁷ do município de Fortaleza, a fim de dar continuidade a uma consultoria para a qual havia sido contratado temporariamente pela Secretaria de Saúde deste município. Chegando ao local, me dirijo até a sala de coordenação localizada no pátio externo da unidade de saúde e naquele pequeno percurso, do estacionamento até a sala de coordenação, observo um movimento diferente na dinâmica da unidade de saúde que me chama bastante atenção. Ao encontrar e conversar com a coordenadora da unidade fico sabendo que tal agitação dava-se por conta da presença de duas travestis que desde às 6h da manhã aguardavam o funcionamento de unidade de saúde para uma delas apanhar uma senha do atendimento médico. Não contendo minha curiosidade, me dirijo até o corredor onde costumeiramente os usuários fazem fila para marcar alguma consulta médica, receber exames clínicos ou ainda solicitar encaminhamento médico para outros níveis de atenção à saúde (serviços especializados, atenção secundária e atenção terciária,) no intuito de perceber o que de fato estava acontecendo. Para minha surpresa coincidência me deparo então com Gabriela, uma travesti de aproximadamente 27 anos de idade que havia sido interlocutora da minha pesquisa de mestrado e que naquela situação estava acompanhando um tio que há algumas semanas tentava marcar uma consulta com um médico generalista, e solicitar um encaminhamento para o Instituto José Frota (Hospital Público), mais conhecido por IJF, para fazer a retirada das próteses de silicone que havia implantado há mais ou menos 10 anos quando ainda morava no Rio de Janeiro e por lá “fazia rua”⁹⁸. Gabriela apresentou-me sua tia pelo nome de Pedro seguido de um sorriso que falava por si só diante da condição nem tanto convencional acerca dos gêneros e das identidades de gênero. Ao olhar para Pedro, eu tinha a impressão de estar

⁹⁷ Desde 1997, durante a gestão do prefeito Juraci Vieira de Magalhães (PL-CE), a administração executiva da prefeitura de Fortaleza está dividida em Secretarias Executivas Regionais (as SERs) que são ao todo 7 (SER I, SER II, SER III, SER IV, SER V, SER VI e a regional do Centro). A Secretaria Executiva Regional V (SER V) conta hoje com 570 mil habitantes distribuídos em 18 bairros, são eles: Conjunto Ceará, Siqueira, Mondubim, Conjunto José Walter, Granja Lisboa, Granja Portugal, Bom Jardim, Genibaú, Canindezinho, Vila Manoel Sátiro, Parque São José, Parque Santa Rosa, Maraponga, Jardim Cearense, Conjunto Esperança, Presidente Vargas, Planalto Ayrton Senna e Novo Mondubim.

⁹⁸ “Fazer rua” significa o mesmo exercer atividade prostitutiva nas ruas, esquinas e avenidas.

diante de um confuso emaranhado de atributos de identificação da masculinidade e da feminilidade, que causava por momentos um certo desconforto, pois ao mesmo tempo que Pedro vestia calças jeans, blusa de malha preta bastante folgada, sandálias havaianas, estava sem nenhuma maquiagem, cabelos pretos e curtos, unhas cortadas e sem esmaltes, sem nenhum acessório feminino, apresentava visivelmente por baixo daquele “disfarce”, ancas largas, bumbum exagerado e seios bastante fartos para os padrões masculinos. Confesso que por alguns instantes pensei que se tratava de um “transhomem” (ÁVILA; GROSSI, 2011)⁹⁹. Ainda que Pedro optasse por vestir roupas que amenizassem suas curvas e volumes, era perceptível tamanha dissonância corporal, o que me remetia também à construção corporal do “feminino travesti” destacado por Benedetti (2005) em que há décadas se pautava o famoso estilo “traveção” (PELÚCIO, 2007). Após alguns minutos de conversa com Gabriela e com Pedro as digo que antes de saírem da unidade de saúde precisaria conversar com eles, em seguida me dirijo à copa da unidade de saúde. Por volta da 10h30min, Gabriela me procura no interior da unidade de saúde e nesse instante pude conversar com ela e Pedro de forma mais tranquila, e distante dos curiosos, agora apenas contava com a atenção das auxiliares de serviço geral, que não hesitaram em ficar perto, escutando nossa conversa. De forma ainda tímida coloquei alguns questionamentos a Pedro sobre o seu desejo em retirar os seios, falei sobre minha pesquisa e pedi seu número de telefone para marcarmos uma entrevista em seu domicílio ou em um lugar mais apropriado para ele. Logo que comecei a conversar com Pedro observei que seu tom da sua voz, seus trejeitos, ainda que meio vigiados, a forma de olhar, os movimentos das mãos, o sorriso com um ar fortemente marcado pela feminilidade e sensualidade construída durante anos, como também percebi o uso frequente do dialeto *gay* (bajubá) foram mais que suficientes para entender que estava diante de uma travesti, e não de um “transhomem”. Passados alguns dias liguei para Pedro e marquei uma visita em sua casa.

⁹⁹ Define-se por categoria “transexperiência masculina” os processos de transformação do corpo de sujeitos assignados biologicamente como mulheres que se identificam com o gênero masculino (ÁVILA; GROSSI, 2011). Também identificados por “Transhomens”.

Nota etnográfica 7

Dia 30 de Outubro de 2010 (Sábado)

Fortaleza-CE

Conforme o combinado, no dia 30 de Outubro vou à casa de Pedro. Chegando lá, sou recebido pelo mesmo e logo percebi que ele morava com sua irmã chamada Helena, mãe da travesti Gabriela. De maneira informal fomos conversando sobre os mais diversos assuntos, até chegarmos na sua trajetória dentro do universo da travestilidade. Pedro antes havia sido batizado por outras travestis, ainda em Fortaleza, de Sabrina Glória. Deu início às suas transformações corporais os 15 anos de idade e já tendo percorrido por muitos estados do país, inclusive o Rio de Janeiro, onde segundo ele foi o lugar onde realmente aprendeu a ser travesti e falou do lugar com bastante saudosismo. No Rio de Janeiro, Pedro fez diversos processos no tocante às transformações corporais, isto é, aquelas que ele considera as mais significativas, pois aos poucos foi “bombando” praticamente todo o corpo com silicone líquido (lábios, maçãs do rosto, nádegas, quadris, coxas, joelhos etc.) e implantou cirurgicamente próteses de silicone, processo este orientado e agenciado por outras travestis, que segundo meu entendimento e conhecimento acerca dos trabalhos produzidos sobre travestis (SILVA; 1993; BENEDETTI, 2005; PELÚCIO, 2007; DUQUE, 2012) e pela minha experiência de pesquisador junto ao segmento LGBT, estas últimas acabam por ser encaixar no perfil de tantas outras cafetinas que acolhem jovens travestis inexperientes, geralmente de origem do Norte e Nordeste do país, e também de outros Estados. Entre um gole e outro de café e dos muitos cigarros que fumávamos no interior de uma casa humilde na periferia de Fortaleza, Pedro mostrava-me as suas inúmeras fotos, que segundo o mesmo era de um tempo de muito *glamour*, beleza, dinheiro e diversão. Hoje, Pedro tem 43 anos de idade, é portador de hiv/aids e afirma não ser mais travesti, embora diga que jamais deixará de ser *gay* e de sentir atração por homens. Desde quando descobriu ser soropositivo/a através de uma pneumonia renal que teve há 4 anos atrás, sua vida foi se transformando. “Hoje, graças a Deus eu ainda estou vivo, mas não quero mais esta vida pra mim, não vou fazer mais rua pra ganhar a vida, até vou por lá (risos). Quero trabalhar e ter como ajudar minha família como sempre fiz, mas ninguém quer dar trabalho à travesti”. Quando ele mencionou isso, o questionei se era por este motivo que agora buscava retirar as próteses de silicone e os muitos litros

de silicone líquido que havia injetado em seu corpo e que minutos antes aparecia nas fotos como um dos seus maiores trunfos no tocante à feminilidade, sensualidade e prazer. Conforme seu discurso, este é apenas um dos fatores, não o único, pois hoje acha que não é bonito uma “maricona” andar por aí seminua e querer concorrer como as novinhas. Pedro ainda agrega a estes fatores, os problemas de saúde que vão surgindo com o passar do tempo em decorrência das próteses e do silicone líquido que a maioria das travestis fazem uso, principalmente as travestis da sua época, e afirma que é uma sorte das travestis quando ele não se desloca dentro do corpo e quando não gera problemas mais graves de saúde, como exemplo, problemas nos rins. “As bichas colocam silicone e acham que isso é pro resto da vida, aí depois a bicha não sabe como vai tá, se vai ter dinheiro pra trocar ou colocar outro, assim vão aparecendo os problemas e obstáculos, por isso que agora eu quero tirar de vez, quero na verdade é me “destravestir”. Eu conheço várias bichas que tiveram que retirar um rim por conta do silicone líquido que entrou na corrente sanguínea e a bicha começou a ter problemas com isso” (na passagem onde Pedro se refere ao termo “destravestir”, este está se remetendo às próteses de silicone). Pela primeira vez escutei durante a pesquisa de campo o termo “destravestir” e em seguida o questionei sobre o termo e obtive como resposta a seguinte narrativa: “Ora, para mim “destravestir” não é só se “desmontar”, é retirar definitivamente tudo aquilo que você passou a vida fazendo em cima do seu corpo. Já não tenho cabelo grande, não tenho mais unhas grandes. Eu quero tirar este silicone dos peitos e não sei se consigo tirar o silicone que “bombei” pelo resto do corpo, mas vou tentar. Pra mim é chegar perto do que era antes (risos), se é que isso é possível, seja por qual for o motivo for, por vontade própria, por doença ou por temor a Deus”.

5.1 Para além das “montagens” e “desmontagens”: uma “destravestilização” do corpo travesti

A reconstrução do feminino presente no corpo das travestis é composta também pela produção de subjetividades que transitam pelos fragmentos estéticos. O corpo, neste sentido, torna-se um componente central, até mesmo por seu atravessamento sexual, historicamente um registro no sujeito.

Essa reconstrução do feminino em cima dos corpos de travestis, muitas vezes inicia-se com a ingestão de hormônios femininos, seguido da aplicação de silicone líquido e/ou próteses, estando ainda atrelado a um emaranhado de detalhes, objetos e acessórios típicos, porém não exclusivos, do universo feminino: uso de roupas femininas, saltos, brincos, bolsas, unhas, apliques, cabelos longos, perucas, entre muitas outras técnicas corporais (MAUSS, 1974) ensinadas e aprendidas com o único intuito de ocultar, esconder e eliminar os traços masculinos e se aproximar ao máximo de um feminino.

Neste sentido, como ressaltou Pelúcio (2005) e Benedetti (2005), entre outros autores, as travestis aprendem a tomar hormônios, fazem uso de técnicas de manipulação de instrumentos médicos como agulhas e seringas e se valem, quando têm dinheiro para tal, das intervenções cirúrgicas oferecidas e legitimadas pela biomedicina; assim, “passam a alterar seus corpos para que sua condição de gênero feminina se apresente num corpo também considerado feminino a partir de uma reinterpretação dos usos e dos conhecimentos médicos” (BENEDETTI, 2005, p .88).

Segundo o dicionário Aurélio (2009), montagem significa a ação ou efeito de montar; Preparo ou disposição das peças de uma máquina para esta poder funcionar; Ato de montar ou encenar uma peça teatral; Encenação (Mise-en-scène). No cinema a expressão montagem assume o significado de ordenação e coordenação das diversas cenas ou tomadas de que se compõe um filme (FERREIRA, 2009). No *bajubá*, dialeto *gay*, “montagem” ou o ato de “montar-se” pode significar estar bastante arrumada, produzida ao extremo ou apenas vestida de mulher, trazendo, assim, uma perspectiva de manipulação dos corpos e dos gêneros, remetendo à ideia de fluxo, que sugere, por sua vez, uma espécie de continuidade e passagem, trânsito, fronteira e hibridez (HANNERZ, 1997).

Conforme Marcos Benedetti, a “montagem” das travestis (como também de transformistas e *drag queens*) é o ato de vestir-se com roupas de mulher. Este termo êmico diz respeito a “um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista das travestis, de sua qualidade feminina” (BENEDETTI, 2000, p. 43). O convencimento é garantido também através de outras ações que podem compor a “montagem” em um sentido mais amplo, como os hormônios femininos adotados por travestis desde o final da década de 1960 (GREEN, 2000) e a técnica de aplicação do silicone líquido.

Assim, esta “montagem” pode assumir um estado mais permanente estabelecido com a decisão de ingerir hormônios femininos e da aplicação de silicone (líquido ou próteses) ou mesmo o “se montar”, momento este definido por algumas travestis como transitório.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, Jayme (2001, p. 38) destaca que a “montagem” das travestis “requer, além de trejeitos, maquiagem, cabelos de ‘mulher’, uma intervenção corporal feminina que esteja explícita ‘24 horas por dia’, ou seja, o masculino tem que estar ocultado”. Neste sentido, a *performance*, as transformações corporais e a “montagem” talvez sejam as ações mais importantes no interior da travestilidade, porque através delas há a redefinição e uma exibição das performances de gênero (BUTLER, 2002)¹⁰⁰ e, daí, a construção e reconstrução também de identidades. Seguindo esta lógica, não existe uma “coerência essencializadora”, mas a própria “desnaturalização” dos gêneros a partir da fabricação do corpo que significa e atua (JAYME, 2001).

Qualquer elemento ou característica que possa remetê-las ao universo masculino deve ser ocultado e eliminado definitivamente ou parcialmente, como os pelos, a “trucagem”¹⁰¹, o fazer as unhas, o delineamento das sobrancelhas etc.

No que se remete às “montagens” realizadas pelas transformistas, é também comum procurarem uma aproximação máxima das qualidades culturalmente atribuídas à mulher. É comum se inspirarem em divas do cinema para criação de seu nome de batismo transformista. A nomeação corrobora a tentativa de adequação aos padrões femininos de beleza e sensualidade vigentes. Os corpos são feminilizados em dias de festa e espetáculos, através de perucas, enchimentos no busto, quadris e nádegas, além das roupas, acessórios e maquiagem. É preciso ressaltar que o uso do nome de transformista não se restringe apenas aos dias de espetáculo, podendo o mesmo ser

¹⁰⁰ Segundo Butler, *performance* de gênero não é a mesma coisa de performatividade. Para a autora, performatividade é o processo global da constituição do gênero, da internalização das normas que se estilizam no corpo e criam um efeito de substância e criam um efeito de “eu” com gênero constante, já a *performance* pode ser uma parte desse processo. Nesse sentido, a performatividade é um conceito que não é nem completamente determinado, nem radicalmente elegido, ela está fora dessa oposição. Butler diz que seu ponto de vista não é nenhuma dessas colocações: “ou o gênero está construído e não temos a dizer como vivemos o gênero ou o gênero é radicalmente elegido e podemos fazer o que queremos” (2002, p.57).

¹⁰¹ Trucagem, esconder o babado ou acuar a neça são técnicas realizadas pelas travestis no intuito de invisibilizar o volume do pênis sob a roupa, técnica realizada a partir de emplastos, calcinhas ou shorts apertados.

usado (e geralmente o é) em outros locais, inclusive quando os sujeitos não estão montados (BENEDETTI, 2005; COELHO, 2009).

Já as *drag queens* diferem-se das transformistas pela forma como performatizam o feminino, isto é, se montam com os mesmos acessórios citados anteriormente e adotam nomes femininos, que são usados em espetáculos e em outros contextos. Entretanto, a exteriorização dos atributos culturalmente atribuídos ao gênero feminino é exagerada. Muitas vezes, não fazem questão de esconder traços fenotípicos atribuídos ao homem. De acordo com Coelho (2009), a “montagem” *drag* faz uso de signos que remetem a características surreais, sendo isso uma das principais diferenças desses sujeitos em relação aos transformistas. Nas palavras de Louro (2004, p. 106),

[...] a *drag* escancara a construtividade dos gêneros. [...] ela assume a transitoriedade, ela se satisfaz com as justaposições inesperadas e com as misturas. A *drag* é mais de um. Mais de uma identidade, mais de um gênero, propositalmente ambígua em sua sexualidade e em seus afetos.

Conforme observou Gadelha (2009), pesquisador da cena *drag queen* em Fortaleza, entende-se ainda por “montagem” a transformação momentânea do corpo, através de perucas, vestimentas, maquiagem, enchimentos e acessórios de variados tipos. Além disto, a “montagem” é caracterizada pela aquisição de trejeitos, estilos, tons de voz e posturas. Tudo é realizado com o intuito de protagonizar um espetáculo ou para dar *close* em festas, isto é, aparecer de forma notável em público. Trata-se de um processo ritualizado, cujo objetivo é a demarcação de territórios afetivos, políticos e identitários.

No entendimento sobre “montagem” a partir da experiência de travestis, nota-se ainda uma busca pela naturalidade, embora algumas experiências mostrem que elas chegam a pecar por exagero. O descontrole nos volumes, assimetrias de curvas e formas, muitas vezes vaza a tentativa da construção de um corpo belo, sensual e natural, caracterizando um tipo de exagero diferente daquele presente na experiência das *drags*.

Sobre a naturalidade almejada pelas travestis brasileiras, Kulick (2008, p. 208) destacou que:

O tema da ‘naturalidade’ é um aspecto muito importante da subjetividade travesti. Apesar de lançarem mão de meios totalmente artificiais para obterem corpo e aparência femininos, as travestis têm apreço pela naturalidade.

Helio Silva (1993) também apontou em seus estudos junto às travestis do Rio de Janeiro, décadas atrás, esta busca por naturalidade. Segundo ele, “todo o esforço do travesti visa fazer-se passar por mulher. Seus êxitos e motivo de orgulho estão contidos em tal possibilidade” (p. 129).

Já os estudos mais recentes, como o de Tiago Duque (2012), apontam uma mudança significativa na ideia de “montagem” presente na geração atual de travestis (necessariamente na experiência das adolescentes), que se distancia das “montagens” realizadas por travestis de outras gerações, mais invasivas e com menos plasticidade, o que ousa afirmar que se aproxima da experiência das travestis interlocutoras desta tese. Em outras palavras, segundo o referido pesquisador

[...] as estéticas travestis, a maneira como a “montagem” é feita, os resultados que se quer com ela, a visibilidade dos corpos seminus nas ruas também não são mais exatamente os mesmos que marcaram a geração anterior (DUQUE, 2012. p. 57).

Nesta passagem, Duque (2012) faz menção ao uso do silicone líquido, uma vez que as travestis adolescentes têm adiado para um futuro próximo a construção dos peitos, aceitando simplesmente “bombar” apenas pernas e glúteos, mesmo sonhando com as próteses de silicone. Ainda de acordo com o pesquisador, esta nova configuração do “montar-se” possibilita um “desmontar-se” com maior plasticidade e dinamismo, afinal, não é à toa que a máxima deste grupo tem sido relativizada pelas mais jovens. O “estar como mulher 24 horas por dia”, segundo os dados da sua pesquisa, já não é mais uma exigência para se autodenominar travesti entre as adolescentes, no entanto, esta afirmativa diz respeito àquelas travestis adolescentes por ele pesquisadas em Campinas, o que de fato não se pode generalizar.

Neste novo processo de “montagens”, não há um abandono e uma negação em sua totalidade das características até então presentes no ato de “montar-se” das gerações anteriores, mas destaca-se estrategicamente uma flexibilização do ideal êmico de “estar como mulher 24 horas por dia”, o qual tem perdido força entre as mais jovens, como já citado, e as tem possibilitado trânsitos mais fluidos, o que as diferem das travestis de outrora, chamando atenção para si de formas menos vexatórias.

Assim, a partir da “montagem” e da “desmontagem” (DUQUE, 2012), estas novas travestilidades podem de alguma maneira corresponder àquilo que Perlongher (1987, p. 43) escreveu sobre territorialidade e identidade, considerando que é possível ocorrer o deslocamento dos sujeitos mais ou menos intermitentemente pelas várias

casinhas classificatórias, mudando de classificação conforme o local e a situação: “Frequentemente, é um mesmo sujeito que vai assumindo e recebendo várias nomenclaturas classificatórias em diferentes momentos do seu deslocamento”.

No que se refere à “desmontagem”, observa-se uma inversão dos significados atribuídos a esta prática, ainda que parcialmente, e que não seja uma regra no interior da experiência. Enquanto nas primeiras gerações de travestis (nas décadas de 70 e 80) era a “montagem” que dava oportunidade a elas de conquistarem seus “namorados” e “maridos” que em nada demonstrassem sentir desejo por homens (KULICK, 2008; PELÚCIO, 2007), hoje, percebe-se que na geração de travestis mais novas é o processo de “desmontagem” que aumenta-lhes as chances de encontrarem relacionamentos duradouros com outros meninos adolescentes (DUQUE, 2012), fato este que só vem sendo possível diante da plasticidade dos corpos e dos processos de “montagens” que têm sido instituídos e encarados também como legítimos entre o grupo.

Possivelmente no interior das “montagens” e das “desmontagens”, estratégias ou não, haja uma manipulação dos atributos de estigma (GOFFMAN, 1982), mesmo que não dotada de racionalidade, muitas vezes produzida por desejos e subterfúgios relacionados às pulsões sexuais. Parte desta manipulação confirma normalidades, outras apresentam experiências de encontros fora da normalidade esperada (DUQUE, 2012).

Para Tiago Duque, a “montagem estratégica”, por outro lado, contribui para este processo de normalização, considerando “se montar” e “se desmontar” conforme a tolerância e a aceitabilidade para as travestilidades em espaços diversos. Ela tende a contribuir, em muitas situações, para manter as normas de gênero ou pouco enfrentá-las, quando, por exemplo, responde às expectativas heteronormativas sobre os comportamentos e valores femininos e masculinos que possibilitam encontros entre “heteros” e montadas dentro dos parâmetros da sexualidade tida como hegemônica.

A construção da categoria analítica de “destravestilização” parte do interior da minha pesquisa de campo e principalmente da trajetória de algumas das minhas interlocutoras, diretas e indiretas, aqui representadas pela trajetória de Pedro, antes conhecido por Sabrina Muniz. Minha intenção não é representar ou classificar a travestilidade e os sujeitos que constroem seus itinerários a partir desta categoria analítica, mas que por outro lado, ela pode ajudar a refletir a pluralidade e a complexidade operadas no interior da travestilidade no tocante aos itinerários corporais e sociais na velhice travesti.

Assim, entendo que a “destravestilização” é um processo mais amplo do que os processos de “montagem” e “desmontagem”, até porque estes últimos acabam por remeter à ideia de plasticidade, de fluxos, de transição, o que não se opõe completamente ao processo de “destravestilização”, uma vez que este também é resultado de um mecanismo frouxo, fluido e plástico em cima dos corpos e de identidades. Compreendo que este processo acaba por se constituir através de uma “desmontagem” mais duradoura e por vezes intermitente, ainda que em algumas experiências isto só seja possível de forma parcial diante do uso de hormônios femininos, das próteses e das aplicações de silicone industrial, como revela a trajetória de Camila Jereissati, uma das interlocutoras desta tese, já citada anteriormente.

A ideia não é um retorno ao corpo e a um gênero natural/original, o que faz pensar no conceito de “paródia de gênero” defendido por Butler (2003b), isto é, a paródia de gênero que se faz é da ideia de um original, o que não presume um “eu” iniciante ao qual se copia desde sempre, aliás, a paródia da paródia não retorna a um original porque esse não existe, mas uma imitação sem original, porque, novamente, a paródia realizada é da própria ideia de um original.

Neste sentido, a “destravestilização” parcial ou não proposta neste trabalho pode ser motivada por aspirações pessoais, ainda que estas sejam agenciadas por mecanismos de “disciplina e normalização”¹⁰² (FOUCAULT, 1995), ou ainda pode emergir em decorrência de fatores externos, isto é, desde fatores ligados aos processos de saúde e doença, de inúmeros fatores que levam travestis em determinados momentos ou situações a criarem subterfúgios com o intuito de driblar o preconceito acumulado que advém da condição atual de estarem travestis e de estarem entrelaçadas nas teias do envelhecimento e da velhice, ou até mesmo por questões religiosas, morais e econômicas. Este último fator está diretamente vinculado às dificuldades de inserção no

¹⁰² Segundo Michel Foucault (1985), “disciplina” constitui um mecanismo, uma maneira eficaz de lidar com espaços, tempo, vigilância e registro de informações, que surgiram como resposta às demandas colocadas pelo mundo urbano-industrial, para adequar o homem a critérios de utilidade-docilidade, onde ele será útil economicamente, pelo trabalho e produção, e dócil politicamente, pela passividade, resignação e disciplina. A disciplina normaliza os indivíduos, adestrando-os para assim, os controlar e fazer funcionar a sociedade. Já no que se refere à “normalização”, Foucault diz ser um regime de poder que a sociedade moderna assume para assegurar sua própria existência. Esse regime disciplinar, é constituído por mecanismos através dos quais são criados limites na sociedade, seja através de leis, ou por meio de instituições que controlam os indivíduos, por exemplo, a escola, colocando normas que de certa forma, impõe um controle, tendo em vista a manutenção de instituições como a família, religião, a escola e o próprio Estado. A “normalização” através da “Disciplina” estabelece as relações de poder que devem haver na sociedade organizada.

mercado de trabalho formal ou pelo menos no desenvolvimento de atividades laborais, prostitutivas ou não, que as permitam minimamente sobreviver.

Vale salientar que o processo de “destravestilização”, no seu sentido mais amplo da experiência, nada tem a ver com uma ruptura ou reivindicação obrigatória por uma readequação da orientação sexual e das práticas homoeróticas pautadas ideologicamente na matriz heteronormativa (BUTLER, 2001; 2002), isto é, as subjetividades, desejos e práticas inerentes a este processo são variantes e não determinantes, são construtivistas e não essencialistas e muito menos biologizantes, embora algumas trajetórias e biografias acabem por contrariar uma máxima que transita no universo trans de que: “não existe um ex-travesti”.

5.2 Notas sobre o processo de “destravestilização” na experiência travesti

Quando o homem atribuíu um sexo a todas as coisas, não via nisso um jogo, mas acreditava ampliar seu entendimento: - só muito mais tarde descobriu, e nem mesmo inteiramente ainda hoje, a enormidade desse erro. De igual modo o homem atribuiu a tudo o que existe uma relação moral, jogando sobre os ombros do mundo o manto de uma significação ética. Um dia, tudo isso não terá nem mais nem menos valor do que possui hoje a crença no sexo masculino ou feminino do Sol.

Nietzsche (Aurora, p. 27)

Distintas posições de gênero vêm sendo apresentadas em filmes (ficcionais e não-ficcionais) como legítimas, subordinadas, hegemônicas, subalternas, desviantes, entre outros termos (VITELLI, 2011). Estes posicionamentos são representados através de imagens presentes nas hermenêuticas da dominação, subordinação ou desvio, apresentadas teoricamente por pesquisadores da área de gênero e, também, de forma mais indireta, pelo cinema.

Tanto o filme *Morrer como um Homem*¹⁰³ como o filme *O Rebelião*¹⁰⁴ provocam polêmicas e discussões por sintetizarem uma série de lutas contemporâneas

¹⁰³ O longa-metragem (128 minutos) de João Pedro Rodrigues, *Morrer como um homem* teve estreia mundial em Maio de 2009 no Festival de Cinema de Cannes e já passou por outros festivais, como o de São Paulo, no Brasil, e o de Nova Iorque, nos Estados Unidos. Coproduzido entre Portugal e França, *Morrer como um homem* baseia-se na vida real de uma travesti portuguesa, Ruth Bryden.

¹⁰⁴ Patrocinado pelo Fundo Municipal de Cultura (FMC), o documentário *O Rebelião* (70 minutos) é dirigido por Bertrand Lira. Primeiro longa do diretor, o documentário foi exibido em festivais brasileiros

acerca das identidades de gênero e sexuais, dos limites (físicos e subjetivos) do corpo e das questões diretamente vinculadas à religiosidade.

Morrer como um Homem conta a história alegórica de uma travesti veterana na noite lisboeta e velha conhecida no mundo do espetáculo travesti que vê seu estrelato ameaçado pela concorrência de artistas (travestis) mais novas, e que por vezes, em cena, coloca em xeque sua identidade de gênero diante dos dilemas que transitam entre o amor, a vida e a morte. Desde os primeiros planos de um simulacro de guerra, unindo amor e morte, sexo transgressivo e violência, a construir, assim, um complexo "puzzle" (quebra-cabeça) de situações-limite: dois jovens recrutas escapam para cumprirem as leis do desejo e terminam em massacre, junto de um metafórico "balanço", e de uma casa povoada por estranhas presenças femininas, que regressarão mais tarde em onírica reminiscência.

A suspensão da ação opera-se para levar a outro simulacro paralelo, o de um musical pobre, entre cenas de travestis na noite, com brilhos de lantejoulas, perucas loiras, flores de estufa e plumas, num ambiente "kitsch" de rivalidades femininas, desentendimentos conjugais e amores possessivos. O melodrama (ou seja, o drama com música) domina e subjuga as personagens sem saída. A protagonista, uma travesti envelhecida, num mundo de feroz competição pela beleza do corpo, o amante drogado, dependente de uma proteção maternal ou paternal, o filho açoitado pelas convenções, tudo aponta para a necessidade do escape para o reino do sonho, corporizado na viagem, nos planos falsamente idílicos da barragem, lago ilusório criado para formatar a paisagem.

Nesta armadilha classificatória e sem a tentativa exaustiva de encaixar os sujeitos pesquisados, não considero a personagem Antônia como transformista se partíssemos de uma lógica à brasileira que abarca uma pluralidade no que diz respeito ao modo de se autoidentificar e viver tal experiência, e sim representaria uma das possibilidades e expressões de ser e viver a travestilidade. Pode, ainda, estar incluída na categoria transgênero (conceito "guarda-chuva" que abrange o grupo diversificado de pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento).

e no exterior como o *Les Reflets du Cinéma Ibérique et Latino-américaine*, de Lyon (França) e o Festival *Miradasdoc*, Ilhas Canárias (Espanha).

Vale ressaltar o que de fato acontece: no Brasil, ainda não há consenso sobre o termo transgênero. Há quem se considere transgênero como uma categoria à parte das pessoas travestis e transexuais. Existem ainda as pessoas que não se identificam com qualquer gênero e não há consenso quanto a como denominá-las. Alguns utilizam o termo *queer*, outros, a antiga denominação “andrógino”, ou reutilizam a palavra transgênero.

Retornemos, então, ao filme: O espectador diante deste contexto espinhoso talvez se questione sobre a “real” identidade de gênero de Antônia (travesti e transexual) ou sobre sua funcionalidade (transformista), mas certamente Antônia está para além destas questões e classificações, até porque sua história está escrita no seu corpo e este mesmo corpo acaba por negar suas escolhas, ou seja, independentemente do investimento de tempo, dinheiro e dedicação em sua *montagem* e da sua subjetividade, onde ela acaba por tropeçar ironicamente em obstáculos genéticos (biótipo físico fortemente másculo), o que mesmo assim não a impede de viver no feminino.

Segundo o diretor de *Morrer como um Homem* o filme não pretende ser um retrado nem das travestis nem das transexuais, é uma ficção e que “a vontade de fazer este filme veio, em parte, de me ter cruzado nos anos oitenta e noventa com artistas como Lydia Barloff, Ruth Bryden, Salomé, Deborah Kristal, Cindy Scrash, Jenny Larrue”¹⁰⁵. O filme “não se passa no passado”, mas a verdade é que o tempo do filme é abundantemente indefinido. O ponto pode ser este: foi com o travestismo que Lisboa exaltou durante as décadas de 70 e 80 uma condição homossexual que era reprimida pela sociedade, pela lei (só em 1982 o Código Penal deixou de criminalizar *gays* e *lésbicas* por o serem) e até pela ideologia de esquerda: “A homossexualidade é encarada como uma demonstração eloquente da decadência burguesa”, explica o professor universitário e estudioso da cultura “*queer*” António Fernando Cascais no artigo “O Associativismo GLBT Português”, publicado na “Revista Crítica de Ciências Sociais” (2006).

O fato é que a partir de 25 de Abril de 1974, o “travestismo”, assim denominado na época, já não era apenas funcional. Era programático. Não servia ao interesse de um encenador, nem era praticado independentemente da orientação sexual dos intérpretes.

¹⁰⁵ Os depoimentos de João Pedro Rodrigues e de alguns atores foram retirados de uma matéria intitulada *De homem não passamos, a mulher não chegamos*, publicada no dia 14 de outubro de 2009, realizada por Bruno Horta e disponível: <http://ipsilon.publico.pt/cinema/texto.aspx?id=242907>.

Celebrava o fim das formalidades, o retalhar da moral e dos bons costumes, o orgulho de se ser homossexual.

Diante do filme, assiste-se na trama ao desenrolar de várias histórias que se cruzam ao ritmo do acaso. Ao mesmo passo em que Antônia (interpretada por Deborah Kristal / Fernando Santos, 43 anos) luta contra as suas convicções religiosas mais profundas ameaçadas pela pressão em ter que submeter-se a uma cirurgia de transgenitalização¹⁰⁶ tão desejada pelo seu jovem namorado Rosário e não por ela, a protagonista vive grandes dilemas: se, por um lado, quer tornar-se a mulher que Rosário tanto deseja, por outro, acredita que perante Deus nunca poderá ser essa mulher. Durante a trama, o seu filho, que havia abandonado quando criança, reaparece, e hoje é um soldado desertor que resiste em aceitá-la na condição de travesti, gerando assim algumas cenas conflituosas, inclusive levando a protagonista, pela primeira vez no filme, a duvidar da sua identidade de gênero, representada numa cena emblemática na qual Antônia vai disfarçadamente como homem à procura de sexo em um cinevídeo pornô.

Outro dilema presente no filme está no fato de Antônia descobrir que está doente em decorrência do silicone infectado, o que potencializa o processo de “destravestilização” do seu corpo antes elaborado em direção a um tipo de feminino, o que ironicamente a condena a “morrer como um homem”. Nestas cenas finais, a protagonista aparece na cama de um hospital e num tom de melancolia destaca: “Chega! não vale a pena. Tanto trabalho para fazer Antônia e bastou um dia e Antônia acabou”. Neste instante, começa a retirar peruca, batom, brincos, para em seguida se submeter a um procedimento cirúrgico para retirada do silicone e demais interferências corporais.

Assim, o *Morrer como um Homem* permite fazer uma reflexão sobre os trânsitos dos gêneros, da plasticidade dos corpos, sobre os efeitos da religiosidade atravessada ainda pelos efeitos nefastos da doença e, por fim, pela morte da protagonista.

O desfecho do filme se dá com o sepultamento de Antônia e Rosario (seu namorado/marido), que se suicida com uma *overdose* de heroína possivelmente por não suportar a perda da companheira. Ambos morrem em lugares diferentes, ela no hospital e ele em uma praia, no entanto, com uma enorme coincidência temporal. A cena final é

¹⁰⁶ Cirurgia de redesignação genital/sexual ou de transgenitalização é um procedimento cirúrgico por meio do qual se altera o órgão genital da pessoa para criar uma neovagina ou um neofalo. Preferível ao termo antiquado “mudança de sexo”. É importante, para quem se relaciona ou trata com pessoas transexuais, não enfatizar exageradamente o papel dessa cirurgia em sua vida ou no seu processo transexualizador, do qual ela é apenas uma etapa, que pode não ocorrer (JESUS, 2012).

acompanhada de uma trilha sonora interpretada pela própria Antônia, ou seja, a canção “Imenso”, fado de Paulo Bragança, explorando a profunda dimensão sagrada do amor e da morte e do amor para além da morte. Durante esta cena, Antônia aparece parodiando uma espécie de “Nossa Senhora das Travestis”, obviamente em grande estilo, trajando roupas típicas de espetáculos/shows trans e cantando: “Ai como eu quero viver no plural, este singular é pior que mal”. Nesta imagem de fundo, Antônia surge num plano distante do foco central da cena, mantém-se a observar todo o seu funeral lado a lado com o amante que veremos suicidar-se entre gaivotas e mar num derradeiro esforço para ser feliz, num além possibilitado pelos paraísos artificiais. Antônia representa o espetáculo da sua própria morte.

O tempo inteiro, durante o filme, observa-se um jogo nada despretensioso com a construção e a desconstrução dos gêneros, com a plasticidade dos corpos e com o campo de possibilidade entre o real e ficcional.

Embora o realizador dê complexidade ao filme numa vontade de construir algo mais universal e novo, destacando não querer representar a realidade de travestis e de transexuais, o filme tem como ponto de partida a história de Ruth Bryden (Joaquim Centúrio de Almeida)¹⁰⁷, uma travesti portuguesa que morreu no dia 28 de Maio de 1999, aos 48 anos, em decorrência de problemas com o silicone, embora fosse também soropositiva. A morte de Ruth Bryden tornou-se um grande acontecimento na imprensa local dada uma série de especificidades que se agregaram ao desfecho da sua história de vida. O fato marcante e que ganhou “ares romanescos” (JAYME, 2001) se dava pelo motivo de Ruth não ter sido informada da morte do seu namorado, o que levou a grande tragédia às manchetes dos mais diversos jornais e telejornais do país.

A história da morte de Ruth Bryden coincidiu com o período em que Juliana Jayme, pesquisadora brasileira, estava fazendo seu estágio de doutorado em Lisboa, citando, assim, em sua tese (2001), várias manchetes da imprensa local tematizando a morte de Ruth e Paulo: “Ruth morreu por amor em um hospital, dois dias depois de ter perdido seu namorado, morto por overdose de heroína em uma praia de Lisboa, provavelmente também por amor”; ”Joaquim Centúrio de Almeida, 1951-1999: A

¹⁰⁷ Ruth Bryden (Joaquim Centúrio de Almeida) foi uma das grandes figuras do espetáculo travesti português e, provavelmente, um dos seus maiores ícones. Com uma carreira resplandecente que influenciou dezenas de travestis/transformistas, quer pelo seu perfeccionismo e talento quer pela sua exuberância durante os seus espetáculos. Estreou no *Scarlatty Club* ao lado da pioneira Guida Scarlatty, como também ao lado de Zizi Mayer, Fanny Star, Bell Dominique, Suzi Sweet, Doll Fênix, Diana Green, Lydia Barloff. Suas brilhantes interpretações marcaram a história do transformismo em Portugal. Viveu uma estranha forma de vida e uma paixão desmedida.

PAIXÃO DE RUTH BRYDEN”. Segundo Jayme (2001, p. 196), três aspectos da vida/morte de Ruth chamaram a atenção da imprensa e do público:

Em primeiro lugar, a morte ocorrida por amor; em segundo, a coincidência do tempo das mortes. Tão perto que o casal foi enterrado junto – o que terminou por romancear/dramatizar mais ainda a história, comparada a Romeu e Julieta. [...] Por fim, a volta à identidade masculina. Nasceu Joaquim, viveu e morreu Ruth e foi sepultada Joaquim.

A explicação para este último aspecto, segundo ainda a pesquisadora, recebeu da imprensa uma explicação um tanto pragmática do desejo de Ruth Bryden, que era ser enterrada vestida como homem devido ser muito religiosa e saber que uma “transexual” não poderia entrar na igreja vestida de mulher. O fato é que, mesmo Ruth fosse considerada uma transexual e tivesse feito a cirurgia, ainda assim não teria sido bem recebida pela igreja, no entanto, esta possibilidade foi omitida pela imprensa¹⁰⁸.



Cenas do Filme Morrer como um Homem

¹⁰⁸ Em Portugal, principalmente em Lisboa, é impossível, dentro do universo trans, não conhecer Ruth Bryden. Sua trajetória marcou o mundo da noite com os espetáculos que fez e de certa forma colocou em xeque muitas discussões sobre a categoria *transgender*, fato este ainda muito discutido. Ainda hoje, sua biografia é revisitada através do livro sobre a vida de Joaquim Centúrio de Almeida, intitulado *Ruth Bryden - Rainha da Noite*, pela Dom Quixote.



Cena do filme Morrer como um Homem – Rosário antes de cometer suicídio



Cena do filme Morrer como um Homem – Antônia nos bastidores de uma casa de espetáculos de público gay antes de mais uma apresentação



No palco do S. Luis, na 6ª Gala dos Travestis.
Interpretação de "O Louco" de Astor Piazzolla.

Ruth Bryden 1951-1999

Já *O Rebeliado* é um documentário que conta a história de vida de um/uma ex-travesti: de uma infância miserável, marcada pelo trabalho semiescravo e pela mendicância, à prostituição nas ruas da capital da Paraíba e sua conversão em pastor evangélico. Com a construção do seu próprio templo, ele, hoje Pastor Clóvis (antes Anastácia), realiza um trabalho assistencialista na comunidade pobre onde vive, além de se dedicar àquela que considera a sua missão maior: a de “converter” *gays*, lésbicas e travestis à religião.

Um dos clichês que transitam no mundo *gay* é a que diz que se existe ex-viciado, ex-padre, ex-macumbeiro - e milhares de outros ex -, com certeza não existe ex-bicha ou ex-travesti. Pois *O Rebeliado*, dirigido pelo cineasta paraíbano Bertrand Lira, tem como foco justamente a negação dessa máxima.

Pastor Clóvis, antes Anastácia, viveu muitos anos da sua vida no universo da prostituição em João Pessoa, em seguida torna-se evangélico e tem como principal missão trazer *gays* e lésbicas de volta à heteronormatividade. *O Rebeliado*, que às vezes parece quase aquelas filmagens que muitos saem a fazer sobre qualquer coisa, com a exclusão total de aspectos como direção de arte e com direito a ângulos sem muita elaboração.

Clóvis foi criado sem pai, encontrou na mãe uma companheira de caminhada e de compreensão - é talvez a melhor personagem do filme. Depois de muito trabalho infantil para ajudar na criação dos irmãos - é o mais velho - e mais adiante inclusive para bancar a bebedeira do padrasto, ele é posto na rua e toma seu caminho, o que muito se aproxima da realidade de muitas outras travestis. Clóvis/Anastácia fez da prostituição profissão, até o dia em que aceita Jesus - como diz mais de uma vez -, muda tudo e começa a ser guia espiritual para quem batesse à sua porta. Daí o nome *Rebelião*, pois nessa época ainda era autônomo e por isso tinha a oposição de líderes da igreja. Mas por fim torna-se pastor, casa-se e tem um filho, e divulga sua missão dando testemunho de vida em entrevistas para a TV e em seu programa de rádio. O pastor Clóvis é ligado à Assembleia de Deus, uma das mais conhecidas igrejas pentecostais. Há em todo o embasamento dele, e também em outros personagens que dão depoimento durante o filme, sempre um entendimento muito particular e firme na interpretação dos ensinamentos da bíblia. Isso diminui em muito a eficácia do filme, pois muitas vezes parece que estamos em um processo de tentativa de conversão não muito diferente daquelas abordagens que nos fazem nas ruas. Só não se põe tudo a perder porque Clóvis, que assusta nas suas pregações emocionais na rádio, revela certa elegância quando sai do púlpito - como, por exemplo, no encontro com a presidente da Associação das Travestis da Paraíba, Fernanda Benvenutty. Neste momento, sua trajetória em confronto com a da travesti entrevistada, levando o telespectador a perceber que para além da história de Clóvis existem outras possibilidades de se viver a travestilidade e conceber uma existência, ainda que esta esteja alojada nas franjas da sociedade e que coloca em xeque as estruturas morais e conservadoras de quem está do outro lado do pêndulo de acordo com a matriz heteronormativa.

O Rebelião trata de um universo acalorado, a homossexualidade, aqui pela vertente que parte dos evangélicos insiste em praticar: o que eles chamam de recuperação de *gays* e *lésbicas*. À parte o tema, que pode tanto atizar a curiosidade como afastar, o maior problema desse documentário nem está aí. O problema é a quantidade de testemunhos religiosos - com a estética característica das igrejas pentecostais - para pouquíssimo cinema¹⁰⁹.

¹⁰⁹ O texto foi construído também tendo por referência a crítica do documentário realizada pelo Jornalista Adilson Marcelino, no dia 13 de dezembro de 2010, disponível em: <<http://minhainsensatez.blogspot.com.br/2010/12/longas-brasileiros-em-2010-279.html>>. Acesso em: 04 de fev. de 2013.

Melhor do que tentar resumir cada discussão presente nos filmes, talvez seja apontar algumas das polêmicas mais fortes, citando os polemistas e seus exemplos. Partindo deste cenário, faço algumas observações entrelaçando-as com a trajetória do meu interlocutor Pedro.

A personagem Antônia, inspirada na trajetória de Ruth Bryden, juntamente com a história polêmica de Clóvis/Anastácia, apresentam elementos muito semelhantes e que podem ser correlacionados àqueles presentes na trajetória Pedro, ou seja, em determinados momentos, suas vidas foram interditadas por questões pessoais, religiosas ou até mesmo fisiológicas a entrarem ou darem início ao processo de “destravestilização” dos seus corpos antes pautados e elaborados em direção a um “feminino travesti”.

Enquanto Antônia se vê diante de um infortúnio que a leva de forma não programática para os caminhos da “destravestilização” (decorrente de inúmeras complicações de saúde por conta do silicone e por resistir a questões religiosas uma vez que se encontrava diante da morte), Clóvis opta por “destravestilizar-se” motivado por questões religiosas. Já na trajetória de Pedro/Sabrina Glória, o processo acontece motivado de forma estratégica, assim como Clóvis, no entanto, por outros motivos e com outro intuito. Na experiência de Pedro, não existia uma tentativa de negar sua trajetória e seus desejos sexuais e o objetivo de se encaixar em uma heteronormatividade, como aconteceu com Clóvis. Observa-se, então, que ele foi motivado ou até mesmo coagido diante da possibilidade de fugir, ainda que parcialmente, do preconceito acumulado por ser uma travesti velha e por recriar os problemas que poderiam surgir por conta do uso de silicone líquido e das próteses diante da sua soropositividade, motivos estes também similares aos de Antônia.

Para Pedro, junto a estes elementos (fuga do preconceito acumulado e por problemas de saúde) agrega-se ainda a dificuldade de conseguir algum lugar no mercado de trabalho, seja formal ou informal, uma vez que julga ser difícil conseguir sobreviver das ruas e da prostituição na condição que se encontrava, ou seja, já não correspondia aos padrões de beleza que, segundo ele, é o que atrai clientes.

Este motivo colocado por Pedro é um tanto dissonante do discurso de outras travestis com quem tive contato e que se encaixam nas categorias nativas de “Maricona”, “Irene” ou “Bicha Velha”, pois várias das minhas interlocutoras afirmavam que mesmo diante de um descompasso no tocante aos padrões de beleza e das marcas de

uma velhice precocemente salientada, seus desempenhos não são diretamente comprometidos, pois aos poucos vão construindo estratégias no sentido de que possam compensar a concorrência das mais novas, e técnicas para atrair clientes, assim, atribuem a necessidade da marcação de um território livre da presença das mais novas, e que ao longo dos anos vão estabelecendo uma clientela fidelizada. Também citam que fazem uso de outros espaços (cinevídeo pornô etc.) e que podem ainda trabalhar em horários diferenciados, como foi possível observar na trajetória e na narrativa de outras travestis já apresentadas no decorrer da tese.

Pedro ainda compreende que, na condição de travesti, seria mais difícil adentrar no mercado de trabalho formal, o que muito se aproxima daquilo que Duque (2012) vem chamar de “desmontagem institucional”, mesmo utilizando o conceito para outro contexto e diante de outras interlocutoras, filhas de outra geração, a ideia da “desmontagem institucional” têm em comum a manutenção do foco destes corpos no intuito de atenderem às demandas institucionais e culturais de conformação a padrões hegemônicos, no caso de Pedro, a possibilidade de corresponder ao que a sociedade espera no tocante à masculinidade e a uma identidade condizente aos documentos de identificação, o que nada tem a ver, gostaria de frisar, com a orientação sexual do mesmo.

Outro fator que motivou Pedro a buscar fortemente uma descaracterização do “feminino travesti” que construiu sobre seu corpo está na tentativa de diminuir a vergonha da família diante dos vizinhos e parentes distantes, seja pela condição de permanecer como travesti e por ter regressado ao seio da família na condição de portador de hiv/aids, o que agrava muito mais sua condição estigmatizante. Pedro declarou durante uma conversa que poucas pessoas sabem da sua condição no que se refere à soropositividade, no entanto, acredita que culturalmente ainda existe uma associação muito latente da travestilidade com o hiv/aids.

Neste sentido, a eliminação da vergonha pode representar a própria extinção da noção da identidade do eu. Tanto Sedgwick, como Kulick e Klein afirmam que, em vez de fantasiar sobre o fim da vergonha, ela deve ser reconhecida, abraçada e posta em curso como uso político e transformador (KULICK; KLEIN, 2003). Observa-se, então, que na experiência de Pedro elementos ou atributos ligados ao impuro e ao perigo (DOUGLAS, 1976), acabam por se legitimar a partir do seu próprio entendimento,

operando assim as categorias que cercam e se fazem presentes no estigma (GOFFMAN, 1993).



Travesti Anastácia – O Rebeliado

Ex-travesti / Pastor Clóvis – O Rebeliado

5.3 A “destravestilização” nas dobras do envelhecimento

Com a mesma intensidade das “montagens” e das “desmontagens”, o processo de “destravestilização” parece anunciar um corpo em processo de libertação, pois se ergue de maneiras improváveis nos enredos sociais por onde transita. Se antes ele era exotizado pela androginia que se dirige a um feminino travesti, certamente na “destravestilização”, nem sempre ocultada da forma como elas bem gostariam, deixa visível uma outra hibridização no sentido inverso, ou seja, um retorno ao corpo potência de origem. São lugares, tempos, encontros e acontecimentos que, forçosamente, criam linhas de fugas para a experiência da corporeidade masculina/travesti. Torna-se um corpo em dissolução, através de redes em movimentos que, simultânea e paradoxalmente, conectam-se, “ganham forma e logo se dispersam”, porque feitas na dobra: limite tênue entre o “fora” e o “dentro”. Lugar onde, num lapso de tempo, a corporeidade-masculina-travesti “é”, e logo deixa de ser, pois é feita de experiências

que têm o poder de libertá-la. Assim, movida pelo desejo de liberdade, flui, dispersa-se, (des)conecta-se e transforma-se (DELEUZE, 1991).

Neste sentido, as travestis estariam narrando a experiência do nomadismo em torno do gênero e da corporeidade? O nomadismo pressupõe a experiência do deserto de si, do lugar fora do lugar, da viagem sem destino e do perpétuo vir-a-ser. Deleuze (1991, p. 209) observa que a experiência nomádica é, necessariamente, o germe da revolução de qualquer tempo e de qualquer corpo. Sobremaneira, adverte-nos para a revolução no futuro das gentes:

Se os nômades nos têm interessado tanto, é porque eles são um vir-a-ser e não fazem parte da história; são dela excluídos, mas se metamorfoseiam para reaparecer de outra maneira, sob formas inesperadas, nas linhas de fuga de um campo social.

Os devires que pulsam no corpo e a partir das montagens e desmontagens na experiência travesti parecem acontecimentos que se cravam na história presente do campo de sentidos da corporeidade hegemônica. O corpo, em sua plasticidade, foge ao controle das regras e normas sobre ele exercidas e se desintegra através das expressões de devires que reclamam sua irredutibilidade e, com isso, constroem para si “a mínima diferença” em espaços fora dos lugares comuns. Nessa mesma direção, destaco o depoimento feito por Antônia em uma das cenas que se passa no hospital presente no *Morrer como um Homem* e que está como epígrafe deste capítulo: “Tanto trabalho para fazer Antônia e bastou um dia e Antônia acabou”.

Os corpos das travestis apresentam-se como campos de fluxos e intensidades que nos fazem duvidar de toda verdade que para si são traçadas. Tencionam limites. Fissuram estruturas. Fendem sentidos e rompem com a linearidade que os interpela. Nesse movimento, recriam traços e confundem suas imagens. Fazem de si um lugar de acontecimentos. Lugares que se erguem em oposição ao sedentarismo anunciado pela norma. Há um movimento inescapável que faz suas presenças fruírem: a força do desejo pela libertação e pelo direito à pluralidade. Trata-se de uma força produtora de um intenso movimento que produz pequenos espaços de passagem por onde nasce a diferença: “[...] as minorias, os devires, as ‘gentes’ [...] são os devires que escapam ao controle, as minorias que não cessam de ressuscitar e de fazer enfrentamentos.” (DELEUZE, 1991, p. 208).

Neste caso, então, os corpos das travestis que alçam voo para planos desconhecidos não visam caracterizar aquilo que *são*, mas, seguindo linhas de

fragilidades, procuram detectar por onde e como o que são poderia deixar de ser. Num processo de desterritorialização, assumem o movimento como característica singular. Para Foucault (1997a, p. 449), o deslocamento é visto como uma espécie de “[...] fratura virtual que abre um espaço de liberdade concreta, isto é, a transformação possível”.

Como minhas interlocutoras pautaram seus padrões de beleza e a construção corporal do “feminino travesti” (BENEDETTI, 2005) nas décadas de 70, 80 e até mesmo 90, quase todas fizeram uso do silicone líquido, e em grandes quantidades, operando, assim, e incorporando o estilo “traveção”, isto é, um feminino exagerado e algumas vezes malsucedido no projeto corporal, sendo assim composto por “ancas fartas, muito seio, boca carnuda, coxas volumosas” (PELÚCIO, 2007, p. 56), o que certamente hoje em dia tem perdido espaço como também destacou Pelúcio (2007), afirmando que hoje tem conquistado lugar e mais aceitação das travestis e da sociedade o estilo “ninfeta”, que corresponde às novinhas com “poucas curvas e carnes com o ‘frescor’ de quem acaba de entrar na ‘noite’; muitas vezes, não têm marca de barba; são ousadas em suas performances junto aos clientes”. Sendo assim um dos reflexos das novas tecnologias utilizadas na construção corporal do “feminino travesti”.

O estilo corporal “traveção”, também chamado de “corpo Paris” (PELÚCIO, 2007), faz alusão aos processos migratórios realizados e/ou almejados pelas travestis nos anos 1980. Esse teria sido o tipo de corpo mais valorizado pelas travestis dessa época, ao mesmo passo que beira o exagero, também agrega sinônimos de refinamento, *glamour* e internacionalidade.

Estas mudanças e permanências reforçam a noção de “feminino travesti” sendo sempre negociado, reconstruído, ressignificado e fluido. “Um feminino que se quer evidente, mas também confuso e borrado, às vezes apenas esboçado” (BENEDETTI, 2005; DUQUE, 2012). O “feminino travesti” apresenta-se como uma intersecção em que o gênero é apenas o principal meio para “superar” ou transmutar outras categorias, como a negritude e a origem socioeconômica. O ideal de beleza travesti segue o padrão hegemônico disseminado pela mídia, portanto, é branco, jovem, rico e sexualizado. Seja na escolha do sobrenome de uma *drag* famosa, seja no cuidado com a maquiagem e as fotos que se postam nas redes sociais de uma “travesti europeia”, é perceptível que a construção do feminino equivale também a um branqueamento e a uma busca de ascensão social por meios estético-comportamentais.

As travestis, na busca de uma perfeição e de atingir um padrão de beleza

instituído socialmente e que também as distancie da marginalidade, muitas vezes constroem para si uma corporeidade híbrida: fora do lugar comum.

Pedro parece falar de certa plasticidade no modo como experiência e percebe seu corpo para além da ideia de montagem e de desmontagem, isto é, uma vez feitas todas as alterações e interferências corporais, agora ele busca, de forma definitiva, operar uma desconstrução do sujeito travesti antes tão desejado. Sua narrativa chama atenção para um jeito fluido de experimentar o corpo e o gênero. Se para algumas travestis há a tentativa de barganhar qualquer indício de masculinidade, sendo assim capazes de investir tempo, dinheiro e dedicação, hoje, para ele, isso não deixa de ser uma experiência passada. Esse mesmo aspecto já havia aparecido nos depoimentos de outras travestis que participaram indiretamente da pesquisa, de fato um número não tão evidente, mas que de alguma forma havia sido registrado por mim em algum momento da pesquisa.

Neste processo de “destravestilização”, lentamente um novo corpo vai ganhando formas menos arredondadas, com menos volume. Embora dependendo do investimento e das técnicas anteriores, esse processo se dá parcialmente, pois alguns procedimentos mais radicais acabam por não permitir uma desconstrução.

Enfim, o fato é que os processos de “montagem” e “desmontagem”, sejam eles parcialmente ou não, não se constituem em processos irrevogáveis, o que vem a afirmar a possibilidade de uma experiência ligada à “destravestilização”, mesmo compreendendo que este corpo jamais voltará a ser o que era antes. No entanto, ainda assim volta a assumir uma estética mais próxima daquele masculino que serviu de base para uma experiência e para uma manipulação do corpo no campo da travestilidade.

Se no filme *Morrer como um homem* Antônia deu início ao processo de “destravestilização” motivada por fatores relacionados às doenças e no documentário *O Rebeliado* a “destravestilização” operou no sentido de lhe trazer à norma, pautado em bases religiosas, no caso de Pedro, meu interlocutor, o processo de “destravestilização” se deu principalmente no mesmo sentido em que as interlocutoras de Tiago Duque operavam e transitavam entre “montagens” e “desmontagens”, isto é, movidas pela ideia da “desmontagem institucional”. Embora no caso de Pedro essa “desmontagem” se dê de forma mais incisiva, o que venho denominar aqui de “destravestilização”. É bem verdade que na realidade de Pedro fatores como a soropositividade, a tentativa de burlar o preconceito e a vergonha do corpo antes belo e ultimamente nem tanto devem ser

considerados, mas no seu discurso o fator principal parecia atrelado à necessidade de sobreviver de outra forma, para além da rua, do corpo e audácia de transitar seminu pelas ruas e avenidas, assim querendo um lugar dentro da normatividade e da institucionalização, o que não fecha as portas e caminhos para uma nova reconstrução no tocante à travestilidade.

Estes três casos trazem mais algumas possibilidades em que a travestilidade na velhice e diante do declínio da beleza se constituem, mas encontrei muitas outras interlocutoras em que essa possibilidade aparece não em momento algum, pelo contrário, Alcina Bardot com seus 62 anos continua fazendo intervenções e retoques no seu corpo, como também Fabíola, que quando questionada sobre essa possibilidade, destacou, “De jeito nenhum, querido, se vivi como mulher, nada mais justo e glamouroso do que morrer como tal”.

O fato é que as trajetórias de Antônia, Clóvis, Pedro, Alcina Bardot, Fabíola, Paula Madonna e outras interlocutoras representam um pouco dos desejos, das possibilidades e dos acasos presentes na experiência travestis. Ademais, ainda existem aquelas que se orgulham de terem sobrevivido com tal identidade gênero e não seria agora o momento de voltarem atrás e de negarem uma trajetória que, diga-se de passagem, é uma trajetória de subversão, coragem, ousadia, desejo e muitas conquistas, mesmo que estas conquistas não sejam materializadas nos moldes econômicos, do reconhecimento social e ainda no topo do *glamour*.

Não seria forçoso salientar que a “destravestilização” nada tem a ver com a orientação sexual destes sujeitos. Embora na experiência de Clóvis no documentário *O Rebeliado* exista esta negação à homossexualidade e uma necessidade latente de afirmação da heterossexualidade como a única verdade representada pelas categorias de família, paternidade e religiosidade, já no caso de Antônia, em *Morrer como um Homem*, o movimento se dá no sentido contrário, ou seja, é possível perceber um determinante no que se refere à orientação sexual através de um amor, ainda que complicado, mas não há uma tentativa de “normalização” ou “enquadramento” do gênero e da orientação sexual, o que muito se aproxima da trajetória de Pedro, meu interlocutor, que optou pela “destravestilização” com o intuito de burlar o estigma e preconceito acumulados e pela necessidade de se encaixar, ainda que parcialmente, no mercado de trabalho, como também de evitar consequências mais graves no futuro com o silicone (prótese e líquido) diante da sua condição de “soropositividade”

(CANESQUI, 2003), no entanto, no que se refere às práticas sexuais e à orientação sexual, não há um deslocamento, ou seja, a todo instante ele incluí-se na condição de homossexual, por vezes, afirmando o seu desejo de continuar a ser “uma *gay*”.

AS ÚLTIMAS DOBRAS

Apesar de algumas de minhas extravagâncias e do encanto por minhas interlocutoras, deparei-me, durante este trabalho, com a dificuldade de articular os conceitos inerentes à velhice aos saberes e categorias nativas alojadas nas entranhas da travestilidade. Diante deste desafio, alguns desprendimentos e ousadia analítica me foram exigidos, inclusive, superar a escassez de estudos, principalmente antropológicos, direcionados ao envelhecimento e à velhice de travestis. Os capítulos que constituíram esta tese já trazem em suas linhas algumas hipóteses, considerações e conclusões... E que, assim, este texto é apenas mais uma dobra, mais um início que se fecha, que se abre, como uma dobradura de mil faces, assim como a vida daqueles que se vestem, revestem e travestem de múltiplas identidades.

Antes mesmo de mergulhar com energia neste campo de pesquisa a procura de “Mariconas”, “Irenes”, “Tias” e “Bichas Velhas”, insistia em perceber a experiência da travestilidade a partir do *glamour*, das transformações corporais, dos desejos, e, principalmente, da subversão. Embora não negligenciasse a violência, o preconceito, a abjeção e repulsa que amplos setores da sociedade direcionam ao universo da travestilidade e ao fenômeno da velhice que transcendem qualquer descrição e análise.

Os processos que cercam o envelhecimento e a velhice são habitualmente associados aos fatores degenerativos dos corpos, principalmente na contemporaneidade, na qual o culto hedonístico da beleza jovial e do novo acabou por receber uma saliente desvalorização social e cultural. Muitos estudos apontam que estas transformações históricas inerentes ao processo de modernização não só atingiram a periodização da vida, a diferenciação entre as suas etapas e os significados que passaram a caracterizar cada uma delas, como também – e fundamentalmente – provocaram a própria compreensão do curso da vida como uma instituição social relevante. Neste sentido, a noção de velhice como etapa diferenciada da vida surgiu no período de transição entre os séculos XIX e XX, emergindo, assim, uma série de mudanças específicas e a convergência de diferentes discursos acabaram reordenando o curso da vida e gerando condições para o surgimento da velhice. Dois fatores se destacam como determinantes: a formação de novos saberes médicos que investiam sobre o corpo envelhecido e a institucionalização das aposentadorias.

Visualizando este cenário e vivenciando a pesquisa de campo para a realização desta tese, passei a compreender que a experiência da velhice na travestilidade se diferencia bastante de processos e sujeitos tidos como normais em nossa sociedade, trata-se de uma modalidade de velhice que não passa pelos mesmos caminhos e nem vivencia as mesmas sensações.

O que se tornou claro, neste estudo, é que na experiência da velhice travesti elementos sociais e culturais contracenam a todo instante com os elementos de ordem cronológica e biológica, até porque reconheci, desde o início da pesquisa, que não seria possível pensar a velhice no interior desta experiência numa perspectiva simplesmente classificatória, fragmentada.

Embora discursivamente as travestis reivindiquem uma linearidade acerca dos processos de envelhecimento e da velhice, a realidade de muitas foge à regra, pois suas experiências passam pela violência; pela exposição nas ruas; pelas transformações corporais, diante do desejo intempestivo de construir corpos belos e desejantes, agenciados pelo modelo de sensualidade da mulher brasileira e exaltados nos meios de comunicação; pelo modo como as relações são instituídas e rompidas no circuito familiar; e, principalmente, pela maneira que reelaboram seus itinerários sociais e corporais.

O fato é que estamos inseridos em uma sociedade regulada pela matriz heterossexual e que valoriza a juventude, a vitalidade e a aparência física como elementos fundamentais e determinantes no regime de classificação dos sujeitos em jovens e velhos, o que certamente tende a direcionar, pautar a experiência de travestis velhas à invisibilidade. Assim, ousa afirmar que a velhice é bem diferente entre grupos, principalmente naqueles nos quais a vaidade e a beleza é fator fundamental.

Indiscutivelmente, a experiência da velhice também está ligada à materialidade dos corpos de quem a experimenta, muito embora exista uma tentativa de mascarar-la ou vivenciá-la sem muitas cargas. De qualquer forma, cabe lembrar, desde logo, que a velhice (apreendida pelas marcas físicas do corpo), no contexto das travestis, chega sempre mais cedo, seja pelas questões corporais, seja através das inscrições sociais e culturais que vão sendo estabelecidas entre seus pares para identificar o que é uma “maricona”, “Irene”, “tia” e “Bicha Velha”, em especial para aquelas que fazem uso da prostituição/do corpo para ganhar o próprio sustento.

Nesta lógica, as noções de sexo, gênero, sexualidade e de estética corporal passam a ser consideradas não mais como uma sequência lógica e específica, na qual a “natureza” determinaria o comportamento dos indivíduos e a experiência da sexualidade. Ao invés disso, essas categorias são pensadas como uma construção simbólica e discursiva pontuada histórica e culturalmente. Essa ideia instaura um rompimento com as justificativas de naturalização das desigualdades entre homens e mulheres, além de desarticular a visão de mundo “essencialista” e abrir novas possibilidades para conceber o corpo e toda sua potência.

Minha intenção foi abordar o envelhecimento e a velhice neste estudo para além de um referencial etário fixo e rígido como aquele presente no Estatuto Nacional do Idoso, afinal de contas, a velhice em nossa sociedade vem tornando-se um fenômeno cada vez mais heterogêneo e complexo, revelando o quão socialmente construída é esta categoria. O próprio fenômeno a partir da experiência de travestis “envelhecetes” permite fazer estas desconstruções e análises variadas. Assim, busquei fugir ao máximo dos discursos biologicistas, geriátricos e gerontológicos impostos socialmente, por mais que em alguns momentos esta armadilha se fizesse presente diante de uma experiência que potencializa e opera desestabilizações do gênero e dos corpos na perspectiva binária do masculino-feminino.

Observei que a velhice, para as travestis, não começa subitamente aos sessenta anos, como é instituído socialmente, mas, consiste no acúmulo e na interação de processos bio-psico-sócio-culturais durante toda a vida, o que as fazem experimentar e vivenciar os diversos atributos de abjeção, de negação, reinventam seus corpos, reelaboram outros tipos de beleza, subvertem normas de gênero e sexualidade e realizam sonhos.

Além dos elementos sociais e culturais presentes na velhice travesti, como o declínio da beleza (diz respeito ao comprometimento corporal em decorrência do uso de silicone industrial, o que certamente contribui para a perda de atratividade e poder sedutivo, na medida em que deixam de corresponder à imagem de *glamour*, beleza e sedução propalada pela cultura do consumo); o comprometimento no perfil da clientela diante do corporal em xeque; da cafetinagem (da casa à rua); do reconhecimento e respeito entre as demais travestis, e do empoderamento das técnicas de “bombaço”, podemos ainda destacar a constituição de um sistema de parentesco socioafetivo que se estabelece para além das ligações de consanguinidade entre as travestis, ou seja, muito

desta experiência gira em torno das relações de “amadrinhamento” ou até mesmo com a conotação “maternal”, como foi possível observar nas trajetórias de muitas interlocutoras que participaram desta pesquisa.

Na experiência da velhice travesti, estes elementos (sociais e culturais) passam a questionar a existência de uma ordem cronológica, geracional e biológica, mesmo não as negando completamente. Já no que se refere às trajetórias e aos novos itinerários corporais e sociais, aquelas travestis que sobrevivem às ruas e à violência passam a construir outros espaços de sociabilidade, ainda que marcadas pela invisibilidade social por parte da sociedade. É bem verdade que muitas delas permanecem imersas ao universo da prostituição, seja diretamente nas ruas e avenidas, nos cinevídeos pornô ou até na condição de cafetinas; outras, por sua vez, tornam-se bombadeiras, cabeleireiras, costureiras, vendedora de cosméticos; havendo ainda aquelas que conseguem permanecer no mercado dos *shows* para o público LGBT como artistas ou prestam alguns serviços ligados ao atendimento aos frequentadores (limpeza ou atendimento em bares). Seria pertinente sublinhar que estar ligada de alguma maneira ao universo da prostituição foi justamente a condição privilegiada para direcionar minhas questões analíticas, uma vez que a “essência” da travestilidade se dá através do corpo e no corpo simbólico, biológico, materialmente construído e significado na cultura, embora algumas experiências contrariem esta justificativa.

Mas o universo não se restringe a estas atividades e trajetórias, pois elas também criam e passam por outros lugares, como a própria casa, estão presentes na militância, no serviço público, nos bastidores de concursos, em *shows gays* e muitas vezes constroem subterfúgios, inclusive diante das inadequações do sistema de saúde em lidar com suas singularidades.

Como foi destacado no capítulo metodológico, nesta tese não houve a intenção de se fazer um estudo comparativo acerca das experiências de travestis velhas de Fortaleza com aquelas de nacionalidade portuguesa, mas, fazer um alargamento das reflexões teórico-metodológicas acerca das experiências vivenciadas por estas travestis, desafio este presente em qualquer pesquisa de cunho etnográfico, ou seja, este procedimento foi o que me permitiu momentos de “internidade” e de “distanciamento” (VALE, 2000).

De alguma maneira, o envelhecimento e a velhice na experiência travesti produzem desordenamento nas representações sobre este fenômeno em nossa sociedade,

sejam eles no campo da negação e do distanciamento, como também na possível existência de um marcador temporal, geracional e etário. Assim, identifiquei que muitas travestis velhas ainda buscam uma espécie de diferenciação dentro da diferença, seja para se destacar em algumas situações, seja na perspectiva de transitarem “livremente” e serem menos vítimas de violência, preconceito e discriminação.

Ainda pretendi trazer, através das narrativas biográficas, os diversos sentidos e significados que as travestis atribuem aos seus corpos e, a partir dos novos itinerários corporais e sociais, compreender como são operados os dispositivos que são acionados para camuflarem seus corpos e burlarem o preconceito acumulado em decorrência do estigma por já serem travestis e agora por estarem ou serem consideradas velhas. No geral, esta pesquisa procurou mostrar que as categorias de envelhecimento e velhice no contexto da travestilidade revelam-se frágeis para abarcar a complexidade da experiência, assim como os sentidos e os significados por elas – as travestis – atribuídos a tal fenômeno.

As “mariconas”, “Irenes”, “tias” e “bichas velhas”, ao mesmo passo em que afirmam que a velhice pode ser encarada como uma vitória ou até mesmo uma conquista, e que as transformações corporais são importantes para que se sintam mais realizadas e com uma subjetividade mais feminina, elas acabam por construir itinerários corporais e sociais que as levem ao encaixe dos referenciais pautados pelas normas de beleza vigente e pelas normatividades sociais, embora muitas delas ainda tropecem em obstáculos financeiros, contextuais e até genéticos (biotipo físico fortemente másculo) no decorrer deste processo. Diante destes obstáculos, as travestis acionam “disfarces”, “camuflam-se” e algumas optam, inclusive, pela desconstrução do “feminino travesti”. Pode-se dizer que não é só o preconceito e a violência que potencializam estas aspirações, algumas reivindicam estes dispositivos com o objetivo de ocultar as marcas do tempo no tocante à beleza, às deformações em decorrência do uso de silicone industrial ou não e por conta de algumas doenças que vão surgindo, como foi possível observar nas narrativas das interlocutoras que participaram deste estudo.

Nota-se que os corpos das travestis velhas acabam por se apresentar como campos de fluxos e intensidades que faz duvidar de toda a verdade de que para si são traçadas, verdades estas questionadas nesta tese por meio da categoria analítica “destravestilização”. Assim, observo que a plasticidade e a manipulação dos seus corpos tencionam limites, operam fissões e estruturas, fendem sentidos e rompem com a

linearidade que os interpela e que a velhice pode ser um lugar de contestação privilegiado das normas de gênero e da sexualidade, percebendo, assim, que a todo instante as travestis constroem-se e reconstróem-se a partir do dispositivo da experiência (SCOTT, 2002; FOUCAULT, 2001b) das “montagens”, “desmontagem” e “destravestilização”.

Com suas múltiplas maneiras de vivenciar a experiência da velhice, seja através das “montagens”, das “desmontagens”, da “destravestilização, da forma como reelaboram seus itinerários corporais e sociais, e a partir dos sentidos e significados que atribuem aos seus corpos, as travestis ajudam a questionar, mesmo que sem intenção, as normas que regem os processos de envelhecimento e da velhice na sociedade. Além do mais, coloca em xeque as questões de gênero, sexo e corpo, salientando que estes processos também são fluídos e transitórios.

Ao tentar concluir, e de certa forma sinalizando para novas possibilidades de pesquisa, acredito que esta tese pode vir a contribuir no descortinamento dos processos de envelhecimento e das tramas da velhice que marcam não somente o universo da travestilidade, mas de alguma maneira pode auxiliar no processo de relativização das representações sociais instituídas acerca da experiência da velhice, que muitas vezes é instituída através da regulação dos corpos, das idades, da estética corporal, do silenciamento e dos limites que são impostos.

Antes de finalizar, cabe salientar que, durante a minha trajetória no doutorado, perguntei-me por diversas vezes sobre a importância deste objeto de estudo, sobre seus efeitos, impactos no cotidiano das minhas interlocutoras, se realmente elas se importavam com a velhice, e se de alguma forma ser considerada uma sobrevivente, porém com restrições no que se refere ao luxo, à vaidade e à irreverência, tinha alguma importância, entre outros questionamentos, mas a única certeza que tenho é que muitas das perguntas que nortearam este estudo e minha trajetória junto às “mariconas” continuam me acompanhando. No entanto, consegui formular algumas respostas provisórias e compreendo que aí estão as implicações pessoais: aos poucos fui aprendendo a lidar, em certa medida, com a provisoriedade e a contingência, não tanto como um problema, mas como um desafio. Hoje, certamente, são mais perguntas do que respostas, o que faz com que me movimente em muitas e diferentes direções.

Encerro este texto com a narrativa de Alcina Bardot, uma das travestis que deu vida, carne e sangue a este estudo e que me possibilitou viver esta tese intensamente e,

ao chegar aos seus 53 anos, pode falar: “Eu jamais imaginei viver até esta idade, pois a vida que escolhi não é fácil, nem pra mim nem para as outras, é por isso não me importo que me chamem de maricona ou bicha velha. Na verdade eu tento fazer da minha vida o que sempre sonhei e luto para que isso aconteça. Vivi, aprendi, apanhei, chorei, briguei, me apaixonei, fui desejada e ainda sou (risos), já me arrependi de algumas coisas que fiz outra faria do mesmo jeito, mas hoje, graças a Deus, tenho coragem de enfrentar a vida como ela é, e sei que tudo isso faz parte. Eu sou feliz do meu jeito e não deixo de sonhar, e quando sonho acordada diante do espelho, me vejo linda, jovem, bonita e cheia de vida. Sou uma bicha velha! Sou uma maricona! E não me importo, porque isso não é pra todas”.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? **Outra travessia**. *Revista Literária*, Ilha de Santa Catarina, v.5, 2005.
- ALLSEN, P. E.; HARRISON, J. M.; VANCE B. **Exercício e qualidade de vida**: uma abordagem personalizada. Barueri: Manole, 2001.
- ANTUNES, P. P. S.; MARCADANTE, E. F. Travestis, envelhecimento e velhice. **Revista Kairós Gerontologia Temática**, 14(5), p. 109-132, 2011.
- AQUINO, J. P. D. **Príncipes e Castelos de Areia**: um estudo da performance nos grandes roubos. São Paulo: Biblioteca 24x7, 2010.
- ARAÚJO, M. C. A teoria das representações sociais e a pesquisa antropológica. **Revista Hospitalidade**. São Paulo, ano V, n. 2, p. 98-119, jul.- dez. 2008.
- AUGÉ, M.; AGHASSIAN, M.; GRANDIN, N. **Os domínios do parentesco**: filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, 1975.
- AUGÉ, M. **Não lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 2012.
- ÁVILA, S; GROSSI, M. P. “Maria, Maria João, João: reflexões sobre a transexperiência masculina”. In: **FAZENDO GÊNERO 9: DIÁSPORAS, DIVERSIDADE, DESLOCAMENTOS**, 23 a 26 de agosto de 2010, Florianópolis. Disponível em:
<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278255349_ARQUIVO_Maria,MariaJoao,Joao040721010.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2011.
- BARROS, J. **Psicologia do Envelhecimento e do Idoso**. 2 ed. Porto: Legis Editora, 2005.
- BARROS, M. M. L. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. **Sociologia, problemas e práticas**, n. 52, p. 109-132, 2006.
- BAUDRILLARD, J. “Televisão/revolução: o caso Romênia”. In: PARENTE, André. **Imagem-máquina**: a era das tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996: 147-154.
- BEAUVOIR, S. **Balanço Final**. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- _____. **A velhice**. Tradução por Maria Helena Franco Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BENEDETTI, M. R. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BRAGA, S. **O travesti e a metáfora da modernidade**. Palhoça: Editora Unisul, 2010.

BRANDÃO, A. M. **E se tu fosses um rapaz? Homo-erotismo feminino e construção social da identidade**. Porto: Companhia das artes, 2010.

BRANDÃO, H. H. N. **Introdução à análise do discurso**. 3 ed. Campinas,: Editora UNICAMP, 2012.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Frente Parlamentar Mista pela Livre Expressão Sexual. Brasil sem homofobia. **Programa de Combate à Violência contra GLTB e de Promoção da Cidadania Homossexual**. Brasília: Centro de Documentação e Informação, 2004.

_____. Congresso Nacional. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, Poder Legislativo, Brasília, 20 set. 1990.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988, atualizada até a Emenda Constitucional nº 39, de 19 de dezembro de 2002. 31. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

BOURDIEU, P. A “juventude” é apenas uma palavra. Entrevista a Anne-Marie Métailié, publicada em Les Jeunes et le premier emploi. Paris. Association des Ages, 1978. In: _____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BRÊTAS, A. C. P.; GAMBA, M. A. O adulto brasileiro e a saúde. In: BRÊTAS, A. C. P.; GAMBA, M. A. (Org.) **Enfermagem e saúde do adulto**. Barueri: Manole, 2006.

BROWN, M. T. LGBT aging and rhetorical silence. *Sexuality Research & Social Policy*. **Journal of NSRC**, 6(4), p. 65-78, 2009.

BUTLER, J. "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo". Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172.

_____. “Como os corpos de tornam matéria”: Entrevista com Judith Butler. In: PRINS, B.; MEIJER, I.C. Entrevista concedida. **Estudos Feministas**, v.10, n.1, 2002.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003a.

_____. O parentesco é sempre tido como heterossexual? **Cadernos Pagu**, n. 21, p.219-260, 2003b.

CABRAL, J. P. **O homem na família**. Lisboa. ICS, 2004.

CAIRUS, H. F. Ser velho entre gregos. In: II Jornada de Psicanálise com Velhos e suas Interseções, 2000, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro, 2000.

CANEVACCI, M. **A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana**. São Paulo: Livros Studio Nobel LTDA, 2011.

CANESQUI, A. M. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. **Ciênc. saúde coletiva**, 2003, vol.8, n.1, p.109-124. ISSN 1413-8123.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **El Trabajo del Antropólogo**: Mirar, Escuchar, Escribir. Etnostoria Saggi Semestrali Del Centro Internazionale Di Etnostoria, Palermo, Itália, v. 2, p. 67-83, 1998.

CARDOZO, F. Performatividades de gênero, performatividades de parentesco: notas de um estudo com travestis e suas famílias na cidade de Florianópolis-SC. In: GROSSI, Miriam, UZIEL, Anna Paula e MELLO, Luiz (orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 233-276.

CARSTEN, J. **Cultures of relatedness**: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CASTRO, A. L. (org.) **Cultura contemporânea, identidades e sociabilidades**: olhares sobre corpo, mídia e novas tecnologias. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994

CHANTRAINE, K. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1983. JENOFONTE. Recuerdos de Sócrates/Banquete/Apologia. Trad.: Juan David Garcia Bacca. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

COELHO, J. F. J. **“Justo quando a lagarta achava que o mundo tinha acabado, ela virou uma borboleta”**: uma compreensão fenomenológica da travestilidade, a partir das narrativas”. 2006. Monografia (Graduação em Psicologia), Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006.

_____. **Ela é o show**: performances trans na capital cearense. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

COLLIER, J.; ROSALDO, M.; YANAGISAKO, S. Is There a Family? New Anthropological Views. In: Barrie, T.; Yalom, M. **Rethinking the Family**. New York: Longman, 1982.

COLLING, L. (org.). **Cult 09 - Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: EDUFBA, 2012.

CORIN, E. **Définisseurs culturels et repères individuels**: le rapport au corps chez les personnes âgées. *International Journal of Psychology*, 20:471-500, 1985.

DAMATTA, R. O Ofício de Etnólogo; ou, como ter “Anthropological Blues”. **Cadernos de Antropologia e Imagem (UERJ)**, v. 1, 1978.

_____. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBERT, G. G.; GOLDSTEIN, D. M. (Org.). **Políticas do Corpo e o Curso da Vida**. 1 ed. São Paulo: Sumaré, v. 1, p. 301-317 2000.

DEBERT, G. G. Envelhecimento e representações sobre a velhice". In: Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 1988.

_____. “Envelhecimento e curso de vida”. In: **Revista Estudos Feministas**, v. 5, nº. 1. Florianópolis, 1997.

_____. A construção e a reconstrução da velhice: família, classe social e etnicidade. In: NERI, A. L.; DEBERT, G. G. (Org.). **Velhice e sociedade**. Campinas: Papirus, 1999.

_____. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Editora EDUSP, 2004.

DELEUZE, G. **A dobra**: Leibniz e o Barroco. São Paulo: Papirus, 1991.

_____. O que é o dispositivo? In: **O Mistério de Ariana**. Lisboa: Passagens, 1996.

_____. A imagem - tempo. Tradução: Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005. (Cinema 2).

_____. Lógica do sentido. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2003.

DENIZART, H. **Engenharia erótica**: travestis no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUQUE, T. **Montagens e desmontagens** - desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes. São Paulo: Annablume, 2012.

DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica (além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ECKERT, C. **A cultura do medo e as tensões do viver a cidade**: narrativa e trajetória de velhos moradores de Porto Alegre. *Iluminuras*: série de publicações do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, v. 18, p. 1-33, 2000.

- ECO, U. **História da Beleza**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- ELIAS, N. **A Solidão dos Moribundos**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade e do Estado**. Lisboa: Presença, 1891.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Los Nuer**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.
- EWALD, François. Foucault e a Norma. In: _____. **Foucault, a Norma e o Direito**. Lisboa: Vega, 1993. p. 77 – 125.
- FABRIS, E. H. “**Cinema e educação**: um caminho metodológico”. Revista Educação & Realidade, 33 (1), pp. 177 – 133, 2008.
- FAGUNDES, T. C. P. C. Educação e construção da identidade de gênero. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). **Ensaio sobre gênero e educação**. Salvador: UFBA, 2001.
- FARREL, M. L.; NICOTERI, J. A. L. **Nutrição em enfermagem**: fundamentos para uma dieta adequada. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2005.
- FAULHABER, P. Nos Varadouros das Representações. Redes etnográficas na Amazônia no início do Século XX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n.2, p. 279-303, 1997.
- FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, n. 13, p.155-161, 2005.
- FEATHERSTONE, M. O curso da vida: corpo, cultura e o imaginário no processo de envelhecimento. In: DEBERT, G.G., (org.). **Antropologia e velhice**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1994, p. 49-71.
- FOUCAULT, M. **Tecnologias del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990a.
- _____. **Microfísica do poder**. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990b.
- _____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Arqueologia do saber**. 5 ed. Rio de Janeiro: Forense, 1997a.
- _____. **História da Sexualidade I: A vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1997b.
- _____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes; 1999.
- _____. **O nascimento da clínica**. 5a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.

_____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974 – 1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **A ordem do discurso**. 16 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FREIRE, P. **Educação e mudança**. 30 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

GADELHA, Juliano. 2009. **Masculinos Em Mutação**: a performance drag queen em Fortaleza. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

GASTALDO, D. É a educação em saúde “saudável”? : repensando a educação em saúde através do conceito de bio-poder. **Revista Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.22, n.1, p.154-168, jan./jun.1997.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

_____. **Sociologia**, 8ª edição, F.C. Gulbenkian, Lisboa, 2010.

GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993.

GOLDMAN, M. Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas e Outras Questões. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, v. 93, p. 113-153, 1995.

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. **Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP**, v. 3, p. 1-11, 2008.

GREEN, J. **Além Do Carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

GROSSI, M. P.; UZIEL, A. P.; MELLO, L. **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GUSMÃO, N. M. M. A maturidade e a velhice: um olhar antropológico. In: NERI, A. L. **Desenvolvimento e envelhecimento**: perspectivas biológicas, psicológicas e sociológicas. Campinas: Papirus, 2001.

HALL, S. **A identidade cultural na pós – modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Dp&a, 2005.

HALPERIN, D. **Saint Foucault**. Paris: EPEL, 2000.

HANNERZ, U. Fluxos, Fronteira, Híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, Vol. 3, Nº1, 1997.

HARAWAY, D.; KUNZRA, H. **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HIKIJ, R. S. G. **Imagem-violência: mimeses e reflexividade em alguns filmes recentes**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

JAYME, J. G. **Travestis, Transformistas, Transexuais e Drag-queens**: personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa. 2001. Tese (Doutorado em) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KOFES, S. **Uma trajetória em narrativa**. Campinas: Autores associados, 2001.

KULICK, D. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Tradução Cesar Gordon. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008.

KULICK, D.; KLEIN, C. “Scandalous Acts: the politics of shame among Brazilian travesti prostitutes”. In: HOBSON, B. **The Struggle for recognition**. Oxford: Blackwell, 2003.

LAGRAVE, Rose-Marie. “**Ré-enchanter la vieillesse**”. *Mouvements*, Paris: La Découvert, n. 59, p. 113-122, juil./sept. 2009.

LE BRETON, D. **Adeus ao Corpo**: Antropologia e Sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

_____. **A sociologia do corpo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEITE Jr., J. Transitar para onde? monstrosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 559-568, 2012.

LEÓN, A. G. A. As Artes da Tirania: sexo, Foucault e Teoria Queer. **Revista de Ciências Humanas e Artes**. ISSN 0103-9253. v. 16, n.1/2, jan./dez. 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2003

LÉVY, P. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. São Paulo: Editora 34, 1993.

_____. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIMA, A. P. A importância das emoções: novos caminhos no estudo do parentesco e da família. In: Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia. Vol. 4 **Anais do VI Congresso de Antropologia**. Espanhola: Tenerife, 1993.

_____. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. **Revista Etnográfica**, v. 9, n. 2, 2005.

_____. **Grandes Famílias, grandes empresas**: ensaio antropológico sobre uma elite de Lisboa. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2003.

_____. **Cenas da Enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em Análise do Discurso**. 3 ed. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MALUF, S. W. Corporalidade e desejo. Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.10, n.1, p. 143-153, 2012.

MATTOS, L. F. R. **Vivendo "nu" paraíso**: comunidade, corpo e amizade na Colina do Sol. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

MÁXIMO, M. E. **O eu em cena, o eu em rede**. Cotidiano, performance e reciprocidade nas redes sócio-técnicas. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: E.P.U., 1974.

MAZZA, S.R.; VASCONCELLOS, M. P. . O cotidiano na investigação em Saúde Pública: um recorte teórico e metodológico. **Saúde e Sociedade** (USP. Impresso), v. 21, p. 22-29, 2012.

MESQUITA, M. L. O amadrinhamento como forma de sociabilidade: uma análise antropológica de uma família drag queen. In: **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, 2011, Salvador - BA. Anais Eletrônicos. Salvador - BA: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011.

MELLO, L. G. **Antropologia Cultural**. Iniciação, Teorias e Temas. 10 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MINAYO, M. C. S. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: GUARECHI, P. A.; JOVCHELOVITCH, S. **Textos em representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MINAYO, M. C. S.; COIMBRA JR., C. E. A. (org.) **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

MINOIS, G. **História da velhice no Ocidente**. Lisboa: Teorema, 1999.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. **Fora do sujeito e fora do lugar**: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. *Gênero*, Niterói, v. 7, n. 2, p. 255-267, 2007. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/02112009124220miskolcipelucio.pdf>. Acesso em 28 fev. 2011.

MISKOLCI, R. O armário ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. **Revista Gênero**. Niterói, v.9, n. 2, p. 153-179, 2009a.

_____. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias (UFRGS)**, v. 21, p. 150-182, 2009b.

MOORE, H. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos Pagu**, v. 14, p.13-44, 2002.

MOSCOVICI, Serge. **A Representação Social da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOTA, M. P. Homossexualidade e Envelhecimento: algumas reflexões no campo da experiência. **Revista Sinais**, 1(6), p. 26-51, 2009.

MOTT, L.; CERQUEIRA, M. **Os travestis da Bahia & a aids**: prostituição, silicone e drogas. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1997.

MOTTIER, V. **Sexualidade, uma breve introdução**. Portugal: Texto Editores Lda, 2010.

NOGUEIRA, F. J. S. **A Saga da Beleza**: um estudo das transformações corporais na ‘experiência travesti’. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

NOGUEIRA, F. J. S.; LEÓN, A. G. “Trabalhadas no Feminino’: um estudo sobre corpo, desejo e prostituição travesti em Fortaleza-CE” em: **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELANCES**. n. 8. v. 4. Abril-Julho de 2012. Córdoba. ISSN: 1852.8759. PP. 55-67. Disponível em: <http://www.relances.com.ar/index.php/relances/article/view/171>>. Acesso em: 04 de jan. 2013.

NOGUEIRA, F.J.S.; PAULINO, A. G. L. Jogo de “damas” - prostituição feminina e travesti num trecho da BR 222, no município de Sobral – Ce em: **Revista Homem, Espaço e Tempo**. v. ano I, p.183 - 198, 2008.

ORTNER, S. B. Is female to male as nature is to culture? In ROSALDO, M. Z.; LAMPHIER, L. (Org.). **Woman, cultura, and society**. Stanford: Stanford University Press, pp. 68-87, 1974.

PAIS, J. M. **Nos rastros da solidão**: deambulações sociológicas. 2 ed. Lisboa: Editora AMBAR, 2006.

_____. **Sociologia da Vida Quotidiana. Teorias, Métodos e Estudos de Caso**. 4 ed. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

PAIS, J. M.; FERREIRA, V. S. **Tempos e transições de vida**: Portugal ao espelho da Europa. Lisboa: imprensa de Ciências Sociais, 2010.

PAIVA, C. Corpos/Seres que não importam? Sobre homossexuais velhos. **Revista Bagoas**, 3(4), 191-208, 2009.

PEIRANO, M. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1995.

PEIXOTO, C. E. **Família e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

PELÚCIO, L. “Toda quebrada na plástica: corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas”. **Revista de Antropologia Social**, v. 6, n. 1, p. 97-112, 2005.

_____. Três Casamentos e Algumas Reflexões: nota sobre conjugalidade envolvendo travestis que se prostituem. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, p. 522-534, 2006.

_____. **Nos nervos, na carne, na pele**: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS. São Carlos: UFSCar, 2007.

_____. **Abjeção e desejo**: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

PERES, W. S. Travestis Brasileiras: construindo identidades cidadãs. In: Grossi, Miriam & Outras (Orgs.) – **Movimentos Sociais, Educação e Sexualidades**. Rio de Janeiro, Garamond, 2005.

PINA CABRAL, J.; PEDROSO LIMA, A. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. **Revista Etnográfica**, Volume IX, Número 2, 2005.

PISCITELLI, A. 1999. **Jóias de Família. Gênero em histórias sobre grupos empresariais brasileiros**. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

_____. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. **Revista Estudos Feministas**, vol. 6, n.2, p.305-321, 1998.

POCAHY, F. A. **Entre vapores e dublagens**: dissidências homo/eróticas nas tramas do envelhecimento. 2011. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós- Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2011.

PRECIADO, B. **Manifesto Contrasexual**. Barcelona: Editora Anagrama, 2011.

_____. **Pornotopía**. Barcelona: Editora Anagrama, 2010.

RAMOS, L. R.; VERAS, R. P.; KALACHE, A. Envelhecimento populacional uma realidade brasileira. *Revista Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 1987.

RIFIOTIS, T. Antropologia do ciberespaço: questões teórico-metodológicas sobre pesquisa de campo e modelos de sociabilidade. In: RIFIOTIS, T.; MÁXIMO, M. E.; LACERDA, J. S., SEGATA, J. **Antropologia do ciberespaço**. Florianópolis: Editora da UFSC, pp. 15-27, 2010.

ROSALDO, M. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 1, n.1, p.11-36, 1995.

SALEIRO, S. P. “Transexualidade e transgênero em Portugal: dois ‘vazios em debate’”. In: SILVA, M. C. et al. (Org.). **Anais... X Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Sociedades Desiguais e Paradigmas em Confronto**, v. 4 – Família, Gênero e Sexualidades, p. 84-90, 2012.

SANTOS, A. **Antropologia do parentesco e da família**. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

SCHNEIDER, D. **American kinship**: a cultural account. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968.

_____. **Critique of the study of kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v.16. n. 2, p.5-22, 1990.

_____. **A cidadã paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2002.

SILVA, A. F. S. “**Se pudesse ressurgir eu viria como o vento**”: Das narrativas da dor: um estudo sobre práticas de modificações corporais e afetividades na “experiência da travestilidade”. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Recife, Recife, 2008.

SILVA, A. C. de A. P. **O pote de ouro ao fim do arco-íris**: o reconhecimento da cidadania de idosas e idosos homossexuais. 2009. Dissertação (Mestrado em Direito) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

SILVA, H; FLORENTINO, C. “A sociedade dos travestis: espelhos, papéis e interpretações”. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. (org.) **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: ABIA/IMS-UERJ/Relume-Dumará, 1996.

SILVA, H. **Travesti: a invenção do feminino**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ISER, 1993.

SILVA, L. R. Da velhice à terceira idade: o percurso histórico das identidades atreladas ao processo de envelhecimento. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro, v.15, n.1, p.155-168, 2008.

SIQUEIRA, M. S. **Sou senhora: um estudo antropológico sobre travestis na velhice**. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

_____. **Arrasando horrores!** Uma etnografia das memórias, formas de sociabilidade e itinerários urbanos de travestis das antigas. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

SOUZA, L. A. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. **Michel Foucault: Sexualidade, corpo e direito**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. São Paulo: Editora UNICAMP, 2006.

SILVA, T. In: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

TURNER, V. W. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALE, A. F. C. **No Escurinho do Cinema: Cenas de um Público Implícito**. 1. ed. São Paulo-SP: Annablume, 2000.

_____. **O Vôo da Beleza: travestilidade e devir minoritário**. 2005. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005.

VALE DE ALMEIDA, M. **Gênero, Masculinidade e Poder: revendo um caso do sul de Portugal**, Anuário Antropológico/95, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Fim de Século, 2000.

_____. “Quando a máscara esconde uma mulher”. In: **Outros destinos. Ensaios de Antropologia e Cidadania**. Porto: Campo das Letras, 2004a.

_____. O Corpo na Teoria Antropológica. **Revista de Comunicação e Linguagem**, 33, 49-66, 2004b.

_____. **A chave do armário: homossexualidade, casamento, família**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

VARELLA, D.; JARDIM, C. **Envelhecimento**. Coleção Doutor Dráuzio Varella – Guia Prático de Saúde e Bem-estar. São Paulo: Editora Gold, 2009.

VELHO, G. **Projeto e Metamorfose**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

VENCATO, A. P. "**Fervendo com as drags**": corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

VERAS, E. F. Além do paetê: experiências das travestis em Fortaleza nas três últimas décadas do século XX. **Anais...** XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

VILLAÇA, N. M. S.; GÓES, F. **Em Nome do Corpo**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

VITELLI, C. Representações das masculinidades hegemônicas e subalternas no cinema. **Anál. Social**, 2011, n.198, p.157-169. ISSN 0003-2573.

VRIES, B. Sexuality and aging: a late-blooming. **Sexuality Research & Social Policy**, v. 6, n. 4, 2009.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma**: Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WALL, K.; AMÂNCIO, L. (org.) **Família e gênero em Portugal e na Europa**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

XIBERRAS, M. **As teorias da exclusão**: para uma construção do imaginário do desvio. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

YANAGISAKO, S. Capital and Gendered interest in Italian Family Firms. In: KERTZER, David e SALLER, Richard. (eds.) **The Family in Italy**. From antiquity to the present. New Haven/London: Yale University Press, 1991.

ANEXO I

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Dados Pessoais:

Nome (fictício):

Idade:

Grau de escolaridade:

Renda:

Cor:

Religião:

Ocupação:

Naturalidade:

- Para iniciar, gostaria que você falasse um pouco da sua história de vida (infância, adolescência, escola, amigos, amores, primeira experiência sexual, família etc.) levantar fatos que considera importantes para você. (Fazer pergunta de forma mais solta: onde você nasceu, se é filha única, onde estudou. Deixar a narrativa da colaboradora fluir...e pedir alguns esclarecimentos quando necessário).
- Para você o que é ser travesti? O que as tornam diferentes das demais pessoas e das transexuais? Quais as singularidades e aproximações?
- Quando você começou fazer as primeiras alterações/interferências no seu corpo? De que forma? Aprendeu com outras travestis? Fale-me um pouco sobre isso...
- O que a inspirou modificar seu corpo? Tem alguém em quem você se espelhou ou foram "exigências" necessárias de se viver a experiência travesti e alcançar o objetivo da "perfeição" de passar por mulher?
- Existem algumas coisas que ainda gostaria de fazer ou fazer de forma diferente no tocante a seu corpo?
- Qual a sua ligação atualmente com o universo da travestilidade e da prostituição?

- Fale-me um pouco da sua experiência na rua, com os clientes, amores, preconceito e das suas aventuras?
- O que você mais tem saudade dos tempos de rua/da juventude como travesti?
- Existiria algum arrependimento? O que faria diferente?
- Quais os maiores problemas e facilidades que encontra hoje sendo travesti?
- Para você, como se define uma travesti idosa ou mais velha? Existem algumas características que se pode destacar?
- Como as travestis mais novas e demais pessoas próximas ao universo da travestilidade chamam/identificam as travestis mais velhas/idosas?
- Como é a relação com sua família hoje?
- Quem você considera hoje como realmente da sua família? Quem são as pessoas mais próximas a você que pode contar para qualquer coisa? Fale-me um pouco sobre isso...
- O que acontece com as travestis mais velhas que dificilmente transitam pelo cenário da prostituição e pelas as ruas da cidade? Onde elas estão? O que costumam fazer quando a rua, os clientes e condições adversas começam a complicar? (Observar a narrativa da colaboradora e potencializar elementos importantes para pesquisa que de repente possam surgir durante a entrevista).
- Existiria uma invisibilidade das travestis mais velhas perante a sociedade? Fale-me um pouco sobre isso...
- As travestis mais velhas / idosas precisariam reelaborar os seus itinerários sociais e corporais? Fale-me um pouco sobre isso... (substituir no ato da entrevista, se preciso, os “reelaborar” e “itinerários” de forma a torna a linguagem mais acessível às colaboradoras).
- Atualmente como tem organizando sua rotina? O que precisou fazer diferente dos tempos de rua e de prostituição? (potencializar e instigar cuidadosamente esta pergunta... extrair o máximo da colaboradora no tocante às novas atividades profissionais, hobby, ociosidade, novos hábitos etc.).
- Chega uma hora em que é preciso começar a camuflar o corpo e a aparência de travesti no dia-a-dia ou não? Fale-me um pouco mais sobre isso...
- Tem conhecimento de outras travestis da sua época optaram por fazer a “desmontagem” de seus corpos por questões da idade?
- Fale-me um pouco sobre o preconceito inerente à experiência travesti, principalmente quando falamos de uma travesti mais experiente/idosas...

- Que tipo de relação existe entre a sua trajetória de travesti com as questões religiosas/crenças?
- Como se imagina daqui a alguns anos? Quais os seus planos para o futuro?
- O que aprendeu com toda essa experiência de ser travesti?
- Como poderia resumir sua história de vida, de lutas e resistências em ser uma travesti? (Trabalhar esta pergunta de forma mais simples e deixar fluir a narrativa durante a entrevista).
- Quem é hoje (Letícia)? E no futuro?
- Obrigado!

P.S: Certamente, aqui apresento apenas um roteiro de entrevista semi-estrutura, mas no decorrer das entrevistas, a idéia é bagunçar um pouco esse roteiro, evitar perguntas e termos que exigem uma elaboração da colaboradora e tentar conseguir o máximo de NARRATIVAS E CONFIDÊNCIAS. Ainda, se no decorrer da entrevista sentir que as narrativas não estão fluindo bem ou que a colaboradora está muito cansada ou com pouco tempo... optarei por continuar a entrevista em segundo momento.

ANEXO II

CÓDIGO DE ÉTICA DOS SOCIÓLOGOS

O Código de Ética da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) baseia-se no Código de Ética da *International Sociological Association*, da qual a SBS é sócia, orientando-se por tais princípios e padrões de conduta. Não é um código exaustivo, nem rígido. Nele foram priorizadas as atividades de pesquisa e de comunicação dos seus resultados. O fato de um determinado comportamento não ter sido previsto pelo código de ética da SBS não significa que ele seja ético ou destituído de ética.

Parte das atividades de sociólogos (as) consiste em elaborar um corpo válido de conhecimento científico baseado em pesquisas, contribuindo para o desenvolvimento da condição humana. Essas atividades compreendem a interação com outros profissionais da mesma área ou de outras, estudantes, técnicos, administradores, assessores, patrocinadores, bem como membros da sociedade que procuram estudar.

As finalidades primordiais do Código de Ética são: (1) proteger o bem-estar de grupos e indivíduos com quem sociólogos (as) trabalham e que tomam parte no processo de pesquisa; (2) fornecer guias de comportamento para sociólogos (as) entre colegas de profissão, na interação com membros das instituições onde trabalham, e no relacionamento com equipes de pesquisa, e com a sociedade em geral, que pautem as expectativas dos membros da SBS, com base em princípios éticos. O sociólogo (a) deve torná-los conhecidos para que venham a serem respeitados.

Cada sociólogo (a) deve suplementar o presente código de ética com base em seus próprios valores e experiência, complementando, sem violar, as normas do Código de Ética. Constitui responsabilidade individual manter o mais alto padrão de comportamento ético.

A Sociologia como campo de estudos e de prática científica

Como cientistas sociais, sociólogos (as) devem cooperar com base na correção científica, sem discriminação com base em sexo, raça, preferências sexuais, idade, religião ou opções políticas.

Trabalho em grupo, cooperação e intercâmbio entre sociólogos (as) são atividades necessárias para o progresso da Sociologia. Espera-se que sociólogos (as) participem em debates, apresentando e discutindo o próprio trabalho, bem como o de colegas.

Sociólogos devem estar cientes do fato de que seus pressupostos podem causar um impacto na sociedade. Por consequência sociólogos (as) devem manter uma atitude destituída de vieses ou preconceitos, procurando tornar explícitos, tanto o caráter tentativo de suas generalizações com base nos resultados de pesquisas, bem como seus pressupostos e posições ideológicas. Nenhum pressuposto sociológico deve ser apresentado como verdade indisputável.

Sociólogos (as) devem procurar manter a integridade e a imagem de sua própria disciplina. Isso não implica que devem deixar de lado uma atitude crítica em relação a seus pressupostos, métodos e resultados.

Os princípios de abertura, crítica e respeito por todas as perspectivas científicas devem ser seguidos por todos nas suas atividades profissionais e de ensino da Sociologia. Sociólogos (as) devem proteger os direitos de seus informantes, bem como de estudantes e de membros das equipes de trabalho.

Conflito de interesses

Sociólogos(as) orientam-se pela ética profissional, evitando conflitos de interesse que enviesem seu trabalho. Previnem-se de situações nas quais o interesse pessoal ou financeiro possa interferir nas atividades, declinando de realizá-las.

Plágio

Sociólogos(as) explicitamente fornecem créditos e referências autorais quando eles(as) utilizam dados ou materiais de trabalhos escritos por outras pessoas, tenham estes sido publicados ou não, estejam impressos ou em meios eletrônicos.

Pareceres

Ao elaborarem pareceres *ad hoc*, sociólogos(as) não se apropriam de idéias contidas nos trabalhos submetidos à apreciação, a não ser que seja identificada a fonte e dados os créditos. Os pareceres são sigilosos, seguindo critérios de confidencialidade e de respeito aos direitos autorais. Os pareceristas não devem, em hipótese nenhuma, basear-se em posições pessoais ou de opinião política para emití-los. Nos casos de conflito de interesses, os pareceristas declinam de apreciar o trabalho.

Patrocinadores

Atividades de pesquisa em sociologia geralmente dependem de recursos públicos ou privados e, portanto, de patrocínio. Patrocinadores públicos ou privados podem estar interessados nos resultados da investigação. Sociólogos não devem aceitar dotações ou contratos que especifiquem condições inconsistentes com o seu julgamento científico ou com os meios apropriados de conduzir a pesquisa em questão, ou permitir que patrocinadores censurem ou atrasem a publicação dos resultados por não gostarem dos mesmos.

Patrocinadores devem ser antecipadamente informados sobre as diretrizes gerais dos projetos de pesquisa, bem como sobre os métodos que os pesquisadores desejam adotar. Patrocinadores devem ser informados do risco de os resultados de pesquisa não se conformarem às suas expectativas.

Pesquisadores públicos ou privados podem estar interessados em patrocinar pesquisas para as suas finalidades políticas. Sociólogos (as) quer estejam ou não de acordo com esses objetivos, não devem a eles se subordinar, preservando a autonomia científica. Eles devem se abster, ainda, de cooperar com objetivos antidemocráticos e discriminatórios.

As condições de trabalho científico estabelecidas entre pesquisadores (as) e patrocinadores (as) devem ser preferencialmente efetuadas por escrito.

Consentimento informado:

Na condução de pesquisas sociólogos (as) devem informar os (as) participantes sobre a natureza da pesquisa que está sendo efetuada, a responsabilidade sobre a mesma, fontes de patrocínio e de apoio institucional.

Sociólogos e sociólogas devem informar aos participantes em pesquisa sobre o caráter voluntário dessa participação, garantindo-lhes a confidencialidade das informações e possibilitando que efetuem perguntas e esclareçam dúvidas sobre a investigação e recebendo os esclarecimentos solicitados sobre a mesma.

Sociólogos (as) conduzindo pesquisas necessitam obter o consentimento de participantes na investigação ou de seus representantes legais todas às vezes nas quais dados forem coletados por meio de qualquer instrumento de comunicação, interação ou intervenção,

O consentimento de participantes deve ser obtido todas às vezes nas quais o comportamento dos mesmos seja apreendido em âmbito privado, e quando estes não tenham conhecimento de que seu comportamento esteja sendo observado ou relatado.

Sociólogos podem conduzir pesquisas em locais públicos ou usar informações públicas em suas pesquisas, sem necessidade de solicitar o consentimento prévio de participantes nesses locais.

Quando for necessário solicitar consentimento informado para conduzir a pesquisa, isto será feito oralmente ou por escrito.

Ao informar sobre o caráter voluntário da participação na pesquisa, sociólogos (as) devem informar aos participantes que nenhuma penalidade ou sanção adversa resultará da recusa em participar da investigação.

Sociólogos (as) informarão aos participantes que, uma vez tenham começado a participar da pesquisa, poderão desistir a qualquer momento dessa participação. Quando as pesquisas forem conduzidas na própria instituição onde trabalham, com estudantes ou subordinados, sociólogos (as) garantirão que nenhuma consequência institucional adversa resultará da recusa em participar como sujeitos da investigação, tomando todas as medidas necessárias para viabilizar as garantias oferecidas aos participantes das pesquisas.

Sociólogos (as) não empregarão métodos enganosos para engajar a participação em pesquisas.

Sociólogos (as) esclarecerão aos participantes, antes de solicitar seu consentimento em participar da pesquisa, quando houver riscos de saúde física ou emocional decorrentes dessa participação.

Uso de Equipamentos para Registro da Informação

Todas as vezes que sociólogos (as) empregarem equipamentos para registrar informações de pesquisa tais como gravadores, filmadoras, câmeras, vídeo-câmeras ou outras formas de registro de voz e/ou imagem, será obtido o consentimento informado dos participantes na investigação.

Uso de Incentivos

Sociólogos (as) conduzindo pesquisas não empregarão incentivos que possam coagir os (as) participantes a colaborarem com essas investigações, afetando a confiabilidade dos dados.

Confidencialidade

A segurança, anonimato e privacidade de participantes em pesquisas deverão ser rigorosamente respeitadas tanto em pesquisas qualitativas quanto quantitativas. A fonte da pesquisa deve ser confidencial, a não ser que informantes concordem ou tenham solicitado para serem citados. Caso informantes possam ser facilmente identificados, pesquisadores (as) devem alertá-los para consequências que possam advir para os (as) informantes, da divulgação dos resultados da pesquisa.

Quando for garantida a confidencialidade das informações, sociólogos (as) devem protegê-la inclusive de outros pesquisadores (as). Cuidados especiais devem ser tomados na disponibilização dos dados de pesquisas em arquivos públicos, protegendo a identidade daqueles (as) que forneceram as informações que constituíram objeto da investigação.

Precauções devem ser tomadas para assegurar a confidencialidade das informações prestadas por participantes inclusive por outros investigadores, estudantes, entrevistadores, supervisores e demais integrantes do processo de levantamento de dados.

Publicação e comunicação de dados de pesquisa

Dados coletados em atividades sociológicas de pesquisa constituem propriedade intelectual dos pesquisadores (as) que possuem, em princípio, direitos autorais sobre os mesmos. Se os direitos autorais forem do patrocinador ou empregador, os pesquisadores (as) têm direito a compensação adequada pela alienação dos direitos autorais.

Em princípio pesquisadores possuem o direito de submeter seu trabalho para publicação, ou publicá-lo às suas próprias expensas.

Pesquisadores têm o direito de garantir que os seus resultados de pesquisa não sejam manipulados ou tirados do contexto por seus patrocinadores.

A contribuição de pesquisadores acadêmicos, patrocinadores, técnicos e outros colaboradores que fizeram uma contribuição substantiva na elaboração e condução de um projeto de pesquisa deve receber crédito explícito em qualquer publicação decorrente do projeto.

Bases de dados tornadas públicas devem conter informações sobre pesquisadores (as) responsáveis pela pesquisa, fontes e métodos pelos quais os dados foram obtidos.

Uma vez publicadas as informações de um projeto de pesquisa, ele deverá ser considerado como parte do conhecimento público e base do acervo da comunidade científica, aberto a críticas e ao debate científico.

FONTE: http://www.sbsociologia.com.br/downloads/Codigo_Etica.doc