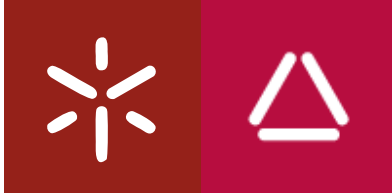




Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Patricia Pereira Cardoso da Costa

**Indumentária e travestilidade.
A roupa como meio de afirmação da
identidade de gênero**



Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Patrícia Pereira Cardoso da Costa

**Indumentária e travestilidade.
A roupa como meio de afirmação da
identidade de gênero**

Dissertação de Mestrado
Mestrado em Comunicação, Arte e Cultura

Trabalho efetuado sob a orientação da
Professor Doutor Jean Martin Marie Rabot

DECLARAÇÃO

Nome: Patrícia Pereira Cardoso da Costa

Endereço eletrónico: patriciadesigner@outlook.com

Passaporte: FW 932946

Título da tese: Indumentária e travestilidade. A roupa como meio de afirmação da identidade de gênero

Orientador: Jean Martin Rabot

Ano de conclusão: 2018

Designação do Mestrado: Mestrado em Comunicação, Arte e Cultura

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO PARCIAL DESTA DISSERTAÇÃO APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Universidade do Minho, 30 de outubro de 2018.

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

As todas mulheres trans e travestis entrevistadas, pela disposição, colaboração e confiança.

Ao professor Jean Rabot, orientador desta pesquisa, pela competência, disposição, colaboração nos momentos de orientação.

À minha mãe, Antonieta, meu exemplo de ser humano, minha inspiração maior, é quem me ensina a viver, a resistir, a acreditar, a seguir meus sonhos e acima de tudo a respeitar ao outro.

À Grazziele Santos, uma amiga-irmã que Deus me deu, que tanto ajudou-me durante esta etapa. Envolveu-se diretamente neste processo, como todo o apoio que jamais terei como retribuir. Por inúmeras vezes, deu-me literalmente “casa, comida e roupa lavada”. Obrigada pelos carinhos, cuidados e por ser essa pessoa maravilhosa e abençoada!

À Kassia Sousa, uma amiga, que mesmo com as diferenças existentes, na distância ou presença sempre incentivou os meus estudos.

À minha irmã, Shirley e meus sobrinhos, Antonio e João, por serem metade de mim e sempre me preencherem de amor.

À minha família materna: Tias e Avó, pelo apoio e colaboração que me auxiliou a me manter além-mar.

E a todos que cruzaram meu caminho durante os dois anos deste mestrado. Muito me ensinaram de forma clara aquilo que eu admiro ou não e quem eu sou e quem eu não quero ser. Tudo serviu de muito conhecimento e aprendizado.

Yo Quisiera Ser Travesti

(Pol Asenjo é poeta e dramaturgo. Nasceu e vive em Buenos Aires.)

Yo quisiera ser travesti
ser batato y tener tetas
de aceite de camiones y motores asesinos
silicona industrial en mis venas
embebida lentamente hasta morir
en jeringas oxidadas
que se clavan y me inflan
y revientan los pezones
traga grasa corazón de gomería
uñas cuadradas dedos de chongo
cierra sus dedos un poco de sangre
adiós oh adiós
a dios reptan mis pedazos
collar roto de babosas peregrinas
maldito camino de baba que lame
el polvo del piso que pisa el amado bruto
cogiéndome cogiéndose al puto
el bello camión que aplasta riendo
a perras preñadas
ese chongo magnolia lechosa oh árbol brutal
yo quisiera ser travesti
con la cara deformada por las crudas cirugías
té canasta y colágeno en la pensión
de traviesas retiradas
nos tomamos unos mates vino pastas
las travestis no conocen la anestesia
porque la belleza las achura y las carnea
y la que se acuerde de gritar no ha nacido para esto
hay que ser macho y apretar morder la bala
hay que cortar y serruchar martillar y clavar clavos
para domar esta dura carne dura
para ser esa gran yegua que es un sueño de caballos
yo quisiera ser travesti
ellas son lo que no logra la terapia
ser la carne y la sangre del deseo
la genuina eucaristía
yo quisiera ser travesti
porque las travestis son crisálidas
que se matan por vivir.

RESUMO

Ao observar a história da indumentária é notório que o modo de vestir sinaliza a forma de vida de um povo e marca as alterações sociais entre as décadas. A moda como um meio de comunicabilidade expõe a cultura, a memória afetiva, o posicionamento político e a configuração social em uma sociedade. As roupas, em conjunto com o corpo humano, formam um objeto simbólico, material de representação social. E entres tantos pontos que formam a estrutura social de um indivíduo temos a sexualidade, a orientação sexual e a identificação de gênero. Com isto, surgem os questionamentos: Qual o papel da indumentária na afirmação da posição social de uma pessoa? O vestuário utilizado por um indivíduo é uma extensão do seu gênero? Qual a importância do que é trajado para a confirmação da identidade de um ser? Fundamentada nestas indagações, e com dados empíricos e teóricos sobre corpo, imagem e indumentária foi arquiteta esta pesquisa com foco em analisar a importância da indumentária na construção da identidade de gênero. O público analisado foram mulheres trans e transexuais que habitam na cidade de Fortaleza-Brasil.

Palavras-chave: indumentária, travestilidade, gênero, identidade.

ABSTRACT

In observing the history of clothing, the way of dressing signals the way of life of a people and marks the social changes between the decades. Fashion as a means of communicability exposes culture, affective memory, political positioning and social configuration in a society. The clothes, together with the human body, form a symbolic object, material of social representation. And among so many points that form the social structure of an individual we have sexuality, sexual orientation and gender identification. With this, the questions arise: What is the role of clothing in affirming a person's social position? Is an individual's clothing an extension of his or her gender? What is the importance of what is at stake for the confirmation of the identity of a being? Based on these inquiries, and with empirical and theoretical data on body, image and clothing, this research was designed with the aim of analyzing the importance of clothing in the construction of gender identity. The analyzed public were trans and transsexual women who live in the city of Fortaleza-Brazil.

Keywords: clothing, transvestites, gender, identity.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	iii
RESUMO	vii
ABSTRACT	ix
INTRODUÇÃO	1
Capítulo 1 – A origem	7
1.1 Panorama histórico – O travesti no teatro	7
1.2 Panorama Histórico – Mitos, crenças e “monstros”	8
1.2.1 O rito andrógino e o surgimento do hermafrodita	11
1.3 Panorama Histórico – sexualidade	14
1.3.1 Sexualidade na era do Iluminismo	15
1.3.2 A influência científica sobre a sexualidade	21
1.3.3 Os primeiros relatos de transexualismo	25
1.4 Panorama Histórico – Travestilidade no Brasil	29
1.4.1 O início dos tratamentos médicos para desvios sexuais	36
1.4.2 Travestilidade no boom do Carnaval brasileiro	39
1.4.3 O boom da SIDA no Brasil	45
1.4.4 A popularização do transexualismo no Brasil	49
Capítulo 2 – O gênero	53
2.1 O que é gênero?	53
2.2 Quando surgiu o Gênero?	54
2.3 A identidade a partir do gênero	56
2.4 O que é Teoria Queer?	61
2.5 Um sujeito não-binário	69
Capítulo 3 - O corpo	77
3.1 Corpos modernos	77

3.2	Corpos sexuados.....	79
3.3	Corpos não-binários	83
Capítulo 4 – Indumentária		91
4.1	Quando a roupa se tornou moda?	91
4.2	A roupa e o corpo.....	96
4.3	Roupa de homem X Roupa de mulher	97
4.4	A roupa e a identidade de gênero	100
4.5	A roupa e a comunicação	104
4.6	A construção de uma nova aparência	108
Capítulo 5 – A metodologia		111
5.1	Síntese das narrativas.....	113
Considerações Finais		121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		127
ANEXO.....		136
	Guião da entrevista direcionada ao público alvo de pesquisa.	136

INTRODUÇÃO

Os motivos pelos quais a humanidade adotou o uso de roupas se dividem entre proteção, pudor e adorno. O instinto nos leva a usar as roupas para nos proteger contra as agressões da natureza, do frio e das superfícies ásperas. O pudor existente sobre o corpo despido, que é presente principalmente em culturas ocidentais, faz com que o indivíduo se sinta constrangido ao andar sem roupas entre seus semelhantes. Porém, o pressuposto “proteção” não justifica o fato de povos que vivem em locais de temperaturas quentes andarem vestidos. Como também o argumento “pudor” não pode ser utilizado quando pensamos em povos que usam adornos e andam nus, caso de algumas tribos indígenas brasileiras. Mas há o terceiro fator que é o uso de vestimentas como adorno. Diariamente, ao acordar buscamos opções para nos vestirmos. As escolhas são feitas de acordo com o que cada um possui no seu guarda-roupa, adequadas ao tipo de atividade que irá exercer, apropriadas ao clima e ao local no qual estará.

A roupa é tomada, constantemente, como uma referência importante para a identificação do gosto e dos valores estéticos de uma época. Do mesmo modo, entende-se que o estudo da indumentária de um povo pode revelar aspectos relevantes de sua cultura. A história da indumentária foi construída sob essa lógica, que enxerga a roupa como um produto estético de determinado contexto sociocultural. (Bonadio, 2011, p. 191).

Cobrir o corpo sempre foi um dos meios pelos quais o ser humano produz significação. Essa motivação de caráter social mostra que a indumentária foi adotada como forma de expressão pela humanidade. Por trás dessa atitude tão comum ao cotidiano de todas as pessoas, a escolha de determinadas peças tem, além de características funcionais, a intenção de expressar o que esse indivíduo é, ou ainda, de expressar como ele deseja ser percebido pelos outros.

A natureza ubíqua do vestir parece apontar para o fato de que as roupas ou os ornamentos são um dos meios pelos quais os organismos se tornam sociais e adquirem significado e identidade. O ato individual e muito pessoal de se vestir é um ato de preparar o corpo para o mundo social. (Entwistle, 2000, p. 12)

A memória afetiva, o olhar atento à cultura e ao entorno da sociedade são as fontes que nutrem e possibilitam materializar nas roupas a representação social de classes. A linguagem da vestimenta pode ser utilizada para conciliar o sujeito e sua existência, como uma forma de expressão: “É preciso ter em mente, ainda, que a roupa não é para seu usuário apenas um objeto, é uma verdadeira forma de expressão.” (Bonadio, 2011, p. 193). A moda utiliza linguagens visuais para manter uma comunicação. Manifesta através da roupa intenções e posicionamentos

que podem ser explorados para abordar diversos temas e exteriorizar tanto a cultura de um povo como a identidade de um ser. Logo, o vestir-se é uma forma de mostrar seus gostos, sua classe social, seu tipo de trabalho, enfim, quem o sujeito é. A indumentária é um meio de agradar ao grupo ao qual pertence ou deseja se inserir.

De acordo com Lipovetsky (1997), a moda é a expressão da liberdade dos sujeitos. O que ressalta a possibilidade do uso da vestimenta como um meio de libertação do homem. O ser humano tem a opção de exibir seu visual seguindo seu gosto pessoal, sua criatividade e sua identidade mesmo que seja contrário à representação do senso comum. É o uso da roupa como apropriação do ser, o direito de mostrar simbolicamente o seu eu interno.

O vestir é um fato básico da vida social e isso, de acordo com os antropólogos, é comum em todas as culturas humanas: todas as pessoas " vestem " o corpo de alguma forma, seja com roupas, tatuagens, cosméticos ou outras formas de pintá-lo. Ou seja, nenhuma cultura deixa o corpo sem adornos, mas acrescenta algo, para embeleza-lo, destaca-lo ou decora-lo. (Entwistle, 2000, p. 11)

A roupa e o corpo formam um conjunto de representatividade do ser humano no meio social. O modo como nos vestimos reflete como vemos o nosso próprio corpo e como queremos apresentá-lo. E a forma como nos exibimos pode seguir os padrões sociais pré-estabelecidos ou não. Até porque a imagem do corpo vestido pode ser um símbolo do contexto social e cultural no qual se vive ou pode ser uma transgressão a um cenário imposto. Contravenção que pode ser a nível social, de gênero ou sexual.

Principalmente com o advento da modernidade, o indivíduo ganha a oportunidade de modelar a si mesmo, criando e recriando a sua própria identidade de acordo com seus anseios. Entretanto, é neste mesmo período que surge o confronto direto com inúmeros dilemas existenciais, criados pela infinidade de opções que atualmente estão à disposição quanto a quem somos, ao que desejamos e a como devemos viver nossas vidas.

O individualismo prevalece e o mundo não tem mais referências absolutamente seguras. Isto gera um embate com os padrões de conduta sociais até então hegemônicos. Novas tecnologias, novas identidades surgem. Os papéis e estereótipos de gênero, até pouco tempo atrás, tão sólidas entraram em colapso. O senso de masculinidade e feminilidade são questionados pela discussão em torno das categorias de gênero. O que é ser mulher? O que é ser Homem? O que diferencia uma categoria da outra? Para Giddens (2005):

O que é ser um homem? O que é ser uma mulher? Talvez você pense que ser um homem ou uma mulher esteja fundamentalmente associado com o sexo do corpo físico com que nascemos. Mas como muitas questões de interesse dos sociólogos, a natureza da masculinidade e da feminilidade não é facilmente classificável (2005, p. 99).

A sexualidade ganha notoriedade e a forma como o sujeito representará seu gênero ganha importância. Porém, é preciso compreender que o gênero transcende a biologia. O sexo está a designar somente a caracterização genética e morfológica dos seres humanos, mas a maneira de ser homem ou mulher é produto do psicológico, do contexto cultural e social no qual os indivíduos estão inseridos. Logo, a identidade de gênero é a formação individual do “eu”, construída através da afinidade com o gênero masculino e/ou feminino, podendo ou não corresponder à definição sexual atribuída à pessoa ao nascer. De acordo com Le Breton (2006):

As características físicas e morais, atributos concedidos ao sexo vêm de escolhas culturais e sociais, e não de uma inclinação natural que estabeleceria de uma vez e para sempre os homens e as mulheres a um destino biológico. A condição do homem e da mulher não está registrada em seu corpo, está socialmente construída. (2006, p. 69)

Giddens (2005), acrescenta:

Conforme se segue nesta argumentação, não somente o gênero é uma criação puramente social, que carece de uma —essência estabelecida, mas o próprio corpo humano está sujeito a forças sociais que o moldam e alteram de várias formas. Podemos dar aos nossos corpos significados que desafiem o que é normalmente visto como —natural. Os indivíduos podem escolher entre construir e reconstruir seus corpos como bem desejarem - por meio de exercícios, dietas, piercings, adotando um estilo pessoal, submetendo-se a cirurgias plásticas e operações de mudança de sexo. A tecnologia está confundindo as fronteiras de nossos corpos físicos. Portanto, conforme se segue nesta argumentação, o corpo humano e a biologia não estão —dados, mas estão sujeitos ao agenciamento humano e às escolhas pessoais no interior de diferentes contextos sociais (Giddens, 2005, p. 106).

As diferenças entre homem e mulher não são mais facilmente classificáveis, não há mais uma fronteira delimitada. A categoria de gênero torna-se fluída. Ser homem não precisa mais necessariamente ter nascido “macho”. Como uma mulher não precisa ter nascido “fêmea” para assumir esse rótulo. Um homem biológico pode perfeitamente tornar-se mulher, como uma mulher biológica pode perfeitamente tornar-se homem. E esta é uma realidade presente no nosso cotidiano. Segundo Le Breton: “As qualidades morais e físicas atribuídas ao homem ou a mulher deixam de ser inerentes aos atributos do corpo, pertencem à significação social dado

a eles e as normas de seus comportamentos.” (2006, p. 73). A anatomia dos corpos não define a identidade do indivíduo. O papel social de um ser não está condicionado ao seu sexo. É uma composição de postura sexual, cultural e social. E instável pois está sempre em transformação.

E esta formação individual do eu é exibida através do comportamento, do corpo, da imagem e da vestimenta. Conforme Entwistle, “a imagem do corpo vestido pode ser um símbolo do contexto no qual se encontra.” (2000, p. 22) e “podemos nos transformar segundo nossa forma de vestir.” (2000, p. 39). A roupa é uma apresentação do que se é, faz parte do processo de transformação de todo indivíduo. No caso dos travestis e transexuais não apenas o corpo, mas a roupa e os ornamentos são elementos essenciais para afirmação da identidade. Comunica o perfil que se tem ou aquilo que quer ser mostrado à sociedade. Pois, a linguagem da indumentária pode ser utilizada para conciliar o sujeito e sua existência, como uma forma de expressão.

“O homem não só procurou sempre sublinhar, através da sua indumentária e dos enfeites exibidos, as suas características sexuais (primárias e secundárias), como muitas vezes procurou sublinhar o oposto daquelas que teriam sido as suas autênticas características sexuais.” (Gillo, 1990, p. 77). A indumentária também faz parte do processo de libertação de pessoas que se veem presas dentro de um corpo que lhe parece estranho.

A moda é a arena apropriada para indivíduos que, interiormente, não são autônomos e que precisam de apoio, mas cujo sentimento de si carece, no entanto, ao mesmo tempo de uma certa distinção, atenção, particularização. Ela eleva também o insignificante, porque faz dele o representante de uma totalidade, a incorporação de um espírito comum a muitos. (Simmel, 2008, p. 34).

De certa forma, o ato de se travestir é o uso da roupa como apropriação do ser, é vestir-se como a representação de um gênero, uma identidade. É exibir um visual, seguindo o seu eu interno mesmo sendo contrário à representação do senso comum.

Mas, apesar de ser um feito antigo, ainda nos dias atuais, em muitas sociedades, travestis e transexuais são tratados como pessoas invisíveis, insignificantes. São hostilizadas e não são consideradas protagonistas e proprietárias do seu corpo. Segundo Foucault: “e se o estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá este status e deverá pagar as sanções.” (Foucault, 1999, p. 10). Aquelas pessoas que não seguem o padrão de monogamia, e de praticar o ato sexual com a intenção de procriação são excluídos e causam repulsa.

O presente estudo visa contribuir para a compreensão da travestilidade como fenômeno de desvio das normas sociais de conduta de gênero, ressaltando a sua natureza essencialmente social e visual, localizando-o fora do domínio dos saberes médicos e psicológicos. O âmbito é o território composto por identidades gênero-divergentes ou identidades transgressoras do binarismo de gênero. Em resumo, estas são identidades de gênero que se constituem a partir de alguma forma de transgressão, desvio ou violação das normas de conduta estabelecidas pelo dispositivo binário de gênero masculino-feminino. Sendo o foco principal a transformação visual das mulheres trans e travestis da cidade de Fortaleza – Ceará.

Segundo a etimologia, travesti vem do Latim *Trans*, “através”, mais *Vestitus*, “vestido”. Na língua inglesa, o termo usado é *transvestite*, traduzido da obra *Die Transvestiten*, do médico alemão Magnus Hirschfeld. O livro, publicado em 1910, foi o primeiro estudo científico sobre sexualidade e vestimentas. Na sua obra, Hirschfeld, aborda os termos travesti e travestismo ligados a pessoas que se vestiam voluntariamente com roupas do sexo oposto por estímulo erótico. Há relatos, segundo Castle (1999), do uso deste termo na Inglaterra na época do Iluminismo, onde havia uma cultura travesti nos bailes de máscaras.

Apesar da imagem do travesti estar, em muitos estudos, vinculada à pós-modernidade, é uma prática que existe desde tempos imemoriais. A conduta já ocorria ao longo da história da humanidade, seja por motivos sociais, culturais ou religiosos; o ato de travestir-se esteve presente para ambos os sexos. Há fatos relatados na mitologia, no teatro grego e em práticas religiosas.

No Brasil, como será visto adiante, o termo travesti teve e tem várias conotações. No dicionário *Houaiss*, importante dicionário de língua portuguesa brasileira, a quem buscar pelo significado deste termo encontra: “1. artista que, em espetáculos, se veste com roupas do sexo oposto; 2. homossexual que se veste e que se conduz como se fosse do sexo oposto; 3. fr. *travesti* (1543) 'disfarçado'; como substantivo (1831) 'homem vestido de mulher ou vice-versa'; part.pas. de *travestir* (1543) 'vestir-se de modo a disfarçar sua condição, seu sexo, sua idade etc.', emprt.; ao it. *travestire* (1512) 'disfarçar(-se)'.”

Diante deste conceito do dicionário nota-se que é uma definição que não está vinculada ao ser, mas ao ato. Aponta ao ato de travestir-se. Não define o indivíduo, mas o resultado da ação verbal. Não cita a pessoa que se traveste; remete ao ato realizado, que é definido como disfarce no vestir.

Contudo, travesti pode designar indistintamente qualquer pessoa que se apresente socialmente usando vestuário culturalmente definido como de uso próprio do gênero oposto ao dela. O conceito de travestilidade, como o ato de uma pessoa vestir-se com roupas reservadas ao gênero oposto ao seu, engloba todas as categorias de “gênero” divergentes do padrão que segue o conceito heteronormativo como *drag queen*, a arte performática de vestir-se como mulher; *crossdressers*, termo que se refere a pessoas que vestem roupas associadas ao sexo oposto; transexuais e travestis que seguem o ato de vestir roupas do sexo contrário e fazem alterações corporais por meio de uso de hormônios ou cirurgias plásticas e nestes casos, geralmente, a motivação está vinculada a identidade de gênero.

Mas para esta pesquisa, foi considerado o ser travesti uma pessoa de sexo biológico masculino que incorpora características e utilizam dos artefatos indumentários ditados e atribuídos socialmente como exclusivos do universo feminino. E que mantém uma imagem “feminina” no seu cotidiano, independente do seu órgão sexual masculino e da sua orientação sexual.

É dentro deste contexto socio-cultural que será produzida esta pesquisa. Com o objetivo de analisar, do ponto de vista sociológico, este ‘desvio’; compreender as motivações e dificuldades diárias que envolve este processo de transgressão social e afirmar a importância do uso da indumentária no processo de construção da identidade de gênero e no reconhecimento desta identidade diante do corpo social.

Seguindo estes propósitos, a investigação foi dividida em cinco capítulos. Com o intuito de apresentar o papel da roupa na construção de uma identidade de gênero. O primeiro capítulo procura mostrar o significado atribuído ao termo travesti. O contexto no qual surgiu esta prática, o uso e as modificações vinculadas a esta denominação da antiguidade até os dias atuais. Após explicar e compreender a origem das designações, dos atributos e as bases históricas dos preconceitos ainda existentes direcionados a este grupo social. O segundo capítulo traz uma discussão sobre as concepções de gênero, identidade de gênero, teoria queer e a elaboração de uma identidade não-binária. O terceiro capítulo, dialoga com conceitos sobre o corpo, a importância das transformações corpóreas na construção da identidade e da imagem destes sujeitos. O quarto capítulo, expõe o papel da indumentária no processo da construção desta identidade. O último capítulo trata da pesquisa de campo, expondo-se a metodologia que foi utilizada no seu planejamento e realização, com as sínteses das narrativas das pessoas entrevistadas. Em seguida, são apresentados as conclusões e o anexo com o questionário e todas as respostas colhidas, fechando o trabalho.

Capítulo 1 – A origem

1.1 Panorama histórico – O travesti no teatro

“O teatro é tão velho quanto a humanidade. Existem formas primitivas desde os primórdios do homem. A transformação numa outra pessoa é uma das formas arquetípicas da expressão humana.” (Berthold, 2001, p. 1). Segundo o autor, a teatralidade faz parte da humanidade desde o início das civilizações, mas foi na Grécia, no século VI a.C. que a prática se consolidou. A arte era praticada através das máscaras, danças nas cerimônias, cultos e ritos. Ganhou notoriedade nas festas dionisíacas que era realizada em homenagem ao Deus do vinho, Dionísio.

A principal característica inicial do teatro era a utilização de máscaras, que se deu na necessidade do homem em transformar sua aparência para a representação de personagens. Com ênfase nos personagens femininos que eram interpretados exclusivamente por homens visto que as mulheres não podiam participar pois não eram consideradas cidadãs. Berthold (2001) relata que além do uso de máscaras, a prática de vestir-se como o sexo oposto era comum no teatro Grego.

O ato de travestir também era presente no teatro japonês. De acordo com Berthold (2001), a partir do século XIV, o teatro Nô, composto apenas por homens, fazia uso de máscaras, perucas e vestimentas para incorporar personagens e expressar os sentimentos femininos no palco. No Kabuki, outra forma tradicional de representação japonesa, a partir do século XVII, quando foi proibida a participação das mulheres e foram substituídas por homens, passaram a usar adereços, como roupas e maquiagem, para fazer a representação de mulheres no palco. Sendo que a primeira mulher travestida de homem na cena teatral só foi ocorrer em 1869, quando Sarah Bernhardt que interpretou o trovador Zanetto na peça *Le Passant* de François Coppée.

Enfim, o palco do teatro, desde o princípio, foi um local onde o ato de transvestir-se é visto como algo comum e normativo. Principalmente no caso da personagem mulher ser feita por um homem. Isto ocorre porque dentro do ambiente teatral o uso da indumentária feminina é temporário e com o objetivo de entreter. Outro fator é que por um bom tempo a mulher não era aceita e bem vista nestes espaços. Sendo a mesma um “gênero” impróprio para estes ambientes.

1.2 Panorama Histórico – Mitos, crenças e “monstros”

Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. Eram, por conseguinte de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; mas voltaram-se contra os deuses, e o que diz Homero de Efialtes e de Otes é a eles que se refere, a tentativa de fazer uma escalada ao céu, para investir contra os deuses. Zeus então e os demais deuses puseram-se a deliberar sobre o que se devia fazer com eles, e embaraçavam-se; não podiam nem matá-los e, após fulminá-los como aos gigantes, fazer desaparecer-lhes a raça - pois as honras e os templos que lhes vinham dos homens desapareceriam — nem permitir-lhes que continuassem na impiedade. Depois de laboriosa reflexão, diz Zeus: “Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tomado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas”. (Platão, 2003, p. 20 e 21)

Da antiguidade grega até ao estabelecimento da teoria de sexo binário no século XVIII, todo o discurso sobre a ambiguidade sexual estava relacionado ao fantástico, ao universo monstruoso e ao campo espiritual. Um exemplo é o mito, citado acima, escrito por Platão 380 a.C. que representa o conceito de androginia como exemplo de uma união divina.

Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. (Platão, 2003, pp. 20 e 21)

No andrógino platônico o foco principal não está vinculado ao órgão genital. Não é o fato de possuir dois órgãos sexuais, mas a ligação entre o universo masculino (*andros*) e feminino (*gynos*) que se complementavam e formavam um ser completo. “Cada um de nós, portanto é uma tésseira complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento.” (Platão, 2003, p. 22). De acordo com este mito, todos os seres de hoje seriam formas incompletas e o andrógino, exemplo de completude e satisfação.

Este Ser híbrido, possuidor de dois sexos, também existiu na mitologia grega. Como, entre alguns exemplos, há o caso de Tirésias, um profeta, que nasceu homem, foi transformado em mulher e assim viveu por sete anos e retornou a sua forma masculina. Com este fato, o profeta tornou-se exemplo de um ser conhecedor das particularidades dos dois mundos, masculino e feminino. O mito refere-se ao conceito de um Ser com sabedoria dupla, um estado bastante elevado da natureza humana e do divino, um símbolo de uma unidade perdida.

A mesma coisa poderá ser dita do mito de Hermafrodito. Segundo conta Ovídio na obra *Metamorfoses*, escrita por volta do ano 8 d. C, as ninfas do monte Ida criaram um filho nascido de Vênus e Mercúrio; quando ele chegou a idade de quinze anos abandonou a sua terra pátria para viajar. Ao chegar em Caria encontrou um lago de transparentes águas. Acreditando estar só, despiu-se e mergulhou no frescor das águas. Uma ninfa, Salmacis – estava por ali - apaixonou-se por Hermafrodito ao vê-lo nu e cheia de paixão jogou-se na água, abraçando-o com a intenção de ser possuída por ele. Ele a recusou e ela invocou aos deuses para que “Faça com que jamais algo ou alguém possa me separar dele”. Seu desejo foi concedido, e seus corpos se misturaram numa forma intersexual. “Um só Ser que não deixava de ser em essência a soma clara dos dois sexos”. Hermafrodito, rogou uma maldição de que todo aquele que ali se banhasse seria igualmente transformado, como ele próprio. (Platão, 2003).

Mas, neste caso, a união dos dois sexos é colocada como uma maldição. Tornar-se metade homem e metade mulher para ele é um infortúnio, uma desqualificação, um rebaixamento na sua masculinidade. “Hermafrodito viu que a água havia feito dele um meio homem. Mirou seus braços macios e elevou a voz a um tom que era quase de soprano, implorando: “Ó pai e mãe, concedam-me esta graça que daqui para frente, todo aquele que vier

mergulhar nesta lagoa, saia dela meio homem, feito mais fraco pelo toque desta maléfica água.” (Ovídio, 2003). Possuir a ambiguidade sexual é uma desordem diante da lei natural e dos significados dos papéis sociais que estipulavam o homem como criatura forte e a mulher semelhante a fraqueza.

Conforme Eliade (1991), há outros exemplos de dualidades sexuais presentes nas teogonias gregas como o fato de Hera ter engravidado, sozinha, e concebido Hefáistos e Tifeo; Em Caria, onde era adorado um Deus barbudo com seis mamilos dispostos em um triângulo no peito; Hércules, conhecido por ser um herói viril que trocava de roupa com Omfalia; Hércules Victor que juntamente com seus iniciados vestiam-se como mulheres em um ritual para promover a saúde, a juventude e a eternidade. Em Chipre, era venerada uma Afrodite barbuda, chamado Afroditos, e na Itália uma Vênus careca. E Dionísio que era o Deus efeminado por excelência e que há fragmentos onde alguém exclamou para ele: "De onde tú vens, homem-mulher, e qual é o seu país? Qual tipo de vestido é seu? ". Todos esses fatos ilustram ambivalência, o dia e a noite, a guerra e a paz, a saciedade e a fome, o céu e a terra, o bem e o mal, o masculino e o feminino. Polaridades que estão presentes nas personalidades divinas. Não seria o Ser Divino, um Ser formado de ambiguidades? A união dos contrários? E do que é composto o mistério da totalidade?

Eliade (1991) relembra que há registros, *midrashim*, que apresentam Adão como andrógino. “De acordo com *Berashit rabba*, Adão e Eva foram feitos costela contra costela e unidos pelos ombros; Depois Deus os separou com um machado, dividindo-os em dois.” O primeiro homem (Adão) era homem do lado direito e uma mulher do lado esquerdo, mas Deus dividiu em duas metades.

O “travestimento ritual” e o “travestimento simbólico” em certas culturas, em certos momentos históricos e em certas classes eram aceitas. Há registros da prática nos cultos dedicados à Deusa-Mãe, do alto-neolítico. Na Grécia antiga, por ocasião das oscoforias atenienses, em cerimônias dionisíacas e nas festas de Hera. Na Índia, onde devotos do sexo masculino do deus *Krishna* vestiam-se com roupas do sexo feminino para representar a deusa *Radha*. Ainda hoje encontra-se pelas ruas da Índia e Bangladesh, as *Hijiras*. Homens que se vestem como mulheres, porém são consideradas como um terceiro sexo. Todavia, são indivíduos bastante respeitados, tendo o mesmo status que os idosos têm nestes dois países, o que se traduz em termos práticos, de pessoas respeitadas e experientes sendo considerados

tão especiais que lhes pedem bênçãos em cerimónias festivas rituais, como batizados e casamentos.

A troca de vestimentas intersexual também esteve presente na história do catolicismo, apesar de muitos casos serem abafados, há relatos sobre Santa Tecla, que teve que se vestir de homem para acompanhar São Paulo em uma missão evangelizadora, ou ainda Santa Pelágia, que passou sua vida cristã vestida como homem e sendo chamada de Pelágio até sua morte.

1.2.1 O rito andrógino e o surgimento do hermafrodita

O que pode ser observado nestas condutas é que a androginia e a travestilidade eram realizadas por fundamentos religiosos e atos de devoção e por estes motivos aceitas. Neste contexto, o andrógino é visto como um ser exemplo da totalidade, a junção do duo para formar o divino, o superior. O ato de travestir-se praticado dentro de ritos e cerimónias é entendido como um momento de transcender uma situação pessoal, incorporar outros arquétipos, acrescentar a si a outra metade que lhe falta e vivenciar por estes momentos, sagrados, a sensação de ser divino e completo. Reintegração de opostos, um retrocesso para vivenciar o ser completo descrito por Platão. Em resumo, é o momento de restauração simbólica da unidade indefinida que precedeu a criação do homem e mulher. É retorno ao indistinto, uma regeneração suprema, um aumento prodigioso do poder.

O rito andrógino constituiu a união simbólica da totalidade das potências mágico-religiosas próprias de ambos os sexos enquanto que o hermafrodita possui uma imagem concreta, ligada a anatomia, aos órgãos sexuais, e por isso foi visto como uma maldição, visão que pode ser observada desde o mito do Hermafrodito de Ovídio. Onde o ocorrido foi considerado um infortúnio e tornou-se uma praga enviada pelos deuses.

Eliade (1991) confirma que o andrógino não era admitido na Grécia apenas era aceito em caso de práticas rituais e que as crianças que nasciam com signos de hermafroditismo eram eliminadas de imediato pelos seus próprios pais. Pois não existia nenhuma ligação possível entre a realidade anatômico-fisiológica e a realidade ritual. Ressaltando que o hermafrodita era considerado uma aberração da Natureza, um sinal da ira dos deuses e, conseqüentemente, deveria ser suprimido.

Da ideia de um ser original associado ao mundo divino, cuja essência era a unidade das almas masculina e feminina, desdobra-se a imagem de um deus com características dos dois sexos em um mesmo corpo. Do espiritual aparece o fenômeno da natureza que causa espanto, medo e fascinação. Mas por retratar um corpo “genitalizado”, distanciado do mundo perfeito e abstrato do platonismo simboliza a união sinistra e infeliz para a vida humana.

Por ter a capacidade de procriação, as mulheres, eram consideradas fontes de aberrações. Dentre estas, eram enquadradas as crianças que nasciam com dois sexos, então, chamadas de hermafroditas. Era acreditado que tais seres, fora da ordem anatômica conhecida e desejada, encarnavam a punição por algum desvio não apenas dos pais ou da família próxima, mas talvez da sociedade. E por medo e por acreditarem serem a causa ou sinal de um mal maior eram denunciadas: “em todo caso diz-se que na Idade Média, e até o século XVI (até pelo menos o início do século XVI também), os hermafroditas eram, como hermafroditas, considerados monstros e executados, queimados, suas cinzas jogadas ao vento.” (Foucault, 2001, p. 83)

O monstro, da Idade Média ao século XVIII, é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, de duas espécies, dois indivíduos. “É o misto de dois sexos: quem é ao mesmo tempo homem e mulher é um monstro.” (Foucault, 2001, p. 79). Mas não é só disso que trata a monstrosidade. Só existe o monstro quando a transgressão da lei natural infringe o direito civil ou/e direito religioso, quando inquieta as leis instituídas por Deus ou pelas sociedades.

Com o surgimento e fortalecimento do Cristianismo tornando-se a religião oficial, começam a ser substituídos os antigos cultos religiosos ditos pagãos pela crença em um Deus único. Assim os antigos seres mágicos, deuses, entidades, e todas as crenças e práticas vistas como obstáculo a doutrina crista são associados a única entidade maligna aceita: o Diabo. Diante disto, os seres antigos e moralmente ambíguos como os hermafroditas tornam-se perigosos, malignos e inimigos de Deus.

Os ditos hermafroditas e andróginos ou qualquer pessoa com deformidades, ambiguidades ou alterações físicas passam a ser vista como malignas, pois sua origem não pode ter outra causa que a de encontros ou pactos com o Diabo. Passam a ser mortas não apenas para eliminar um mal encarnado, mas para evitar que o Demônio se multiplique e ameace o reino de Deus. E, a partir deste momento, a imagem do diabo passa a ser retratada como um ser humano com pênis e seios femininos em um só corpo, configurando a ideia de masculino e feminino no corpo como os hermafroditas. Os andróginos, na ausência de

focalização nas partes genitais, permanecem associado ao mundo mais afastado da matéria e do pecado, constrói-se a ideia de ligação aos anjos que são assexuados.

Foucault sintetiza: “Mas, na Idade Clássica, é um terceiro tipo de monstro que, na minha opinião, é privilegiado: os hermafroditas. Foi em torno dos hermafroditas que se elaborou, em todo caso que começou a se elaborar, a nova figura do monstro, que vai aparecer no fim do século XVIII e que vai funcionar no início do século XIX” (2001, p. 83). Até o século XIX, o hermafrodita permanece vinculado ao conceito de monstro no imaginário popular. O conflito sobre o que é ser mulher ou homem, sobre a fisiologia natural ou anormal dos corpos, e seus papéis sociais foram criados em torno deste mito. Os fatos deste período traçam uma linha tênue entre as diferenças visuais do que é feminino e masculino. Mas a visão de aberração que antes era focada apenas nos órgãos genitais, no caso de possuir signos dos dois sexos no mesmo corpo, estende para diferenças de vestimentas e atitudes. “É igualmente monstro o ser que tem dois sexos e, por conseguinte, que não se sabe se deve ser tratado como menino ou como menina; se deve autoriza-lo a se casar e com quem; se pode ser titular de benefícios eclesiásticos; se pode receber as ordens religiosas, etc.” (Foucault, 2001, p. 81 e 82). O catolicismo acrescenta outras diferenças no que antes já era visto como errôneo. “Não haverá traje de homem na mulher, e nem vestirá a homem roupa de mulher; porque, qualquer que faz isto, abominação é ao Senhor teu Deus.” (Deuteronômio 22:5). Usar roupas do sexo contrário também já não é visto como normativo ou ritual e sim como heresia. Tudo isto cria uma nova concepção, deixando de ser perseguidos pela igreja e queimados nas fogueiras apenas por sua ambiguidade sexual e indefinição quanto a um gênero masculino ou feminino. Agora os fiéis precisam ter um sexo social e viver de acordo com ele, roupas, posicionamentos, sentimentos e papéis sociais sob pena de perseguição, prisão ou morte, caso não estivesse de acordo com o que era definido viver como um homem e como uma mulher.

Conforme Leite Jr. (2008), a mudança política, econômica e social surgida com a Modernidade faz com que o conceito sobrenatural relacionado aos hermafroditas e andróginos seja modificado e afastado da cultura oficial. Perde-se a imagem perigosa como representação de uma ordem superior e surge então o “pseudo-hermafrodita”, desvinculado do mito divinal, fruto dos estudos voltados para a sexualidade. Não é mais um “prodígio” da natureza, mas um “desvio” desta. No mesmo período que a ciência passa a buscar a entender o sexo e definir o que é masculino e o que é feminino.

O autor também afirma que foi neste processo, dentro das ciências da psique, que a ambiguidade sexual foi interiorizada e disso nasceu aí o “hermafrodita psíquico”, e dele, irão se originar todos os perversos sexuais do século XIX. “Gays, lésbicas, invertidos, travestis, transexuais, crossdressers, todos vêm de um mesmo ser nunca antes aparecido na cultura ocidental: o hermafrodita psíquico, criado pelo debate científico entre cirurgiões, endocrinologistas, psiquiatras, psicólogos e psicanalistas.” (Leite Jr, 2008, p. 15).

1.3 Panorama Histórico – sexualidade

Atualmente a divisão entre ser “homem” ou ser “mulher” tem foco principal na fisiologia e no órgão sexual. Mas, ao longo da história da humanidade, não foi sempre assim. Até o século XVIII a classificação que diferenciava o sexo entre os indivíduos, era: os homens e os não homens. “Durante milhares de anos acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens, só que – como dizia Nemesius, bispo de Emesa, do século IV – “a delas fica dentro do corpo e não fora.”” (Laquer, 2001, p. 16).

No século II d. C, Galeno desenvolveu uma teoria de diferença sexual que permaneceu vigente por quase dois milênios. As mulheres eram vistas como homens “inversos”. Acreditava-se que por conta de uma imperfeição, falta de calor vital, as estruturas sexuais que no homem ficam na parte externa, na mulher se apresentavam internamente. O útero era o escroto feminino, os ovários eram os testículos, a vulva, o prepúcio, e a vagina era um pênis interno. Neste contexto, ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, assumir um papel cultural, ter uma postura seguindo vestimentas, comportamentos que caracterizavam esta distinção e não estava relacionado ao órgão sexual.

De acordo com Foucault (1998), na Antiguidade Grega não existia uma separação específica para agrupar o que é masculino e o que é feminino. Não possuía uma linha que demarcasse tal fronteira. Pode-se admitir que os gregos não opunham como duas escolhas excludentes, a atração a alguém com sexo semelhante ao seu próprio sexo e a atração por alguém do sexo oposto. Homem e Mulher, no âmbito da sexualidade, não eram vistos como duas espécies divergentes e concorrentes. Os gregos dessa época aceitavam certos comportamentos sexuais. Um grego podia se relacionar, simultânea ou alternadamente, com um homem ou com uma mulher. A escolha por um ou outro não consistia na disputa entre duas formas de desejo. “A seus olhos, o que fazia com que se pudesse desejar um homem ou uma mulher era unicamente o apetite que a natureza tinha implantado no coração do homem para aqueles que são “belos”, qualquer que seja o seu sexo.” (Foucault, 1998, p. 168). Acrescenta o autor: “As práticas com rapazes e com mulheres não constituíam categorias

classificadoras entre as quais os indivíduos pudessem repartir-se; o homem que preferia os paidika não se experimentava como "outro" face àqueles que buscavam as mulheres.” (Foucault, 1998, p. 169). Porém, o prazer sexual nas relações entre homens é paradoxal no pensamento grego. O ato era permitido pelas leis e pela moral, mas não poderiam colocar em questionamento a masculinidade. Neste período há uma diferença bem marcada entre relação sexual e relação social, entre o superior e o inferior, entre o dominador e o dominado. Tendo em vista que para ser respeitado o homem tinha de manter sua superioridade, virilidade e não ser efeminado. Reforçando que mesmo com a liberdade entre parceiros sexuais existia a visão de supremacia do macho sobre a fêmea e aos signos que estavam ligadas a feminilidade.

A fisiologia dos atos sexuais em Galeno é ainda marcada por alguns traços fundamentais que se poderia encontrar nas tradições anteriores. Primeiro esse isomorfismo desses atos no homem e na mulher. Galeno baseia-o no princípio de uma identidade do aparelho anatômico nos dois sexos: “vire para fora as partes da mulher, vire e volte para dentro as do homem, e encontrareis a ambas muito semelhantes”. Ele supõe a emissão de esperma da mulher como no homem, a diferença consistindo em que a elaboração desse humor é menos perfeita e menos completa na mulher: o que explica seu papel menor na formação do embrião. (Foucault, 2005, p. 112)

O reconhecimento do pênis como único órgão sexual existente, sexo único, dominou da Antiguidade Clássica até o final do século XVII. “As mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo, menos perfeitas.” (Laquer, 2001, p. 42). Esta ideia era a representação de uma só carne e uma só organização corpórea, mas não era uma visão de igualdade. Pelo contrário, reforçava o posicionamento inferior da estrutura feminina já que a mesma não tinha força e calor suficiente para evoluir e expor os órgãos, armazenando-os internamente. Em resumo, a mulher era vista como uma cópia masculina não próspera.

O corpo feminino era uma versão menos quente, menos perfeita, menos potente do que o corpo padrão, masculino. O modelo de sexo único durou muito tempo por conta de confirmar o que já era acreditado culturalmente naquela época. Visão bem explicada por Laquer (2001):

O homem é a medida de todas as coisas, e a mulher não existe como uma categoria distinta em termos ontológicos. Nem todos os homens são masculinos, potentes, dignos, ou poderosos, e algumas mulheres ultrapassam alguns deles em cada uma dessas categorias. Porém o padrão do corpo humano e suas representações é o corpo masculino. (p. 75)

1.3.1 Sexualidade na era do Iluminismo

Segundo Foucault (1999), no início do século XVII existia uma certa liberdade sexual. “Gestos diretos, discursos sem vergonha, transgressões visíveis, anatomias mostradas e facilmente misturadas, crianças astutas vagando, sem incomodo nem escândalo, entre os risos dos adultos: os corpos “pavoneavam”.” (p. 9). Mas logo em seguida surgem novas regras de decência e inicia a era da repressão. “A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra.” (p. 24). Emerge o tabu em torno das práticas sexuais, e tudo que era fora do padrão começa a ser criticado e perseguido. É proibido falar e demonstrar algo relacionado a sexo, o ato sexual deve permanecer entre paredes e entre casais. “O que não é regulado para a geração ou por ela transfigurado não possui nem eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio.” (p. 10). Tudo o que não é normativo passa a ser repreendido, entra em vigor o puritanismo e sobressai a regulamentação sexual por parte da igreja, conforme Dabhoiwala: “Quando, em 1604, a Lei Canônica da Igreja da Inglaterra foi revisada pela primeira vez desde a Reforma, ela estipulou que seus tribunais deveriam atuar não apenas contra o adultério e a fornicção, mas também contra “qualquer outra impureza e iniquidade da vida””. (2013, p. 31)

Com efeito: “No século XVIII o sexo torna-se questão de polícia” (Foucault, 1999, p. 27). Neste período, a regulação sexual se tornou feroz e passou a ser exercida de forma mais ampla. Tornou-se crime a pratica de sexo “irregular”.

Através de tais discursos multiplicaram-se as condenações judiciais das perversões menores, anexou-se a irregularidade sexual à doença mental; da infância a velhice foi definida uma norma do desenvolvimento sexual e cuidadosamente caracterizados todos os desvios possíveis; organizaram-se controles pedagógicos e tratamentos médicos; em torno das mínimas fantasias, os moralistas e, também e sobretudo, os médicos, trouxeram à baila todo o vocabulário enfático da abominação. (Foucault, 1999, p. 37)

Prevalecia o sermão de que o sexo ilícito não devia ser tolerado pela comunidade e a necessidade de regimentar a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade sexual, sexo fora do matrimônio, a frequência das relações sexuais e a maneira de torna-las fecunda. O comportamento sexual dos casais tornou-se uma conduta econômica e política. Surge a noção de população e os governos percebem que têm que lidar com isto.

No século XVIII a voz da Natureza seria ouvida em tom mais alto. O significado, pensava-se, não estava nos ecos do macrocosmo ou microcosmo, mas na coisa em si. O quadro do mundo

mecânico prometia verdade do mundo do material, mas a nova epistemologia não protegeria a anatomia sexual e a reprodução das demandas da cultura. Embora o modelo de uma só carne não tivesse morrido – ainda vive hoje de várias formas – a ideia de duas carnes, dois novos sexos distintos e opostos, seria cada vez mais incorporada ao corpo. (Laquer, 2001, pp. 182 e 183)

A era do Iluminismo, com sua avalanche intelectual, trouxe avanços nos estudos sobre a anatomia e fisiologia humana. As convicções de um sexo único começaram a ser questionadas. A descoberta do clitóris, mesmo inicialmente visto como um pênis; a confirmação da existência do esperma e do óvulo; o esclarecimento sobre a ovulação contrariando a ideia de que era uma ação ligada ao orgasmo; o reconhecimento do útero como local de gestação; a compreensão de que a menstruação faz parte da ovulação e que não esta associada ao leite materno foram fatores que esclareceram o funcionamento do corpo feminino e contestaram o conceito de que era uma cópia do corpo do homem. Diante disto, no decorrer do século XVIII, a ciência passou a conceituar, em termos aceitáveis, as categorias “masculino” e “feminino” como sexos biológicos opostos e incomparáveis.

Mas o contexto para a articulação de dois sexos incomensuráveis não era nem uma teoria de conhecimento nem avanços no conhecimento científico. O contexto era político. Havia intermináveis lutas pelo poder e posição na esfera pública, altamente ampliada do século XVIII, e em especial no século XIX pós-revolucionário: entre homens e mulheres, entre feministas e antifeministas. (Laquer, 2001, p. 192)

Conforme Laquer (2001), a queda do conceito de sexo uno não ocorreu apenas por conta dos avanços nas ciências. Primeiro, não aconteceu de uma só vez, e nem em todo o lugar. Ao longo das descobertas é que iniciaram as indagações sobre a soberania do corpo do macho. Domínio que até os dias atuais não foi de todo extinto, ainda sobrevive enraizado no conceito de que a mulher é um sexo frágil e inferior. “O sexo único, repito, não morreu. Mas encontrou uma poderosa alternativa: uma biologia de incomensurabilidade na qual a relação entre o homem e a mulher não era inerentemente uma relação de igualdade ou desigualdade, mas de diferença, que exigia interpretação.” (Laquer, 2001, p. 193)

Houve mais influências para a invenção dos dois sexos distintos, segundo Laquer. Uma delas foi o crescimento do cristianismo e a necessidade de combater as crendices e esclarecer as diferenças entre o humano e não-humano pois o sexo único traçava uma linha tênue entre os dois gêneros, e isto não colaborava para diferenciar o homem/mulher, humano/aberrações. “Monges lactantes, ..., corpos no paraíso sem diferença sexual, nascimentos monstruosos,

mulheres que geravam coelhos, e assim por diante, eram matéria de fanatismo e superstição mesmo que não fossem muito além dos limites da razão quanto ao inimaginável” (Laquer, 2001, p. 191). Era necessário criar uma diferenciação entre o sagrado e profano, o possível e o impossível, o normal e o anormal. E com isto, combater ao ceticismo.

Até mesmo porque as estruturas corporais vistas como semelhantes poderiam incentivar um corpo de uma categoria transmutar para a outra. Já que essas divisões, homem ou mulher, se baseavam em distinções entre ativo/passivo ou quente/frio. No qual um pênis externo ou interno era apenas o signo identificador. A masculinidade ou a feminilidade não residiam em nada particular. Inclusive em relação aos hermafroditas, não era claro distinguir a que sexo eram verdadeiramente. Seguiam a lógica da capacidade formativa de acordo com o órgão sexual. Se o indivíduo, estava mais adequado a receber uma gestação, seria mulher, ou se tivesse um órgão sexual externo e mais propenso a fazer a penetração, seria homem. Conforme exemplifica Laquer (2001), os casos de “troca de sexo” eram recorrentes neste período. Havia mulheres que não tinham como ser classificadas porque não tinha como distinguir se era passiva ou ativa pois o pênis era do tamanho de um dedo mínimo e a vulva mal dava para passar a ponta de um dedo; Como também era comum mulheres fazerem papel ativo sexual junto com outra mulher, o que não era admitido e passível de condenação judicialmente; meninas nascidas e criadas como mulheres que na vida adulta apresentavam pênis ou mulheres que optavam por ter um padrão social masculinizado. Homens que também agiam visualmente como mulheres mesmo possuindo pênis. Todos esses atos eram ilícitos e condenados a fogueira ou a forca.

Nesta sociedade era visto com incerteza se uma mulher tinha a capacidade de desempenhar o papel social masculino e não era compreendido porque um homem abdicaria de sua posição para se rebaixar a condição de mulher. Até porque para ter a posição de um homem era preciso possuir o órgão de status, o pênis. A ausência disso o consideraria mulher e era algo irreversível. Logo, passar-se por homem ou por mulher era tido como crime de fraude. Friedli (1999) aponta que essa criminalização voltada principalmente para as mulheres que se disfarçavam de homens evidencia que o problema ao praticar tal ato não estava exatamente sobre o desvio sexual, mas por conta da impostura e da intenção em apropriar-se dos privilégios masculinos. Pois muitas mulheres, nesta época, vestiam-se de homens para seguir carreira militar, obter melhores oportunidades de trabalho, melhores salários e até mesmo para se proteger contra assédio sexual. Já para os homens não tinha vantagem material tornar-se mulher. “Enquanto os homens processados por práticas homoeróticas eram acusados

de sodomia, uma ofensa especificamente sexual, as mulheres que se casavam eram acusadas de fraude.” (Friedli, 1999, p. 288). Neste cenário, as mulheres que se travestiam estavam a rejeitar o papel “natural” da maternidade e a negar a função ativa do homem. Enquanto, os homens que se travestiam eram satirizados por conta da efeminização, pois assim estavam a abrir mão do seu status.

E é nestas circunstâncias que surge o baile de máscaras, representando a afirmação de uma nova sexualidade. De acordo com Castle (1999): “A mascarada introduziu uma nova ironia moral nas relações sexuais. O travesti dos bailes de máscaras era uma marca do profano, a inversão de categorias sagradas.” (p. 218). A cultura travesti era uma afronta a natureza, uma transgressão que atingia as rígidas fronteiras de comportamento entre os gêneros masculino/feminino potencializando a expressão dos desejos carnis. “A mudança coletiva da indumentária era uma possibilidade de fuga catártica de si próprio e uma sugestiva revisão das experiências cotidianas.” (Castle, 1999, p. 196). Formas sufocadas de comportamento encontravam representação através das máscaras. Naquele período, a figura travesti tomou espaço no centro da Inglaterra, uma expressão do desejo oculto dos indivíduos. Sua figura transgredia os modelos hierárquicos impostos pela norma vigente. Já que as roupas marcavam as diferenças entre homens e mulheres, trocar os vestuários significava ir contra os padrões morais da sociedade. “As fantasias dos travestis eram talvez a ofensa mais comum ao decoro. Havia desde mulheres empertigadas com botas de cano alto e culotes até homens ataviados de rendas e babados.” (Castle, 1999, p. 203). Travestir-se era sinônimo de liberdade, as pessoas podiam experimentar novos prazeres e se livrar, mesmo que momentaneamente, de suas inibições. “A troca de roupa era também uma troca de desejos. O resultado era uma fuga do “natural” – de tudo o que fosse culturalmente preordenado – para novos domínios da desordem voluptuosa.” (Castle, 1999, p. 201).

A era da “Luz” alimenta o interesse em entender o sexo e incentiva a liberdade sexual. Foucault (1999), afirma que por volta do século XVIII desponta um estímulo político, econômico e técnico sobre o sexo: “E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade, mas sob forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou casuais.” (pp. 26 e 27).

O outro estímulo foram as reivindicações humanísticas por liberdade e igualdade que surgiram junto com o Iluminismo ocorrendo muitos embates feministas. “A anatomia sexual distinta era citada para apoiar ou negar todas as formas de reivindicações em uma variedade de contextos sociais, econômicos, políticos, culturais ou eróticos.” (Laquer, 2001, p. 192) Fica

explicito a existência de dois sexos opostos, com vidas políticas, econômicas e culturais. O corpo sexual, biológico passa a ser fundamento epistemológico das afirmações normativas sobre a ordem social.

Dabhoiwala (2013) aborda que neste período a liberdade sexual engajou muitos pensadores e intelectuais. A monogamia e a castidade continuam sendo defendidas como preceitos da razão e natureza humana, mas, agora, a argumentação era baseada de forma mais objetiva, referindo-se a conceitos supostamente universais como justiça, benevolência e verdade e não apenas religioso. Inicia a defesa da liberdade sexual com base na consciência com argumentos a favor da indulgência religiosa.

No final do século XVIII, as premissas de que os atos e as crenças imorais eram perigosos foram seriamente contestadas, promovendo a liberdade pessoal de pensamento e ação. No século seguinte, a liberdade sexual já era defendida de forma regularizada e pública. De acordo com Foucault (1999), na passagem do século XVIII para século XIX, nasce uma nova tecnologia do sexo. Pautada, a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, agora problema de doença. Com tudo isso também houve separação da medicina geral do corpo da medicina do sexo. Essa nova categoria passa a estudar as anomalias, desvios, enfermidades e processos patológicos ligados a sexualidade. Surgiu assim o domínio médico-psicológico do sexo, a busca pela cura das “perversões” e a medicalização da sexualidade feminina.

A medicina penetrou com grande aparato nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais “incompletas”; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao “desenvolvimento” e às “perturbações” do instinto; empreendeu a gestão de todos eles. (Foucault, 1999, p. 41)

Neste período muitos dos delitos ligados a “sexualidades periféricas” perdem o caráter judicial e passam a ser caso tratado pela medicina. Mas isto não diminui a severidade. Muda-se, apenas, a ótica que regulamentará o que é certo/errado, o que é normal/anormal, o que é doentio/saudável. De acordo com Laquer (2001), é também neste momento que a teoria de sexo único perde força e os corpos de machos e fêmeas passam a ser vistos como opostos. A existência de um órgão sexual feminino é assumida; os órgãos sexuais da mulher são denominados; os processos como fecundação, ovulação e menstruação ficam esclarecidos. E

a diferença sexual, a partir disto, passa a ser de natureza biológica com caracteres visíveis nos corpos.

O recalçamento progressivo das funções corporais e das emoções no decorrer do processo civilizatório, o aumento da reserva e da distância entre os corpos e o aparecimento de uma esfera íntima protegida e apoiada em fortes relações interpessoais juntaram-se a uma vontade de saber e a um desejo de interpretar os movimentos secretos do corpo, de que é testemunha o surgimento, no século XIX, do próprio termo sexualidade e das primeiras disciplinas que a tiveram como objeto, rompendo com a antiga retórica religiosa da carne. Assim, as trajetórias e as experiências sexuais, amplamente diversificadas nos dias de hoje, tornaram-se um dos principais fundamentos da construção dos sujeitos e da individualização. (Bozon, 2004, p. 17)

1.3.2 A influência científica sobre a sexualidade

O século XIX vive as consequências de doutrinas pragmáticas, liberais e positivistas relativas a revolução francesa e industrial. O que faz surgir um poder mais científico. Mas a era vitoriana é marcada por uma ideologia sexual repressora fundamentada em padrões restritivos, exercendo o controle sexual pregado pela moral médica. A normatização higiênica utiliza a ciência para exercer um controle terapêutico em substituição ao antigo controle religioso. “No decorrer do século XIX, a larga experiência com a loucura proporcionara à psiquiatria suficiente know-how para enquadrar os desvios à norma não mais como crimes e sim como doenças.” (Trevisan, 2002, p. 176). No lugar do dogma cristão prevalece o padrão de normalidade e é através disso que a psiquiatria ganha âmbito para aprimorar o controle da ciência sobre as pessoas com prática sexual considerada desviante. Católicos, protestantes, médicos, educadores, todos se unem para normatizar as atitudes e comportamentos sexuais através de premissas científicas.

A partir disto o corpo social torna-se o corpo sexual e a medicina no âmbito da psiquiatria busca tratar as perversões antinaturais. Atitudes como masturbação, sexualidade oral, zoofilia, sodomia precisam ser combatidas e tratadas. Neste cenário aparece os termos sexualidade e homossexualidade como definições clínicas designando respectivamente fenômenos ligados a reprodução e distúrbio onde há atração sexual pelo mesmo sexo. O termo homossexual surge em 1869 até então as práticas sexuais ocorridas entre homens eram denominadas por sodomia. A denominação ocorreu para suprir uma necessidade científica, precisava-se ter um termo médico para titular uma dada “doença”. O objetivo era ter uma definição para que o especialista pudesse intervir, física ou psicologicamente, contra a

anomalia. Até porque uma vez enquadradas na legitimação da ciência as práticas de inversão sexual não poderiam ser mais consideradas apenas como pecado, vício ou crime. Passam a tratar-se de manifestações patológicas e que necessitavam de intervenções médicas ou psiquiatras.

Dabhoiwala (2013) relata que neste período ainda houve centenas de casos de condenação por sodomia e homossexualidade. Homens eram condenados e mortos por este crime. Homossexualismo além de distúrbio permanece a ser era crime social. A prática homossexual, entre homens, era vista como um desvio da lei natural da criação.

“Ora, o aparecimento, no século XIX, na psiquiatria, na jurisprudência e na própria literatura, de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e “hermafroditismo psíquico” permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de “perversidade”” (Foucault, 1999, p.96)

Em uma sociedade em que afirma completamente a existência de dois polos sexuais opostos, mulher e homem, o ato sexual entre pessoas do mesmo sexo é entendido como uma transgressão efetiva do seu papel social. Principalmente no caso da homossexualidade entre homens, em que era considerado como a abdicação do seu papel ativo, natural e superior de masculinidade. Nestas circunstâncias, um homem manter uma relação sexual com outro homem era atestar seu desejo por ser efeminado, sua fraqueza e descer de nível se igualando ao ser feminino. A linha de demarcação entre um homem viril e um homem efeminado, aqui, coincide com a oposição entre heterossexualidade e homossexualidade.

Na raiz deste anseio coletivo dos séculos XIX e XX de restringir práticas sexuais supostamente antinaturais estava uma importante mudança no modo como este comportamento era concebido. Mais que atos pecaminosos, estas práticas tendiam cada vez mais a ser vistas como marcas de desvios de personalidade, cujas origens (fossem na natureza ou na criação) agora se tornavam o foco de um intenso debate. A tipologia de comportamentos “naturais” e “antinaturais” passou, portanto, a ser mapeada numa patologia medicalizada de tipos de personalidade — o “invertido” homossexual, o “ninfomaniaco”, a “mulher criminosa”, e assim por diante. (Dabhoiwala, 2013, p. 270)

O século XIX é o momento onde mais se fala e se expõe o sexo. Há uma fascinação sobre o tema sexualidade. As regras e críticas sobre os hábitos sexuais tornam-se assunto público. Não é mais possível pensar o ser humano sem o sexo, fica totalmente demarcado o

papel do masculino e feminino. A diferença de gênero é relacionada integralmente ao genital, homem tem pênis, mulher tem vagina e as práticas sexuais “anormais” tornam-se alvo de regulamentação moral e científica. Convenções que permanecem até o século seguinte, onde a sexualidade mantém-se a ser vigiada.

No começo do século XX, a visão pública já não observava as condutas sexuais entre homens e mulheres, o foco principal de censura torna-se as perversões sexuais “antinaturais”. O adultério, a prostituição eram praticas rotineiras, mas atitudes como homossexualismo e travestismo eram tidas como uma contravenção. Existe uma hipócrita liberdade sexual e a expansão da privacidade sexual acontece em paralelo com um contínuo e crescente interesse pela discussão pública do sexo. E a interferência científica e médica perdura.

“No início do século XX, alguns sexólogos alemães - entre os quais Magnus Hirschfeld -, com o objetivo de provar uma descriminalização do homossexualismo na Alemanha, defenderam a ideia de uma homossexualidade inscrita na fisiologia, apoiando a hipótese de um ‘terceiro sexo’.” (Bozon, 2004, p. 53). E foi através desse estudo que surge o termo travesti ligado a pesquisas científicas. Em 1910, Magnus Hirschfeld escreve um dos mais importantes e completos estudos científicos sobre sexualidade e vestimentas: *Die Transvestiten*, traduzido para o inglês como *Transvestites – the erotic drive to cross-dress*. Foi este livro que originou os termos “travesti” e travestismo”, associando o uso de roupas do sexo “oposto” a um sentido sexual. Segundo o autor, “travesti” (*transvestite*) vem dos termos em latim *trans*, que significa através e *vestitus*, com o sentido de estar vestido, e travestismo (*transvestism*) de *trans* e *vestis*, igual a roupa.

Segundo Leite Jr (2008), Hirschfeld trouxe o termo e o conceito de “travestismo”, criando uma categoria clínica nova, como todos os “ismos” forjados na época e associados à sexualidade e dando um novo sentido a palavra “travesti”: uma pessoa (tra)vestida com roupas do sexo oposto por motivações eróticas. De acordo com o médico, homens e mulheres não são seres completamente diferentes, pois possuem vários elementos de masculinidade e/ou feminilidade em comum. Um dos principais pontos desta obra é que Hirschfeld dissocia as chamadas “orientações sexuais”. Para ele, sentir atração sexual por pessoas do “mesmo” sexo, do sexo “oposto” ou por ambos, difere do desejo de usar roupas do sexo oposto. Uma coisa passa a ser por quem a pessoa sente atração sexual, e outra, distinta, o prazer decorrente do uso das vestimentas do outro sexo, independente da interação erótica com outro indivíduo. Assim,

o(a)s travestis, homens ou mulheres, podem ser heterossexuais, homossexuais, bissexuais ou assexuais.

Em 1920, Havelock Ellis cunha os termos “inversão sexo-estética” e “eonismo” para descrever o fenômeno da travestilidade. Conforme registro em sua obra (1971, pp. 158 e 159):

“Eonismo” foi o nome que finalmente concebi (1920) para este desvio. Foi aceite por muitos e ainda parece o termo mais conveniente, e adequadamente ilustrativo. Como “sadismo” e “masoquismo”, ele é derivado de uma pessoa muito conhecida, que apresentou a anomalia em sua forma típica, o Cavaleiro d’Eon de Beaumont (1728- 1810), borguinhão de boa família, empregado como representante diplomático francês no reinado de Luís XV, e que, por fim, morreu em Londres onde era considerado de um modo geral como uma mulher, embora a autópsia o identificasse como um homem normal.

Também no início do século XX, subculturas homossexuais de fácil acesso se espalham para qualquer porto e cidade em todo o mundo ocidental. Quanto às mulheres, a partir da década de 1920, começam a viver uma nova era, em que estilos de vida urbanos são cada vez mais associados à liberdade para ambos os sexos. Este período será marcado por perseguições, mas também por avanços principalmente voltados para a liberdade feminina e não criminalização as práticas sexuais tidas como perversões.

O resultado foi uma cultura sexual perpassada por (ou mesmo dependente de) toda uma série de contradições e hipocrisias — o que às vezes é chamado de “transigência vitoriana”, embora suas características essenciais tenham persistido até o fim do século XX. Era uma cultura em que, num certo nível, as questões sexuais estavam sendo o tempo todo dissecadas, discutidas e levadas a público; e em outro nível, supostamente deviam ser mantidas fora de vista. Era uma cultura em que aquilo que era considerado comportamento e conhecimento normal e permissível variava fortemente de acordo com a classe e o sexo — e em que a transgressão destas fronteiras se tornava, portanto, altamente sexualizada. (Dabhoiwala, 2013, p. 271)

A medicina no começo do século XX manteve pesquisas e propostas científicas para determinar os genes e as características dos delinquentes e anormais. Julgava que era preciso estabelecer normas a partir das quais fosse possível reconhecê-los e estabelecer seus perfis. De acordo com Leite Jr (2008), a criminologia, surgida no final do século XIX, ganha notoriedade com a tese de “criminoso nato” iniciada por Cesare Lombroso. Acreditava-se que era possível identificar um “delinquente” por seu padrão físico. O ideal do corpo tinha base nas figuras

greco-romanas e considerava-se que uma pessoa quanto mais distante deste padrão estaria mais propícia a degeneração e ao crime.

Estes padrões e regras eram usados não apenas para julgar criminosos, mas para separar os normais dos anormais, e com isto colocar à margem social todo aquele que estava fora do padrão ideal, e em muitos casos se enquadravam os doentes mentais, os deficientes, os negros, as mulheres e os homossexuais.

Estas investigações também eram feitas com o intuito de encontrar a cura, reversão das “patologias” sexuais. Esta ótica reforçava a perseguição aos praticantes de desvios de sexo que eram julgados e até mesmo perseguidos como ocorreu na segunda guerra mundial.

Os desviantes além de serem inúteis para a reprodução da espécie contrariavam a idealização dos padrões de família e dos padrões físicos. De certo modo era uma desqualificação geral. Segundo Dabhoiwala (2013), na raiz do anseio coletivo de restringir práticas sexuais supostamente antinaturais estava uma importante mudança no modo como este comportamento era concebido. Estas práticas eram vistas como marcas de desvios de personalidade mais do que atos pecaminosos. O desejo de entender a natureza humana estimulava estes estudos e buscas científicas sobre os comportamentos “naturais” e “antinaturais”. E progressivamente a medicina e a biologia passaram a deter a autoridade determinante do que era sexual e socialmente “natural”.

1.3.3 Os primeiros relatos de transexualismo

“Já desde 1910, cientistas vinham realizando experiências com cobaias machos que, depois de castrados, recebiam enxerto de uma glândula do sexo oposto, a partir do que começavam a desenvolver caracteres físico femininos – e vice-versa. Constatou-se que era possível, em laboratório, masculinizar fêmeas e feminilizar machos, com transplantes ovarianos ou testiculares, mas também obter o chamado “hermafroditismo experimental”. Julgava-se, portanto, que com esse tipo de manipulação hormonal podia-se reforçar a natureza contra o desvio.” (Trevisan, 2002, pp. 188 e 189)

Somente na década de 20 surgem as primeiras cirurgias para mudança de sexo, na tentativa de adequação sexual para os então denominados pseudo-hermafroditas e hermafroditas. Como no caso de Einar Wegener que em 1923 retirou os testículos e o pênis, tornando-se posteriormente Lili Elbe. E do piloto Robert Cowell que na

década de 40 fez cirurgia para retirada de testículo tornando-se após outras cirurgias Roberta Cowell. Também há relatos de experimentos científicos feitos durante a Segunda Guerra Mundial, segundo Castel (2001), em 1943. Georges Marie André Schwidenhammer, preso pela Gestapo, é internado no campo de concentração do Struthof e sofre tratamentos hormonais feminilizantes. Ao ser libertado, é o primeiro a solicitar mudança de estado civil, que obtém em 1975.

É, no entanto, na década de 1960 que as questões ligadas ao transexualismo saem na mídia com o caso de Christine Jorgensen, ex-soldado George que retornar aos EUA após uma tratamento hormonal e cirurgia de “troca de sexo”, bem sucedida, feita na Dinamarca pelo médico Christian Hamburger. Neste contexto, Harry Benjamin, médico endocrinologista, cria os termos de transexual e transsexualismo para denominar um distúrbio sexual considerando como o único tratamento a cirurgia de mudança de sexo contrariando as teses da psicanálise. (Bento, 2006).

Neste período, em torno do tema transexual desenvolve-se as teorias sobre o funcionamento endocrinológico do corpo e as teorias que destacam o papel da educação na formação da identidade de gênero. (Bento, 2006). Neste âmbito, também, aflora o debate sobre os papéis sexuais e manifesta-se a busca de compreender e lidar com o corpo e a psique humana. Há a necessidade de criar identidades sexuais, sociais, étnicas, nacionais e culturais. Durante este século, consolida-se um forte investimento nas investigações e no uso das tecnologias reprodutivas contraceptivas, conceptivas e nas intervenções hormonais. Isto, de certa forma, acentua a visão tortuosa sobre as sexualidades não conjugais e não reprodutivas. Ocorre um controle repressivo da sexualidade e pela reafirmação do casamento, do papel de pai do homem e de maternidade pela mulher. Neste período, ainda se vê a prática sexual totalmente ligada a reprodução humana.

Sobre os estudos dos distúrbios sexuais, passa-se a distinguir os transexuais dos travestis e homossexuais masculinos. Apesar de ser identificado a presença de características femininas, o discurso médico compreende que características também masculinas podem ser observadas, no travesti e no homossexual. Já o transexual é visto como um ser que vive de fato como um sujeito do sexo oposto. Identifica-se também a categoria das *Drag Queens* ou transformistas, algo diferente da travestilidade ou transexualidade, considerando o uso dos símbolos femininos apenas como expressão artística.

Inversamente, uma maneira de caracterizar o que aconteceu no mundo ocidental desde os anos de 1960 seria dizer que a transigência vitoriana foi se desmantelando cada vez mais. Os índices de divórcio dispararam. O sexo casual agora é mais corriqueiro do que nunca. O uso em massa da contracepção artificial dissociou o sexo, e o prazer, da gravidez e procriação, de um modo mais completo do que jamais acontecera antes. Como vimos, as origens desta maior liberdade estavam em última instância nas revoluções sociais e intelectuais do Iluminismo. Por isso, o outro tema importante nas atitudes dos séculos XIX e XX foi a gradual expansão da liberdade sexual, na teoria e na prática. A experiência dos últimos cinquenta anos deveria ser vista não como um rompimento brusco com o passado, mas sim uma aceleração destas tendências que já estavam em curso, e sua expansão cada vez maior para a cultura sexual predominante” (Dabhoiwala, 2013, p.686)

A década de 60 é marcada também pela explosão da revolução sexual com o lançamento da primeira pílula anticoncepcional feminina. Apesar das contrariedades, que ainda hoje permanecem sobre o fato do anticoncepcional ser usado apenas por mulheres. Na época, este episódio representou uma quebra de tabus que mudou a visão de que o sexo era apenas permitido como um ato reprodutivo. A pílula trouxe à tona o primeiro sinal de que um casal poderia manter relações sexuais apenas por prazer. O que também trouxe um novo comportamento cultural e sexual por partes das mulheres, incentivando a busca por espaço para se introduzirem e se consolidarem no mercado de trabalho que antes era dominado, na maioria, por homens. A revolução sexual representou uma perda significativa do poder de valores de uma moral enraizada na tradição cristã e à ascensão das sociedades permissivas, que começaram a aceitar uma maior liberdade e experimentação sexual que se espalharam por todo o mundo.

Foi nesta circunstância de busca pela liberdade, que em 1969, ocorreu a Revolta de Stonewall em Nova York, seis dias de confronto entre a população LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros) local e a polícia. O dia 28 de junho tornou-se marco contra o sistema anti-homossexual. O início da luta por direitos por parte de gays, lésbicas, transexuais, travestis e transformistas. Após este episódio foi considerado o dia do orgulho gay, data lembrada mundialmente até os dias atuais.

Neste período, a Organização Mundial da Saúde (OMS) julgava o homossexualismo como doença mental. E em 1970, o transexualismo foi adotado como síndrome. Em 1973, o termo disforia de gênero foi criado, incluindo genericamente aqueles indivíduos que sofrem de algum tipo de desconforto de gênero. A Classificação Internacional de Doenças da OMS incluiu

nos chamados Transtornos de Identidade Sexual: o transexualismo, a travestilidade e os transtornos de identidade sexual. A classificação destes comportamentos sexuais como patologia acentuou os estudos e as pesquisas médicas. Muitos cientistas, psiquiatras, médicos, endócrinos dedicaram a investigar e executar tratamentos hormonais, psiquiátricos e cirurgias com o intuito de tratar a “doença”.

Os anos 80 foi atingido pela epidemia da SIDA (síndrome da imunodeficiência adquirida). Nesta década o grupo LGBT foi associado intimamente às doenças sexualmente transmissíveis e principalmente à SIDA com isto sofrem, tornam-se alvos de mais um aspecto de preconceito e discriminação.

A partir da década de 1990, a homossexualidade passa a não ser considerada patologia pela OMS, mas a ciência permanece estudando sua origem. Novos estudos biogenéticos reacendem a velha teoria da homossexualidade congênita, que agora seria herdada por uma diferença cromossômica. Alguns cientistas, bioquímicos e neurobiólogos, afirmam ter encontrado em um grupo de homens homossexuais a existência de uma versão diferenciada do cromossomo masculino x e isto seria responsável por uma tendência homossexual e com isso ser gay seria uma marca genética imutável. Este é um período em que a homossexualidade resulta associada a aspectos patológicos como a falta ou excesso de um componente químico, ou o resultado de uma doença neurológica como depressão.

O século XX foi marcado por novas formas de discutir o sexo. Houve um certo crescimento da liberdade sexual apesar de prevalecer o argumento de que os homens eram mais sexualmente ativos, e as mulheres mais passivas. Ocorreu uma quebra nas fronteiras existentes entre as diferentes formas de relação sexual. Despontando um debate entre moral e classe e o que seria um comportamento “natural” e “antinatural”. A visão moral foi substituída por uma norma estatística fundamentada nas pesquisas sobre a sexualidade juntamente com as grandes investigações quantitativas de base populacional. O direito ao orgasmo que se aplicava, sobretudo, às relações normativas dos casais e principalmente dos homens adultos heterossexuais, se estendeu também à mulher, aos homossexuais, aos jovens e às pessoas de idade.

No trânsito do século XX para XXI, a intervenção da epidemiologia e da biologia experimental na clínica médica, constitui um fenômeno importante ocorrido neste período. Como também as descobertas da biomedicina: pílula anticoncepcional, transplante de órgãos,

barriga de aluguer, bebês de proveta, código genético, genoma, clonagem, intervenções hormonais e avanços cirúrgicos. E apesar de permanecer os estudos voltados para tratar psicologicamente os homossexuais e as transgressões sexuais, desponta progressos principalmente com a formação de um novo panorama em torno da visão da sexualidade. Passa-se a discutir as diferenças de gênero, homossexualismo, transexualidade bissexualidade, orientação e identidade sexual. Processos que afetaram profundamente as estruturas simbólicas que regularizam as identificações dos indivíduos (nomeação, filiação, maternidade e paternidade, identidade sexual) e que apontaram para a emergência de problemas éticos, políticos e jurídicos decorrentes das novas necessidades de escolha e direitos adquiridos pelos indivíduos.

Em essência, os direitos as sexualidades polimorfas tiveram um certo avanço prático no século XIX, mas só se tornaram amplamente aceitos e legalmente consolidados ao longo dos séculos XX e XXI. Assunto este de extrema importância para a construção deste trabalho. Principalmente, no âmbito das construções das diferenças dos gêneros, identidade sexual e social. Assuntos estes que serão melhor abordados nos próximos capítulos.

1.4 Panorama Histórico – Travestilidade no Brasil

Para compreender o campo atual estudado é preciso conhecer as bases, as influências que agiram sobre ele até o momento. Nesta pesquisa a ênfase não é a homossexualidade ou a sexualidade, mas neste contexto fica impossível não mencionar estes temas já que no Brasil a visão da travestilidade foi construída em cima da ótica homossexual.

É de conhecimento que antes mesmo de tornar-se uma nação o Brasil era visto como o paraíso, “... esta terra que querendo aproveitá-la tudo nela dará.”, assim descrevia a carta do escrivão português Pero Vaz de Caminha, em 1500. Antes da “civilização” chegar até esta terra, aqui já viviam povos seguindo suas regras morais e sexuais. “A verdade é que, entre os indígenas, os códigos sexuais nada tinham em comum com o puritanismo ocidental daquela época; por exemplo, davam pouca importância à virgindade e até condenavam o celibato.” (Trevisan, 2002, p. 64). Não apenas a nudez chocou aos cristãos recém-chegados ao “paraíso”. A poligamia era uma atividade comum entre os indígenas, tanto entre os homens quanto entre as mulheres.

Mas entre os costumes devassos dos habitantes desse paraíso tropical, nada chocava mais os cristãos da época do que a prática do “pecado nefando”, “sodomia” ou “sujidade” – nomes então

dados à relação homossexual que, segundo o pesquisador Abelardo Romero, “grassava há séculos, entre os brasis, como uma doença contagiosa. (Trevisan, 2002, p. 65)

Na comunidade indígena existia divisão entre tarefas domésticas de homens e mulheres, mas os papéis eram construídos e mutáveis e isto influenciava na sexualidade. Era comum haver troca de carinhos sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Não havia a visão de pecado carnal ou desvio sexual dentro deste povo. Conforme relata Trevisan (2002), em muitas tribos era comum ter casas onde habitavam apenas homens e que mantinham relações sexuais entre eles. Como também há narrativas de mulheres indígenas que assumiam papéis masculinos que viviam com outras mulheres, fabricavam armas e caçavam. Estas eram denominadas tríbades ou icamiabas.

Além das relações homoeróticas o travestismo era presente em cerimônias e rituais. Em uma tribo brasileira, mehináku, em cerimônias os homens uniam-se aos pares, como marido e mulher, representando espíritos masculinos e femininos. E em rituais as mulheres usam pinturas e ornamentos masculinos e até lutam como homens. A “troca” não ocorria apenas nestas circunstâncias, Trevisan relata que há registros de em tribos, indígenas brasileiras, homens adotarem adornos femininos e com isso tornarem-se “mulheres”, passando a realizar tarefas femininas e a viver com outro homem.

No princípio do século XIX, Carl von Martius relatou, entre os índios guaicurus, a existência dos chamados cudinas, homens castrados, segundo ele, “que se vestem como mulheres e se entregam exclusivamente a ocupações femininas como: fiar, tecer, fabricar portes etc.”. Tal costume foi confirmado, em 1894, pelo etnólogo italiano G.A. Colini entre os guaicuru-caduveos, para quem os cudinas ou cudinhos (nomes designativos dos animais castrados) representavam na tribo o papel de prostitutas. (Trevisan, 2002, p. 66)

Em 1859, ao viajar pelo Nordeste brasileiro, o pesquisador alemão Avélallement tentava uma explicação ao escrever que, entre os índios botocudos, não havia homens e mulheres, mas sim homens-mulheres e mulheres-homens, pois sua própria constituição física não variava muito de um sexo para o outro - ao contrário do sistema patriarcal ocidental, responsável pelos padrões de força no homem e de fragilidade na mulher. (Trevisan, 2002, p. 66)

Segundo a obra “Devassos no paraíso” (Trevisan, 2002), havia uma fluidez entre os papéis sexuais dentro da sociedade indígena. No livro há exemplos de vários casos de “desvio sexual” em diferentes tribos. Pode-se dizer que ser mulher ou ser homem para o índio primitivo independia do genital. Em resumo, tornar-se mulher acarretaria assumir ações como cuidar da casa, dos filhos, coser, tear. Tornar-se homem determinaria ir à caça e lutar. Ser penetrado ou

ser o penetrador em uma relação sexual não interferia no seu papel social. Fluir de um papel para outro, como um homem assumir um papel feminino, não provocaria discriminação. A prática sexual era importante entre homens e mulheres, independente da idade e a fertilidade era vista com suma relevância por isso mesmo que a monogamia não era regra. Enfim, no Brasil não colonizado, a cultura sexual fluía longe das regras dos então europeus que aqui desembarcaram.

Portugal, na altura do descobrimento do Brasil, seguia um conjunto de leis jurídicas, as Ordenações Afonsinas. “Nessas Ordenações já aparece (Livro V, Título 17) a pena do fogo contra a sodomia - "pecado de todos o mais torpe, sujo e desonesto", por causa do qual "Deus lançou o Dilúvio sobre a terra".” (Trevisan, 2002, p. 164). Neste período, o conceito de sodomia englobava o sexo oral e anal (dentro de fora do casamento) e relações sexuais entre indivíduos do mesmo sexo. E para o cristianismo a única finalidade da prática sexual era a reprodução que deveria estar ligada ao matrimônio, ideia reforçada com a Contra Reforma católica no século XVI.

Com a Contra Reforma foram criadas doutrinas e normas tornando o matrimônio uma instituição sagrada e com isto os desvios morais que ameaçavam derrubar o casamento tornaram-se objeto do mais rigoroso controle por parte da justiça civil e eclesiástica. Entre estes desvios estavam a sodomia e toda e qualquer prática sexual irregular, que eram considerados atentados contra a natureza, já que a “semente” masculina da vida estava a ser descartada e um ato demoníaco. “Como se tratava de um desvio ditado diretamente pelo demônio, a Igreja e a Inquisição associavam a prática da sodomia com a bruxaria e as heresias dos cátaros e templários” (Trevisan, 2002, p. 110).

Os portugueses recém-chegados à nova terra todos oriundos de uma severa religiosidade chocaram-se diante da liberdade praticada pelos “selvagens”. Há relatos em cartas do século XVI, confirmada por antropólogos e historiadores que o ato de sexo anal era algo comum entre os homens indígenas. Enquanto para os europeus este ato era pecado, visto com horror por conta da grave punição recebida por quem praticasse tal heresia. Para os indígenas o sexo era algo natural, não havia normas que regulassem suas trocas sexuais e sua reprodução. E esses “encontros” sexuais entre homens fazia parte da iniciação de muitos jovens.

No Brasil colônia, os governadores das províncias recebiam instruções de administração do rei de Portugal, Dom João III. Segundo Trevisan (2002), havia quatro casos de punições:

“Se fossem comprovados os crimes de heresia, traição, sodomia e falsificação de moeda, o governador/comandante gozava de autoridade sobre toda pessoa de qualquer qualidade para condenar os culpados à morte sem aceitar apelação.” (p. 111). Um dos motivos dessa forte regulamentação de Portugal com o Brasil é que neste período o Código Penal português punia delitos como feitiçaria, homicídio, estupro e sodomia com degredo para as suas colônias e em muitos casos a opção era enviar os delinquentes para as terras brasileiras. “Assim, os primeiros colonizadores portugueses atirados na América eram, geralmente, assassinos, ladrões, judeus foragidos e gente considerada devassa e desviante, por cometer libertinagem, sodomia, bestialidade (ato sexual com animais, proxenetismo e “molície”).” (Trevisan, 2002, p. 111). Pode-se dizer que o Brasil se tornou endereço de marginais e aventureiros interessados na riqueza e na liberalidade local.

O Tribunal da Santa Inquisição começou a funcionar, em Portugal, a partir de 1536 e ficou em vigor até 1821. Além da forte atuação dentro do seu território, o Reino Português preocupava-se em manter suas colônias sobre controle seguindo os preceitos divinos e reais. O Brasil ficou subordinado as determinações inquisitoriais até o último ano em que ela prevaleceu em Portugal. “Em princípio, admite-se que a primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil ocorreu em 1591, na Bahia, partindo em 1593 para Pernambuco, onde permaneceu até 1595.” (Trevisan, 2002, p. 128). Os inquisidores visavam controlar desvios contra a fé e doutrina católica, contra a moral e possíveis traições de cunho político. O Tribunal Inquisitorial instalado em Portugal vigiava todo tipo de heresia e contrariedade às regras da Igreja e do Reino.

No Brasil, este controle agia sobre blasfêmias, quebras de preceitos religiosos, bigamia, costumes como andar nu, pintar o corpo e sodomia. Como informa Trevisan (2002), as punições em terras brasileiras foram mais brandas, normalmente eram jejuns obrigatórios, orações, retiros, multas em dinheiro e açoites. Em casos mais graves poderia ocorrer confisco dos bens materiais e trabalho forçado nas galés. E conforme relato do autor, a maioria dos casos encontrados nos arquivos da Inquisição do Brasil são sobre desvios sexuais:

A importância da prática da sodomia no Brasil colonial é relevada pelos cálculos do antropólogo Luiz Mott, segundo os quais havia 117 casos de sodomitas entre os 537 denunciados e confessantes nas Visitações da Bahia e Pernambuco, de 1591 e 1593 respectivamente - portanto, 2 1% do total das faltas cometidas. Na Segunda Visitação à Bahia (1618/20), compareceram perante os inquisidores 62 confessantes (56 homens e seis mulheres), sendo então confessados 16 atos de sodomia. (Trevisan, 2002, p. 138)

O Brasil colônia, a partir de 1542, passou a abrigar os escravos vindos da África. Estes escravos faziam desde a trabalhar na lavoura das fazendas e descarregar excrementos recolhidos das casas das cidades até cozinhar. Há relatos que muitas negras eram usadas como objetos sexuais pelos seus senhores e muitos desses abusos geravam filhos bastardos. Também eram aproveitados, escravos e escravas, na iniciação da vida sexual dos filhos dos senhores de engenho. “Um Manual de instrução aos fazendeiros, publicado em 1839, aconselhava os compradores de escravos a evitar a compra de negros que tivessem o sexo pequeno ou mal conformado; acreditava-se que um membro avantajado garantia fertilidade e maior potência viril.” (Trevisan, 2002, p. 116)

O Brasil foi iniciado aliando a promiscuidade em conjunto com a religião católica. Muitos desses homens e mulheres que desviavam os códigos de conduta sexuais e até mesmo cometiam delitos como abuso sexual e estupro permaneciam fiéis a igreja a participar dos terços e procissões. A religião era cultuada a todo vapor e imposta a fim de converter os “degenerados”.

Conforme observação de Trevisan (2002), havia um clima de religiosidade hedonista, uma mescla de carnalidade perversa e misticismo fanático. E desse clima nem o clero escapava. Muitos dos padres oriundos de outras terras chegando ao novo lar caíam na tentação da liberdade enquanto os padres brasileiros que muitos seguiam a carreira eclesiástica por imposição da família e da sociedade patriarcal permaneciam a praticar seus desvios as escondidas. “Tais homens, metidos compulsoriamente na carteira religiosa, passavam longe da castidade celibatária. Assim, tomou-se tão comum padres terem filhos naturais, especialmente com suas escravas, que ninguém estranhava quando um mulato se apresentava como “filho do padre Fulano.” (Trevisan, 2002, p. 122)

As Ordenações Filipinas, baseadas nas Ordenações Afonsinas, foram publicadas em 1603. Estas normas vindas de Portugal ficaram em vigor no Brasil até mesmo depois da independência. “As Filipinas continuaram vigorando ainda no Brasil independente, adaptadas para a Constituição do Império, com as necessárias atualizações, em 1823.” (Trevisan, 2002, p. 164). Permanecia a condenação a sodomia entre homens e mulheres como também era penalizado atos de travestilidades. Homens que usassem trajes femininos e mulheres que andassem com trajes de homem seriam condenados com açoite público e multa que devia ser paga a justiça.

Em 1830, foi sancionado o novo Código Criminal brasileiro, influenciado pelos Códigos Napoleônicos e pelas ideias Iluministas, eliminava a sodomia como condenação jurídica. Logo depois da Independência do Brasil, em 1888, as Ordenações Filipinas foram atualizadas e transformadas na Constituição do Império: “A partir do Código Imperial surgiram, no entanto, os crimes "por ofensa à moral e aos bons costumes", quando praticados em público.” (Trevisan, 2002, p. 166).

“No Código Penal Republicano (1890), a figura jurídica da ofensa à moral continua aparecendo, agora sob o nome de “crime contra a segurança da honra e honestidade das famílias” ou “ultraje público ao pudor”.” (Trevisan, 2002, p. 167). Com este novo código a pena torna-se mais severa passa de prisão até 40 dias para reclusão até seis anos dependendo da gravidade da denúncia. Neste código inclui também o crime de travestismo com punição de 15 a 60 dias de prisão para quem se vestisse com trajes indevidos para o seu sexo, este delito era visto como uma contravenção e uma forma de fraude.

O Artigo 379, “Do uso de Nome Supposto, Títulos Indevidos e Outros Disfarces”, tornou o travestismo ilegal ao proibir “disfarçar o sexo, tomando trajos impróprios de o seu e trazê-lo publicamente para enganar”. A lei previa uma pena de quinze a sessenta dias de prisão. Embora a polícia fizesse vista grossa ao travestismo durante o carnaval, no resto do ano ela podia usar essa prerrogativa legal para prender homossexuais que tinham o hábito de usar roupas do sexo oposto. (Green, 2000, pp. 57 e 58)

A igreja católica permanecia a restringir o sexo ao casamento, e para o único propósito da procriação. Embora as atividades sexuais entre casais do mesmo sexo já não fossem mais punidas com a morte, a sodomia ainda era considerada um pecado. Tanto o ativo e o passivo no ato sexual anal eram considerados sodomita pela igreja e pelo Estado. “O Estado brasileiro havia discriminado a prática no início do século XIX, porém a polícia desencorajava a homossexualidade por meio da aplicação de outras provisões legais que proibiam a vadiagem e as demonstrações públicas de impudência.” (Green, , p. 78).

No decorrer do século XIX, os atos sexuais desviantes saíram de heresia para crime e em seguida começaram a ser estudados pela medicina. Influenciados pelas “descobertas” sobre a homossexualidade na Europa, no Brasil começam as análises científicas sobre as “perversões sexuais”. “Inicialmente a contragosto, setores da medicina e jurisprudência brasileiras passaram a debruçar-se sobre a existência dos “atos sexuais contra a natureza”.” (Trevisan, 2002, p. 177).

As pesquisas médicas mesclavam a tradicional aversão moral religiosa ao sexo entre pessoas “iguais” com teorias de que a homossexualidade era sinônimo de distúrbios psicológicos. De acordo com Green, em 1872, Francisco Ferraz de Macedo publicou um estudo médico sobre a prostituição com o intuito de conter a disseminação de sífilis no Rio de Janeiro. A pesquisa incluía também as relações sexuais homoeróticas, que dividia os homossexuais em indivíduos ativos, penetradores, e passivos, penetrados. Sem um laudo médico o estudo apresentava que o sodomita ativo era um homem comum difícil de identificar e que o sodomita passivo era efeminado. Apresentou várias características para identificar um passivo como a forma de andar serena, passos curtos, movimentos do tronco, fala doce e vestuário exagerado. A ótica dessas pesquisas voltou-se principalmente para os homens efeminados, construindo assim uma noção coletiva de que o homem efeminado seria um ser imoral e degenerado.

Em 1894, o criminologista Viveiros de Castro publicou um estudo que expunha os homossexuais como pessoas com deficiência congênita e psíquica sendo assim não deveriam ser punidos legalmente. Isto reforçava a visão de que estes indivíduos não seriam mais criminosos e sim doentes mentais.

Segundo o Dr. Viveiros de Castro, as causas da anomalia homossexual podiam ser: “loucura erótica” resultante de psicopatias sexuais em pessoas mentalmente alienadas; falhas no desenvolvimento glandular, provocadas por hereditariedade; vida insalubre, alcoolismo ou excesso de onanismo; e outras circunstâncias favoráveis à aquisição do vício, tais como prisões, velhice e impotência. (Trevisan, 2002, p. 179)

Neste período foi traçado o quadro de como identificar um homossexual. Acreditava-se que os homossexuais sofriam de um mal: a feminização. E os sinais da “doença” estavam ligados a apresentar aspectos femininos. O uso de enfeites, cores vistosas, rendas, perfumes. O uso de nomes femininos, demonstrar sensibilidade, choram com facilidade. Serem homens sensíveis e que se negam a seguir profissões que demandam qualidades viris preferindo ofícios como alfaiates, modistas, cabeleireiros. Em resumo, o alvo da perseguição são os travestis e homossexuais que demonstram alguma feminilidade. Os homens que praticavam sexo com outros homens, mas que não se enquadravam nas características citadas, passavam despercebidos. A questão não é mais a prática de sexo anal, mas a demonstração de sinais ligados ao universo feminino.

O tratamento para reverter tal mal seria iniciado em cuidar e incentivar a educação moral. “Tal processo educacional propunha uma profilaxia dentro dos colégios, especialmente nos internatos, onde "dominam causas excitadores da precoce atividade (...) entre rapazes" (Trevisan, 2002, p. 80). Significava incentivar a convivência com crianças do sexo oposto, incentivar a atenção para as formas femininas, leituras de obras românticas, instigar o pernoitar com mulheres nuas. Pode-se dizer que neste momento, iniciou ativamente a educação moralista e machista brasileira. Reforçando o papel do homem a imagem do macho que tinha que demonstrar sua masculinidade e segmentando o que deveria ser ‘coisas de homem’ e ‘coisas de mulher’.

Depois da proclamação da República, em 1889, houve uma separação do Estado e da Igreja Católica. O clero perde a sua influência soberana e neste período, a referência antes fundamentada nos dogmas católicos passa a ser os estudiosos europeus. A análise da homossexualidade afasta-se dos tradicionais ensinamentos católicos para o domínio da ciência e da medicina. Nas décadas seguintes o catolicismo perderia força e deixaria de ser a religião oficial do Brasil.

Curiosamente, a Igreja Católica pareceu ficar de fora do debate a respeito da homossexualidade. Embora os juristas citassem a Bíblia ao contextualizar a sodomia, e sugerissem ao clero que pregasse contra a imoralidade de atividades sexuais entre homens, insistiam em coro que os profissionais médicos e legais – e não a Igreja – deveriam ser os árbitros sobre o melhor modo de compreender e tratar esse desvio sexual. (Green, 2000, p. 197).

Apesar dos esforços na aplicação da educação moral não foram obtidos os resultados desejados. Os efeminados permaneciam a movimentar as grandes cidades, principalmente Rio de Janeiro e São Paulo.

1.4.1 O início dos tratamentos médicos para desvios sexuais

O início do século XX foi marcado, no Brasil, pela urbanização, industrialização e a grande imigração para os centros urbanos do país. Como também por crises econômicas, descontentamento nas forças militares, greves, insatisfação dos trabalhadores, ascensão do comunismo e do fascismo. A mudança do papel social da mulher que saiu de dona de casa para trabalhar na indústria contrariando os valores morais e religiosos, contrários aos papéis tradicionais. Aflorou o debate sobre raça e nacionalidade. “As décadas de 1920 e 1930 testemunharam uma crescente intervenção dos médicos, juristas e criminologistas brasileiros

em questões sociais que abrangiam desde a função “higiênica” da mulher na família até a relação entre raça e crime.” (Green, 2000, p. 127)

Os médicos acreditavam que a homossexualidade poderia ser além de consequência de uma educação impropria, um problema congênito e sugeriam que havia ligação entre o desejo homoerótico e as características físicas. Este pensamento incentivava os estudos de análise sobre os atributos físicos, biológicos e psicológicos dos pederastas e com isto busca encontrar qualidades que distinguissem estes dos homens normais.

“Nas primeiras décadas do século XX, através da consolidação de um grupo de médicos-legistas liderados por Leonídio Ribeiro, foi-se impondo no Brasil a questão da identificação criminal, com base nas teorias fascistas do criminologista italiano Cesare Lombroso” (Trevisan, 2002, p. 182). Os desviantes, como os criminosos, loucos, prostitutas e homossexuais passaram a serem focos de estudos sobre seus aspectos de biótipo. Fotografias obtidas dos invertidos encarcerados eram usadas para identificar suas características físicas e com isso traçar um perfil do que seria um pederasta.

Conforme Trevisan (2002), o Código Penal brasileiro foi reformulado na década de 1930 e teve incluso a proibição de circulação em território nacional de folhetos, livros, periódicos, jornais e gravuras que ofendessem a moral pública. Delito com pena prevista de seis meses a dois anos de prisão do responsável, além de multa e reclusão do objeto. Em 1940, o Código promulgado mantém este crime de ultraje ao pudor e o amplia para as representações cinematográficas, fonográficas ou teatrais, com detenção de seis meses a dois anos do culpado ou pagamento de multa correspondente.

Leonídio era diretor do Departamento de Identificação da Polícia Civil e usou o seu cargo para realizar análises dos indivíduos detidos e catalogar seus dados, traçando um perfil de como era o indivíduo que deveria ser combatido pela sociedade. “O aperfeiçoamento dos testes de tipo sanguíneo e a “descoberta” de ligações entre raça e criminalidade ofereceram meios mais “científicos” de reprimir e controlar uma população urbana desregrada.” (Green, 2000, p. 202) Pode-se concluir que estes estudos colaboraram para construir a visão estereotipada sobre o tipo e raça dos desviantes. Ainda neste período havia estudos que afirmavam que pessoas de cor escura estavam mais propícias a efetuar crimes e a praticar a homossexualidade e isto serviu para enfatizar que havia raças com natureza degenerada. As pesquisas realizadas também estabeleceram a norma que dividiam os homens em: verdadeiros, aquele que penetrava ou o

efeminado, aquele que era o penetrado, o passivo. E os homens verdadeiros não se enquadravam na subcultura homossexual e não causavam preocupação à sociedade.

“A oposição “cultura versus natureza” em relação às causas, e desse modo ao tratamento, da homossexualidade tornou-se uma questão política concreta quase no fim da década de 1930.” (Green, 2000, p.216). Influenciado pelos estudos vindos da Europa, a causa da homossexualidade começa a se afastar dos tradicionais ensinamentos morais da Igreja para o domínio da ciência e da medicina. Polícia, psiquiatria, endocrinologia, criminologia e medicina legal uniam-se para combater este desvio. Que já não é visto apenas como um pecado e um crime que deve ser punido, mas uma desorientação, uma malformação interna que deve ser corrigida. Conter e curar esta patologia social torna-se um dever do Estado. Que legitima o papel de médicos, juristas e criminologistas em uma tentativa de encontrar a cura e promover uma nação saudável e forte.

Neste período, a homossexualidade passa a ser vista além da transgressão social como uma perversão sexual. O Estado busca opções de tratamento e assistência principalmente porque neste período a prostituição masculina de rua ganha vários adeptos. Os efeminados ganham as pensões, bares e as ruas das grandes cidades. E os pesquisadores discutem teses de que nem a prisão e nem a reclusão seriam suficientes para reverter este quadro. Segundo Green (2000), os indivíduos efeminados de classe baixa, com pele escura permaneceram a serem presos por vadiagem, prostituição e atentado ao pudor enquanto as pessoas de classe média e alta eram internadas em hospícios pela família. As famílias com condições financeiras procuravam hospícios para internar os parentes que demonstravam sinais de homossexualidade, pois por mais que não existisse a afirmação de uma cura para a homossexualidade, mantê-los confinados era o meio que tinham para conter as preferências e conduta sexuais dos seus entes.

“No início da década de 1930, o confinamento físico era o principal método “terapêutico” para controlar a homossexualidade”. (Green, 2000, p. 229). Acreditava-se que em um instituto para tratar pederastas iria ao mesmo tempo tira-los do convívio social e reabilitá-los. “Já pelo fim da década de 1930, tratamentos médicos mais intervencionistas começam a ser prescritos.” (Green, 2000, p. 229). Os médicos, inspirados em técnicas utilizadas na Europa e nos EUA, começam a utilizar “convulsoterapia” (injetar o medicamento cardiazol em um paciente para provocar ataques epiléticos) e injeções de insulina que causavam choques hiperglicêmico para curar o que consideravam um comportamento esquizofrênico. “A terapia de insulina e eletrochoque era usada em pacientes homossexuais até mesmo quando não havia

sinal de comportamento esquizofrênico, e a intenção parecia antes ser disciplinar do que curar.” (Green, 2000, p. 232). Em 1941, a terapia de eletrochoques entra na lista de tratamentos contra a homossexualidade, tornando-se o tratamento favorito para o comportamento sexual desviante.

1.4.2 Travestilidade no boom do Carnaval brasileiro

Em contrapartida à perseguição policial, moral e social aos efeminados, transgressores e desviantes sexuais, chegava a era do *boom* do Carnaval brasileiro. Segundo Green (2000), as festividades do carnaval no Brasil datam ao século XVII, quando as pessoas na terça-feira de carnaval saíam as ruas, atirando água perfumada com limão uns aos outros. Durante o período colonial a festa era de caráter das classes mais pobres. Escravos, negros e mulatos desfilavam pelas ruas satirizando as roupas e gestos da elite. Em blocos, desde 1850, o carnaval levava as pessoas fantasiadas as ruas, ao som de música. Somente no Brasil Imperial, entre 1882 e 1889, é que surgem os bailes de máscaras feitos pela elite inspirados nos bailes europeus.

No começo do século XX, mais especificamente em 1920, ocorre a popularização do samba e o surgimento das escolas de samba. Tanto nos blocos de ruas das classes baixas como nas manifestações carnavalesca da elite era comum os homens travestirem-se de mulher e vice-versa.

Enquanto projeto de fantasia a ser realizada, o carnaval acusa o triunfo da imaginação sobre o cotidiano mediante a inversão de normas, quando o pobre torna-se rico (tendência para uso de fantasias luxuosas, de personagens aristocráticos) ou quando masculino e feminino se confundem (profusão de travestismo entre homens). (Trevisan, 2002, p.392)

Mas é na década de 30 que os travestis invadem os bailes de carnaval que foram o grande fervor nas capitais. Inicialmente, os efeminados vão aos bailes de carnaval para participar dos concursos de fantasias. Nesta época, os concursos eram abertos para todos. Nos anos 40, os homossexuais começaram a frequentar os bailes de carnaval em número cada vez maior e com isso surge os concursos destinados somente para homens vestidos de mulher. O que havia começado como uma invasão homossexual dos espaços heterossexuais tornou-se uma parte integrante da festividade.

Os bailes de travestis emergiram como o lugar privilegiado para performances públicas da inversão da representação de gêneros. Essa projeção aumentou, ao longo de toda a década

de 1950, à medida que eventos organizados exclusivamente para a subcultura homossexual cresciam em número, tamanho e visibilidade.

Nos anos 50, com o sucesso dos concursos para travestis, vários novos bailes com concursos voltados para este público começam a surgir. “Os empresários do entretenimento começaram a visar os homossexuais para seus bailes a fantasia, anunciando sua presença nos eventos e incentivando o comparecimento de travestis.” (Green, 2000, p.345). Pode-se dizer que este crescimento estava ligado ao crescimento da subcultura homossexual após a Segunda Guerra Mundial e neste período o país passava por uma expansão econômica que ampliou o poder aquisitivo da classe média, que era o grande público destes eventos.

O travestismo no Carnaval não era norma, era uma forma de ironizar as rígidas regras de gênero. As bonecas, como eram chamados os homossexuais que se vestiam de mulher na época, aproveitavam esses espaços para exibir suas plumas, paetês e beleza. Antes dos anos 50, a imprensa evitava divulgar notas sobre a presença dos travestis nos bailes. Já nos anos 50, com o crescimento dos bailes e concursos voltados para este público, a imprensa fazia questão de divulgar fotos dos travestis, mas utilizando termos pejorativos e conotando a ideia de que nesses bailes só havia homossexuais travestidos. Com estas publicações, os bailes popularizaram uma imagem unilateral de homossexual ser como travestis e imitadores da beleza feminina e isso influenciou a visão do público sobre a cultura gay.

Embora os adeptos do carnaval de rua também se travestissem, os bailes eram os principais locais onde a regra era o desregramento, onde se podiam transgredir normas de masculinidade e feminilidade sem preocupação com a hostilidade social ou punições. E mesmo dentro dos blocos e escolas de carnavais havia preconceito quando clubes não permitiam homossexuais nos seus quadros. Sobressaía a ambiguidade da permissividade carnavalesca, onde um homem ‘verdadeiro’ podia desfilar fantasiado de mulher, mas um homossexual, não.

“Para muitos observadores estrangeiros essas imagens variadas dos homossexuais brasileiros, extrovertidos e licenciosos, que expressam a sensualidade, a sexualidade ou a atitude *camp* durante o carnaval, acabaram sendo confundidas com uma suposta tolerância da homossexualidade e da bissexualidade nesse país.” (Green, 2000, p. 23). Mas a verdade é que homem efeminado só era permitido nos quatro dias de Carnaval. A sociedade brasileira não aceitava e ainda não aceita bem a imagem ambígua de um ‘homem-mulher’, efeminado, travesti.

Mesmo com a notoriedade que esses concursos carnavalescos ganharam, permaneceu uma forte rejeição à imagem do travesti. A imagem glamourizada destes homens efeminados contrastava com os comentários agressivos. Há relatos, segundo Green (2000), que a polícia proibia alguns bailes e muitas pessoas se deslocavam até esses locais para ficar vaiando e jogando pedra na entrada do evento.

Nos anos 60 os bailes se tornam mais sofisticados, “as indumentarias começaram a ficar cada vez mais exuberante e caras, e alguns concorrentes precisavam de até três ou quatro assistentes para ajuda-los a fazer sua entrada triunfal.” (Green, 2000, p. 352). A Subcultura gay floresce. Além de homens vestidos como mulheres desfilando durante o carnaval surgem novos estabelecimentos, bares e discotecas, direcionados exclusivamente para gays.

A prosperidade pós-guerra gerou um mercado em expansão e uma crescente classe média urbana. Também neste período os laços entre Brasil e EUA foram estreitados, influenciando a produção industrial e cultural. A cultura americana invadiu o mercado brasileiro através da imprensa, do rádio e da televisão. Surgia a sociedade de consumo de massa no Brasil, o que também motivou reconstrução de papéis de gênero.

Os papéis de gênero começaram a se alterar com forte interferência da atitude feminista. As mulheres iniciaram a entrar no mercado de trabalho, nas escolas e na universidade. A voz da mulher ganhou força e novas noções de identidade sexuais surgem. Questionando a polaridade entre homem/mulher e machos/bichas efeminadas. A juventude, no geral, começou a criticar os valores morais e sociais tradicionais, tais como a virgindade pré-nupcial para a mulher e a natureza hierárquica da sociedade brasileira.

Até então homossexual era sinônimo de efeminado que era sinônimo de travesti. A divisão que existia fora e dentro da subcultura gay era que existiam os ativos (homens e bofes) e as passivas (bichas e travestis). “A feminilidade era a essência de ser uma bicha ou boneca. O termo “homossexual”, na forma como era usado por essa rede social, referia-se aos bichas e bonecas e não os bofes.” (Green, 2000, p. 303). Logo, casal de dois homens que ambos eram homossexuais, sem um dos ter traços efeminados, e queriam ter relações sexuais um com outro, era incompreensível. Segundo Green (2000), a partir da década 60, a divisão bicha/bofe começou a ser criticada e surgiu uma nova identidade gay com a popularização do termo “entendido”, um perfil que não se adequava a díade ativo/passivo, masculino/feminino, homem/bicha. Entendido é o gay brasileiro.

Dos bailes de carnaval surgem travestis glamourosos que passam a atuar nas produções teatrais tradicionais, atraindo o grande público. Neste período, despontou os shows de travestis em casas noturnas, fazendo espetáculos inspirados nos bailes de carnaval, vestidas com glamour cantando com *playback* e imitando divas famosas. “Como os travestis do carnaval esses artistas conquistaram uma tolerância benévola do público maior do que a que era concedida a homens efeminados no dia-a-dia.” (Green, 2000, p.373).

Segundo Green (2000), em 1968, principalmente no Rio de Janeiro, os bailes de carnaval ganharam notoriedade pela elite e pelo público internacional. Com o crescimento da popularidade a polícia não interfere. Nos clubes noturnos já não há vedetes mulheres quase todos são homens. O que prevalece são shows de travestis e elas também começam a participar de elencos nos teatros de revista.

Contudo, fora dos bailes e espetáculos, a rejeição e violência permaneceram. Muitos homossexuais sofriam agressões de homens que desaprovavam o seu comportamento. E a perseguição policial era um problema constante. Havia campanhas para ‘limpar’ os centros das cidades, regradar o comportamento das mulheres da noite nas capitais e muitos desses locais eram também locais de encontros homoeróticos.

Neste contexto surgia, principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo, uma rede de suporte entre os homossexuais que apoiavam uns aos outros. “O domínio público da sociabilidade homossexual, que incluía as interações na rua, os bailes de travestis, a praia e os concursos para Miss Brasil, era uma parte fundamental das vidas desses homens, mas os edifícios dessa subcultura eram os grupos de amigos (as “turmas”) que funcionavam como uma família alternativa para os homossexuais enfrentando a hostilidade social.” (Green, 2000, p. 290). Também nesse meio iniciou-se o desenvolvimento de palavras codificadas, as gírias *gays*, para comunicar-se de modo a evitar que outros entendessem sua linguagem secreta e suas vidas duplas. Pois muitas vezes era preciso manter sigilo pois demonstrações explícitas de comportamento efeminado ou de referências associadas a cultura homossexual teriam resultados em estigmatização social, agressão, barreiras ao emprego e constrangimento. Era uma forma de sobreviver contra as pressões de ter que se adequar aos padrões sociais restritos.

Esta rede gerou, bailes e festas íntimas com apresentação de amadores com a presença, na maioria, de travestis então chamadas de ‘bonecas’. E foi através desses encontros que surgiu, em 1963, a primeira publicação com conteúdo homoerótico, o *Snob*. O jornal era distribuído

apenas em pontos de interação gay e entre amigos. Era um meio que permitia as bonecas do grupo expressarem uma parte da sua personalidade, que elas tinham que manter ocultas, utilizando de termos de duplo sentido com um tom divertido. “Aquilo que começou como um protesto por brincadeira acabaria rendendo 99 números regulares e uma edição “retrospectiva” entre julho de 1963 e junho de 1969.” (Green, 2000, p. 298).

Em 1964, o Brasil sofre um Golpe militar que mudará por muitos anos o curso da sua história. Uma fase de greves, manifestações, polarização política, repressão e perseguições. Mas foi a partir de 1968 que o país encara a sua pior fase dentro do Regime Militar. No fim de 1968, os militares reagem as mobilizações sociais baixando o AI-5, um ato institucional que fechou o congresso, suspendeu os direitos constitucionais e concedeu a cassação de mandatos, prisões e torturas. É instalado a censura total sobre os meios de comunicação, toda publicação deveria passar antes pela análise da censura que barrava tudo que poderia ser ofensivo a decência e moral. Isto afeta as manifestações públicas de homossexuais e os bailes, ainda realizados, mas com maior discrição. Os shows de travestis e transformistas entram em um momento de parada por conta da fiscalização da censura sobre as peças de teatro e shows em contrapartida veem-se muitos mais travestis nas ruas trabalhando com prostituição.

Apesar da forte regulamentação militar isto não impediu o crescimento da população homossexual no país. “Os anos 70 assistiram a uma proliferação acelerada de travestis pelas calçadas do Rio, de São Paulo e de outras cidades grandes, vendendo o corpo em troca de dinheiro.” (Green, 2000, p. 379). O crescimento de travestis trabalhando na rua com prostituição foi em consequência da crescente comercialização e mercantilização do sexo. E pela exclusão que essas pessoas passavam e passam. A estigmatização social sofrida por este grupo dificulta o acesso à escola e ao trabalho o que força seus membros a se prostituir para obter uma fonte de renda.

À medida que o número de prostitutas crescia, a procura também aumentava. É uma grande ambiguidade diante o machismo do brasileiro, mas segundo Green (2000) havia uma curiosidade alimentada sobre como seria transar com uma travesti. “Outros talvez tenham sido incapazes de romper com o papel modelo tradicional do macho/fêmea, que exigia uma masculinidade e uma feminilidade definida nos encontros sexuais. Ou talvez alguns homens simplesmente almejassem a sensação de experimentar uma aventura andrógina.” (Green, 2000, p. 407).

Nos anos 70, as ‘bonecas’ além do uso da indumentaria feminina começam a incrementar a aparência e ingerir e injetar hormônios para desenvolver os seios. A visibilidade e procura por esses corpos não ficam apenas no país. O Brasil começa a exportar travesti para a Europa, principalmente França e Itália. Em contrapartida, com as novas regulamentações do governo, os bailes para travestis são barrados e a presença delas é proibida nos eventos carnavalescos.

Este período ficou marcado pelo uso de desvio de gênero e a androginia pela parte artística, no teatro e na música, como uma forma de contrariar as representações padronizadas do masculino e feminino. Na música tinha a imagem andrógina de Caetano Veloso e Ney Matogrosso. No teatro, surge em 1972 no Rio de Janeiro, o Dzi Croquettes, um grupo de artistas que se vestiam com uma mistura de roupas masculinas e femininas. Representavam uma fluidez entre o ser homem e ser mulher que fomentava a liberdade sexual. Brilho, maquiagem em contraste com barbas, bigodes e pelos viris.

Assim, nem homens nem mulheres (ou exageradamente homens e mulheres), eles dançavam em cena e contavam piadas cheias de humor ambíguo, tentando furar o cerco repressivo desse período ditatorial em que a censura e a polícia mobilizavam-se ao menos movimento que destoasse dos parâmetros permitidos. (Trevisan, 2002, p. 288)

Também foi um momento de grandes manifestações e revoltas político-sociais. E mesmo com a censura chegava ao Brasil informações sobre o surgimento e o crescimento do movimento homossexual internacional, principalmente dos EUA. Fato que motivou a união dos ativistas gays brasileiros. A partir dessa década, o país passa a adotar o termo *gay*, mas permanece a ótica dos cientistas e dos médicos de ver esses indivíduos com patologia psíquica, passível de cura através de tratamentos psiquiátricos e alternativos como homeopatia e fitoterapia.

Ativistas homossexuais e feministas viram uns aos outros como aliados contra o sexismo e uma cultura dominada pelo machismo. Os homossexuais aproveitaram a oportunidade do intuito de lançar as fundações para a construção do movimento gay. Em 1978, um grupo de intelectuais do Rio e São Paulo lançam o *Lampião da Esquina* um jornal mensal alternativo, dirigido ao público gay e distribuído por todo o país. “os temas tratados eram aqueles considerados “secundários” – tais como sexualidade, discriminação racial, artes,

ecologia, machismo – e a linguagem empregada era comumente a mesma linguagem desmunhecada e desabusada do gueto homossexual.” (Trevisan, 2002, p. 339)

Também é criado em São Paulo a primeira organização pelos direitos gays do país, o Grupo Somos. “O desafio das feministas ao patriarcado, à rigidez dos papéis de gênero e aos costumes sexuais tradicionais desencadeou uma discussão na sociedade brasileira que convergiu com as questões levantadas pelo movimento gay a partir de 1978.” (Green, 2000, p. 394). Colocar uma frase de ligação entre estas duas citações

“Em 1974, à medida que o novo governo do general Geisel iniciava o processo de abertura política “lenta, gradual e segura”, as bonecas e os bailes de travestis voltaram a tomar conta da cena do carnaval” (Green, 2000, p. 370). E a partir dessa época esses bailes invadiram locais como teatros e clubes tornando-se uma festa permanente do carnaval carioca. A publicidade, agora com menos censura, e com opções de jornais alternativos voltados exclusivamente para o ‘mundo gay’ volta a divulgar os bailes e imagens dos travestis. A população acostumou-se a ver em jornais e revistas a imagens de homens vestidos de mulheres durante esse período e para muitos brasileiros homossexuais ainda eram homens de peruca que se fantasiavam extravagante para os bailes. O travestismo e a homossexualidade ficaram associada por um bom tempo no imaginário do brasileiro e de certa forma toleradas como sendo um espetáculo que fazia parte do carnaval.

1.4.3 O boom da SIDA no Brasil

A ditadura militar brasileira chega ao fim em 1985, nos últimos anos do regime há um abrandamento da censura e repreensões. Com isto, a década de 80 é um momento em que há a multiplicação de personagens homossexuais e travestis na televisão. Pode-se ver de gays e travestis estereotipados em programas de auditório, em telenovelas e seriados. A imagem do homossexual, principalmente o efeminado, atrai a curiosidade do público e conseqüentemente há aumento do Ibope e apenas por esse motivo a televisão vê nesse público uma forma de obter lucro. “O assunto ainda gera polêmica, que gera Ibope, que aumenta o faturamento.” (Trevisan, 2002, p. 306).

A abordagem “liberal” também ocorreu nas publicações escritas. Reportagens sobre a homossexualidade de artistas e publicações sobre o tema passaram a ser disponibilizados ao público em jornais e revistas. Como no caso da revista *Playboy* que trouxe na capa a modelo

travesti Roberta Close. “Suas fotos fizeram esgotar-se, em apenas três dias, os 200.000 exemplares da revista *Playboy*, que as publicou, em maio de 1984.” (Trevisan, 2002, p. 310). Juntamente com o crescimento de informações em torno do tema gay houve o aumento das reações violentas. Ocorreram vários casos de agressão física na rua, na praia, na universidade. Qualquer manifestação homossexual poderia receber uma reação homofóbica. Pode-se dizer que há um crescimento do consumo da imagem *gay*, mas não a aceitação e respeito. Infelizmente este é um dado que ocorre nesta década e permanece até os dias atuais. Muito se fala e se vê sobre o universo LGBT, inclusive os casos violentos.

Neste período, no Brasil, houve várias uniões, comunidades, grupos de homossexuais com um teor político, dispostos a discutir sobre seus direitos no país. O primeiro grupo gay no Nordeste foi criado em 1980, o Grupo Gay da Bahia (GGB), que permanece atuando até hoje. Apesar da mobilização política desses grupos as ações acabavam em cartas de protesto, abaixo-assinados, participação em atos públicos e passeatas com faixas e slogans. Mas foi através da pressão desses grupos que em 1985, o Conselho Federal de Medicina retirou o homossexualismo da lista de patologia e nesta época o GGB passou a publicar um boletim periódico informando e denunciando sobre agressões, assassinatos e perseguições a gays no país.

A SIDA (Síndrome da imunodeficiência adquirida) chega oficialmente ao Brasil em 1983, causando um pânico na população geral. Diante de uma sociedade preconceituosa e conservadora a SIDA ficou totalmente associada a homossexualidade, vista como um castigo ao pecado do desvio sexual. Com o alastramento da doença, foram tomadas medidas provisórias como o fechamento de sauna e boates gays e a proibição de bailes de carnavais. Como comenta Trevisan (2002), a Aids foi difundida como a ‘peste guei’. E isso colaborou para instaurar mais uma imagem negativa à homossexualidade nutrindo mais a homofobia. No caso das travestis, além de aberrações, doentes mentais, criminosos, agora passam também a serem vistos como um perigo a saúde pública.

Naquela época pouco se sabia sobre a doença e com isto a sociedade e os hospitais não estavam preparados. Muitos doentes foram abandonados pela família e os hospitais se recusavam a oferecer leitos aos infectados. Em 1986, é criado o Programa Nacional de DST e SIDA. E somente em 1991 inicia-se o processo para a aquisição e distribuição gratuita de antirretrovirais

Quanto ao terrorismo moral, quase todos os dias circulavam na imprensa mensagens implicitamente recriminatórias, quando não de tom francamente repressivo. Em numerosas matérias de capa a respeito da doença, as revistas brasileiras não cansavam de repetir que a única maneira de evitar a Aids era ser monogâmico, quando não deixando de transar inteiramente (leia-se: homem com homem). (Trevisan, 2002, p. 440)

O advento catastrófico da Aids trouxe ainda mais a homossexualidade para a mídia, nunca se falou tanto sobre gays e isto trouxe visibilidade para o movimento, lutas pelos direitos homossexuais e visibilidade social. Houve uma necessidade de mobilização em regime emergencial. Os poucos militantes uniram-se em Organizações Não Governamentais (ONGs) para fazer campanhas de prevenção da doença e dar auxílio as vítimas da epidemia. Nas grandes cidades do país, militantes uniram-se com agentes de saúde para atuar nas ruas e em locais *gays*, lançando campanhas, debates, panfletando e distribuindo preservativo. Isso ajudou a alavancar os movimentos homossexuais juntamente com a proliferação das ONGs.

Os anos 80 foi de suma importância para o surgimento da luta pelos direitos de lésbicas, *gays*, bissexuais, transexuais e travestis. Até então não havia uma discussão direta sobre a diversidade sexual e suas identidades. A partir disso o que antes poderia ser classificado como apenas homossexualidade passa a ser diferenciado entre *gay* e travesti. Até o momento o termo travesti era usado como um sujeito que está travesti e não um ser travesti. Dentro do conceito do Brasil, o ser travesti passa a ser designado como uma identidade. São aqueles homossexuais que se vestem como mulheres, alteram seus corpos para adquirirem formas femininas, mas que possuem o membro sexual masculino, e está totalmente ligado a prostituição.

Por sua grande maioria de travestis viverem da prostituição de rua tornam-se as grandes vítimas de perseguições e violências policiais. A dupla violência policial/SIDA foi fundamental na construção do movimento das travestis. Em 1992, em resposta a crescente violência sexual e o aumento de vítimas pela SIDA, surge no Rio de Janeiro a primeira organização política de travestis da América Latina, ASTRAL (Associação das Travestis e Liberados). Ao longo dos anos 90, pelo país, foram surgindo outras organizações e somente no ano de 2000, surgiu a criação da Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros (ANTRA). Em Fortaleza, nesta mesma década, surgia o ATRAC (Associação das Travestis do Ceará).

A luta inicial desses grupos foi contra prisões, criminalização indevidas e conscientização, prevenção contra doenças sexualmente transmissíveis. O debate público sobre

transexualidade e a construção da categoria transexual como uma identidade divergente de travesti emergiu apenas nos anos 2000. O Encontro Nacional de Travestis e Liberados que ocorria desde 1993 (ENTLAIDS) foi fundamental para as travestis e transexuais dialogarem com o poder público e pleitearem uma maior participação nos espaços gerais do movimento LGBT.

Até o início dos anos 1990 travestis e transexuais não estavam formalmente incluídas no Movimento Homossexual Brasileiro. Foi apenas em 1995 que as organizações de travestis participaram do movimento e onde se criou a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT). A entrada formal da categoria transexual ocorreu apenas na década de 2000 com influência de ativistas internacionais que trouxeram ao Brasil a discussão do tema.

Também na década de 1990, entraram em cena as *drag queen*. Exibindo um perfil de transformistas, se distinguindo dos já então conhecido travestis por andarem vestidos como homens no cotidiano e apenas montar uma imagem exagerada feminina para eventos e espetáculos.

A atuação das *drag queens* foi facilitada por englobar um componente lúdico e satírico semelhante ao das caricatas do carnaval, o que as levou a transitar por áreas jamais imaginadas, como as concorridas festas de *socialites*, *shows* beneficentes e colunas sociais da grande imprensa. (Trevisan, 2002, p. 246)

Em 1995, aconteceu a 17ª conferência da *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA) no Rio de Janeiro, que terminou com uma marcha na praia de Copacabana. No ano seguinte, aconteceu um ato de reivindicação pelos direitos das pessoas LGBT em São Paulo. A partir disso vários grupos e ONGs se reuniram para organizar uma marcha anual, acontecendo em 1997, em São Paulo, a primeira Parada LGBT do Brasil com cerca de 2 mil pessoas. Logo o evento se espalhou para outras cidades do país onde ocorre todo ano até os dias atuais.

Depois de reunir apenas 2.000 pessoas em 1997 e 7.000 em 1998, em junho de 1999 a 3ª Parada GLBT fez desfilar pelas avenidas centrais de São Paulo entre 20.000 e 30.000 pessoas – um fenômeno de massa inédito no país, acostumado a ter seus cidadãos/ãs homossexuais no anonimato. (Trevisan, 2002, p. 379)

Foi em meio ao debate sobre transexualidade no movimento LGBT no início de 2000, que surgiu um novo conceito adotado pelos membros: a identidade de gênero. Isso foi essencial

para a construção da distinção identitária entre travestis e transexuais. Enquanto o movimento travesti surgiu da questão agressão policial e SIDA, as organizações transexuais surgem a partir de relações entre pessoas que buscam esclarecer o fenômeno da transexualidade e que passam a lutar para ter acesso as cirurgias corporais, como a redesignação sexual.

1.4.4 A popularização do transexualismo no Brasil

A partir dos anos 2000, cresceu o número de pessoas que se intitulam transexuais e buscam a realização do processo transexualizador que seria o direito a ter atendimento clínico, acesso a atendimento psicológico e psiquiátrico, e a tratamento hormonal. Isto marca um momento de mudança e amadurecimento político entre os movimentos das travestis e transexuais. E surge a utilização do termo ‘pessoas trans’ como um conceito que une a categoria das identidades travesti e transexual, como também o não uso do termo travestismo e transexualismo que estaria ligado a patologia substituindo por transexualidade e travestilidade.

O travesti veio do ocasional festivo, como algo permitido dentro dos limites carnavalescos. Um homem vestir-se de mulher era aceite desde que fosse temporário e justificado como uma brincadeira. Com o tempo a chacota chegou aos palcos e tornou-se motivo de entretenimento. Com sucesso foi impossível não chegar à mídia, e as publicações eram consumidas pela curiosidade do público. Logo, o carnavalesco, zoad, curioso tomaram as ruas e tornaram-se símbolo de perversão e vulgaridade. Infelizmente, no Brasil, o termo travesti tornou-se extremamente estigmatizado. Mesmo dentro dos grupos da minoria não normativa sexual, como gays, lésbicas e transexuais é visto com estereótipo negativo. Popularizou o lema de que travesti é prostituta, travesti rouba, travesti é marginal, cuidado com a travesti!

Pode-se dizer que depois que surgiu o termo transexual o denominador travesti entrou em decadência. Muitos anúncios sexuais passaram a exibir o termo transex ou transexual, muitas meninas começaram a se intitular transexuais, mesmo sem ter feito a cirurgia sexual ou mesmo ter a pretensão de fazê-la. O termo ‘mulher trans’, mesmo para aquelas que não desejam fazer a mudança de sexo, aparenta ter mais respeito.

O conceito de travesti carrega a discriminação de séculos, é um termo popular, criado com raízes na rua. Em contrapartida, como bem descreve Leite Jr (2008), a transexualidade possui uma aura mais higiênica, oriunda dos laboratórios Europeus e Americanos. Transexual

é um termo científico e ainda pouco popularizado. Apresentar-se como transexual não carrega, de início, estigma tão pesado como definir-se como travesti: “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. (Leite Jr., 2008, p.211)

Diante das conversas com mulheres trans que obtive para este trabalho posso afirmar que hoje denominar-se transexual ou travesti é mais por um posicionamento político e social do que por elas estarem encaixadas na denominação que permaneceu por muito tempo em vigor: de que travesti possui pênis e transexual fez a cirurgia de ressignificação de sexo. Particularmente, não acredito que o órgão sexual, mesmo neste contexto, seja um dominador de uma identidade. Independente de possuir vagina ou pênis, independente da opção sexual existirão mulheres que se declaram travestis e outras transexuais.

O transexualismo ainda consta como doença no cadastro CID da Organização Mundial da Saúde e ainda é regulado como doença por Resolução do Conselho Federal de Medicina no Brasil, mas o século XXI avançou nos debates do grupo de pessoas trans e alguns direitos, a muito custo, estão a ser conquistados, como: o direito a fazer cirurgia de mudança de redesignação sexual de pênis para vagina regulamentada desde 2008 e de vagina para pênis, disponibilizada desde 2013, pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Outro ganho foi o reconhecimento da união homoafetiva como uma entidade familiar, a partir de 2011, pelo Supremo Tribunal Federal (STF). E a conquista do direito de usar do nome social, que é aquele que pessoas transexuais e travestis, por exemplo, usam para se identificar, mesmo quando não alteraram o seu registro civil, o presente no Registro Geral. Desde 2009, o Ministério da Saúde permite que esse nome seja usado no SUS. Desde 2013, o governo federal permite seu uso no Enem (Exame Nacional do Ensino Médio). E a partir de 2017, a Receita Federal disponibilizou o uso do nome social no Cadastro de Pessoa Física (CPF).

Em 2018 ocorreram duas novas conquistas: o Ministério da Educação homologou a resolução que autoriza o uso do nome social nos registros escolares da educação básica. A medida promove o reconhecimento da identidade de gênero, com o objetivo de reduzir as expressões de violência contra travestis e transexuais dentro das escolas. Com esta norma, os estudantes poderão pedir que matrícula, lista de presença e demais documentos escolares usem seus nomes sociais, combatendo assim o constrangimento e a discriminação que muitas pessoas trans sofrem dentro das instituições escolares. E o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que

transexuais poderão mudar registro civil sem necessidade de cirurgia e que não necessitará mais de autorização judicial, sendo a alteração feita diretamente em cartório.

Diante da grande discriminação e violência que as pessoas trans sofrem dentro das escolas e universidades foi criado em 2017 o Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE), por professores e professoras travestis e transexuais. A missão é capacitar profissionais para o respeito à diversidade, criar alternativas para que a transfobia não coíba estudantes travestis e trans no acesso à escola e monitorar as denúncias. Ele também visa estabelecer parcerias com grupos de pesquisas de universidades públicas ou privadas.

Infelizmente, seja para gays, lésbicas, travestis ou trans, a violência no Brasil atual é imensa. O boletim de 2017 da ANTRA aponta 179 assassinatos no país de pessoas travestis e transexuais, 69 ocorreram na região nordeste e o Estado do Ceará é 4º mais violento a este grupo. Apesar disto não há uma legislação específica voltada a garantir a proteção à comunidade LGBT. Homofobia e transfobia juridicamente não é crime. Mas há um conjunto de leis, o Estatuto de Diversidade Sexual, em processo de votação no Senado. E neste estatuto, um dos pontos é a criminalização da homofobia, que significa incriminar qualquer ato ou manifestação de ódio ou rejeição a homossexuais, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais. A luta dentro da comunidade das pessoas que não seguem as normas de heteronormatividade é imensa. Há muitos desafios e um deles é a sobrevivência.

Capítulo 2 – O gênero

2.1 O que é gênero?

Gênero, segundo o dicionário *Houaiss*, é: “1. conceito geral que engloba todas as propriedades comuns que caracterizam um dado grupo ou classe de seres ou de objetos; 2. conjunto de seres ou objetos que possuem a mesma origem ou que se acham ligados pela similitude de uma ou mais particularidades”. Na língua portuguesa, todos os seres animados e inanimados têm gênero. Toda palavra possui uma classificação variável entre masculino ou feminino. Não há o neutro como no latim e na língua inglesa, por exemplo. Dentro do contexto brasileiro, esta classificação segue da gramática para a sociedade. Ou há homem ou há mulher. No geral, um indivíduo tende a ser classificado dentro desta categoria binária e normativa.

E a partir de quando o ser humano ganha esta classificação? Segundo Butler (2003), um feto se torna humano no momento em que se descobre se é menina ou menino. Pode-se, com isto, afirmar que a categorização já existe mesmo antes do bebê nascer. No processo da gestação o embrião torna-se humano e ganha uma carga normativa por toda uma vida a partir do instante que o médico o define como menino, possui um pênis, ou menina, possui uma vagina.

Como visto no capítulo anterior, só a partir do século XVIII que ficou estabelecido a ideia binária dos sexos. Laquer (2001) mostrou como a diferença entre os sexos é uma invenção construída ao longo dos séculos. E que dentro da ideia de sexo único já havia um conceito de diferenças de gênero entre machos e fêmeas:

“Foi no mundo do sexo único que se falou mais diretamente sobre a biologia de dois sexos, que era mais arraigada no conceito do gênero, na cultura. Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou o outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica.” (Laquer, 2001, p. 19)

O conceito de diferenças entre o que seria ser um homem e ser mulher não surgiu junto com a revelação das diferenças anatômicas entre o sexo masculino e feminino. As descobertas quanto ao assunto foram de âmbito anatômico e biológico, mas os papéis sociais já estavam estabelecidos. Havia a manifestação de dois “sexos sociais”, com direitos e obrigações distintas pode-se dizer que o sexo era mais uma característica com consequências sociais; pertencer a um sexo ou a outro dava ao indivíduo o direito e dever a certas considerações sociais, como o

fato de ter origem nobre davam certos privilégios. No passado o sexo era um fundamento inseguro. As mudanças nas estruturas corpóreas podiam fazer o indivíduo passar facilmente de uma categoria feminina a outra masculina. Por isso, como no caso dos hermafroditas, a preocupação era mais a que gênero se ajustaria do que a que sexo pertenceria. A inquietação não era a respeito da construção corpórea, o genital, mas sobre a permanência das fronteiras sociais, a manutenção de categorias de gênero.

Visto isto, pode-se afirmar que o conceito de diferenças de gênero já existia. Mas a descoberta da anatomia feminina estabeleceu um único símbolo para definir a separação. A partir disto, homem seriam quem possuísse um pênis e mulher quem possuísse uma vagina.

O surgimento do sexo binário, limita a definição de gênero ao órgão sexual. Os papéis sociais permanecem como homem ativo e mulher passiva, mas a definição ao qual papel social o indivíduo se encaixa depende do órgão sexual com o qual ele nascera. A mulher passa a ser vista como uma pessoa com estrutura totalmente diferente do homem, mas a estrutura masculina permanece como hegemônica, ativa tanto no plano social como na conjuntura sexual. Aqui entra o atestado científico daquilo que já era considerado no social. E com isso o sexo torna-se sinônimo de gênero.

A importância do órgão sexual inclui o corpo na estrutura da definição de homem e mulher. O corpo ganha o destaque que antes era apenas como um símbolo secundário. Conforme Laquer (2001), o corpo de sexo único era mais elástico para exprimir o seu gênero do que quando passou a ser participante de uma estrutura de sexo binário pois com isto o sexo passou a ser fundamento do gênero e conseqüentemente o corpo. “Um corpo aberto no qual as diferenças sexuais eram questões de grau e não de espécie, em comparação com um mundo de homens e mulheres reais e das claras distinções jurídicas, sociais e culturais entre eles.” (Laquer, 2001, p. 161)

2.2 Quando surgiu o Gênero?

No século XX, o termo gênero ganhou um novo uso. Os movimentos feministas ocidentais passaram a usar a palavra gênero no lugar de “sexo”. Buscavam, com isto, enfatizar a ideia de que as diferenças entre homens e mulheres não são uma questão biológica, dependentes do sexo. As divergências não eram fatos da natureza, mas existiam por conta das construções culturais em tornos dos gêneros.

O termo ressurge como uma construção social e cultural que diferencia de sexo. Sexo ficaria atrelado ao papel reprodutivo e gênero uma maneira de representar, pensar e viver as diferenças naturais.

O movimento social feminista ocidental iniciado nos finais do século XIX viveu algumas “ondas”. A “primeira onda” era centrada na reivindicação dos direitos políticos, como o direito de votar. As sufragistas, no Reino Unido, conseguiram a liberação de votar a partir de 1918, sendo que este direito era direcionado apenas a mulheres acima dos 30 anos de idade. No Brasil o voto feminino só foi autorizado em 1932. O feminismo chamado de “segunda onda” surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, na década de 1960, e priorizava debates em torno da discriminação e a busca pela igualdade entre os sexos. Este movimento aconteceu em um ambiente brasileiro hostil por conta do regime militar, tendo em 1975 a formação do Movimento Feminino pela Anistia e em 1984 a criação do Conselho Nacional da Condição da Mulher. Isto incentivou a discussão pública sobre questões da saúde da mulher, da violência doméstica e promoveu inúmeros levantamentos da situação da mulher, além de ações efetivas para a melhoria de suas condições. E foi neste período que a categoria “gênero” passou a ser usada pelas feminismo.

Na sua utilização mais recente, o termo "gênero" parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual". O termo "gênero" enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade. (Scott, 1995, p. 72).

Com a ocupação dos espaços públicos com passeatas, protestos e reivindicações o movimento feminista ganha notoriedade na década de 60 nos países do ocidente. Os estudos das mulheres alimentado por este movimento ganham as universidades e o interesse dos intelectuais. No Brasil, como em outros países ocidentais, áreas como antropologia, história e linguística interessaram-se pelos assuntos da vivência feminista. Surgem novas pesquisas, seminários e discussões em torno da desigualdade social entre homens e mulheres. Com a contribuição de outros campos, aos poucos, a divisão entre homens e mulheres baseadas em práticas sexuais foi sendo substituído pela ótica das diferenças de papéis sexuais e os estudos das mulheres foram ampliados para estudos de gêneros.

O termo gênero, com esta conotação, foi usado inicialmente nos Estados Unidos, na década de 80. A motivação para esta alteração era a mesma do movimento e historiadoras feministas: analisar a construção da hierarquia masculina e escrever a história das mulheres. A diferença é que enquanto os estudos das mulheres construíam um conceito de identidade feminina, os estudos de gênero surgiram como uma ferramenta para analisar o conhecimento social e cultural sobre a diferença entre sexos.

De acordo com Scott (1995), os estudos de gêneros é uma análise não apenas da relação entre a experiência masculina e a experiência feminina no passado, mas também da conexão entre a história passada e a prática histórica presentes. Estes estudos analisam como, em diferentes momentos do passado, as tensões, os acontecimentos foram construtores da categoria gênero. É uma pesquisa das relações entre homens e mulheres, mas também das relações dentro do ‘núcleo’ masculino e ‘núcleo’ feminino e como esta interação mantem-se na sociedade.

Scott (1995, p. 96), define gênero como um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e como uma forma primária de dar significado às relações de poder. Para Butler (2003, p. 200), gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituída num espaço externo por meio de uma repetição de atos. Além desses dois autores, há muitas definições para gênero e para determinar o que engloba seus estudos.

O termo gênero, apesar de muito discutido e falado, nos dias atuais, ainda é visto com estranheza e dúvida. Gênero não é sinônimo de mulher, e não está ligado aos atributos biológicos do ser humano. De acordo com Louro (2003), o termo gênero surgiu pela necessidade de demonstrar que não são as características sexuais, mas é a forma como essas características são valorizadas que constitui o que é feminino ou masculino, em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Sendo assim, gênero é uma categoria interiorizada, variável e não inerente ao nascimento. Uma classificação social onde cada sociedade constrói e define padrões comportamentais para estipular o que é característico do gênero feminino e do gênero masculino.

2.3 A identidade a partir do gênero

De acordo com Kaufmann (2015), o conceito de identidade é algo que surgiu a partir das sociedades modernas e não está vinculado às raízes e à origem do indivíduo. “A questão da

identidade foi se impondo à medida que aumentava a divergência com uma subjetividade que queria autonomia nos processos da individualização das sociedades modernas e contemporâneas.” (p.25)

Segundo o autor, nas sociedades primárias não havia processo identitário. Este processo surgiu na modernidade ocidental, sobre tudo a partir do século XVIII, com o desenvolvimento da burocracia estatal. A primeira ideia sobre identificar os indivíduos nasceu com os documentos de identidade, com o intuito de controle administrativo sob populações nômades (imigrantes e ciganos), sendo mais tarde generalizados ao resto da população. Com isto, o indivíduo, que antes era reflexo de suas origens é convertido na representação de um papel com uma foto e marcas biológicas. “Toda a realidade de uma pessoa era pressuposto que podia se concentrar em alguns documentos, e a identidade era percebida como um dado simples, controlável.” (Kaufmann, 2015, p. 31). Com isto, a ideia sobre identidade fica ligado a documentos comprovativos. É o meio que o Estado encontra para classificar, controlar e separar o sujeito. Desse modo, os “sem documentos” ficam em situação de desconhecidos, como ressalta Kaufmann (2015): “os sem papeis estão na situação idônea para conhecer essa terrível sensação de não existir de verdade.” (p. 31)

Segundo Bauman (2001), a modernidade é o período da individualidade, da ordem e conseqüentemente da intolerância. “A parte do mundo que adotou a civilização moderna como seu princípio estrutural e valor constitucional empenhava-se em dominar o resto do mundo dissolvendo sua alteridade e assimilando o produto da dissolução.” (1999, p. 246). A vontade de dominar a natureza e subordina-la à vontade humana é uma forte característica deste período, como também as classificações. A modernidade estipulou claramente os limites entre o original e o estrangeiro, entre o anormal e normal, aliados e inimigos. Neste contexto, “os seres humanos não mais "nascem" em suas identidades.” (Bauman, 2001, p. 41), eles precisam construir um “auto identificação” (Bauman, 2001). O sujeito passa a vivenciar a construção do processo da individualidade, mas arquitetada dentro dos tipos sociais existentes, seguindo os modelos de conduta, imitando o padrão social aceito sem se desviar das normas. “Para todos os efeitos, a classe e o gênero eram "fatos da natureza", e a tarefa reservada à autoafirmação da maioria dos indivíduos era "adaptar-se" ao nicho alocado, comportando-se como os demais ocupantes.” (Bauman, 2001, p. 43).

A modernidade substituiu as classificações sociais, do período pré-moderno, oriundas e garantidas pela origem do indivíduo por identidades pré-estabelecidas que deveriam ser

confirmadas na conduta diária. Bauman (2001), para exemplificar este período, cita uma frase de Sartre em que o mesmo disse que “não basta ser burguês, é preciso viver a vida como tal.”. Assim, a identidade ganha uma ótica além da documentação estatal e torna-se um objeto de reconhecimento e divisão social com caráter único, individual, essencial e imutável permanecendo, de tal modo, até o pós-guerra, em torno dos anos 1960, quando os questionamentos identitários individuais ganham impulso. (Kaufmann, 2015).

O crescimento da industrialização, o avanço da democracia e o surgimento da globalização atuam modificando as expectativas e as visões do sujeito. As mudanças na estrutura da sociedade fragmentam os cenários culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Segundo Hall (2006), estas modificações causaram uma alteração nas identidades pessoais. E o indivíduo sólido e unificado já não existe. As transformações ocorridas na modernidade libertaram-no dos apoios estáveis nas tradições.

O processo identitário, de acordo com Kaufmann (2015), torna-se uma modalidade particular da subjetividade em ação. Os traços como herança biológica, social e cultural já não são os únicos influentes no que diz respeito à identidade. O sujeito não é mais homogêneo, vive sobre múltiplas pertencas, sugestões e dominações diversas (de classe, de gênero, racial e étnica). As experiências sociais e culturais tornam-se heterogêneas e contraditórias. “O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas.” (Hall, 2006, p. 12). As velhas identidades dominantes entram em declínio e o ser moderno é fragmentado. Surgem novas identidades que vão constituir o Ser pós-moderno, móvel e desconstruído.

De acordo com Hall (2006), um grande colaborador para o conceito de uma identidade fluída foi Freud, com a descoberta do inconsciente e com sua teoria de que identidade e sexualidade são construídas por processos psíquicos e simbólicos do inconsciente. Outra cooperação para a organização dessa “nova” identidade veio dos pós-estruturalistas que, segundo Klages (1997), reconhecem a identidade humana como moldada pela linguagem e reforçam que o conceito de individualidade foi substituído pelo de subjetividade, com a ideia de que os sujeitos são produtos de signos, significados que constroem a ideia de identidade.

Na sociedade pós-moderna, a identidade é um aspecto construído ao longo do tempo e onde recebe influências de diversas esferas. Dentro destas variantes há o contexto cultural,

social, político; os processos do inconsciente; as percepções e vivências sexuais. Louro (2000) afirma que essas múltiplas e distintas identidades (as identidades de raça, de classe, sexuais e de gênero) constituem os sujeitos, no âmbito da cultura e da história, na medida em que esses são interpelados a partir de diferentes situações, instituições e agrupamentos sociais.

O Ser antes estável agora está em um processo constante de formação. O mundo entra em um fluxo variável, onde os pontos fixos estão se movendo ou se dissolvendo. (Louro, 2000). Essa instabilidade provoca uma “quebra” nas fronteiras que antes eram estáveis. Sendo a identidade um aspecto fluído, como afirmar que a sexualidade é uma zona fixa? Já que tanto a sexualidade e gênero constituem a identidade do sujeito.

Diante da diversidade, a deslocação de fronteiras é inegável tanto para identidade social como para identidade sexual e de gênero. Entende-se por identidade sexual o campo da orientação sexual, como o indivíduo exerce sua sexualidade que pode ser dividida entre homossexuais, heterossexualidade, bissexuais e assexuais. Enquanto que a identidade de gênero designa o gênero ao qual o sujeito se identifica, definido entre feminino e masculino.

De acordo com Bento (2006): “a identidade de gênero não é uma essência que adquire visibilidade pelos atos; ao contrário, são os atos, linguísticos e corporais, que darão vida aos sujeitos generificados. O trabalho de fabricação das identidades é permanente, tem um caráter incluso.” (pp. 203 e 204). A base da identidade de gênero é a repetição de atos ao longo do tempo. Esta visão é confirmado por Hall (2006), que vê a identidade como algo formado aos poucos através de processos inconscientes. Para o autor a identidade permanece sempre incompleta, em formação:

As partes “femininas” do eu masculino, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele e encontram expressão inconsciente em muitas formas não reconhecidas, na vida adulta. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. (Hall, 2006, pp. 38 e 39)

A identificação ocorre através da estilização do corpo, formando uma imagem social construída que busca aproximar-se de uma base normativa de identidade. São os atos de gênero que evidenciam a maneira como o corpo mostra ou produz sua significação cultural. O gênero

ganha vida através das roupas, dos gestos, atos pois são estes sinais exteriores, postos em ação, que dão visibilidade ao corpo. É através das práticas que o gênero existe. E as repetições dos atos, dentro das normas de gênero, funcionam como citações e cada ato é uma menção sobre as “verdades estabelecidas”.

O fato de a realidade do gênero ser criada mediante performances sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter performativo do gênero e as possibilidades performativas de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e heterossexualidade compulsória. (Butler, 2003, p. 201).

De acordo com Butler (2003), não há identidade preexistente pela qual um atributo possa ser medido. Sendo assim, a afirmação de que existe uma identidade de gênero verdadeiro é uma ficção reguladora com o intuito de normalizar o indivíduo. Ao classificar os sujeitos, a sociedade estabelece divisões e atribui rótulos que pretendem fixar as identidades. Isto pode ocorrer de forma sutil como também violenta. Kaufmann (2015), alerta que a forma como a subjetividade é imposta, pode também resultar exaustiva para o sujeito, produzindo situações muito discriminatórias, de novas desigualdades.

As pessoas cuja posição social garante um certo reconhecimento e que estão inscritas em redes múltiplas e diversificadas, tem a possibilidade de jogar com suas diferentes faces identitárias. Aquelas, ao contrário, que vivem na defensiva, ameaçadas pela estigmatização ou sofrem perda de auto estima, são cercadas pelo risco de um retrocesso protetor que as separam do resto do mundo outorgando-lhes uma resposta, evidente e única, a perguntas da vida, encerrando em umas totalidades significativas que se fixam uma identidade, tão indiscutível como uma crença religiosa. Nossa época tem dois rostos: o das novas aberturas para a implantação de subjetividades e o do auge dos fundamentalismos identitários. (Kaufmann, 2015, p. 34)

Para Bento (2006) e Butler (2003), a identificação reflete a disputa entre negação e afirmação. Repulsa pelos indivíduos que habitam à margem e atração pelos modelos idealizados e normativos. Rotular atos de gênero como verdadeiros ou falsos é um jeito de definir e separar através da discriminação. Há uma norma de que o corpo reflete o sexo, e o gênero só pode ser percebido quando referido a essa relação. Logo as possibilidades de gênero que se articulam fora dessa vinculação são marginalizadas, apresentadas como identidades transtornadas, anormais, psicóticas.

Há uma contradição entre o viés liberal da identidade, exposta como um aspecto múltiplo e fluído, e a sexualidade/gênero que é imposta como binária entre heterossexuais/homossexuais-homens/mulheres. Segundo Louro (2000), a sexualidade adquiriu, nas sociedades modernas ocidentais, uma centralidade que parece ser difícil entendê-la como detentora de fluidez e inconstância. Compreensão que conecta com Foucault (1999) que denomina a sexualidade como um dispositivo de imposição de poder e regulador social. Um poder disciplinador que atua sobre os corpos e seus prazeres.

Diante da pluralidade dos sujeitos é por meio da sexualidade que ocorre a regulamentação e os embates de hierarquia entre os diferentes tipos de identidade. A percepção de gêneros dicotômica provoca uma contraposição entre polos. Um lado que objeta o outro, negando todos os indivíduos que não se enquadram em uma dessas formas. Legitimando, dentro do nosso contexto atual, apenas os “gêneros inteligíveis” (Bento, 2010) e excluindo os sujeitos das “sexualidades periféricas” (Foucault, 1999).

Entende-se que os gêneros inteligíveis compõem a norma e todas as outras possibilidades de gênero que contestem estes códigos do binarismo hierárquico são sistematicamente eliminados, posto às margens social. “Os gêneros inteligíveis obedecem a seguinte lógica: vagina-mulher-feminino versus pênis-homem-masculinidade.” (Bento, 2010, p. 6).

“A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam existir.” (Butler, 2003, p.39). Há corpos que escapam ao processo de produção dos gêneros inteligíveis, nestas “fugas” se encaixam as experiências de trânsitos de gêneros como as transexualidades, travestilidades, *cross dresses*, *drag queen* e *drag king* que demonstram que não são predestinados a cumprir o papel que se atribui como norma às estruturas corpóreas. Estas identidades não se enquadram na “relação causal entre sexo, gênero e desejo” (Butler, 2003, p. 45) mas não podem ser negadas. São perfis que estão a ganhar notoriedades através da Teoria Queer.

2.4 O que é Teoria Queer?

O movimento feminista em princípio debatia e questionava a posição da mulher na sociedade, mas não indagava a essência feminina. Após a segunda onda, o movimento iniciou debates sobre a transformação do indivíduo em mulher através da socialização. Estas discussões

tiveram como influência, entre várias obras, o livro *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, em que a mesma defendia que o gênero não é reflexo do sexo e explanava uma visão contrária ao determinismo biológico e a favor ao construtivismo social.

Os estudos de gênero trouxeram uma nova perspectiva, separando os aspectos sociais das características biológicas. Apesar destes estudos terem ampliado a visão sobre os problemas em torno do sujeito feminino ainda prevalecia a categorização seletiva, binária e normativa. Era um movimento composto, em maioria, por mulheres brancas, heterossexuais, de classe média e alta deixando à margem as negras, lésbicas e operárias.

Os anos da década 1970, como visto no capítulo anterior, foram marcados também por movimentos e reivindicações homossexuais. Estes lutavam contra a patologização e o rótulo de “perigo social”. Segundo Miskolci (2012), a maior parte dos integrantes dos movimentos feministas e homossexuais das décadas de 1960 e 1970 eram liberacionistas, viam mulheres e gays como indivíduos oprimidos que deveriam lutar por liberdade. Operavam o poder de forma elitizada e dominante. Em contrapartida, havia uma parte dos estudiosos mulheres e homossexuais que não seguiam este modelo e acreditavam que as exigências que desejam apenas a inclusão social eram superficiais. Para estes, ser incluído na sociedade não mudaria as opressões e a desigualdade permaneceria.

Neste mesmo período, se consolidava o pós-estruturalismo. Uma análise do processo de construção das normas, das instituições e das estruturas sociais, e a realidade social a partir de uma visão histórica. Esta perspectiva afirmava que todas as categorias sociais produzidas pela humanidade são resultado de uma interpretação dos dados existentes a partir de um discurso ou conjunto de discursos. E a dinâmica entre discursos é profundamente marcada por relações de poder, produzindo as normas, as opressões e modificando-se de acordo com os contextos históricos, sociais, geográficos.

Nos Estados Unidos, os grupos de gays, lésbicas e mulheres negras de classe baixa que não se viam inclusas nos movimentos sociais que eclodiam desejavam levar à frente as discussões sobre o sistema de exploração, as reflexões sobre a identidade e sexualidade. As críticas eram direcionadas ao sexismo, ao gênero binário e a heterossexualidade como norma. E é por meio dessas críticas que se iniciam formulações teóricas pós-estruturalistas e pós-identitárias que veem a construir a teoria queer.

Havia uma clara divisão entre os que almejavam conquistar o direito a uma vida “normal” e os que reivindicavam o direito a ser “diferente”, questionando os padrões normativos da vida social. De acordo com Miskolci (2012), o movimento homossexual denunciava a heterossexualidade como sendo compulsória. Enquanto o movimento queer criticava a gays e lésbicas normalizadas por conta que a rejeição social era pressionada contra aqueles que era considerados anormais por não se enquadrarem suas vidas amorosas e sexuais no modelo heteroreprodutivo.

Segundo Miskolci (2012), o termo *Queer Theory* foi utilizado pela primeira vez por Teresa Lauretis em 1991. Lauretis, Adrienne Rich e Monique Wittig foram intelectuais precursoras da Teoria Queer que também teve uma forte influência dos escritos de Foucault através das hipóteses sobre a construção discursiva das sexualidades. Foucault (1999) criticava o poder utilizado através do dispositivo sexual para regulamentar como “verdade” as relações sexuais entre sexos opostos, monogâmicas e reprodutivas. “O que não é regulado para a geração ou por ela transfigurado não possui eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio.” (p. 10).

“As sociedades ocidentais modernas inventaram e instalaram, sobretudo a partir do século XVIII, um novo dispositivo que se superpõe ao primeiro e que, sem o pôr de lado, contribui para reduzir sua importância. É o dispositivo de sexualidade.” (Foucault, 1999, p. 101). Dispositivo de sexualidade é um conceito foucaultiano que fala sobre sistema de regras e jogo de poder que atuam sobre as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, as vivências sexuais.

Segundo Foucault (1999), a repressão foi desde a época clássica o modo fundamental de ligação entre poder, saber e sexo e apenas uma transgressão das leis seria capaz de libertar da opressão. Ele também constrói a hipótese de que através de três grandes códigos explícitos – o direito canônico, a pastoral crista e a lei civil – foi criada uma conduta econômica e política sobre o comportamento sexual dos casais que fez surgir, no século XIX, a era das “heterogeneidades sexuais”. Essa junção formou um movimento a favor da relação monogâmica e tentou-se reduzir a sexualidade ao casal heterossexual, legitimando esta prática dos prazeres como regra interna. É também neste período, como já visto no primeiro capítulo, que as “sexualidades periféricas” ganham notoriedade da medicina e ciência. Entende-se por sexualidades periféricas toda prática sexual que foge da norma central estabelecida que era a monogamia e a heterossexualidade.

O interesse médico sobre as “sexualidades errantes” funciona como um mecanismo de incitação para a instalação de um perfil verdadeiro. Não à toa que o termo sexualidade surgiu neste contexto, conforme Foucault expõe: “a sexualidade foi definida como sendo, “por natureza”, um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização” (1999, p. 67). Para o autor, sexualidade foi um termo inventado como verdade para regulamentar o sujeito, e tudo girar em torno do sexo. A partir das classificações sexuais, as fronteiras foram marcadas. O poder que dita a lei do sexo ficou limitado ao regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido, homem e mulher, heterossexual e homossexual. Para existir o correto tem de ter o errado. O moral precisa do amoral. Foucault (1999) descreve a existência do prazer e poder em torno das sexualidades: “prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espreita, espia, investiga, apalpa, revela: e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-lo” (p.45). É através da implantação das perversões que as relações de poder com o sexo e o prazer se multiplicam. E essa proliferação das sexualidades múltiplas são de vantagem e lucro econômico para a medicina e a psiquiatria, como também para o aumento da prostituição e da pornografia. O poder regulador subjetiva o indivíduo, atua na formação do sujeito como também age sobre um sujeito preexistente.

Foucault é um inspirador da Teoria Queer, principalmente dos escritos de Judith Butler, filósofa americana e grande colaboradora do movimento queer. Butler critica o feminismo clássico e a criação da categoria classificatória de gênero.

Para a filósofa, o feminismo não abrange a multiplicidade do sujeito feminino. Butler (2003) afirma que “a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida” (p. 17). Aponta que um dos erros do feminismo é compreender o sujeito feminino como estável e permanente.

“O “nós” feminista é sempre e somente uma construção fantasística, que tem seus propósitos, mas que nega a complexidade e a indeterminação internas do termo, e só se constitui por meio da exclusão de parte da clientela, que simultaneamente busca representar.” (Butler, 2003, p. 205).

O movimento feminista é restrito e não inclui a pluralidade de gêneros principalmente os que contestam os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos, como no caso das mulheres

negras, lésbicas e *trans*. Conforme Butler (2003), o discurso feminista constrói a tese de que gênero é uma constituição sociocultural, mas que continua preso ao binarismo e determinismo.

“A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação.” (Butler, 2003, p. 19). Para ela, o sistema que deveria fazer acontecer a autonomia é o mesmo que reprime definindo a mulher como um indivíduo discursivamente constituído.

Outro ponto criticado por Butler é a definição de gênero, que surgiu com a segunda onda do feminismo, fundamentada na diferença sexual seguindo o binário masculino/feminino. Para Butler (2006), “A diferença sexual não é um dado feito, não é uma premissa, não é uma base sobre a qual se pode construir o feminismo.” (p. 252). A filósofa, vê que o conceito de gênero criado pelo feminismo não difere do conceito já existente de sexo visto que o gênero segue como um aparato através do qual tem lugar a produção e normalização do masculino e do feminino seguindo normas hormonais, cromossômicas, psíquicas e performativas naturalizadas pelo qual se regulariza e institucionaliza as pessoas.

“Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma.” (Butler, 2003, p. 25)

Lauretis, no texto *the technology of gender* de 1987, expõe que uma das limitações do conceito de gênero aprimorado nas diferenças sexuais é que ele confina o pensamento crítico feminista ao conceito de uma oposição universal do sexo (mulher como diferença do homem), limita a isto, o que dificulta para articular as diferenças existentes entre mulheres.

Lauretis (1994) sugere que é preciso ver o sujeito constituído não apenas na diferença sexual e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais, um sujeito com gênero não só pela experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe. “Um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido. (...) para isto necessitamos de um conceito de gênero que não esteja tão preso às diferenças sexuais a ponto de virtualmente se confundir com ela” (p. 208)

Há uma amplitude sexual acontecendo entre os indivíduos e por isso é um erro ater o conceito de gênero a um binômio. Conforme Butler (2003), “(...) não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois. A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito.” (p. 24).

Das críticas a estrutura do feminismo surgiu o queer questionando as categorias de identidade produzidas e naturalizadas como normais. Teoria Queer é a problematização do gênero. Seguindo este preceito, o gênero é analisado isolado do sexo e não está condicionado à diferença sexual que separa o sujeito macho de fêmea. Mas passa a ser observado como um artifício flutuante, mutável e amplo.

Antes da canonização da expressão “teoria *queer*” por Lauretis, a palavra “queer” já era utilizada em escritos teóricos de acadêmicas chicanas, negras, lésbicas e de classe trabalhadora, ou seja, por aquelas que ainda sendo formalmente cidadãs estadunidenses, careciam de reconhecimento pleno como tal e enraizavam seus desejos, ânsias e identidades para além de suas fronteiras. (Clímaco, 2008, p. 694)

Queer, é uma palavra inglesa, com conotação depreciativa que significa um xingamento, um palavrão. Não há uma tradução similar em português. Conforme Clímaco (2008), queer já era um termo utilizado, mas o movimento se apropria e transforma-o em símbolo semântico e representativo de uma parte da sociedade rejeitada e considerada abjeta. “O abjeto é algo pelo que alguém sente horror ou repulsa como se fosse poluidor ou impuro, a ponto de ser o contato com isso temido como contaminador e nauseante.” (Miskolci, 2012, p. 40)

De acordo com Louro (2004), o sujeito queer é o desviante sexual – homossexual, bissexuais, transexuais, travestis, *drags*. É tudo que soa “estranho, raro e esquisito”. É o excêntrico que não deseja ser integrado e tolerado. É o ambíguo. É o indivíduo que não aspira o centro normativo e nem o tem como referência.

“São os estudos queer que irão radicalizar o projeto feminista, em um debate interno ao campo, mas que o extrapola. Esses estudos habilitam as travestis, as drag queens, os drag kings, os/as transexuais, as lésbicas, os gays, os bissexuais – enfim, aqueles designados pela literatura médica como sujeitos transtornados, enfermos, psicóticos, desviados, perversos - como sujeitos que constituem suas identidades mediante os mesmos processos que os considerados “normais”.” (Bento, 2006, p. 70)

Esta teoria problematiza a cultura, a imposição de convenções sociais e desafia as normas regulatórias da sociedade. Segundo Preciado (2011), o queer opõe-se às políticas feministas e homossexuais que se baseiam na identidade natural (homem/mulher) e que seguem a definição das práticas sexuais (heterossexual/homossexual). Ela discorre sobre os corpos múltiplos dos drag king, as mulheres de barba, os travestis, os deficientes, os transexuais, os hermafroditas. O queer representa as reivindicações das ‘minorias’ silenciadas que buscam notoriedade através da politização, convertendo o “gueto” em território e o estigma em orgulho. E demonstrando que não existe apenas a vivência dentro de um esquema binário, mas que as fronteiras vêm sendo constantemente atravessadas e que o lugar social no qual alguns sujeitos vivem é exatamente a fronteira.

Para a Teoria Queer não existe a diferença sexual (macho/fêmea), mas uma multidão de diferenças, uma transversalidade de relações de poder, uma diversidade de potências de vida (Preciado, 2011).

A teoria queer constitui-se menos numa questão de explicar a repressão ou a expressão de uma minoria homossexual do que numa análise da figura hetero/homossexual como um regime de poder/saber que molda a ordenação dos desejos, dos comportamentos e das instituições sociais, das relações sociais – numa palavra, a constituição do self e da sociedade. (Seidman, 1996, p. 128)

A partir da década de 90, o até então consolidado estudo de gênero tem uma visão oposta levantada pela teoria queer. A questão da diferença quer se sobrepôr à luta pela igualdade. Já não se fala apenas em ter direitos iguais entre homens e mulheres, mas respeito pelos diferentes. Os sujeitos, a partir deste momento, querem ser vistos além da classificação masculino ou feminino. O conceito de gênero passa a ser compreendido como um sistema de signos ou significados designados a corpos sexualmente distintos, que servem para diferenciar o papel social e os sentidos que estes corpos devem ter.

De acordo com Butler (2006), reduzir o gênero à sexualidade causou dois movimentos dentro da Teoria Queer contemporânea: “O primeiro separa a sexualidade do gênero, de forma que ter um gênero não implica que se realize uma certa prática sexual.” (p. 85). E “o segundo movimento na teoria queer está relacionado com o primeiro e sustenta que não se pode reduzir o gênero à heterossexualidade hierárquica.” (p. 85). Com isto, a Teoria Queer abrange diferentes formas sexuais como a homossexualidade e a bissexualidade. Defende que o gênero

é internamente instável e que as vidas transgênero evidenciam a ruptura de qualquer linha de determinismo causal entre a sexualidade e o gênero. Fica assim evidente que há uma discordância entre sexo e o gênero, pois, a sexualidade não define em qual gênero a pessoa se “adequará”, além do que há várias possibilidades sexuais e de gênero que até então não eram consideradas, mas que existem apesar de não se enquadrarem nas predeterminadas dos conceitos hegemônicos.

A teoria defende a concepção de que os comportamentos sexuais e todas as categorias de sexualidade normais ou desviantes são socialmente construídos, mas critica o fato do gênero estar baseado no dualismo heterossexual, macho e fêmea. Duas categorias oriundas da definição binária da heteronormatividade. Categorias estas limitantes diante da pluralidade de expressões sociais e sexuais dos indivíduos. Isto responde a indagação de gênero ser uma categoria limitante.

Nós só podemos escrever a história desse processo se reconhecermos que "homem" e "mulher" são, ao mesmo tempo, categorias vazias e transbordantes. Vazias, porque não têm nenhum significado último, transcendente. Transbordantes, porque mesmo quanto parecem estar fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas. (Scott, 1995, p. 93)

Com isto, dentro do conceito inicial de gênero, surge a indagação: Em qual categoria se enquadra as travestis? Acredito que a teoria queer veio para responder isto. Nem todos os indivíduos encaixam-se no binarismo masculino/feminino. Como também o queer não se condiciona apenas a homossexualidade, mas fala de todos aqueles ou aquelas que são vistos como uma ameaça ao bom funcionamento a ordem social e policial.

“A Teoria Queer lida com o gênero como algo cultural, assim, o masculino e o feminino estão em homens e mulheres, nos dois.” (Miskolci, 2012, p. 31). Seguindo este preceito, todos possuem aspectos que podem ser classificados como masculinos ou femininos, independente do sexo biológico. Os binários homem/mulher e heterossexuais/homossexuais fazem parte de uma construção histórica que precisa ser repensada.

Enquanto o movimento homossexual preocupava-se em desmitificar a anormalidade dos gays, o movimento queer chega para escancarar que os diferentes existem, mas estão condicionados à margem social. E um dos seus focos primordiais é criticar os regimes da normalização e derrubar os valores supremos e a emergente heteronormatividade.

Por heteronormatividade entendemos aquelas instituições, estruturas de compreensão e orientações práticas que não apenas fazem com que a heterossexualidade pareça coerente, ou seja, organizada como sexualidade – mas também que seja privilegiada. Sua coerência é sempre provisional e seu privilegio pode adotar várias formas (que as vezes são contraditórias); passa despercebida como linguagem básica sobre aspectos sociais e pessoais; é percebida como um estado natural; também se projeta como um objeto ideal ou moral (Berlant, Warner, 2002, p.203)

A heteronormatividade é um modelo social regulador das formas como as pessoas se relacionam, posto como normal apenas as relações entre pessoas do sexo oposto e prática sexual visando a reprodução. Outros conceitos utilizados são heterossexismo que é a pressuposição de que todos são ou devem ser heterossexuais; heterossexualidade compulsória que consiste na patologização de sexualidades “desviantes”, instituindo a heterossexualidade como aquilo que é normal.

A teoria queer torna visível as violências e injustiças envolvidas na criação dos “anormais” e “normais”, fundamentando as problemáticas da vergonha, do estigma e da discriminação. Pode-se dizer que fomentou uma nova ótica sobre as relações entre gênero, ampliou os discursos feministas e LGBT. Trouxe ao debate sujeitos, corpos, identidades existentes ao longo da história, mas não encaradas. Há quanto tempo não se via com tanta clareza a pluralidade e a expressão da sexualidade humana exposta?

“O queer, portanto, não é uma defesa da homossexualidade, é a recusa dos valores morais violentos que instituem e fazem valer a linha da abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados a humilhação e ao desprezo coletivo.” (Miskolci, 2012, p. 25).

2.5 Um sujeito não-binário

“Se uma pessoa não é feminina nem masculina, o que ela seria?” Este foi um dos questionamentos ouvidos por mim durante a pesquisa empírica realizada para este trabalho. Esta indagação é o reflexo das imposições sociais direcionadas a um individuo que não se vê incluído socialmente pelas classificações existentes.

De acordo com Bauman (1999), classificar significa separar e segregar, incluir e excluir. Desde a modernidade que o “mundo social” recebeu abertamente categorias classificatórias e separatistas. Fronteiras foram definidas e os indivíduos separados em grupos. A função de

nomear agiu como uma espécie de arquivo para colocar em “pastas” todos os itens do mundo, organizar cada item em um lugar próprio e fixo.

Segundo Silva (2004), a forma de classificação mais importante é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias. Sendo assim, para existir a categoria normativa é preciso ser demarcado quem são os ‘anormais’ pois um polo só existe diante da definição do outro.

Para Silva (2004), as divisões também são formas de demarcar fronteiras que afirmam relações de poder. Bauman (1999) diz que o poder diferenciador se esconde por trás de um dos membros da oposição. Geralmente, o poder encontra-se do lado do primeiro identificado sendo o lado oposto, o degradado. “Um lado depende do outro, mas a dependência não é simétrica. O segundo lado depende do primeiro para o seu planejado e forçado isolamento. O primeiro depende do segundo para sua auto-afirmação.” (Bauman, 1999, p. 23). O lado positivo é o polo de dominação sobre o negativo, e a oposição entre eles forma relações, relações de poder em que um lado domina e hierarquiza o outro.

Traçar claras linhas divisórias entre o normal e o anormal, o ordenado e o caótico, o sadio e o doentio, o racional e o louco é tarefa do poder. Traçar essas linhas é dominar; é a dominação que usa as máscaras da norma ou da saúde, que ora aparece como razão, ora como sanidade, ora como a lei e a ordem. A dominação anseia representar o outro lado da relação que esconjura (já definida como insanidade, desordem, anomalia, doença) como um agente por si só, como um parceiro igualmente poderoso e ávido, uma cópia em carbono, uma imagem espelhada e um rival; mas o suposto oponente é meramente produto do poder definidor, um sedimento de seu sonho monopolítico, um detrito de seu trabalho incompleto. O poder expurga seus inimigos negando-lhes o que luta para garantir a si próprio; e o inimigo existe apenas através dessa negação. (Bauman, 1999, p. 185)

Derrida (1991) aborda as oposições binárias como uma forma de separação assimétrica, em que um dos lados é sempre privilegiado, recebendo um caráter positivo enquanto o outro recebe uma carga negativa. Esta divisão dicotômica se estende para as relações de classe, identidade e gênero. Como no caso do gênero masculino que foi construído, ao longo da história, como dominante e superior ao gênero feminino. Provocando, assim, uma hierarquização e supremacia do homem sobre a mulher que ainda sobrevive.

A categorização entre feminino e masculino é fruto do binarismo heteronormativo que resiste como regra. É nos polos dicotômicos que o Ser pode ser reconhecido como sujeito. Estes polos funcionam como “pastas”, onde o indivíduo é colocado desde que siga as regras pré-estabelecidas como requisito para aceitação. Contrário a esse binarismo há o sujeito ambíguo que não se enquadra em nenhum dos polos classificatórios. As “pastas” onde os sujeitos são enquadrados existem na tentativa de pôr ordem no mundo social. O “erro” da ambiguidade é ser incompatível com essas classificações. Segundo Bauman (1999), a ambivalência contraria a ordenação que é fundamental para era moderna

Sendo assim, um sujeito não-binário, pelo viés da identidade de gênero, é o indivíduo que não se enquadra no que se espera, propõe e impõe ser próprio do masculino e do feminino. É o ambíguo, o estranho, o indefinido. Segundo Bauman (1999), a posição deste terceiro elemento contraria e desmascara a oposição entre polos na qual é fundamentado toda uma sociedade e onde todas as diferenças são baseadas e sustentadas. Os indefiníveis que não podem ser incluídos na oposição binária causam a desordem social.

Alguns estranhos não são, porém, os ainda não definidos; são, em princípio, os indefiníveis. São a premonição daquele "terceiro elemento" que não deveria ser. Esses são os verdadeiros híbridos, os monstros — não apenas não classificados, mas inclassificáveis. Eles não questionam apenas uma oposição aqui e ali: questionam a oposição como tal, o próprio princípio da oposição, a plausibilidade da dicotomia que ela sugere e a factibilidade da separação que exige. Desmascaram a frágil artificialidade da divisão. Eles destroem o mundo. Estendem a temporária inconveniência de "não saber como prosseguir" a uma paralisia terminal. Devem ser transformados em tabu, desarmados, suprimidos, física ou mentalmente exilados — ou o mundo pode perecer. (Bauman, 1999, p. 68)

O “terceiro elemento” e o “estranho” (Bauman, 1999), neste trabalho, será abordado por meio da observação do sujeito travesti. A travesti, dentro do contexto social brasileiro atual, não se enquadra na “pasta” da identidade de gênero masculino e nem feminino. Vive na fronteira entre os gêneros normativos. De acordo com Silva (2004), viver na fronteira pode significar mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades, não respeitando os sinais que demarcam estes limites. É uma forma de desconstruir as normas e as convenções sociais, culturais e identitárias impostas.

O viver na fronteira, assumir o lugar de uma identidade ambígua e indefinida é uma característica pós-moderna pois admitir as diferenças contraria o poder das hierarquias

modernas e coordena o diálogo entre os “subalternizados” com o hegemônico. Pode-se dizer que a travesti é um sujeito pós-moderno (definir o que entende por pós-moderno) e queer. Não pretendo com esta declaração, afirmar que o sujeito travesti surgiu na pós-modernidade. A travestilidade, como citada no primeiro capítulo, é um ato que ocorre desde a idade média. Não é o ato de travestir-se que se tornou pós-moderno, mas o crescimento da identidade fluida que não se delimita a “pastas” padronizadas.

De acordo com Bauman (1999), a pós modernidade é um momento das incertezas e da diversidade, mas isto não modificou a ânsia moderna de uniformizar e ordenar. Para o autor, não há uma ruptura marcada ou uma sequência inequívoca entre a modernidade e a pós-modernidade, não há fronteiras nítidas entre épocas. “A modernidade ainda está conosco. Ela vive como pressão de esperanças e interesses” (p. 287). Vivemos nos rastros da modernidade e “viver “no rastro” significa turbulência, mas também panoramas mais amplos e a nova compreensão que permitem” (p. 288). O pós não é o fim ou a rejeição da modernidade, mas é o momento de exame, avaliação e diante dos erros ter a percepção e analisar a necessidade de mudança. É o momento que a classificação e a separação de identidades permanece, mas surge a diversidade e a liberdade. É quando os diferentes incitam à transformação e à tolerância. É o princípio das mudanças de valores, é ter a noção de ser livre apesar da censura. A travesti é pós-moderna.

E o que é ser travesti? De acordo com Pelúcio (2007), travestis são homens que gostam de se relacionar sexualmente com outros homens, mas que incluem em seus corpos símbolos do que é socialmente tido como próprio do feminino. Porém, não desejam extirpar sua genitália. Para Kulick (2008), a principal característica da travesti brasileira é adotar nome femininos, roupas femininas, penteados e maquiagens femininos, pronomes de tratamento femininos, consumir hormônios femininos, fazer modificações corporais para adquirir aparência física feminina, sem se definirem como mulheres. “Apesar de viverem o tempo todo vestidas como mulher, referindo-se umas as outras por nomes femininos, e sofrendo dores atrozes para adquirir formas femininas, as travestis não desejam extrair o pênis e não pensam em ‘ser’ mulher. Elas não são transexuais.” (Kulick, 2008, p. 22)

Inicialmente, dentro da história brasileira, travesti foi sinônimo de homossexual posteriormente ganhou uma descrição como destacada por Pelúcio e Kulick. Dentro do contexto atual, a travesti não se limita a esta definição, posso dizer que não há uma definição de gênero e orientação sexual concreta e fechada para defini-la. A pesquisa aplicada para este trabalho

confirma a imensa diversidade deste sujeito que foge da padronização heteronormativa. Das doze pessoas entrevistadas, cada uma demonstra um perfil que não se enquadra na descrição de homossexualidade. Todas as entrevistadas são pessoas que nasceram com genital masculino, o pênis, e ao longo do seu desenvolvimento pessoal e social foram introduzindo ferramentas e símbolos femininos a seus corpos e comportamentos. Não há como limitar que travesti são homens que gostam de homens pois ao perguntar sobre a orientação sexual, nenhuma se definiu como homossexual. Há as que se definem como heterossexuais, bissexuais e até mesmo pansexuais como afirmação de que não querem se enquadrar em uma definição fixa, gostam de sexo e pronto.

Há uma divisão fomentada dentro e fora do núcleo LGBT com a tentativa de definir e separar o que seria uma travesti e uma transexual. Existe uma tese que a diferença entre os termos está na cirurgia de resignificação de sexo. Creio que vá bem além disto, o sujeito aqui pode se identificar como travesti e como transexual independente de ter feito ou não a cirurgia. Estas identidades têm uma conotação que perpassa a questão médica. Como foi abordado no primeiro capítulo, o termo travesti é ligado à marginalidade, construído em cima de um perfil degradante, e o termo transexual foi um perfil criado cientificamente pelos estudos psiquiátricos e sexuais. O sujeito ao se identificar com um ou outro faz uma opção política e social. O termo transexual tem uma assistência e uma base patológica enquanto que travesti é subjugada de uma forma mais clara. Para este trabalho não considerarei esta divisão, os aspectos aqui abordados independe do órgão sexual. A questão de possuir ou não o falo não foi indagada por esta pesquisa, partindo do pressuposto que tal fato é indiferente para o assunto aqui tratado pois a intenção é analisar aspetos da imagem e social do sujeito que recebeu a classificação masculina ao nascer e que ao longo de sua vida fez a transformação e construiu uma identidade transgênera.

Enquanto uma pessoa cisgênera tem sua identidade de gênero compatível com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer, a pessoa transgênera é aquela que se identifica com o gênero diferente do registrado no seu nascimento, identificando-se com um gênero diferente daquele designado, masculino ou feminino, ou com nenhum deles. Com isso, tanto a travesti e a transexual são transgêneros, como também são não-binários, pois transpassam a categorização que se entende por gênero dentro da polaridade masculino/feminino. Tanto travesti como a transexual são mulheres *trans*, pois, já que na maioria optam pelo denominador feminino as que se consideram ‘mulheres’ ou ao menos as que querem ser vistas e respeitadas como tal.

Inclusive, este fato é confirmado pelo símbolo do nome social, de extrema importância já que todas possuem nomes femininos.

Durante a entrevista foi indagado sobre como estas pessoas se definiam sobre a sua identidade de gênero e recebi uma diversidade de respostas com descrições variadas entre travestis, transexuais, crossdressers, mulher *trans* e definições como “sem convenções” e “ser humano”. Segundo Louro (2000), “Reconhecer-se numa identidade supõe, pois, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência.” (p. 9). Nenhuma destas pessoas se definiram dentro do binarismo masculino/feminino, assim, não pertencendo ao grupo social normativo. As identidades que têm a ambiguidade e o trânsito entre os gêneros normativos como princípio fundamental formam a “classe desviante” por não seguirem as regras sociais. Segundo Becker (2008), o desvio é uma característica imposta a alguém que não vive de acordo com as regras estipuladas por um grupo. Logo, todos estes sujeitos são marginalizados pois as identidades de gênero que se articulam fora dessa ligação são rotulados como desvio por não seguirem os padrões que se colocam como norma.

O desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um “infrator”. O desviante é alguém a quem esse rotulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal. (Becker, 2008, p. 22).

Uma pessoa ao não se identificar como homem ou como mulher cisgênero desvia da regra esperada e imposta pela maioria social, principalmente se não se colocar como heterossexual. Assumir uma identidade ambígua como no caso da travesti, se colocar como alguém não-binário, “sem convenções” são fatores suficientes para serem excluídos socialmente. Goffman (1980), diz que o estigma é a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena. A estigmatização ocorre quando reduzimos uma pessoa a uma classe inferior ou até menos a tratamos como descredito e depreciação por sê-lo diferente daquilo que se espera. Em todos os relatos obtidos, houve a estigmatização que inicialmente ocorreu dentro do núcleo familiar e escolar. O indivíduo ao se mostrar diferente daquilo que era esperado por sua família e sociedade sofre repressão e violência. A (entrevistada) relata: “Os meninos no colégio mexiam comigo. Me chamavam de viadinho por isso eu não gostava de ir...” e “não tenho contato com minha família desde meus 14 anos pois foi quando assumi que era gay e fui expulso de casa.” Outra entrevistada (B), diz: “Meu pai diz para todos que

não sou filha dele. Sofri muito” e “eu tinha reprovado na escola várias vezes, ir para escola era um tormento. Eu não era aceito e eu achava que era gay porque eu não gostava das coisas de homem. Na escola não tinha lugar para mim.”

A depreciação, expulsão e violência ocorrem motivadas pela expectativa criada em cima de um papel social que se espera que o outro cumpra. De acordo com Goffman (1980), foi construída uma teoria sobre o estigmatizado não ser completamente humano, “uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças.” (p. 8). Para Bauman: “O estigma parece ser uma arma conveniente na defesa contra a importuna ambiguidade do estranho. A essência do estigma é enfatizar a diferença; e uma diferença que está em princípio além do conserto e que justifica, portanto, uma permanente exclusão.” (1999, p. 77).

As categorias normativas e as construções de estereótipos alimentam a estigmatização, violentam as singularidades e desrespeitam a pluralidade do ser humano. A exclusão do diferente é construída em cima das categorias “normais”. São impostas restrições aos tipos de papéis permitidos a um indivíduo que devem seguir a divisão de gênero homem/mulher. “As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece.” (Butler, 2003, p. 162). Ao afirmar que sua identidade é “ser humano”, a entrevistada L. quer deixar nítido a necessidade em ser vista e respeitada como tal. É curioso que ela precise afirmar uma característica na qual já deveria ser enquadrada naturalmente. Não nascemos homens ou mulheres, mas nascemos seres humanos. Mas está resposta identitária confirma a forma que na maioria das vezes L. é tratada pela sociedade. Apesar dos 22 anos, ela conta várias rejeições e discriminações que enfrentou e enfrenta diariamente, principalmente da família e das pessoas mais próximas. O não ter a família natural e ter de construir vínculos com pessoas que dividem com ela os mesmos problemas foi uma saída. Isso é notório quase como unanimidade nas conversas com este grupo. Perante a exclusão, há identificação e formação de núcleos onde vários “estigmatizados” convivem e encontram apoio. Fato confirmado nos relatos de B: “A gente começa a conhecer meninos afeminados, ‘travas’ e trocar informações de maquiagem, cabelo, corpo... É o grupo que te aceita porque é igual a você” e H: “As pessoas que me ajudaram foram os gays e as travestis. Tem muitas meninas que estão aí a mais tempo e me ajudaram, me deram informação, abrigo, até comida.”

Ora, do ponto de vista desse campo, certos tipos de “identidades de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformam às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos de matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero.” (Butler, 2003, p. 39)

Estas identidades de gênero não buscam se estabelecer em categorias com conceitos pré-estabelecidos. São pessoas que demonstraram perfis que fogem da lógica e assim desejam e merecem respeito. O que interessa a eles são os processos, as expressões e a liberdade de mover-se. E é justamente a fluidez fora dos parâmetros que os fazem sujeitos queer, não correlacionados ao significado degradante que o termo pode ter, como visto no tópico anterior, mas dentro do conceito de posicionamento político de luta pelas diversas sexualidades e que propõe fomentar o livre trânsito entre as fronteiras da identidade.

Os sujeitos não-binário abrigam a multiplicidade, possuem gênero construído pela performance e poder da linguagem. Compõem uma identidade que instigam a pensar que os múltiplos desejos que constituem um Ser não são apenas oriundos de estruturas biológicas. De acordo com Silva (2004), o cultivo propositado de identidades ambíguas é uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. Para ele, a “artificialidade” da identidade das pessoas travestidas denuncia a menos a evidente artificialidade que constitui todas as identidades. Com isso, pode-se afirmar que todas as identidades precisam de uma representação para serem reconhecidas, construídas através de performances de atos linguísticos e corporais.

Capítulo 3 - O corpo

3.1 Corpos modernos

Na modernidade, o corpo ganha uma estrutura individual, tornando-se o lugar do ego, da expressão e da crítica. O sentimento de ser um indivíduo único, antes mesmo de ser membro de uma comunidade, marca este período. Conforme Le Breton (2007), o corpo, nas sociedades contemporâneas, é um termômetro social, pois a relação do indivíduo com seu corpo se define em termos de domínio de si mesmo, e como recurso de apresentação de si diante dos outros e do meio.

Le Breton (2002) afirma que o corpo, nas sociedades ocidentais, é um signo do sujeito, lugar onde é construída sua diferença e distinção com relação aos outros. Uma marca que o distingue dos outros. É lugar de separação e não o da aliança como nas sociedades tradicionais em que servia de ligação de um indivíduo aos outros, ao mundo, ao cosmos, ao universo. Neste contexto, a tradição perde domínio e os indivíduos ganham autonomia, construindo novos estilos de vida a partir de uma diversidade de opções. O avanço na medicina, principalmente a partir dos anos 60, proporciona avanços nos estudos sobre o corpo possibilitando modificações e interferências corpóreas. Estilo de vida, na maioria das vezes, arquitetado por meio da boa forma, do bem-estar, dos cosméticos, produtos e intervenções cirúrgicas para manter o corpo em forma e padrão.

O dualismo da modernidade deixou de opor alma e corpo; de maneira mais sutil opõe ao homem a seu próprio corpo em um efeito de desdobramento. O corpo, separado do homem, convertido em um objeto que se pode modelar, modificar segundo o gosto do dia, vale para o homem porque modificar suas aparências é o mesmo que modificar ao homem mesmo. Neste terreno da modernidade, o corpo fica associado a um valor indiscutível. (Le Breton, 2002, p. 91)

Para Giddens (2002), o corpo é um instrumento de comunicação entre a pessoa e o mundo e a pessoa e os outros. “O controle corporal é um aspecto central do que ‘não podemos dizer com palavras’ porque é o referencial necessário para o que podemos dizer (ou podemos dizer de maneira significativa).” (p. 57). O corpo na modernidade torna-se comunicador, o ser humano passa a utilizar o corpo como agente social. Um agente que produz discursos, bem como os recebe. Visão também compartilhada por Le Breton (2002): “Depois de um grande período de discrição, o corpo hoje se impõe como um lugar predileto do discurso social.” (p. 90).

O corpo é uma peça que compõe a identidade humana, é através dele que as características de um indivíduo são representadas. “Nas nossas sociedades o corpo tende a tornar-se uma matéria-prima a modelar segundo o ambiente do momento. É doravante, para um grande número de contemporâneos, um acessório da presença, um lugar de encenação de si próprio.” (Le Breton, 2004, p. 7). É o lugar dos limites e da liberdade do sujeito, o objeto de uma elaboração social e cultural. Uma construção simbólica que funciona como um limite fronteiro que delimita, diante dos outros, a presença do sujeito. Por meio de símbolos incorporados, o Ser expõe a sua personalidade e as variações que seus modos de existência tem em diferentes estruturas sociais.

A Era Moderna deu fruto à cultura visual que desperta o interesse pela imagem pessoal e incita a vontade e o conhecimento de executar alterações no corpo e construir assim um novo perfil. De acordo com Le Breton (2004), a modernidade produziu um ser individualista que fabrica sua própria identidade através de uma construção múltipla. Colocando os indivíduos não são mais como herdeiros, mas como verdadeiros artesãos da sua existência. É notório que o culto ao corpo ganhou uma nova perspectiva a partir da metade do século XX junto com a industrialização, a mercantilização e a globalização. Este momento aflorou a difusão das normas de imagens, e a idealização da aparência. Surgiram profissionais estéticos, novos cuidados com o rosto e corpo. Com o crescimento da publicidade, a mídia influencia diretamente a construção da imagem pessoal estimulando o consumo de cosméticos, maquiagem, a cirurgia estética, exercícios de manutenção do corpo. De acordo com Goldemberg (2007), a partir disto não há mais desculpa para não estar em “forma”, todo sujeito é considerado responsável e culpado por sua juventude, beleza e saúde. A feiura e a velhice só existirá para quem não se cuida. E isto estimula que cada um busque em si as imperfeições que podem ser corrigidas.

Em um momento em que se manifesta a fragmentação identitária e culmina a diversificação das referências culturais, o corpo torna-se um objeto transitório e manipulável susceptível de variadas metamorfoses segundo os desejos do sujeito. E todas essas transformações compõem a estrutura do Ser moderno que permanecerá na pós-modernidade. Cada ‘marca’ adquirida ou modificada ocorre por conta de algum interesse pessoal que influencia como a pessoa se comporta consigo mesma e como ela quer ser vista pelo outro, dentro do seu contexto social pois a aparência física torna-se determinante para a aceitação social do sujeito. Conforme Le Breton (2004), o indivíduo precisa acrescentar ao corpo sua marca própria para tomar posse do mesmo. “Investe-se no corpo como lugar de prazer do qual

é preciso afirmar que é seu realçando-o, assinando-o, tomando-o a seu cargo.” (p. 9). Além disso, é através do corpo que se atesta a liberdade social, pois é mediante uma “avaliação” visual que ocorre a diferenciação, a aceitação ou ruptura, a exclusão ou inclusão, onde o indivíduo pode ser discriminado ou incluído aos outros. E isso vai de encontro ao desejo de pertencer a um determinado grupo, estilo, gênero.

Considerado como representante de si, torna-se afirmação pessoal, bem visível, numa estética e numa moral da presença. Já não se trata de se contentar com o corpo que se tem, mas de modificar os seus fundamentos para o completar ou torná-lo conforme à ideia que se faz dele. (Le Breton, 2004, p. 8)

3.2 Corpos sexuais

Um dos critérios de separação e diferenciação social dos sujeitos é o gênero. Pessoas são avaliadas seguindo o critério de “pertencimento” ao gênero masculino ou ao gênero feminino. E isto ocorre antes mesmo do nascimento, quando o feto já recebe pelo médico o título de menina ou menino de acordo com o genital identificado na ultrassom. Este discurso atribui um sexo e um gênero a um corpo ainda em construção. Seguindo esta reflexão Bento (2006), cita:

Antes de nascer, o corpo já está inscrito em um campo discursivo determinado. Ainda quando se é uma “promessa”, um devir, há um conjunto de expectativas estruturadas numa complexa rede de pressuposições sobre comportamentos, gostos e subjetividades que acabam por antecipar o efeito que supunha causa. (p. 87).

Não apenas isto, dizer: “é uma menina!”, ou “é um menino!” é uma sentença que acrescenta ao corpo certos ideais de feminilidade ou masculinidade. De acordo com Butler (2002), esta é uma denominação que obriga ao Ser adotar a posição esperada pelo o que é entendido como ser feminino ou masculino seguindo as regras da heteronormatividade. Ser um(a) “menino” ou “menina” é seguir a norma para que seja considerado sujeitos viáveis e para poder conservar esta posição. Butler (2002), acrescenta:

Na realidade, não há “alguém” que aceite uma norma de gênero. Ao contrário, esta nomeação da norma de gênero é necessária para que o considerem como “alguém”, para chegar a ser “alguém” viável, já que a formação do sujeito depende da operação previa das normas legitimadas de gênero. (p. 326).

Essa classificação constrói a diferença sexual e de gênero através do corpo baseado no órgão sexual, definindo através do sexo a verdade sobre os sujeitos. O título recebido ao nascer

carrega um peso de expectativas, símbolos e linguagens que o indivíduo deve seguir para se adequar aos ideais esperados. “A denominação é um modo de fixar uma fronteira e de inculcar repetidamente uma norma.” (Butler, 2002, p. 26). Essa feminilidade ou masculinidade começa neste momento, e a partir do nascimento será reiterada através de vários signos. Na maioria das vezes seguirá a conduta de ter de usar cores e objetos de acordo com o sexo, como rosa para meninas e azul para meninos, e os brinquedos ‘adequados’. E isto permanecerá ao longo dos anos, quando novos símbolos serão acrescentados. No caso, específico, do universo feminino, seguindo a conduta construída ao longo da história, é esperado comportamentos passivos, submissos e românticos.

A feminilidade ou a masculinidade, longe de ser evidência da relação com o mundo, são objetos de uma produção permanente baseada no uso apropriado de signos em uma redefinição de si conforme ao design corporal. Masculinidade e feminilidade se convertem em um vasto campo de experimentação. (Le Breton, 2007, pp. 35 e 36)

A visão corpo-sexo seguindo o pensamento binário delimita o papel social do indivíduo às características morfológicas sexuais com as quais o mesmo tenha nascido. Segundo Bento (2006), o sistema binário dos gêneros produz e reproduz a ideia de que o gênero reflete o sexo e que todas as outras áreas estão amarradas a essa determinação social onde a natureza constrói as sexualidades e posiciona os corpos de acordo com as supostas disposições naturais. Neste sentido, o órgão sexual é colocado como um símbolo regulatório, governando corpos, produzindo gêneros, demarcando diferenças, controlando papéis sociais. As normas regulatórias do sexo atuam materializando os corpos e, mais especificamente, a diferença sexual. Esta distinção é criada seguindo uma característica biológica, assim, surge: o “homem-pênis” e a “mulher-vagina”. O ser fracionado em feminino e masculino e de acordo com isto seu destino e postura social já está traçado. Fato abordado por Bourdieu (2012): “O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes.” (p.18). Segundo o autor, essa percepção constrói a diferença entre os sexos biológicos, é um simbolismo que alicerça a construção social, colocando arbitrariamente os homens como dominantes em relação às mulheres. Por exemplo, a virilidade e a posição ativa são relacionadas ao masculino, conforme Bourdieu (2012) são características esperadas “de um homem que seja realmente um homem.” (p. 20).

É notório que a diferença anatômica entre o corpo masculino e feminino é utilizada como justificativa natural para construir diferenças sociais entre os gêneros. O corpo por meio do sexo ganha uma condição de instrumento onde se inscrevem os signos sociais e culturais.

Logo, o corpo detentor de um pênis é socialmente e culturalmente sinônimo de masculinidade, portanto, tem de ser ativo, viril e superior. Para Bourdieu (2012), essa construção social do corpo é formatada em cima das diferenças visíveis entre o corpo feminino e masculino, produzindo dois gêneros distintos, com duas essências sociais hierarquizadas. O autor afirma que essa formação assume uma ação pedagógica explícita e expressa, uma norma física e social organizada segundo o princípio de divisão androcêntrica.

Esse discurso destaca os signos exteriores convenientes para o homem e para a mulher. Criam-se as normas adequadas para cada gênero. Além do que essas características são sentenciadas como a realidade normal e aceitável. O homem deve ter um corpo viril e ativo, a mulher tem de ser passiva e vaidosa. Sendo assim, alimenta-se uma aversão e proibição às condutas que não seguem as regras, e tornando as indevidas e inadequadas. Foucault (2013) cita estas práticas como “heterotopias de desvio: isto significa que os lugares que a sociedade dispõe em suas margens, nas paragens vazias que a rodeiam, são antes reservados aos indivíduos cujo comportamento é desviante relativamente à média ou à norma exigida.” (p.22). Fato também abordado por Bento (2006):

Há uma amarração, uma costura, ditada pelas normas, no sentido de que o corpo reflète o sexo, e o gênero só pode ser entendido, só adquire vida, quando referido a essa relação. As performatividades de gênero que se articulam fora dessa amarração são postas as margens, pois são analisadas como identidades “transtornadas” pelo saber médico. (p.89)

Ao definir a regra e a normalidade social cria-se o desviante, o anormal. A regra normalizadora é que o indivíduo deve ter o perfil com correspondência entre sexo, corpo e o gênero. Seguindo este fundamento, o que qualifica um corpo como humano é a coerência entre genitália, performance de gênero e sexualidade, por exemplo: pênis/homem/heterossexual. Contudo, aqueles que estão fora dessa concordância não são considerados da humanidade, compondo assim os corpos anormais. Aqueles que não seguem os parâmetros impostos e esperados, como no caso deste estudo: os corpos efeminados que possuem falo ou os corpos morfologicamente rotulados como masculinos que ao longo da vida tornaram-se efeminados ficam à margem social. Louro (2000), reforça:

Nossos corpos constituem-se na referência que ancora, por força, a identidade. E, aparentemente, o corpo é inequívoco, evidente por si; em consequência, esperamos que o corpo dite a identidade, sem ambiguidades nem inconstância. Aparentemente se deduz uma identidade de gênero, sexual ou étnica de "marcas" biológicas; o processo é, no entanto, muito mais

complexo e essa dedução pode ser (e muitas vezes é) equivocada. Os corpos são significados pela cultura e, continuamente, por ela alterados. (p. 11)

Mesmo com todas as regras há os indivíduos que estão em discordância com a aparência de seu corpo. E neste caso, não é por conta da inconstância natural corpórea que se altera com o tempo, com os hábitos e com as doenças, mas por conta do sentimento de não possuir uma imagem adequada ao imposto pela sociedade ou por não vê sua imagem externa em concordância com sua identidade. Esse sentimento de não pertencimento faz com que estas pessoas busquem por transformações.

Estas transformações corpóreas e a preocupação com a aparência atinge, na maioria, as mulheres. As regras sobre o corpo feminino foram construídas ao longo da história baseada nas relações de poder entre os gêneros. O ideal de feminilidade permeia o conceito de ter um corpo em mutação constante em busca de atingir um padrão de perfeição. Segundo Bordo (1997), as mulheres são convertidas em pessoas menos orientadas para o social e mais centradas na auto-modificação por meio de disciplinas impostas, rigorosas e reguladoras. Há um controle externo sobre os corpos femininos que inclui normas de beleza e modelos de boa forma, constituindo um conjunto de regulamentos práticos através dos quais o corpo vivo será moldado, tornando-se um corpo socialmente adaptado. A sociedade cobra desses sujeitos a perfeição que é buscada através de dietas, maquiagens, intervenções cirúrgicas e vestuário. Espera-se que os perfis femininos sigam as regras de adequação corpórea pois fugir desta conformidade será um motivo para exclusão social.

Fica notório que o corpo não é um entidade essencialmente biológica, na verdade, é um objeto de diferenciação social. É o discurso construído em torno dos gêneros que dita as normas do corpo. Foucault (1999) aborda este tema ao falar sobre as relações de poder através do ‘sexo’, onde o gênero evidencia uma estrutura de poder político disfarçada em sistema de diferença natural. Para o autor, a diferenciação social não se afirma pela qualidade ‘sexual’ do corpo, mas pela intensidade da repressão e dominação de um gênero ao outro. Desde a Idade Antiga, como abordado no primeiro capítulo, o corpo feminino é visto com inferioridade em relação ao corpo masculino. Isto contextualiza as repressões que os corpos das mulheres sofrem, e as regras que elas precisam seguir. Sendo que estas normas mudam de acordo com a época e com a sociedade em que se vive.

No Brasil atual, por exemplo, o “padrão” feminino segue o corpo curvilíneo com seios e bunda fartas. Dentro deste contexto social, o corpo da mulher tem uma aparente liberdade por

ser mais exposto publicamente, mas é muito mais constrangido e desrespeitado por regras sociais e pelo machismo e patriarcado que ainda é maioria. De acordo com Goldemberg (2007), na sociedade brasileira, o corpo é um ato de significação, tal qual o ato de se vestir. O corpo, como as roupas, surge como um símbolo que consagra e torna visível as diferenças, usando como um valor que identifica o indivíduo com determinado grupo ou o distingue dos outros.

O corpo como objeto de construção visual e social torna-se a base de concepção da identidade. A alimentação, o vestuário, os rituais diários com os quais se cuida do corpo é a expressão da individualidade do sujeito. É uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias de uma cultura são inscritas e reforçadas através da linguagem corporal. Logo, o processo de transformação física faz parte da construção ou desconstrução desse Eu. O corpo também é um espaço que pode ser utilizado como campo de atividade política, desconstruindo os padrões, incitando novos olhares sob as concepções de “corpos normais”, principalmente com relação aos corpos femininos que precisam desfazer os paradigmas que ainda perduram. Le Breton acrescenta:

Se o homem existe, unicamente através das formas corporais que o localiza no mundo, qualquer modificação de sua forma implica outra definição de sua humanidade. Se as fronteiras do homem são traçadas pela carne que o compõe, suprimir ou agregar outros componentes modifica sua identidade pessoal e as marcas que o corresponde aos olhos dos outros. (Le Breton, 2007, p. 210)

As cirurgias, os hormônios e/ou as dietas interferem na massa muscular, nas silhuetas e nos traços. Podem alterar formas corporais e/ou sexo. E todos estes processos utilizam o corpo como uma matéria que revela um estado do sujeito, formam a base de uma identidade escolhida e alterada. Esta dinâmica é algo bem peculiar e cotidiana para as pessoas que não se enquadram nos padrões corpóreos. Em principal, para os corpos queers que não condizem com a divisão binária que são corpos desobedientes das regras maioritárias, corpos transgressores, corpos em transformação.

3.3 Corpos não-binários

Ao longo deste trabalho abordei o binarismo no qual a sociedade, em sua maioria, é arquetizada. Este binarismo sexual separa a sociedade em masculino e feminino, atribuindo às pessoas rótulos sexuais, sociais e morais. Sendo assim, todo e qualquer corpo que fogem dessa “normalidade” constituem os corpos não-binários. Para este estudo, o foco é o corpo feminino

não-binário, “modificado”, formado por travestis e transexuais que buscam construir um corpo de “mulher de verdade”.

De acordo com Bento (2006): “O corpo-sexuado (o corpo-homem e o corpo-mulher) que dá inteligibilidade aos gêneros encontra na experiência transexual seus próprios limites discursivos, uma vez que aqui o gênero significará o corpo, revertendo um dos pilares de sustentação das normas de gênero.” (p. 21). O corpo *trans* problematiza e desrespeita a regra dicotômica e normativa que correlaciona corpo e gênero. Não segue a classificação que define se é um homem ou mulher conforme o órgão genital que o indivíduo possui.

Ainda que o referente da binariedade esteja presente como uma matriz de construção de sentidos, negociados para os sujeitos que transitam entre o masculino e o feminino, essas experiências negam, ao mesmo tempo, que os significados que atribuem aos níveis constitutivos de suas identidades sejam determinadas pelas diferenças sexuais. (Bento, 2006, p. 77)

E o que seria um corpo de “mulher de verdade? Ao abordar as entrevistadas sobre as alterações corpóreas que foram feitas ao longo do processo de assumir uma identidade não-binária, ficou explícito que a construção desse novo perfil é fundamentado em cima de um estereótipo. Fernández (2004), fala sobre o corpo travesti como um “corpo que será ativamente modelado segundo outros corpos, também eles narrativizados.” (p. 164). Há um perfil modelo, imposto e nutrido do que seria um corpo de “mulher de verdade”. Afirmações como a mulher deve ser feminina, vaidosa, “ter um bom corpo” e “se cuidar” confirmam o padrão do que se espera de uma mulher. Perante isto, as travestis buscam se adequar aos estereótipos aceitos pela sociedade direcionados ao gênero com os quais elas se identificam. Isto ocorre como uma forma de encontrar um ponto de aceitação. “Sim, meu corpo era bem quadrado, de menino mesmo. Quando vim para Fortaleza conheci algumas gays que usavam silicone injetável no corpo para ficar com curvas. Eu usei na bunda e nos seios e alguma coisa no quadril.” (entrevistada A). A modificação do corpo é feita com o intuito de se regular ao padrão corpóreo idealizado. O corpo deixa de “ser quadrado”, perfil de homem, para torna-se cheio de curvas, perfil de mulher.

É preciso reforçar que o perfil alvo estereotipado que esse grupo possui do que é ser mulher não foi construído por elas. De acordo com Fernández: “Os corpos travestis são modelados e remodelados para corporizar, no sentido forte do termo, discursos situados socialmente e historicamente, referentes tanto ao sexo como ao gênero.” (2004, p. 166). As travestis e as mulheres *trans* tanto quanto as mulheres *cis* sofrem com as imposições e cobranças que sufocam a feminilidade. O ideal feminino foi e ainda é construído pela sociedade

heteronormativa e machista que coloca a mulher como papel inferior e o corpo feminino como objeto sexual. Visão característica da sociedade brasileira, na qual se acredita que a mulher tem de ter seios fartos, quadris largos, bunda grande, cintura bem marcada, cabelos compridos, unhas grandes, traços finos e delicados entre outros aspectos que fogem da percepção corpórea. São regras impostas que as mulheres, na sua maioria, sejam *trans* ou *cis* tentam se adequar a todo custo.

Analisando as respostas sobre o corpo e as modificações no visual das entrevistas para esta pesquisa, não há explicitamente uma ligação do órgão sexual à feminização. O ter ou não vagina não entra diretamente neste critério talvez por ser um tabu. Conforme citei anteriormente, para este estudo não foram indagadas as entrevistadas sobre a cirurgia de transgenitalização. E mesmo ao longo das conversas pouco foi falado sobre o assunto. Acredito, como aborda Bento (2006), que o fato de ser uma mulher *trans* e/ou uma travesti independe da cirurgia de adequação sexual, mas está totalmente vinculada à forma como estas pessoas se sentem e como elas gostariam de serem percebidas.

O que é notório é que a vagina perde o conceito de feminilização comparado aos seios. O ter seios ou parecer tê-los, como no caso das que usam sutiã com bojo, tem uma forte importância para a construção do visual travesti. Fernández (2004) diz: “Os seios femininos são um dos locais mais fortemente valorizado como signo corporal feminino e, por isso, mais desejado pelas travestis em seu processo de transformação; uma vez adquiridos abrem a porta ao gênero feminino.” (p. 172). Boa parte das entrevistadas discorreram sobre a importância ou a decepção em torno de possuir ou não seios. Conforme entrevistada G: “Olha, eu só coloquei peito. Sempre gostei de malhar, então tenho um bom corpo e o que fazia mais falta era não ter peitos.”. Como também para a entrevistada K ao ser perguntada o que ela fez para se adequar ao novo visual: “até o momento só fiz cirurgia nos seios.” Para a entrevistada I o seio ainda é um sonho não realizado: “Eu ainda não fiz nenhuma alteração no meu corpo, uso bojo quando quero para fazer peito. Gostaria de ter peitos, mas não sei se tenho coragem para fazer a cirurgia. Quem sabe no futuro.”. É inegável que uma das primeiras alterações feitas nestes corpos são os seios. Almeja-se tê-los, seja por meio de uso de hormônios, aplicação de silicone industrial ou da tão sonhada prótese de silicone. É como se, para elas, o seio garantisse o primeiro passo para assumir o perfil feminino.

“Esses processos corporais podem ser pensados como metáfora para a construção da identidade. Ser um homem/uma mulher implica um trabalho permanente, uma vez que não existe uma

essência interior que é posta a descoberto por meio dos atos. Ao contrário, são esses atos, corporais, estéticos e linguísticos, que fazem o gênero.” (Bento, 2006, pp. 25 e 26)

Seguindo esta visão de Bento (2006), pode-se dizer que a identidade de gênero se constrói através do corpo. O sujeito é capaz de substituir os aspectos de sua antiga corporeidade para adquirir signos evidentes de sua nova identidade. Assim, o corpo pode ser moldado cotidianamente sempre por conquistar novos aspectos. Fabricando perfis inacabados, desfeitos e refeitos que misturam os limites entre o orgânico e o inorgânico. Sendo assim, a credibilidade social de gênero é mantida via aparência.

Conforme Le Breton (2007), o corpo pode ser vivido como acessório da pessoa, artefato da presença, objeto de uma encenação de si mesmo motivado pela vontade de reafirmar sua existência, de criar uma identidade mais favorável. Isto pode-se notar nos corpos transexuais que são expostos como representantes de si mesmo. Com uma origem identitária manipulável, o corpo trans é convertido em afirmação de si, colocado em evidência através da estética.

As modificações no corpo *trans* vão além da “aquisição” de seios. Essas mulheres passam desde muito cedo por diversas alterações visando “montar” o corpo perfeito. Buscam se adequar aos padrões de beleza vigente. Uma tentativa de ajustamento da forma que provocam discussões que vão além da normalidade, da moral, do sagrado e do correto. Essas estruturas corpóreas vivem uma experiência de conflitos, preconceitos e rejeições. Para Bento (2006):

O que faz um sujeito afirmar que pertence a outro gênero é um sentimento; para muitos transexuais, a transformação do corpo por meio do hormônios já é suficiente para lhes garantir um sentido de identidade, e eles não reivindicam, portanto, as cirurgias de transgenitalização. (pp. 44 e 45)

O corpo é um canal de expressão que dá significado as pessoas que o modificam, é uma representação social do sujeito, pois através da aparência são reveladas subjetividades e identidades. Para Le Breton (2007), uma pessoa “ao mudar seu corpo, pretende mudar sua vida.” (p. 25). Ele aborda como exemplo o corpo do transexual sendo este um artefato tecnológico, uma construção cirúrgica, hormonal e plástica. Segundo ele, o que move o transexual é a vontade de revestir sua aparência sexual conforme sua inclinação pessoal. Logo, as experiências de trânsitos entre os gêneros, como no caso das *trans* e travestis, demonstram que não somos condenados a seguir as projeções de nossas estruturas corpóreas, pois há corpos que escapam ao processo de produção dos gêneros inteligíveis (mulher/feminino e homem/masculino) e revelam outras possibilidades de transformação dessas normas.

E estas transformações são frutos do avanço das discussões em torno da biotecnologia, da realidade virtual e do corpo híbrido que constroem um perfil ambíguo criado entre identidade, imagem e as possibilidades que o cercam. De acordo com Tadeu (2009), a “alma” humana está sendo repensada por conta do processos radicais que estão transformando os corpos. Pois são muitos os aspectos que interferem na construção de um sujeito, possibilitando várias maneiras de se reinventar através de aparatos tecnológicos e cirúrgicos. Com isto, diante de clones, ciborgues e outros híbridos tecnonaturais, a subjetividade da “humanidade” se vê colocada em questão. Como também, a divisão binária de gênero é questionada e desafiada perante a imagem híbrida do travesti.

Segundo Kulick (2008), os hormônios consumidos pelas travestis são de dois tipos: medicação para combater deficiência de estrogênio ou contraceptivos, em ampolas ou em comprimidos. Normalmente, é no período da adolescência que iniciam as alterações por meio da ingestão destes hormônios, pois essa medicação despertará no corpo formas e sensações acreditadas como característica feminina. Outro processo bem comum entre este público é a aplicação de silicone industrial. O silicone é oleoso, grosso e incolor. Segundo Kulick (2008): “A viscosidade faz com que as injeções no corpo humano sejam difíceis. As travestis que trabalham como bombadeiras costumam usar agulhas veterinárias da espessura de uma ponta de lápis.” (p. 93). Esse procedimento é ilegal e não tem acompanhamento médico, normalmente, é feito em casa. As bombadeiras são travestis mais experientes, autodidatas, que aprenderam o processo observando outra bombadeira fazendo a aplicação em alguém. Kulick (2008) relata um episódio onde o processo de ser “bombada” tem a duração de duas horas e meia. Após a aplicação os furos deixados pelas agulhas rombudas vão sendo preenchidos com gotas de cola “Super Bonder”, uma cola comercializada para reparos em superfícies de plásticos e vidros, e cobertos com bolas de algodão. Sendo um dos processos mais invasivos e irreversíveis. Após ser aplicado em um local, o silicone não tem como ser retirado. O que ocorre, em alguns casos, é do líquido se espalhar por outros locais no corpo causando deformação e complicações na saúde da pessoa. É um procedimento arriscado e uma decisão pelo resto da vida. Mas por um bom período, esta era a modificação mais realizada pelas travestis que desejavam construir curvas no corpo até mesmo por conta dos custos serem mais baixos. Atualmente, a cirurgia plástica e a aplicação de prótese de silicone tornou-se mais acessível e algumas meninas dão preferência pela cirurgia. Conforme entrevistada B: “Meu sonho é colocar silicone, mas a prótese mesmo porque não tenho coragem de usar silicone líquido com muitas meninas fazem”.

As narrativas descritas, tanto nos livros como nas entrevistas, demonstram que o caminho percorrido pelas travestis na busca pela beleza seguem uma mesma lógica. Parece que há uma cartilha indicando os passos a percorrer para construírem essa nova identidade. De acordo com Nogueira (2009):

Quase sempre são os mesmos passos a serem seguidos, é como se fosse uma escola que possui suas regras e códigos estabelecidos. O diferencial aparece nos resultados, que dependem da sorte, da genética, do dinheiro investido, da arte das bombadeiras, entre outros fatores. (p. 53)

Para Fernández (2004), cada uma das intervenções realizadas tem o intuito de apagar as marcas corporais visíveis que possam reconduzir ao sexo biológico e ao gênero do qual provem e do qual querem se separar. Normalmente, estas mulheres concedem valores negativos aos traços que se aproximam do masculino e positivos às formas que intuem ser femininas. Algumas das frustrações são em torno do tamanho dos pés, da altura, do fato de não terem cintura, possuir pescoço largo, gomo de adão, voz grossa e muitos pêlos. Todas essas características são acreditadas como masculinas e por isso rejeitadas.

Enfim, para a construção da travesti é impossível não haver intervenções corpóreas. É uma demanda que faz parte da vida destas pessoas. Enquanto uma mulher *cis* intervém no seu corpo para modifica-lo, alterar alguma imperfeição, disfarçar a idade, adequar peso ou mesmo para se adequar a traços almejados. A mulher *trans* passa por uma transformação corporal com o principal intuito de se conectar com o perfil do gênero ao qual se identifica. A disparidade está no preconceito e na falta de assistência para com as mulheres *trans* e travesti, pois normalmente elas passam por uma mutação solitária que fica apenas dentro da comunidade LGBT+.

Para Haraway (2009), o sujeito ambíguo é um ser revolucionário onde a relação de gênero é desconstruída. Diante desta figura, a superioridade orgânica e natural do homem sobre a mulher perde sua supremacia como também a diferenciação entre feminino e masculino já não acontece por um detalhe naturalista, mas por um questão de identificação. Esses novos posicionamentos influenciam diretamente na reconstrução do corpo. Fato que ganhou impulso no final do século XX, quando as pessoas tornaram-se híbridas, múltiplas e mutáveis. “O corpo já não é uma versão irreduzível de si mas uma construção pessoal, um objeto transitório e manipulável susceptível de variadas metamorfoses segundo os desejos do indivíduo.” (Le Breton, 2004, p. 7). A modernidade possibilitou a construção de novos “eu’s”, se desfazendo de conceitos que colocam naturalidade versus artificialidade. De acordo com Kunzru (2009),

“Em conversas, quando as pessoas descrevem algo como sendo “natural”, elas estão dizendo que “é assim que o mundo é, não podemos mudá-lo”.” (p. 25). Mas esta imutabilidade não condiz com a Era Moderna e a Era Contemporânea. As “novas” identidades são alteráveis, sendo possível construir a identidade, a sexualidade e gênero do jeito que se queira. E com isto as pessoas precisam entender que aquilo que é conhecido como real e natural não é fixo e não é padrão.

Haraway (2009) exemplifica esse período, como o momento do ciborgue. Para a autora, o perfil de ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material estruturando uma transformação histórica. Com isto, a natureza e a cultura ganham novas estruturas e as relações construídas a partir de polaridades e dominação hierárquica, homem versus mulher, são questionadas. “De uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias.” (Haraway, 2009, p. 46)

No sujeito travesti e/ou transexual, há um tanto de ciborgue como há um tanto de queer. Pode-se dizer que os ciborgues são os corpos tecnologicamente modificados e os queers são os corpos “fora” de padrão. E o corpo *trans* ao se deslocar do masculino para o feminino, carrega esses dois aspectos. Para elas as alterações corpóreas são necessárias, e para que isso se realize todo avanço estético e tecnológico é bem-vindo, pois o principal é a realização do desejo de alcançar a feminilidade e o reconhecimento como tal.

Com suas transformações, as travestis desestabilizam a normalidade, mesclam o real e o irreal, fogem da padronização e por meio do corpo experimentam as sensações de prazer e dor, buscando satisfação a todo custo através das mudanças corporais. As mulheres *trans* e travestis criam seu corpo e sua aparência. Segundo Fernández (2004), “para as travestis a anatomia não é destino” (p. 180). Elas constroem sua imagem sob uma ambiguidade, mesclam traços masculinos e femininos. Fazem do corpo resultado dos seus processos psicológicos e sociais.

O corpo *trans* traz inscrito o discurso de gênero como ato performativo, um conjunto de atos estilizados que formam uma aparência de uma essência feminina. Incorporam posturas, olhar, formas, falas, trejeitos para legitimar seu “novo” gênero. Como dito por Bento (2006): “Essa repetição estilizada formará o cimento das identidades dos gêneros.” (p.). Para Butler

(2003), a performatividade de gênero não consiste em escolher qual gênero seremos hoje. Mas é reiterar as normas mediante as quais nos acostumamos. É uma repetição obrigatória de normas anteriores, regras que não se podem descartar por vontade própria. São normas que configuram, animam e delimitam o sujeito de gênero e que são também os recursos a partir dos quais se forjam a resistência, a subversão e o deslocamento. As regras sociais, tabus, proibições e ameaças punitivas agem através da repetição ritualizada das normas.

O corpo tornou-se então parte da substancia e da forma de um identidade, um limite entre forma material da vida e discurso, negociável e diferente de cultura a cultura. É interessante analisar as modalidades por meio das quais a “materialidade” e a “corporeidade” interagem com a linguagem e são por ela definidas deixando sinais e produzindo determinados efeitos, de que modo o corpo ou a materialidade determinam os campos semânticos e discursivos e, vice-versa, de que modo o discurso se apropria do corpo. A corporeidade sofre sucessivos processos de semiotização, transformando-se no limite não somente material que marca o espaço de constituição do sujeito. (Volli, 2007, p. 309)

Seguindo o conceito de performatividade, as mulheres travestis e *trans* precisam reafirmar diariamente seu gênero através da sua imagem. Para alcançar o perfil de feminino dentro da sociedade têm que parecer mulher, e esta aparência não fica apenas na superfície corporal física. Além do processo de construir signos corporais e transcender as normas vigentes, têm de “montar” uma nova imagem por meio do corpo, por meio da linguagem e por meio da estética. Há o processo da construção da imagem superficial que engloba os cabelos, unhas, sobrancelhas, depilação, o andar e a roupa.

Capítulo 4 – Indumentária

4.1 Quando a roupa se tornou moda?

Desde a Idade Antiga que a roupa faz parte do rito humano. Ao observar a história da indumentária, o modo de vestir sempre esteve presente como sinal da forma de vida de um povo e a marcar mudanças de décadas. A roupa, inicialmente utilizada como artefato protetor ao longo dos séculos ganhou uma conotação para diferenciar classes e castas, evoluiu para se tornar um fenômeno sociocultural.

Na Idade Antiga havia a indumentária, mas não tinha moda. De acordo com Lipovetsky (1997), a sociedade primitiva era conservadora e não permitia o aparecimento da moda. Já que toda a sua indumentaria estava ligada ao passado e não era aberta ao novo. Acreditava-se que era preciso manter as tradições e a reprodução do passado coletivo. Segundo o autor, naquela sociedade não havia a percepção da individualidade humana, o ser era universal. O papel do homem era continuar e manter-se fiel àquilo que já existia e a sociedade era organizada para conter a dinâmica das mudanças.

Em algumas dessas sociedades havia a distinção de vestimentas segundo o gênero ou as divisões de classes, mas essas diferenças eram respeitadas e mantidas durante séculos. “Mesmo múltiplos, os tipos de enfeites, os acessórios e penteados, as pinturas e tatuagens permanecem fixados pela tradição, submetidos a normas inalteradas de geração em geração.” (Lipovetsky, 1997, p 27). Normalmente, as alterações eram consequências do contato com outros povos estrangeiros. Nenhuma das modificações seguiam uma lógica autônoma. Uma comunidade ao ter contato com outros povos sofria influência no traje por imitação. Copiava-se, muitas vezes, por admiração ou por determinação dos conquistadores que impunham seus vestuários como seus outros costumes aos povos conquistados. E era através desse contato que as modificações ocorriam esporadicamente. Por meio da imposição ou da assimilação de um costume ou cultura que conseqüentemente influenciava no modo de vestir.

De acordo com Lipovetsky (1997), mesmo que certas civilizações tivessem sido muito menos conservadoras do que outras, mais abertas às novidades do exterior, não se aproximavam da moda, no sentido de um sistema efêmero de mudanças e flutuações rápidas. Para o autor, só há sistema da moda quando o gosto pela novidade se torna o principal, quando funciona com exigência cultural autônoma, independente das relações.

Mas foi no período da Renascença, entre o século XIV e XV, que o vestuário ganhou um conceito de moda. Neste período, a Europa vivia um desenvolvimento econômico com a emergência do capitalismo mercantil, desenvolvendo assim uma nova classe social, a burguesia. As mudanças econômicas e científicas refletiram diretamente na cultura e no social. Os comerciantes começam a ter acesso a tecidos, toucas, rendas e bordados ao modo da nobreza. De acordo com Godart (2010), o início da moda está vinculado às elites, à burguesia e à aristocracia sendo as outras classes sociais excluídas desse fenômeno. Os burgueses surgem copiando o padrão visual da nobreza, com vestimentas e acessórios luxuosos, apresentando um vestuário de ostentação afim de afirmar sua presença diante da sociedade. A indumentária torna-se um meio de demonstrar sua posição social, fazer-se ser notado, fundamentar um status social através da imagem. “A moda, com a mudança regular do vestuário, vem a ser, portanto, uma composição social preponderante com a burguesia e a dinâmica de ostentação de riquezas que ela cria, a fim de manter viva sua presença diante da aristocracia.” (Godart, 2010, p. 23)

A burguesia utilizou sinais visuais para imitar a nobreza e para se diferenciar das classes proletárias, mas ainda havia as leis suntuárias. Na era medieval, os Éditos Suntuários serviam para impedir as classes pobres de se vestirem como os nobres, visando monopolizar o poder e impedir a mobilidade entre as classes sociais e principalmente para enfatizar uma hierarquia social e de poder. Estas leis restringiam alguns tipos de tecidos e até mesmo algumas cores apenas aos nobres, ficando os plebeus proibidos de fazerem uso destes tecidos e das cores que constavam em lei como sendo destinadas ao uso particular da nobreza. De acordo com Baldini (2006), esta estrutura permaneceu até o decreto da Convenção em 1793, quando foi declarado o princípio democrático da liberdade de vestuário, legalizando o uso livre de vestimentas entre as classes. Inicia-se, com isto, uma democratização da moda.

Lipovetsky (1997), afirma que: “A moda permitiu dissolver a ordem imutável da aparência tradicional e as distinções intangíveis entre os grupos, favoreceu audácias e transgressões diversas não apenas na nobreza, mas também na burguesia” (p. 41). O que ocorreu é que o surgimento de uma nova classe social e a queda das leis suntuárias permitiram que as classes superiores adotassem novos estilos para se diferenciarem das classes inferiores. Logo as classes baixas buscavam imitar o visual dos nobres e assim novamente a nobreza encontrava meios de se diferenciar. Para o autor, no início a moda foi uma forma de coação e controle social, a população seguia como exemplo e modelo o que vinha dos reis e senhores. Durante muito tempo ficou aliado a hierarquia social e de classes, cada classe usava os trajes que lhe eram próprios, e as classes pobres eram proibidas de vestirem-se semelhante aos nobres, seja

nos modelos, cores e ornamentos. A moda teve um papel importante para diminuir a desigualdade, os comportamentos tradicionalistas mas renovou a exibição ostensiva dos signos de poder, da dominação e alteridade social. Não parou de ter a diferenciação entre os trajés, só que agora não era lei e nem uma imposição.

Logo que as classes inferiores começam a apropriar-se da moda, ultrapassando assim a fronteira instituída pelas superiores e rompendo, destas, a homogeneidade da co-pertença assim simbolizada, as classes superiores desviam-se desta moda e viram-se para outra, graças à qual de novo se diferenciam das grandes massas, e na qual o jogo mais uma vez se inicia. (Simmel, 2008, p. 27)

Com isso pode-se afirmar que a moda surgiu por conta da necessidade das pessoas de mudarem alguma coisa na maneira de se vestir para ficarem diferentes entre si. Tarde (2000), aborda esse fenômeno como a repetição universal que tem três formas de se manifestar: ondulação, geração e imitação. Para o autor, a moda é uma forma de imitação que interliga os seres sociais (ondulação) e que produz o novo (geração). Os indivíduos assinalam suas inclusões sociais por meio de sinais identitários e é através desses sinais que a moda desenvolve seu ciclo fundamentado na imitação e diferenciação.

Para Svendsen (2010), a moda só teve uma força real a partir do século XVIII, quando surgiram as primeiras revistas de moda, acelerando e difundindo as informações do que estava a ser usado, incentivando, com isso, a procura por novidades nos alfaiates. Lipovetsky (1997) acrescenta que durante este período: “A alta sociedade foi tomada pela febre das novidades, inflamou-se por todos os últimos achados, imitou alternadamente as modas em vigor na Itália, na Espanha, na França. Houve um verdadeiro esnobismo por tudo o que é diferente e estrangeiro.” (p.33).

A ascensão da moda chegou sobretudo com o surgimento da Alta Costura. O termo foi utilizado, pela primeira vez, em referência ao trabalho do inglês Charles Frederick Worth que promoveu em 1858, na França, o primeiro desfile de moda. Uma produção de moda nacional, produzida artesanalmente, sob medida que reforçava o pertencimento das pessoas a uma mesma comunidade política e cultural. Para Godart (2010), a Alta Costura foi um fenômeno essencial para a história da indumentária que gerou um grande público consumidor, pois foi através disso que se criou o conceito de roupas de luxo, grifes e estimulou a individualidade na vestimenta. O individualismo alimentou e ainda alimenta o poder das grifes por meio da ideia de produzir peças únicas. A individualização proporcionou a busca pela diferença através da estética.

A Revolução Industrial impulsionou as tentativas de construir máquinas de costura. Segundo Baldini (2006), em 1856, Isaac Singer, construiu a versão moderna da máquina de costura e iniciou a venda do maquinário de uma forma acessível, com pagamentos a prestações e com isso conseguiu atingir um público mundial. Este fato foi importante para as classes populares terem acesso a confeccionar em casa as suas roupas e exibir suas preferências de vestuário. Apesar do crescimento industrial, tanto para construção de melhores maquinários e processos industriais químicos, como para novos têxteis a partir de fibras sintéticas, a produção permaneceu dependente da Alta Costura até 1960.

Lipovetsky (1997) considera este período como a primeira fase da moda moderna em que vigora a estabilidade da moda como empresa de criação e de espetáculo representadas pelas casas de Alta Costura como Chanel, Patou, Lavin. Estas casas eram responsáveis pela criação de tendências, produzindo diferentes estilos e influenciando diretamente a estética mundial. “A centralização da moda é assegurada pelas casas de moda, que criam os estilos e designs que são vistos nos desfiles das principais cidades do mundo.” (Godart, 2010, p. 41).

A roupa que até então era modificada apenas de geração em geração, passa a ter uma variedade de modificações permitindo ao sujeito desprender-se das normas antigas e ousar na individualidade, construindo um estilo próprio mais pessoal. “Com a moda começa o poder social dos signos ínfimos, o espantoso dispositivo de distinção social conferido ao portes das novidades sutis.” (Lipovetsky, 1997, p. 32). A moda proporciona uma quebra na lógica imutável da tradição. Svendsen (2010), confirma: “Há na moda um traço vital da modernidade: a abolição de tradições.” (p. 25). Antes, as pessoas seguiam os costumes, a imitação dos ancestrais, a reprodução dos modelos da antiguidade. E com o interesse pela mudança a moda ganhou destaque, tornando-se um dos eventos principais da história como um símbolo da modernidade. A produção de moda permitia uma relação entre a individualidade e a regra social: “o próprio da moda foi impor uma regra de conjunto e, simultaneamente, deixar lugar para a manifestação de um gosto pessoal.” (Lipovetsky, 1997, p. 44).

Após a Segunda Guerra Mundial, a Europa entrou em uma grande crise econômica. Buscando uma forma de driblar a crise e atingir novos mercados, Pierre Cardin, estilista, cria, em 1959, uma coleção para uma loja de departamento em Paris, a Printemps. Os clientes da loja tiveram acesso a escolher uma peça de roupa pronta já em um tamanho estipulado. Essa técnica viria a ser conhecida como Prêt-à-Porter, inspirada nas cadeias de roupas americanas, onde eram disponibilizadas roupas prontas para vender, contrariando o conceito de

exclusividade da Alta Costura. Mas essa nova técnica teve uma grande satisfação e procura pelos consumidores. E com isso, a preocupação do sistema de moda passa a desenvolver coleções em grande escala unidas à indústria têxtil e às lojas de departamentos. Todas essas transformações deixam nítido como as mudanças sociais e econômicas influenciam a moda dos vestuários, pois há um conjunto de forças culturais, econômicas, políticas e sociais, que determinam a mudança na moda. “A mudança da moda, dessa maneira, é ao mesmo tempo endógena e exógena, ou seja, devida a mecanismos que são, respectivamente, internos e externos à moda.” (Godart, 2010, p. 86). O comércio de peça pronta amplia o mercado de moda, mas não exclui a Alta Costura.

De acordo com Godart (2010), a moda, depois da Segunda Guerra Mundial, torna-se uma moda centrada nas marcas, separando assim a criação do criador. A figura do alfaiate e estilista perde força. Com o passar das décadas a roupa exclusiva, de luxo, diminui e novos mecanismos ganham destaques como os desfiles de moda, as semanas de moda, a publicidade, o marketing, as redes sociais e as redes de lojas de departamentos. Todas as alterações características da era Moderna e pós-moderna transformam a moda em algo mais amplo, acessível a diversas classes, mas de uma rapidez e mutabilidade incontrolável.

Sua instabilidade é consequência da busca e do desejo por novidades. E a inconstância é uma das faces do artificialismo moderno. Para Godart (2010), a expansão da moda está associada a profundas mudanças na estratificação social das sociedades industrializadas e modernas. O Ser moderno não está mais sujeito às regras dos costumes, mas atua decisivamente pelo puro desejo humano para se tornar senhor de sua condição de existência. A moda testemunha o poder dos homens para buscar mudanças e inventar sua maneira de aparecer. O indivíduo, antes preso a tradições, agora torna-se livre para modificar sua aparência: “outrora contentava-se em ornar; agora inventa, com toda supremacia, o conjunto do parecer.” (Lipovetsky, 1997, p. 36).

A emergência da moda fez mudar completamente a significação social, causou efeito nas relações mundanas entre os seres, nos gostos e nas disposições mentais, e contribuiu para disfarçar certos traços da individualidade moderna. A moda faz com que as pessoas se comuniquem através do vestuário. A moda é um produto da modernidade. A moda é um meio de comunicabilidade na sociedade, através dela podem ser expostos a cultura, a memória afetiva, assim como o posicionamento diante dos questionamentos sociais e políticos.

4.2 A roupa e o corpo

De acordo com Entwistle (2002), os corpos humanos são corpos vestidos e o mundo ocidental é um universo de corpos vestidos. O vestir é um ato básico da vida social e cultural desta sociedade, pois é comum a todas as culturas ocidentais que as pessoas vistam seus corpos de alguma maneira. Sendo a nudez inapropriada em quase todas as situações sociais, prevalecendo o tabu sobre a imagem de corpos com poucas vestimentas e que exibem muita pele e corpo. De certa forma, o indivíduo ocidental deixa seu corpo sem vestes, ao menos por motivo artístico ou para embelezar e enaltecer algo. “O significado cultural do vestuário inclui todas as situações, incluindo aqueles em que você pode ficar nu: existem regras e códigos rígidos para quando eu posso aparecer nu.” (Entwistle, 2002, p. 12).

Seguindo por este viés, a indumentaria é um meio pelo qual os corpos se tornam sociais e adquirem sentido e identidade. O ato de vestir-se é uma forma de preparar o corpo para o mundo social, fazê-lo apropriado, aceitável e incluído. Ao levar as roupas adequadas e ter o melhor aspecto estético, as pessoas se sentem bem com seus corpos e vice-versa. Com isso pode-se considerar que a roupa é uma experiência íntima do corpo e uma apresentação pública deste corpo.

De outro ponto, a roupa é uma questão moral. Estamos vestidos pelas convenções sociais, convenções de roupas apropriadas: roupas de mulher, roupas de homem, roupas formais, roupas informais, etc. Cada situação exige uma forma de vestir, seja mais formal ou informal, como também códigos de vestimentas separados por gênero. E a imagem do corpo transmite uma informação até mesmo se é um corpo padrão masculino ou feminino e isto é uma forma de disciplinar o corpo, pois se nos vestirmos inadequadamente, fora das regras de vestuário, corremos o risco de sermos considerados subversivos e sermos excluídos ou ridicularizados. Uma vestimenta inadequada expõe o indivíduo a uma sentença social e moral.

Entwistle (2002) reforça que as roupas são resultado de pressões sociais e a imagem do corpo vestido é um símbolo do contexto socio-cultural no qual o sujeito vive. Logo, o vestir é uma prática corporal que é adequada de acordo com o cenário de uma cultura e suas normas. Mas as regras de vestimenta mudam ao longo do tempo de acordo com as alterações sociais, corpóreas e dos padrões de beleza. Pois o que hoje é aceitável dentro dos padrões de moda e vestuário, daqui a alguns anos pode ser considerado inapropriado. Sendo o corpo a vitrine desses padrões, o corpo também é mutante.

Para Svendsen (2010), o corpo diante da moda tornou-se plástico, pois muda constantemente para se adequar às novas normas à medida que elas emergem. De acordo com o autor, as roupas são uma continuação do corpo, estando vestuário e corpo interligados. Conseqüentemente, a moda que rege as roupas, comanda as mudanças corpóreas. “Nossa percepção de corpo humano é sempre dependente das modas dominantes na época, e nossa percepção das modas é por sua vez dependente de como são representadas visualmente.” (Svendsen, 2010, p. 87).

Conforme Bento (2006), o corpo fala por meio da indumentária. O vestir atua como discurso, a roupa torna-se um meio pelo qual os indivíduos se orientam e se expressam no mundo social. Para Bento (2006): “As roupas não cumprem exclusivamente um papel funcional.” (p. 163). Através do vestuário, das escolhas de qual roupa, cor, penteado, acessório usar, é que são construídos arquétipos sociais. E assim, a estética torna-se essencial para a concepção da individualidade e identidade do indivíduo. O corpo, juntamente com o vestuário, compõem essa estética que garante o reconhecimento na interação com o meio e com o outro. Pois, o ato de vestir pode dar diversos significados ao corpo, não somente pelo viés sexual e biológico, mas também pela ótica religiosa e moral. Para Foucault (2013), a vestimenta é essencial para que o indivíduo se insira em um espaço, seja profano ou religioso. “Tudo o que concerne ao corpo - desenho, cor, coroa, tiara, vestimenta, uniforme tudo isso faz desabrochar, de forma sensível e matizada, as utopias seladas no corpo.” (p. 13)

Os códigos de vestir reproduzem a identidade do Ser. Conforme Entwistle (2002), o corpo é encarado como uma entidade social e o vestir como o produto, tanto dos fatores sociais como das ações individuais. A roupa precisa do corpo para se expressar, como o corpo pode utilizar a vestimenta para se comunicar. Claro que essa expressão segue uma linha de associação, como citado anteriormente, há as regras sociais impostas ao vestuário. Uma das regras que abordaremos neste estudo é a divisão do vestuário, em gêneros, roupas adequadas para representar a feminilidade e roupas ideais para ativar a masculinidade. Essa separação foi construída em boa parte para cumprir função de disfarçar o corpo masculino, de esconder seus atributos sexuais e potencializar a sexualidade do corpo feminino. Parâmetros impostos em torno do traje, mas há quem não se adequa a essas restrições.

4.3 Roupas de homem X Roupas de mulher

Para Laver (1990): “a linha divisória mais óbvia aos olhos modernos está entre a vestimenta masculina e a feminina: calças e saias.” (p. 7). Mas nem sempre esta divisão foi

seguida entre as roupas usadas por homens e mulheres. Na Grécia Antiga ambos usavam túnicas. Em Creta, por volta do ano 1400 a.C., os homens usavam apenas tanga enquanto as mulheres uma saia com babados e corpete. Durante o Mundo Antigo, as roupas, basicamente e indistintamente, eram toga longa e flutuante utilizada pelos dois sexos. Apenas na segunda metade do século XIV é que as roupas masculinas e femininas ganharam novas formas. De acordo com Entwistle (2002), o traje masculino foi substituído inicialmente por um gibão, espécie de jaqueta curta e estreita, unida a calções colantes que desenhavam a forma das pernas. Conforme Laver (1990), as mulheres passaram a usar um vestido justo até a cintura e depois aberto em saia ampla, a cair em pregas com mangas longas e justas.

A divisão entre roupas femininas e masculinas foi fruto do avanço da moda que ocorreu no século XIV. Até então, homens e mulheres utilizavam roupas similares. A partir desse momento há a construção de uma diferença excepcional entre os trajes masculinos e femininos. O vestuário feminino é construído, ao longo das décadas, para exaltar os atributos femininos, evidenciando busto, quadris, ancas, cinturas. Enquanto, as roupas masculinas serão alteradas com menos rapidez e com o intuito de destacar a posição social dos mesmos. O corpo ditará a moda feminina, e para o público masculino a hierarquia social deste grupo é que será demonstrada na sua indumentária. O homem se veste para exercer sua atividade social e a mulher para exibir sua beleza.

Entwistle (2002) aborda que o corpo feminino sempre foi potencialmente um corpo sexual e que as mulheres não conseguiram escapar por completo a esta associação que ainda hoje permanece. Enquanto os homens são considerados corpos sociais e transcendentais a esta relação sexual: “Isso não quer dizer que as mulheres são corpóreas e os homens não, mas que as associações culturais não veem aos homens tão centrados no corpo como as mulheres.” (p. 48). Ora para marcar cintura, ora para exibir o busto, ora para acrescentar ancas ou disfarçá-las, as roupas femininas são construídas com foco no corpo.

De acordo com Freyre (2009), a diferenciação entre moda de homem e moda de mulher sofre uma pressão de um consenso coletivo. O autor atribui as diversas mudanças nas modas femininas que ocorre na cultura ocidental ao fato de a mulher ser colocada em uma posição de ter que “atrair constantemente atenções e admirações masculinas. Não só apenas atenções, de modo geral, dos homens, como dos próprios maridos.” (p. 52). O fato de as mulheres serem vestidas para agradar aos gostos sociais também abre espaço para as proibições. O feito de exibir pernas, seios, transparências, roupas curtas encontrou e ainda encontra resistência nos

moralistas e nos pensamentos de controle sobre o corpo feminino. Estas associações das mulheres com a roupa que vestem continuam até a atualidade e demonstram que o que uma mulher veste é assunto de preocupação moral. Fica nítido isto nos casos de assédio sexual em trabalho, agressões sexuais nas ruas e violações. Os discursos relacionam as mulheres com o corpo e com sua indumentária.

As sociedades patriarcais tratam o visual feminino com requinte artístico, buscando o aperfeiçoamento do corpo e o aprimoramento estético. Freire (2009) acrescenta que nas sociedades burguesas as roupas das mulheres casadas era um dos meios de demonstrarem a prosperidade e status social de seus maridos. Eram mulheres ornamentais, uma espécie de objeto ornamentado dentro da cultura da qual faziam parte.

Sendo assim, é preciso que os vestidos de esposas ou filhas variem, de menos a mais exuberantemente caros, e adornados como expressão, quer da constância de status dos maridos e pais, quer como expressão de aumento de prosperidade ou de ascensões socioeconômicas ou políticas, ou na ocupação de cargos ilustres dos mesmos maridos ou pais. (Freire, 2009, p. 53)

Fica notório que a diferenças nas roupas de homem e mulher são reflexos das diferenças biológicas, até então hipóteses expostas como verdades, de que a mulher era inferior biologicamente ao homem. Segundo Amâncio (1998), “as diferenças biológicas eram, para eles, as que melhor podiam explicar a “evidente” inferioridade psicológica e social das mulheres.” (p.17). Isto também reflete na divisão do trabalho social, pois acreditava-se que as mulheres eram incapazes de raciocinar e ter uma vida pública e por isso deveriam estar confinadas na esfera privada dos afazeres domésticos e das emoções da sua natureza que era cuidar do lar, dos filhos e do marido. Na perspectiva social dominante deste período, as características físicas e biológicas do sexo feminino eram a determinante para a sua condição social. Uniram-se o conhecimento científico e o conhecimento de senso comum para definir o que é característico de cada sexo, criando duas categorias sociais. O homem era um ser ativo e produtivo ao passo que a mulher era passiva e destinada apenas ao lazer. Sendo assim, a roupa feminina foi intimamente relacionada com a moda e, portanto, tornou-se um meio importante pelo qual a classe burguesa poderia se gabar de consumir e exibir elegância. A indumentária da mulher vitoriana era importante indicativo de lazer. Neste período, marcado pelo puritanismo e moralismo, a mulher usava vestidos que evidentemente a tornavam incapaz de trabalhar com saias pesadas, sapatos delicados e espartilhos restritivos. Era um arquétipo da fragilidade e pureza, testemunho de sua distância do trabalho produtivo e confirmação do seu ócio.

Ao passo que a moda feminina estava cada vez mais enfeitada, a roupa masculina tornou-se uma roupa de trabalho, reflexo da sociedade produtiva da época. Para ele, fora a gravata, carta e barba, a sobriedade imperava e deixava transparecer um contraste visual marcante entre homens e mulheres, fossem nas cores, nos volumes, nos tecidos ou ornamentos. (Silva, 2009, p. 62)

As adequações das roupas femininas foram ocorrendo em correspondência com a novas conquistas sociais que a mulher foi realizando. A partir do Século XX, as mudanças no vestuário passaram a ocorrer com mais rapidez, a cada década novidades chegavam à moda. As roupas femininas sofreram influência direta das crises econômica; do período de Guerras Mundiais; da entrada na mulher no mercado de trabalho; da liderança feminina dentro dos lares; o acesso à universidade. O fim dos espartilhos, das anquinhas, novas modelagens retas, as calças femininas, exposição das pernas, exibição dos sapatos, o *tailleur* feminino, saias mais curtas. Todas estas alterações na indumentária feminina foram reflexo de mudanças sociais, culturais e econômicas. E não apenas isto, pois como já citado no primeiro capítulo, a partir deste século a hipótese biológica de diferenciação e inferioridade feminina começa a ser questionada e derrubada. A separação entre sexo feminino e masculino recebe novos debates. Surge a concepção de gênero, sexo psicológico, sexo social. O contestamento sobre o binarismo, com a divulgação da bissexualidade e a homossexualidade. Alterações que ocorrem na sociedade e que refletem na forma estética e imagética do sujeito. É notório que com o surgimento desses debates, os indivíduos e as roupas recebem um caráter mais andrógono e unissex. Dos anos 70 para os dias atuais, o vestuário feminino e masculino vê ganhando similaridades, seja nos modelos ou nas cores.

4.4 A roupa e a identidade de gênero

A moda construiu uma fronteira de sexo e conseqüentemente também de gênero. “A roupa chama atenção sobre o sexo de quem a leva, de modo que um pode dizer, geralmente à primeira vista, se é um homem ou uma mulher (Entwistle, 2002, p. 161). Apesar de que no Século atual as diferenças entres roupas femininas e masculinas não serem tão contrastantes como no passado, ainda há regras que se impõem a homens e mulheres. Espera-se que homens tenham aspectos masculinizados e mulheres perfis feminizados. E essas regras aplicadas à indumentária englobam modelagens e cores.

Nota-se que o vestuário tem a obrigação de exibir as diferenças sexuais. Isto também demonstra a importa que a sexualidade tem na sociedade moderna, como visto no segundo capítulo, o sexo ganhou uma importância social que influencia todas as outras vertentes e isto

acontece também com a moda. “A roupa faz algo mais que simplesmente atrair os olhares até o corpo e ressaltar os signos corporais que os diferenciam. Tem a função de dar sentido ao corpo, ao acrescentar máscaras de significados culturais, que por estar tão próximo ao corpo se confundem como naturais.” (Entwistle, 2002, p. 162). A roupa por esta ótica torna-se um elemento imprescindível para o sujeito e parte da sua identidade tal qual o corpo.

Observando o tópico anterior a roupa tem a capacidade de acrescentar masculinidade ou feminilidade ao corpo. Ao usar uma calça de corte reto, um terno e uma gravata, um corpo morfologicamente feminino ganha uma conotação masculina e vice-versa. Durante este estudo um dos pontos cruciais da pesquisa empírica foi ouvir os relatos de corpos morfologicamente masculinos que construíram uma feminilidade através da vestimenta. Em todos os relatos, o momento do processo de travestir-se iniciou pela roupa, este foi o primeiro contato que elas tiveram com o universo feminino. A roupa foi o primeiro passo para a mudança, só depois é que veio a necessidade de fazer alterações corpóreas. Relatos das entrevistadas ao serem questionadas sobre o início da transição:

“Com 12 anos, usei uma saia longa da minha tia. Foi escondido, uma brincadeira.” (entrevistada A)

“Com 18 anos, fui a uma festa usando calcinha e sutiã por baixo da roupa de homem.” (entrevistada B)

“15 anos. Eu sempre fui gay, eu já tinha falado em casa que era gay. E comecei a usar meia calça, short feminino depois blusa feminina, top feminino e depois saia, vestido...” (Entrevistada C)

“Foi aos 15 anos onde comecei minha transição. Foi aos poucos pois não queria mudar da noite para o dia. Então a cada no que passava ia mudando... peças de roupas, cabelos... Do masculino para o feminino.” (Entrevistada F)

“Então foi aos poucos, alisava meu cabelo e deixei ir crescendo, comecei a usar umas camisetas com decote, pintar unhas.” (Entrevistada G)

“Com 14 anos eu comecei a usar escondido roupas da minha prima, ela sabia e a gente se arrumava para dançar trancado no quarto. E aí eu usei uma vez uma saia para sair para uma festa, e com ela comecei a aprender a usar maquiagem, fazer sobrancelha, depois comecei a me depilar... foi rápida a transição.” (Entrevistada K)

Diante desses relatos, fica claro a importância da roupa para a leitura e exibição corporal. Antes mesmo de mudar traços corpóreos, as meninas já buscavam usar de vestimentas e

acessórios conhecidos como do sexo oposto. Mesmo ainda acreditando que este ato era proibido e controverso, o desejo de construir uma estética feminina era mais forte e presente.

O visual é destacado nas falas das entrevistadas. A primeira descoberta de ter algo errado não está ligada ao corpo ou ao sexo, não é o fato de ter vagina ou pênis ou vontade de sair com homem e com mulher. O conflito com a imagem chega antes do conflito com a sexualidade. E um dos atos libertadores é usar as roupas tidas como proibidas, algo notado ao perguntar às entrevistadas sobre qual a sensação ao usar uma roupa diferente do que costumavam vestir anteriormente:

“Foi diferente e foi libertador!” (entrevistada B)

“Liberdade.” (entrevistada H)

“Foi libertador. Um alívio. É um reconhecimento. (Entrevistada K)

As sensações se dividem entre liberdade, reconhecimento e o sentimento de “se sentir bem”. Diante das respostas, pode-se perceber que a roupa auxilia como forma de sentir incluso e pertencente a um determinado grupo. É como se o fato de usar um vestido já fosse o de ser, ser notada e aceita como mulher.

Vê-se que as roupas podem chegar a transcender a representação do corpo biológico para estipular diferenças sexuais a partir do momento em que se considera que calça é coisa de homem e saia significa mulher. São símbolos que estão no coletivo da sociedade ocidental atual e que ainda prevalecem como verdade absoluta. De acordo com Entwistle (2002), a indumentária é um dos exemplos imediatos do modo em que se lê gênero aos corpos, homens ou mulheres, e como chegam a significar masculinidade e feminilidade, pois existe uma estreita relação entre os códigos gerais do vestir e as ideias a respeito da sexualidade. Como também a estreita ligação da mulher ao corpo; a interpretação de sexo, gênero e sexualidade como sinônimos e conceitos interligados e vistos dentro do binarismo heteronormativo e patriarcal.

Na verdade, não há uma relação natural entre uma roupa e a feminilidade ou a masculinidade, no caso, há um conjunto arbitrário de associações que são específicas de uma cultura. E estas repetições não são criadas pelo indivíduo, mas são impostas pela sociedade que já tem normas para reiterar os gêneros. Bento (2006), afirma que a sociedade tenta materializar nos corpos as verdades construídas nas instituições sociais como a família, igreja, ciências. Para a autora:

O gênero só existe na prática, na experiência e sua realização se dá mediante reiterações cujos conteúdos são interpretações sobre o masculino e o feminino, em um jogo, muitas vezes contraditório e escorregadio, estabelecido com as normas de gênero. O ato de pôr uma roupa, escolher uma cor, acessórios, o corte de cabelo, a forma de andar, enfim, a estética e a estilística corporal, são atos que fazem o gênero, que visibilizam e estabilizam os corpos na ordem dicotomizada dos gêneros. (Bento, 2006, p. 228)

A feminilidade pode ser criada à vontade por homens e a masculinidade incorporada em uma mulher, logo o gênero é despojado de sua naturalidade e integra sim um conjunto de estilos culturalmente regulamentados. Como já visto em capítulo anterior, o gênero para existir precisa de um conjunto de fatores como: corpo, identidade, vestimenta. Olhando por esta ótica feminilidade e masculinidade não são produtos naturais do ser humano, não existe uma conexão natural entre os corpos de mulher e a feminilidade e os corpos de homem e a masculinidade. Entwistle (2002) afirma que, seguindo este viés, todos nós realizamos uma construção de gênero, não apenas quem faz uso da vestimenta do sexo oposto. A “máscara” da feminilidade pode ser usada tanto por homens como por mulheres que se identificam com esses atributos. Visão compartilhada também por Bento (2006): “Também os/as homens/mulheres biológicos/as se fazem na repetição de atos que se supõe sejam os mais naturais. A partir da citacionalidade de uma suposta origem, transexuais e não-transexuais igualam-se” (p. 228). E isto leva a crer que não existe a questão da mulher de verdade e a mulher de mentira. Uma mulher cis ao se vestir com atributos tidos como femininos se iguala a uma mulher trans que age da mesma forma. O modo como os estilos de vestir atuam na construção de gênero é bem mais cultural do que natural.

Deste modo, a forma que o vestir-se conota feminilidade e masculinidade pode variar de uma cultura a outra. O Brasil, neste caso, sofreu influência cultural da Europa em boa parte da elaboração da sua moda. Ainda vivemos em uma sociedade onde as polaridades entre homem e mulher se fazem necessárias, tanto em respeito a roupa como em outros aspectos sociais. A roupa segue sendo um símbolo de associações. Atualmente, a calça ainda é um produto visto como masculino, como saia e vestidos é um produto de exclusividade feminina. Dentro deste contexto, as mulheres trans e travestis confrontam os sinônimos acima citados e o binarismo, mas reforçam a ligação da mulher a idealização do corpo. Não é à toa que ainda permanece a esterotipação de que para ser vista a mulher precisa estar dentro de padrões estéticos mesmo dentro deste grupo.

A construção da imagem pela travesti e pela mulher trans buscam ter constatação dentro do gênero feminino. E o corpo, imagem e comportamento garantem o reconhecimento de gênero, logo a roupa está inclusa neste combo, sendo fundamental para a construção da travesti, pois o ato de vestir transforma o corpo. “Esse corpo-sexuado fala por intermédio das roupas, dos acessórios, das cores.” (Bento, 2006, p 162). É através do que é usado sobre o corpo que sujeito consegue exibir inicialmente o gênero ao qual se identifica. E muitas vezes a forma como se vestem, andam e falam já montam uma estilística corporal que pode ser aceita ou não. Avaliando a importância do vestuário para o gênero, Bento diz:

O sentido que se atribui as roupas e aos acessórios liga-se a um campo mais amplo de significados que extrapola a ideia de um “gosto pessoal”, vinculando-se as normas de gênero que estabelecem determinadas formas de cobrir os corpos-sexuados. As roupas não cumprem, exclusivamente um papel funcional. (Bento, 2006, p. 162 e 163)

A indumentária é um elemento simbólico fundamental na definição das nossas identidades, não só de classe, mas também de gênero pois o reconhecimento de ser masculino e feminino passa mais pelo o que reveste o corpo, do que por o que ele significa em si mesmo. Como consequência, a moda irá manifestar padrões, limites, imposições tácitas de ordens diversas, estabelecendo projeções típicas de comportamento para todas as categorias de indivíduos, fixando um conjunto de significações e valores de um modo sistemático. Daí as relações desiguais entre os gêneros têm no corpo o seu primeiro suporte simbólico, sobre o qual exerce-se uma vigilância severa ao tempo em que é exibido. A indumentária traduz-se, então, como signo distintivo do lugar ocupado pelos diferentes corpos sexuados. Bento (2006) acrescenta que se o corpo é plástico e transformável o que irá estabiliza-lo na ordem binária é a aparência.

Visão compartilhada por Giddens (2002) que vê o gênero como uma questão de aprendizado e construção contínua, em vez de ser uma simples extensão de diferenças propostas biologicamente. Para o autor, ser homem ou ser mulher depende constantemente do corpo e dos símbolos que carregamos sobre o corpo.

4.5 A roupa e a comunicação

Para Eco (1982), o vestuário é comunicação. A indumentária não é apenas funcional, possui um valor comunicativo. As roupas que usamos cumpre 50% da funcionalidade, que é proteger contra calor, frio ou cobrir da nudez. Os outros 50% são distribuídos entre acessórios e adornos que por algum motivo fazemos questão de usa-los. Esses “acréscimos” são utilizados

com a intenção de compor uma imagem social. Por esta ótica, a roupa torna-se representativa. Retrata por meio do traje usado algo da personalidade, da identidade ou mesmo da condição financeira e do contexto social do sujeito.

Se pensarmos na moda como algo volátil e que muda a cada estação teremos uma visão que os signos que constituem a moda são fugazes. Mas para este trabalho não retrato a moda da passarela, das estações, dos desfiles, dos estilos, das tendências. Abordo a indumentária que faz parte do dia a dia dos sujeitos pesquisados. E mesmo que os códigos de vestuários sejam efêmeros e sofram diversas modificações, eles não perdem significado, ganham novos significados ou mudam de sentido e muitas vezes esta mudança ocorre segundo contexto no qual estão inseridos.

O vestuário, portanto, “fala”. Fala o facto de eu me apresentar no escritório de manhã com uma gravata normal de riscas, fala o facto de a substituir inesperadamente por uma gravata psicodélica, fala o facto de ir à reunião do conselho de administração sem gravata. A indumentaria assenta sobre códigos e convenções, muitos dos quais são fortes, intocáveis, defendidos por sistemas de sanções ou incentivos. (Eco, 1982, p. 15)

Baldini (2006), também apoia o viés comunicativo das roupas. Para o autor: “as roupas não servem apenas para agradar à vista, esconder a nudez e alimentar a vaidade, servem também para comunicar e, se preferirmos, para “fazer publicidade à posição social, profissional ou intelectual de quem as usa”.” (p. 101). Como descrito no tópico anterior, as roupas utilizadas identificavam claramente a que classe o indivíduo pertencia. Essa declaração visual da diferenciação de classes sociais ampliou, com a era Moderna, para a exibição da personalidade. Somos aquilo que vestimos e a imagem do indivíduo torna-se parte da linguagem visual que constrói uma comunicação não-verbal.

Giddens (2002), ao fazer uma análise da modernidade e identidade, expõe a ligação do vestuário às dinâmicas que constroem a personalidade do Ser. Segundo o autor: “Em todas as culturas, a roupa é muito mais que um simples meio de proteção do corpo — é manifestamente um meio de exibição simbólica, um modo de dar forma exterior às narrativas da auto identidade.” (p. 62). O que usamos não cumpre apenas um papel utilitário, mas constrói hábitos pessoais que articulam relações entre o corpo e o meio. A indumentária, ao cobrir o corpo, transmite informações a respeito das pessoas, auxilia o indivíduo a se expressar. Pode ser usada para chamar atenção, para causar transgressão ou até mesmo confirmar o grupo social ao qual o sujeito faz parte. Por meio dela são manifestados gostos, características pessoais e até o capital

econômico. O capital econômico refere-se aos bens materiais, às condições financeiras e às posses de um determinado grupo ou indivíduo, os quais podem facilitar ou dificultar o acesso a uma determinada marca e/ou tipo de roupa.

Esta percepção vai de encontro ao conceito criado por Bourdieu (2001) que, por conta do interesse em compreender as relações entre o capital econômico, a estrutura social e a individualidade, formulou o conceito de *habitus*. Uma ferramenta interpretativa da realidade no contexto de uma sociologia interessada em dissolver as fronteiras entre indivíduo e o meio social. O *habitus* configura-se como um sistema ímpar de disposições para a ação, desenvolvido por cada um em virtude da posição que ocupa na estrutura social.

Segundo Bourdieu (2007), o *habitus* é um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (p. 191). Este sistema inclui tanto as representações sobre si e sobre a realidade, como também o sistema de práticas em que a pessoa se inclui, os valores e crenças que veicula, suas aspirações, identificações. O *habitus* opera na incorporação de disposições que levam o indivíduo a agir de forma harmoniosa com o histórico de sua classe ou grupo social, e essas disposições incorporadas se refletem nas práticas objetivadas do sujeito. E a indumentária é uma dessas práticas, entra no conceito de *habitus* de Bourdieu a partir do momento em que ela liga o sujeito à sociedade. Não é consequência de um gosto apenas individual, mas há o conjunto das forças culturais, econômicas, políticas e sociais que influenciam as escolhas do vestuário.

Durante a pesquisa empírica e teórica, é notório que o meio social no qual as mulheres trans e travestis estão inseridas influencia no seu jeito de vestir. Da mesma forma que as suas condições financeiras. Por outro lado, é conhecido que dentro do grupo há suas regras de composição visual. As meninas iniciam sua transformação, na maioria das vezes, por influência de um membro do grupo. Conhecem uma travesti mais velha ou mais experiente e seguindo suas dicas começam a modificar seu corpo e seu visual.

As modificações feitas no visual tem uma motivação. Porque usar um vestido? Uma saia e não uma calça jeans? Ao optar por qual peça de roupa será usada, o sujeito estudado nesta pesquisa, o faz para passar uma mensagem. Segundo Godart (2010): “Além de a moda ser uma atividade econômica pelo fato de produzir objetos, ela é também uma atividade artística porque gera símbolos. A moda não se contenta, portanto, em transformar tecidos em roupas, ela cria objetos portadores de significado.” (p.14)

Barthes (2001) também vê a moda como um meio que transporta significado. Ele aborda o vestuário pelo viés da semiologia, inspirado em Saussure, correspondendo a indumentaria à língua e a roupa à fala. A indumentária, independentemente do indivíduo, é institucional e social. A roupa, extraída da indumentaria, é uma escolha individual. A roupa seria a fala e para o autor o vocabulário do corpo refere-se aos sentimentos, às atitudes e às intenções de uma pessoa.

Para o autor, a estética pessoal não é desenvolvida a partir de processo pessoal ou individual, mas envolve todo o processo da experiência social. O indivíduo, para elaborar seu autoconceito, considera três diferentes visões de mundo. A real - como a pessoa se percebe -, a ideal - como gostaria de ser percebida -, e a social - como apresenta o seu eu para os outros. Os produtos são como instrumentos que ajudam a realizar o transporte do “eu real” para o “eu ideal”. A moda é da alçada da indumentária; mas sua origem pode representar um ao outro movimento. Ora a moda é um fato de indumentária artificialmente criado por especialistas (por exemplo, a alta costura), ora é constituída pela propagação de um traje, reproduzida em escala coletiva por razões diversas (Barthes, 2001, p. 272)

A linguagem dos gestos, a expressão do corpo, o espaço é acompanhado pela construção visual do indivíduo. Um conjunto que engloba signos cambiantes e materiais como roupas, acessórios, penteados, maquiagem, postura corporal, forma de andar. Símbolos que são significantes, signos de diferenças e de oposições.

Porque a linguagem do vestuário, tal como a linguagem verbal, não serve apenas para transmitir certos significados, mediante certas formas significativas. Serve também para identificar posições ideológicas, segundo os significados transmitidos e as formas significativas que foram escolhidas para os transmitir. (Eco, 1982, p. 17)

E de acordo com Barthes (1978), o vestido-imagem mantém um valor que pode enganar quem o analisa, não tem uma função prática, mas estética, constituído seguindo uma pré-significação. Os códigos que dizem respeito à identidade do indivíduo são refletidos na sua imagem. A roupa como extensão do corpo é modificada a fim de contribuir para a expressão de uma nova identidade e assim completar a performance de ser mulher. Interferir numa informação dada como pronta, fixa e determinada dimensiona possibilidades de intervenção numa realidade insatisfatória, seja ela social, material ou corpórea e aponta saídas para inúmeras atitudes normativas com as quais não nos sentimos adequados.

4.6 A construção de uma nova aparência

“Todos nós temos de expressar de alguma maneira quem somos através de nossa aparência visual.” (Svendsen, 2010, p. 21). A aparência é o meio de mostrar-se similar a um modelo desejável e de manifestar-se diante do outro. Funciona como uma “montagem” ou maneira superficial de se apresentar publicamente, parecendo verdadeira ou ocultando a essência do ser sob essa camada externa.

De acordo com Godart (2010), a moda é um elemento fundamental na construção identitária dos indivíduos e dos grupos sociais, pois as roupas são usadas para revelar a posição estatutária dos indivíduos e dos grupos sociais. A moda é manifestada na aparência e no parecer. E a aparência é um fato que pode ser modificado e ser transformado de acordo com as idealizações do indivíduo. Para o autor, ao escolher seus adornos e vestimentas, as pessoas reafirmam sua inclusão ou sua não inclusão em certos grupos sociais, religiosos, políticos, profissionais. O outro viés da Moda, é o estético por meio da construção da imagem social. Giddens (2002) acrescenta que: “A roupa é um meio de auto exibição, mas também se relaciona diretamente à ocultação/revelação a respeito das biografias pessoais — liga as convenções a aspectos básicos da identidade.” (p. 63). Pois na busca de tornar o corpo um meio de discurso, o sujeito usa o vestuário para estruturar sua apresentação pessoal não apenas da identidade, mas a roupa que optamos por usar também expressa a vontade de ser visto, de ser elegante, de seduzir ou de ser aceito.

O grupo estudado nesta pesquisa constrói uma aparência de acordo com aquilo com o qual os indivíduos se identificam e com aquilo como querem ser vistos. É uma atitude que afeta estas pessoas com relação a si mesmas e com os outros. Uma das indagações durante a pesquisa foi a respeito do que mudou ao assumir um visual novo. Seguem respostas:

“ Tudo mudou. Gosto mais de mim mulher, me sinto bonita, sensual... Me sinto eu, completa.”
(Entrevistada A)

“ As pessoas olham, reparam e falam bem mais.” (Entrevistada C)

“Bom, eu passei a me retratar de acordo como eu estava vestida. E fui pedindo aos meus amigos e familiares para me tratarem no feminino.” (Entrevistada F)

“Tudo! Sou outra pessoa. Antes eu não era feliz e era bem mais confusa. Agora sou uma garota.”
(Entrevistada G)

Todas relatam transformações, na forma como se sentiam, como se viam, como se expressavam e mudanças na forma como passaram a serem vistas e tratadas pelo meio social. Porém, nem todas as reações diante da mudança foram agradáveis. Segue relatos:

“As minhas relações, eu já não vivia com meus pais porque não tinha boa convivência com eles, meu pai era super violento e minha mãe ausente. Morei com minha tia um bom tempo. Quando eu assumi um visual de mulher, ela não aceitou, ela é evangélica e vê isso como algo demoníaco. Sai de casa e fui morar com amigos, moro com eles até hoje.” (Entrevistada I)

“Eu mudei. Vivia em conflito comigo mesma, e não sabia o que era e não queria aceitar.” (entrevistada J)

“Saí de casa. Apanhava muito, cada vez que eu mudava alguma coisa em mim. E aí não aguentei.” (entrevistada K)

“Não tenho mais contato família e amigos de antes. Foi um renascimento em um sentido ruim.” (Entrevistada E)

A construção de uma nova aparência, mesmo que inicialmente seja apenas através da indumentária, causou uma exclusão e inclusão social. 90% das mulheres entrevistadas relatam que foram excluídas do meio no qual nasceram e cresceram, isto inclui família e amigos próximos. Em contraponto, a nova aparência atrai novas relações. O grupo de mulheres e travestis é conhecido por agrupamentos, normalmente andam em juntas, moram juntas. As mais novas buscam nas experientes exemplos, informações e auxílio. Pelúcio (2007) aborda em sua pesquisa que muitas travestis experientes “amadrinham” outras, tornam-se responsáveis por proteger, ensinar e ajudar na iniciação da transformação. A mudança, na maioria das vezes, só ocorre fora do ambiente familiar e por isso a importância do auxílio de uma pessoa mais velha e experiente no assunto. Ao interpelar sobre quais grupos as incluíram, tive os relatos:

“Com as travestis né?! A gente começa a conhecer meninos afeminados, travas e trocar informações de maquiagem, cabelo, corpo... É o grupo que te aceita porque é igual a você.” (Entrevistada A)

“No universo lgbt. As pessoas que me ajudaram foram os gays e as travestis. Tem muitas meninas que estão aí a mais tempo e me ajudaram, me deram informação, abrigo, até comida.” (Entrevistada H)

Confirma o suporte que as novas encontram dentro do grupo. O que também é nítido é que a transição visual acompanha uma transição social. É como um rito de passagem. As relações internas e externas não são as mesmas. As meninas aprendem o ritual da beleza, e a cada alteração feita percebe-se o retorno do meio. Normalmente por comentários e olhares desaprovadores. A intenção de reproduzir o modelo feminino carrega várias consequências sociais como a reprovação, a exclusão e a diminuição social. Mantém-las na margem ou impondo que se fechem em grupos de iguais.

A travestilidade é um processo em estado de constante construção independentemente do cenário. A transformação visual não inclui apenas o vestuário, mas há todo o processo de feminização, que envolve depilação na pernas e braços; extração de pêlos de barba; afinar sobrancelha; deixar cabelo crescer; passar maquiagem; usar salto alto. Seguem códigos e normas de inteligibilidade que reiteram a feminilidade heterossexual. Por isso fica explícito que o conceito de mulher representado pela travesti e mulher trans é estereotipado, construído sob padrões que se referem à mulher representada na mídia, televisão, no cinema e nas revistas. Esse modelo atende à busca estética de quem se preocupa especialmente com a aceitação pelo outro. Assim, as mulheres adotam um modelo de afirmação que, para serem femininas, precisam seguir o padrão hegemônico da mulher bondosa, compreensiva, passiva, sensível, vaidosa.

Porém, nesta imagem-modelo feminina, o que está em jogo não é uma concepção feita pelas mulheres trans e travestis, mas é um conceito imposto socialmente, e para se incluírem de alguma forma, elas têm que se assimilar a esse perfil. “Quando se age e se deseja reproduzir o homem/a mulher “de verdade”, espera-se que cada ato seja reconhecido como aquele que nos posiciona legitimamente na ordem de gênero.” (2006, Bento, p. 93). Há uma forma idealizada do que é ser mulher, se adequar a esta norma é um passaporte para a inclusão, pois são os atos diários que levam o outro a reconhecer socialmente um indivíduo como homem ou mulher. Por isso que o processo de construção visual deste grupo não para, está em constante busca de aperfeiçoamento. Procuram ser reconhecidas, repetindo diariamente atos socialmente estabelecidos como próprios de uma mulher.

Capítulo 5 – A metodologia

A construção do presente trabalho iniciou com pesquisa bibliográfica. Busquei fontes de conhecimento sobre o ato de travestir-se ao longo da história mundial, no mundo ocidental e no Brasil. Ter esse conhecimento base era preciso para compreender como foi arquitetado o cenário atual que envolve a vida das mulheres trans e travestis.

Geralmente, esta primeira fase possui três missões: a escolha dos documentos a serem submetidos à análise, a formulação das hipóteses e dos objectivos e a elaboração de indicadores que fundamentem a interpretação final. Estes três factores, não se sucedem, obrigatoriamente, segundo uma ordem cronológica, embora se mantenham estreitamente ligados uns aos outros: a escolha de documentos depende dos objectivos ou inversamente o objectivo só é possível em função dos documentos disponíveis; os indicadores serão construídos em função das hipóteses, ou, pelo contrário, as hipóteses serão criadas na presença de certos índices. A pré-análise tem por objectivo a organização, embora ela própria seja composta por actividades não estruturadas, «abertas», por oposição à exploração sistemática dos documentos. (Bardin, 1977, p. 95 e 96).

Após as informações colhidas como base na fase da pré-análise, foi realizada a elaboração do guião, um questionário para ser aplicado ao público pesquisado. O método de investigação foi com aplicação de entrevistas semi-directivas. A metodologia adoptada possuía um carácter qualitativo, indutivo e exploratório.

Seguindo a metodologia de pesquisa escolhida, foram contactadas várias pessoas que estivessem dentro do perfil. Os critérios para a seleção das entrevistadas era ser mulher trans ou travesti, residir em Fortaleza, possuir idade de 18 a 50 anos. Este recorte foi definido por ser uma forma de não limitar as informações obtidas. Para o presente estudo, a escolaridade, a classe social e o nível de educação não têm tanta relevância, não entram como análise principal, pois o foco é a vivência das pessoas durante o processo de transformação de um perfil masculino para uma identidade feminina independente da classe econômica e social.

Dentro da minha proposta de trabalho, minha pesquisa de campo buscou investigar como pessoas, que nasceram morfologicamente homens e hoje são assumidamente femininas, se reconheceram e se constituíram como tal ao longo das suas vidas. Minha ênfase foi na identificação dos processos e mecanismos de subjetivação e produção visual utilizados por essas pessoas na sua transição de um gênero para outro, bem como os conflitos oriundos de tal transição.

Durante a dinâmica da entrevista, as participantes foram ouvidas individualmente em sessões que duraram de trinta a quarenta minutos, entre os meses de agosto e dezembro de 2017. Para efeito de emular e estimular o surgimento das narrativas, utilizei o recurso de um guião com trinta e uma perguntas pré-estabelecidas como forma de tentar compreender como ocorreu a transição, os motivos, as sensações e os porquês de cada participante. As perguntas não foram destinadas a se obter respostas claras e objetivas para cada uma delas, mas para despertar o surgimento espontâneo de narrativas significativas na vida de cada uma. O objetivo da entrevista era com que as participantes falassem de uma forma livre e aberta. Busquei contatá-las em um ambiente informal, deixei a critério das meninas qual seria o melhor local para conversarmos, pois, a intenção era que elas se sentissem confortáveis para se expressar e utilizar o seu vocabulário original.

Sendo gênero e sexualidade temas onipresentes na vida de toda a pessoa, mas ainda com muitos tabus e preconceitos, contatei muitas meninas, mas apenas doze aceitaram participar de uma conversa. Diante de algumas perguntas mais delicadas, algumas permaneceram na negativa, mas desde o começo do contato deixei claro que podiam responder apenas àquilo com que se sentissem à vontade, pois meu objetivo era conseguir relatos sinceros e espontâneos.

Nenhuma das pessoas eram conhecidas ou pertencentes ao meu círculo de relações, por isso foi preciso da minha parte me aproximar do meio onde a maior parte delas conviviam e se sentiam à vontade. Entrei em grupos, em redes sociais sobre transexualismo, travestis e *cross-dresser* da cidade de Fortaleza. Participei de cursos e *workshops* sobre a temática, ao todo 4 eventos, dentro da cidade de Fortaleza. Promovidos pela Universidade Estadual do Ceará, Prefeitura de Fortaleza e Caixa Cultural de Fortaleza, ouvi palestras de educadores e militantes trans e travestis. Participei em debates sobre a educação, inclusão e os direitos conquistados durante o último ano para este grupo. É através disto que consegui me aproximar de pessoas que são ativas na luta por direitos dentro da cidade e assim conseguir contatos de mulheres trans e travestis.

Como dito anteriormente, nem todas as pessoas abordadas foram solícitas, algumas mostraram resistência, mas através de contato com uma pessoa fui conseguindo contato com outra e desta forma consegui obter todos os relatos. Tive extremo cuidado em explicar o motivo do meu interesse pelo tema e afirmar que as entrevistas permaneceriam em sigilo, que não seriam divulgados nomes, sendo que as informações obtidas só seriam utilizadas com o intuito acadêmico.

A análise qualitativa apresenta certas características particulares. É válida, sobretudo, na elaboração das deduções específicas sobre um acontecimento ou uma variável de inferência precisa, e não em inferências gerais. Pode funcionar sobre corpus reduzidos e estabelecer

categorias mais discriminantes, visto não estar ligada, enquanto análise quantitativa, a categorias que dêem lugar a frequências suficientemente elevadas, para que os cálculos se tornem possíveis. Levanta problemas ao nível da pertinência dos índices retidos, visto que selecciona estes índices sem tratar exhaustivamente todo o conteúdo, existindo o perigo de elementos importantes serem deixados de lado, ou de elementos não significativos serem tidos em conta. A compreensão exacta do sentido é, neste caso, capital. (Bardin, 1977, p. 115).

Para o desenvolvimento deste trabalho, os relatos foram de extrema importância. Mesmo durante a pesquisa empírica permaneci a realizar a pesquisa teórica. Ouvir as entrevistadas foi no entanto necessário e eficiente para conseguir compreender as similaridades e divergências entre o que está na teoria e o que está na vivência. Principalmente, por que as fontes sobre a vida e a história da homossexualidade, travestilidade e transexualidade no Brasil são poucas. Isto dificulta muito a pesquisa, muitas das fontes encontradas, seja em livros ou teses, foram construídas nos anos 90 e 2000 e ficou claro que desses anos à atualidade, houve várias modificações no comportamento desses grupos, tanto a nível pessoal como a nível social.

De acordo com Bardin: “O analista, tendo à sua disposição resultados significativos e fiéis, pode então propor inferências e adiantar interpretações a propósito dos objectivos previstos, ou que digam respeito a outras descobertas inesperadas.” (1977, p. 101). Assim, ao término da aplicação das entrevistas foi realizado o tratamento dos dados, a análise do conteúdo teórico, a caracterização sociodemográfica de todos os entrevistados, no que diz respeito a idade, ao grau de escolaridade, à origem de classe e à profissão. E perceber o contexto em que cada indivíduo vive, como se deu o processo de desenvolvimento e da afirmação de travestir-se, as motivações e as dificuldades do cotidiano, o preconceito social e familiar por qual sofreram e sofrem. O intuito foi correlacionar os estudos realizados, a pesquisa teórica com os dados adquiridos na análise qualitativa para com isso descrever os componentes que englobam este público.

5.1 Síntese das narrativas

Como já dito antes, meu campo é constituído por doze pessoas, mulheres trans e travestis, na faixa etária de 20 a 40 anos. Para o resguardo de suas identidades, as participantes da pesquisa serão designadas por letras do alfabeto.

Todas residem em Fortaleza, mas são originadas de diferentes cidades do Estado do Ceará. Todas de estado econômico baixo, nenhuma pós-graduada, cinquenta por cento (50%) possuem escolaridade média, a outra metade possui escolaridade abaixo disso. Apenas dezesseis

por cento (16%) possuem relação estável e nenhuma com filhos. As profissões declaradas se dividiram entre vendedora, estudante, cabelereira e prostituta. Esses dados conferem com a pesquisa teórica, em todas as fontes bibliográficas sobre esse público no Brasil, como por exemplo no livro de Elias Veras, Hélio Silva e Don Kulick. Confirma que ainda a maioria deste grupo fica na linha da classe social baixa, sem acesso a estudos, a oportunidades de empregos levando isto a serem condicionadas a não ter uma renda econômica e, na maioria das vezes, ter de realizar trabalho com prostituição. O contraponto percebido é que algumas meninas se intitularam estudantes mesmo quando atreladas a outra profissão. Isto também é algo surpreendente, já que há dados e relatos de forte rejeição, bullying e violência contra esses grupos dentro das instituições de ensino e é por essa razão que a evasão escolar é tão significativa.

A identidade de gênero variou entre mulher, travesti e trans. É perceptível que ainda há um desconhecimento ou confusão sobre como deve-se identificar quando alguém indaga isso. O mesmo ocorreu sobre a orientação sexual, sendo preciso explicar o que uma mulher trans é ao se sentir atraída por um homem.

A primeira vez que pensaram em usar uma roupa contrária aos padrões ligados ao seu sexo morfológico foram entre a infância e a adolescência. Ao menos três delas deixaram claro que nunca gostaram de usar roupas “masculinas”. Uma relatou que ainda é, mesmo na vida adulta e depois da transição, complicado usar uma calça ou uma bermuda, estranha por acreditar que isso a deixará masculinizada.

O primeiro contato com a roupa “proibida” foi com as vestes de alguma parente mulher, normalmente, da mãe, irmã ou tia. Sempre às escondidas, porque mesmo na infância já era claro para elas que essa relação com uma roupa feminina sendo meninas era indevida, um erro, um pecado. O fato de começarem a usar roupas femininas às escondidas para depois ter coragem de assumir aos olhos dos outros ocorre porque há uma certeza de que ocorrerá rejeição, pois a educação e os preceitos familiares, em muitos casos, sofrem a influência direta dos valores cristãos. É, aliás, isso que justifica a aversão que tal possibilidade causa. Mas apesar do medo, do receio e da previsão de rejeição, todas relatam que se sentiram bem consigo mesmas ao usar uma veste de mulher.

A apreensão também era algo presente, por conta que setenta por cento (70%) já conheciam e outros trinta por cento (30%) já tinham ouvido falar, alguma coisa, sobre travestis.

E as informações que sabiam não eram agradáveis, geralmente, relatos e discursos que marginalizavam a imagem da travesti ou do homossexual. De acordo com relatos como:

“Na minha infância sempre via um gay na minha rua e via os maus tratos que as pessoas o recebiam e já sabiam que eu tinha muito pra ser igual a ele.” (entrevistada E)

“Eu sabia o que era, mas não tinha contato com ninguém que fosse. Mas sempre via nas ruas e ouvia falar.” (entrevistada F)

A adaptação do corpo ao novo vestuário ocorreu para noventa por cento (90%) das entrevistadas, mas nota-se que a transição iniciou pelo visual externo: roupas, maquiagem, cabelos e adornos. As mudanças na estrutura física do corpo ocorrem em seguida quando percebem que as novas roupas não caem tão bem e que acreditam ser necessário fazer os ajustes no corpo para melhorar a aparência.

Todas tiveram suas vidas alteradas após o início das mudanças no visual. A maioria sofreu rejeição e exclusão familiar. Apenas uma entrevistada possui contato e apoio da família. As outras precisaram reconstruir seus elos fraternos com amigos, grupos e outros parentescos. Mas mesmo antes de colocarem um vestido ou algo feminino visualmente, alguns relatam que já sofriam bullying nas escolas, principalmente por possuírem expressões efeminadas. Apesar de toda a carga emocional negativa que carregam e enfrentam diariamente, apenas vinte e cinco por cento (25%) buscaram auxílio psicológico para acompanhar o processo. É perceptível que muitas ignoram ou de certa forma se condicionam a não buscar ajuda por receio ou por desconhecimento.

A inclusão em grupos sociais após a transição só ocorreu dentro do núcleo lgbt. Apesar de que algumas relataram que mesmo dentro deste grupo há uma competição interna por conta das diferenças. Seguem as narrações:

“Apesar que no meio lgbt há as diferenças entre os termos, foram pessoas que também me aceitaram. Mas há umas coisas tipo gay que não entende trans. e que não gosta do termo travesti e que acha que é melhor ou pior, porque transexualidade é considerado doença e gay não é. Enfim, há umas disputas de atenção.” (entrevistada I)

“...também tem as gays que não entende, não aceita. Diz que a gente quer imitar as rachas (gíria lgbt para mulher) mas não é isso, não gosto de mim homem.” (entrevistada B)

Sobre a indumentaria, noventa por cento (90%) acreditam que influencia na forma como são aceitas ou rejeitadas. Mas para elas isto não está ligado apenas ao fato de serem travestis, mas é algo que também ocorre com quem se veste inadequadamente.

"Com certeza. Em todo canto tem isso, até entre nós (grupo glbt). Tem roupa que se eu usar já vão dizer que tô pronta para o programa (prostituição). Tem que saber a roupa melhor pra usar em cada local. Eu tenho meu gosto, gosto de roupas que mostrem meu corpo mas tem locais que eu evito usar para também as pessoas não olharem tanto para mim, me julgando." (entrevistada A)

"Sim, como eu uso roupas femininas e tenho traços masculinos isto já causa rejeição. E as vezes até mesmo com outras pessoas, são rejeitadas porque estão mal vestidas, ou feias ou desarrumadas. A imagem influencia muito." (entrevistada B)

"Sim, mesmo pros heteros. Todos reparam como você se veste né, e se você tem roupa de pobre, roupa de rico, roupa de puta, roupa de mulher." (entrevistada L)

De acordo com as narrativas, as roupas utilizadas por elas querem dizer à sociedade que são femininas e é uma ação totalmente interligada à sua identidade. A importância visual para este grupo esta diretamente relacionada à forma como as pessoas as veem. Isto influencia diretamente na sua vida pessoal, o outro tem uma importância na forma como elas se comportam, se vestem e se posicionam no meio social.

"Sim. Gosto de me afirmar como travesti, não sou mulher e não sou homem, sou uma travesti. E minha imagem diz isso, meu cabelo, minhas unhas, meu salto e minha roupa. As alterações que fiz foi para ficar mais bonita, melhorar meu corpo para vestir as roupas que eu gosto de usar." (entrevistada A)

"Que sou uma mulher. Eu me vejo e me sinto como mulher. E mostro aos outros o que eu sou de verdade." (entrevistada B)

"Gosto de mostrar que sou uma garota bonita (risos...). Gosto de ser vista, de ser tratada como uma garota." (entrevistada C)

"Pois é, eu precisei demonstrar quem eu sou. Acho que é tipo, vejam eu sou uma mulher diferente das outras mas eu quero respeito." (entrevistada J)

"No início eu não aceitava utilizar roupa masculina de jeito algum. O que é ditado socialmente por ser masculino tipo bermuda, calça jeans. Agora já mudei mais quanto a isso. Se eu vestir uma roupa masculina não vou deixar de ser mulher, hoje eu penso assim. Roupa não tem gênero, é algo imposto pela sociedade. No tempo de Jesus todos usavam túnica, um tipo de vestido e

porque hoje as pessoas não podem? Não podem usar uma saia? São muitas convenções. E essa questão da moda e de tudo que tem no mercado pra gente tá mudando muito. E eu por ser trans. uma coisa que no começo da transição que era ruim é no meu caso eu queria roupas que favorecessem ao meu corpo, mas não muito nuas.” (entrevistada L)

“Como mulher que eu sou, eu uso roupas de mulher. “ (entrevistada F)

“Quero que as pessoas me respeitem pelo que sou e pela minha imagem. É muito ruim você ser mal tratada ou isolada por conta do seu visual.” (entrevistada A)

“Minha imagem influencia diretamente na opinião que os outros terão ao meu respeito.” (entrevistada D)

“Preciso me retratar como garota para as pessoas me tratarem assim e até mesmo pra elas verem que não um boy. E através da minha imagem que as pessoas interessadas chegam até a mim e por isso gosto de me cuidar.” (entrevistada G)

Infelizmente, o estereótipo do travesti ainda permanece ligado ao delinquente e à marginalização. Todas confirmaram que ainda têm sua imagem vinculada ao sexo, à prostituição, à marginalidade. São consideradas ladras. São ridicularizadas, motivos de piada, e difamadas. Ao serem questionadas sofre a exclusão, todas já receberam agressões, seja verbal ou física. A discriminação, o preconceito, a violência chegaram a todas. Algumas sentiram isso de uma maneira mais incisiva e outras de modo mais discreto, mas todas já sofreram alguma forma de hostilidade.

“É perigoso, é bandido, é pecado e é errado. Travesti é tudo isso pra pessoas mas ninguém se preocupa como a gente tá, se tem trabalho pra gente, se tem estudo, onde moramos e como vivemos.” (entrevistada H)

“É errôneo, nojento, pecaminoso... Tudo isso. Como se fosse uma doença contagiosa, um mal. Não apenas para o travesti mas os gays em geral sofrem com isso. Como se fosse a parte podre da sociedade.” (entrevistada I)

“As pessoas acham que é aberração, pecado, contra Deus. Minha família é bem religiosa e pra eles são isso. Eu estou afrontando Deus. E aí eles acham que eu tenho que sofrer como consequência, pagar pelo pecado.” (entrevistada J)

A rejeição social é uma das coisas que mais pesam como consequência da mudança. A maioria liga o preconceito à religião, como algo que é colocado e estimulado pela igreja. A

forma de encarar e lidar com as situações de exclusão e constrangimento fica entre evitar, fugir ou encarar, engolindo a situação.

“Falta de conhecimento, religião. Por anos o gay, travestis e todos o grupo lgbt estiveram ligados ao pecado e a doenças como a aids e isso alimentou um medo nas pessoas.” (entrevistada I)

“Eu evito sair para alguns locais. Gosto de sair com os gays e as outras garotas pra locais gays e pronto. Porque quem está ali é porque aceita também, né?. (entrevistada C)

“Eu enfrento todo dia, não deixei de viver, saio, trabalho, tento ter uma vida normal e não ligar mais tanto para os insultos.” (entrevistada E)

Apesar de tudo, o processo de hostilidade, de falta de assistência social, ausência de apoio familiar no final do processo de transição, todas se sentem mais realizadas e satisfeitas com aquilo que alcançaram. Ao perguntar sobre como se descrevem como pessoa após a mudança, recebi estes relatos:

“Uma pessoa mais realizada, acho que consegui assumir quem eu sou realmente. Não sinto mais vergonha de mim.” (entrevistada A)

“Muito mais feliz. Saio, trabalho e tento viver a minha vida como eu realmente sinto que sou.” (entrevistada F)

“Livre. Aprendi muita coisa, não é fácil, todo dia tenho que encarar muito abuso mas sou livre.” (entrevistada I)

Diante da violência e do preconceito vivido e recebido pela sociedade, os sonhos delas é o desejo de receber respeito e não o de ser tratadas como aberrações. Ou suma, de serem vistas e respeitadas como seres humanos.

“Queria que não tivessem nojo nem medo de nós. Eu mereço ser bem tratada.” (entrevistada B)

“Menos violência. Que as meninas não morram só por serem diferentes.” (entrevistada G)

O receio maior é referente à violência, justificado pelos dados que atingem este grupo. No Brasil, a cada 48h uma pessoa Trans é assassinada e a idade média das vítimas dos assassinatos é de 27,7 anos. De acordo com o relatório da Antra (2017):

No ano de 2017, lembrando incansavelmente da subnotificação desses dados, ocorreram 179 Assassinatos de pessoas Trans, sendo 169 Travestis e Mulheres Transexuais e 10

Homens Trans. Destes, encontramos notícias de que apenas 18 casos tiveram os suspeitos presos, o que representa 10% dos casos. (p. 14)

Além do alto nível de agressões e mortes que sofrem, não há condenações. Normalmente, são casos tratados com descaso pela justiça. Principalmente, porque não há uma lei contra a transfobia ou um órgão público que dê assistência especializada a este grupo.

Muitos destes assassinatos são cometidos por pessoas sem relação direta com a vítima, o que demonstra a Transfobia presentes em todos os casos que vem sempre acompanhados de requintes de crueldade. E são as travestis e transexuais, em geral as profissionais do sexo, negras e em situação de vulnerabilidade social, as mais expostas. (Antra, 2017, p. 8)

Em resumo, são pessoas que lutam por sua sobrevivência social. Lutam contra a hostilidade. Lutam por direitos básicos, como ter acesso ao mercado de trabalho, ao nome social. Desejam ter uma educação respeitosa e que as incluam.

“Nome social. É bem ruim nesse processo ainda em locais, principalmente públicos, sermos chamadas pelo nome de batismo masculino.” (entrevistada F)

“Sobre a educação, nós mulheres trans. temos muita dificuldade em ter acesso a educação. Fora que mesmo na escola não somos bem aceitos, os professores não sabem lidar com os conflitos e por isso evitamos tanto ir para as aulas.” (entrevistada G)

“Trabalho, não há trabalho p travesti e trans. Ninguém quer contratar e aí a única opção é sofrer na rua como prostituta. Isso é bem sério. A maioria das meninas que conheço vivem assim, aqui ou fora do país, mas vivem de programa sexual.” (entrevistada J)

“Cada um devia cuidar da sua vida e respeitar a do outro. Não julgue. Você não sabe a dor que o outro tem. Eu tô vivendo a minha única opção e só quero respeito como a maioria das meninas e mulheres e travestis e gays.” (entrevistada H)

Considerações Finais

O principal questionamento, ao se iniciar este estudo, era até que ponto a roupa é importante para a construção da identidade de gênero. Ao analisar as tendências, os desfiles, os lançamentos, as lojas de moda, nos deparamos com a divisão entre roupas masculinas e roupas femininas e com isto surge a indagação: Por qual motivo fazemos essa divisão baseada em um binarismo heteronormativo? Apesar de atualmente já existir uma moda agênero, marcas de roupas que confeccionam peças “neutras” que não estão atreladas a um biótipo feminino ou masculino, a maioria ainda permanece em segmentar entre secções para mulheres e secções para homens.

As pesquisas iniciais realizadas para este trabalho serviram para compreender como tal segmentação foi arquitetada e ainda permanece até aos dias atuais. Conclui-se que há uma relação fundamental da indumentária com a normatividade e o seu papel na materialização e na performatização das diferenças sociais, inclusive as de gênero. Fatos históricos demonstram que o visual sempre serviu de apoio para impor uma segregação. Isto leva à problematização das possibilidades transgressoras, em que medida a roupa pode ser desviante em relação à norma? Até que ponto consegue efetivamente atuar como crítica ou desconstrução da normatividade?

“O que parece acontecer no caso da diferenciação baseada no sexo é que o senso comum associa ao diformismo sexual um conjunto de características de personalidade e orientações de comportamento, organizados em modos de ser homem e de ser mulher, que não encontram fundamento nas diferenças biológicas, antes as utilizam como pretexto.” (Amâncio, 1998, p. 33)

As fontes sobre a história da sexualidade no mundo ocidental e no Brasil, explicam que o binarismo se acirrou a partir das diferenças biológicas dos corpos. A hipótese de que o corpo masculino seria mais forte que o da mulher fundamentou todas as diferenças entre os sexos, deixando à margem, desde então, quem não se enquadrava naquilo que é acreditado ser natural para o homem e para a mulher.

A diferença biológica estabeleceu um conceito social do sexo masculino e do sexo feminino claramente assimétrico. E esta concepção definiu o modo como os corpos seriam vistos socialmente, estimulou a construção de estereótipos, idealizações coletivas sobre determinados grupos sociais, atribuindo traços, comportamentos a homens e mulheres, pois o conhecimento de que uma pessoa é homem ou mulher é suficiente para criar impressões.

Relacionando o feminino à submissão e expressividade e o masculino à atividade e supremacia. E os “desviantes”? Às pessoas que não se encaixam ao binarismo são atribuídos qualificativos como aberrações, ou adjetivos como pecadoras, abjetas. Isto sustenta o preconceito e a marginalização sofridos pelos grupos de transgressores sexuais e de gênero.

O sistema binário dos gêneros produz e reproduz a ideia de que o gênero reflete, espelha, o sexo e que todas as outras esferas constitutivas dos sujeitos estão amarradas a essa determinação inicial: a natureza constrói as sexualidades e posiciona os corpos de acordo com as supostas disposições naturais. (Butler, 2003, p. 90)

Segui esta pesquisa pelo conceito de gênero defendido pela Teoria Queer, onde as diferenças entre gênero fogem das diferenças sexuais e das diferenças morfológicas dos corpos. Gênero é uma construção social e cultural, não é fixa e não é um conceito biológico. Não reflete o sexo e não deve ser por ele restrito. Afirar que ser um "homem" ou uma "mulher" depende apenas das características corporais já não parece coerente com a contemporaneidade. O binarismo heteronormativo, de que os indivíduos devem seguir o padrão de divisão entre homem/mulher e heterossexual/homossexual, não condiz com a realidade. Logo, a tese de que a identidade de gênero é fundamentada apenas no corpo também não é real.

O sistema de sexo-gênero, enfim, é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social etc.) a indivíduos dentro da sociedade. Se as representações de gênero são posições sociais que trazem consigo um significado diferenciado, então o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais. (Lauretis, 1994, p. 212)

Fato este confirmado diante dos relatos das entrevistadas. Estas pessoas não se intitulam mulher, mulher trans ou travestis, considerando seu órgão sexual, seus corpos ou sua sexualidade. Não há mais uma delimitação, uma definição fechada sobre o que é ser mulher, travesti ou transexual. É mesmo uma questão de identificação pessoal e política. Logo, a identidade de gênero não está atrelada à orientação sexual. Há travestis e mulheres trans homossexuais, heterossexuais, bissexuais. Por isso, o sujeito, ao se identificar como mulher, não implica necessariamente desejar um homem, como também se sentir atraído por uma mulher não implica necessariamente a presença constitutiva de uma identificação masculina. Com isto, a matriz heterossexual e normativa acaba sendo uma lógica imaginária que continuamente produz sua própria instabilidade.

Todas as hipóteses que hostilizam e não legitimam a conduta das mulheres trans e travestis partem do pressuposto de que o gênero é universal, natural e imutável. Quando o que vemos é que o gênero é uma produção social, histórica, fluída e mutável. Somos influenciados pelo meio no qual vivemos, mas não somos definidos pela natureza e pela genética. Não tem como sustentarmos uma identidade baseada apenas em algo como vagina = mulher, pênis = homem, apesar desta relação ter apoio de uma ordem social, produzida, mantida e propagada pela heteronormatividade. É um tipo de associação com a diversidade encontrada na sociedade atual, são discursos normativos que não deveriam regulamentar o que é ser humano ou não. Butler (2003) descreve bem isto ao colocar o gênero como performativo. De acordo com a filósofa:

O gênero é performativo, já que é o efeito de um regime que regula as diferenças de gênero. Nesse regime, os gêneros dividem-se e são hierarquicamente coercitivos. As regras sociais, tabus, proibições e ameaças punitivas agem através da repetição ritualizada das normas. Esta repetição constitui o cenário temporário da construção e desestabilização do gênero. Não há sujeito que precede e realiza essa repetição das regras. Dado que isto cria um efeito de uniformidade genérica, um efeito estável da masculinidade ou feminilidade, também produz e desmantela a noção de sujeito, uma vez que o dito sujeito só pode ser entendido através do matriz de gênero. Na verdade, podemos construir a repetição como o que desmantela a presunção de domínio voluntarista que designa o assunto na linguagem. (Butlher, ano, p. 64)

Por isso a transgressão só existe porque a sociedade criou e determinou padrões de comportamento a partir do dispositivo binário de gênero. Ao modificar ou eliminar tais padrões, os desvios simplesmente desapareceriam, tornando-se perfeitamente harmônico uma sociedade livre da ditadura do gênero. Não delimitar o que é ser uma “mulher de verdade” seria um caminho para a aceitação de pessoas como as mulheres trans e as travestis. Estas meninas passam por um processo longo em busca de aceitação. Não entrei e não entrarei na questão médico-psicológica das motivações desta transformação. O que posso afirmar, pelo que foi apurado ao longo deste estudo, é que estas mulheres procuram a inclusão social.

Por tudo que foi exposto podemos concluir que a pessoa, ao se travestir, vai bem além de vestir uma roupa contrária à norma. Há todo um ritual a ser seguido. A troca de roupa marca o início de uma nova identidade social e uma mudança de vida. E após a troca de roupa, vem a necessidade das modificações corpóreas. Conseqüentemente, são alterações que causam exclusão e inclusão em grupos sociais, mas todo o sacrifício é feito e enfrentado para validar a identidade na qual elas se enquadram, ou a imagem à qual elas se identificam.

A performatividade de gênero sexual não consiste em eleger qual gênero seremos hoje. Performatividade é reiterar ou repetir as normas mediante as quais nos constituímos: não se trata de uma fabricação radical de um sujeito sexuado genericamente. É uma repetição obrigatória de normas anteriores, normas que não se pode descartar por vontade própria. São normas que configuram, animam e delimitam o sujeito de gênero e que são também os recursos a partir dos quais se forja a resistência, a subversão e o deslocamento. (Butler, 2003, p. 65)

Todas as entrevistadas estão engajadas em processos de reconhecimento, ou de busca de reconhecimento, que se dão pela reiteração de normas e convenções de inteligibilidade de gênero no sentido hegemônico desse processo. Em resumo, constituiriam performances de gênero no sentido de serem identificadas “coerentemente” como mulheres. E, em grande medida, assim o fazem, conforme as mudanças realizadas quanto ao vestuário e ao corpo. Neste contexto, parte da hipótese de que a Moda é um objeto político. Ou, como no-lo diz Barnard (2003), trata-se de uma prática reprodutiva das relações de poder que circulam no interior do nosso meio sociocultural. Isso porque, segundo o autor, seus discursos e atividades constroem, sinalizam e reproduzem identidades existentes tanto em termos socioeconômicos, de faixa etária, étnicos, religiosos, de sexo, de gênero e de tantas outras corporeidades quanto de posições desiguais de poder e status que acompanham essas identidades.

Barnard (2003), atribui à Moda o papel de assegurar a existência continuada de “formas pelas quais as pessoas aceitam e reproduzem suas circunstâncias e condições” (p. 181). É por meio da estética, do visual, do vestuário que estas meninas procuram ser reconhecidas como mulheres e respeitadas como humanas. Goffman (2005), acrescenta que:

Quando um indivíduo desempenha um papel, implicitamente solicita de seus observadores que levem a sério a impressão sustentada perante eles. Pede-lhes para acreditarem que a personagem que veem no momento possui os atributos que aparenta possuir, que o papel que representa terá as conseqüências implicitamente pretendidas por ele e que, de um modo geral, as coisas são o que parecem ser. (p. 25)

A indumentária, neste caso, é uma ferramenta característica do processo de socialização referente à performatividade dos papéis de gênero. Ajuda a consolidar, cristalizar as noções que as pessoas têm sobre como as mulheres devem parecer. O que é socialmente esperado em termos de aparência visual de cada um dos gêneros apresenta-se em conformidade com ideias comumente aceitas sobre aquilo que é visto como uma moda apropriada para homens e outra para mulheres. Está, precisamente, atrelado às concepções de masculinidade e feminilidade que não se referem a diferenças biológicas, mas a convenções sociais.

Nessa perspectiva de vestir o corpo humano, a indumentária cumpre o papel de materialização de gêneros, é através do que escolhem vestir que estas mulheres afirmam a sua identidade. E estas escolhas dialogam diretamente com o corpo por tornar-se necessário fazer modificações corpóreas que dialoguem com suas vestimentas e que construam assim um conjunto visual coerente com a identidade ao qual se quer expressar. “Já não se trata de se contentar com o corpo que se tem, mas de modificar os seus fundamentos para o completar ou torná-lo conforme à ideia que se faz dele.” (Le Breton, 2004, p. 8)

Para Le Breton (2004), o corpo é a primeira matéria de ligação do sujeito com o mundo, por isso torna-se tão importante modificá-lo, pois uma mudança na configuração do corpo significa uma alteração simbólica no vínculo social. O autor considera o corpo como um representante do sujeito e um meio de afirmação pessoal. O corpo é lugar de afirmação da sua liberdade porque ele encara a ruptura, a diferenciação, onde ocorrem a exclusão ou a inclusão, através dele o indivíduo será discriminado ou unido a outros. O investimento sobre o corpo responde à desagregação do laço social e ao afastamento do outro.

Perdendo este enraizamento social, estas relações de sentido e de valores com os outros, o indivíduo faz do seu corpo um mundo em miniatura, faz dele um fim em si próprio, uma maneira privilegiada de existir. Através dele o indivíduo interroga o mundo e procura o seu porto, parte em busca duma identidade provisoriamente aceitável. (Le Breton, 2004, p. 18)

Neste sentido, todo o processo de construção da identidade dessas mulheres trans e travestis envolve a indumentária e o corpo como regime de visibilidade. Uma transformação que busca evitar a ameaça social e a abjeção como alvo da violência. Apesar de serem pessoas que sofrem discriminações por serem diferentes, diante da não alternativa de não o ser, pois não têm como negar sua identidade de gênero, procuram aproximar-se dos “normais”, isto é, daqueles mais inteligíveis, pois ser identificado como uma mulher de “verdade” é uma forma de se proteger. Com efeito, o reconhecimento é uma das alternativas contra as experiências de hostilidade e exclusão.

Em contraponto, já há uma parcela de pessoas que estão procurando afirmar a suas diferenças diante dos tipos “normais”, alcançando espaço distante das convenções hegemônicas, assumindo sua identidade como mulheres trans e travestis. Tanto para quem procura a similaridade, e passar por mulher “de verdade”, como para quem assume o seu visual feminino “diferenciado”, essas mulheres estão mutuamente se constituindo enquanto possibilidades de sobrevivência viável em um contexto pouco acolhedor das diferenças e dos gêneros não-binários. É nesse sentido que Butler (2003), diz: “Os gêneros não podem ser

verdadeiros nem falsos, reais nem aparentes, originais nem derivados. Como portadores críveis desses atributos, eles também podem se tornar completa e radicalmente incríveis”. (2003, p. 201)

E é, com isto, que podemos afirmar que não há mulher de verdade. Mulheres cis, mulheres trans, mulheres travetis, todas passam por um processo de construção e afirmação diária de suas identidades. E os rótulos de gênero só dificultam a convivências dessas particularidades. Contudo, o efeito da indumentária, em sua disseminação, é o de promover e intensificar o processo de reconhecimento do queer, o que não deixa de constituir também uma tentativa de encenar e transfigurar demandas na oferta de novas possibilidades de performatização dos gêneros. O mais importante talvez seja poder levar em conta em que medida essas experimentações abrem novas possibilidades, para cada um, de produzir as suas próprias formas de ser e de estar no mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELMAN, M. (2003). Travestis e transexuais e os Outros: Identidade e Experiências de Vida. In: Gênero. Niterói: Ed. UFF, v.4, n.1, p.65-100.

ALISON M. Jaggar, Susan R. Bordo; tradução de Brítta Lemos de Freitas (1997). Gênero, corpo e conhecimento. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

ALMEIDA, M. V. (org.) (1996). Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo. Oeiras: Celta.

AMÂNCIO, L. (1998). Masculino e feminino. A construção social da diferença. Porto: Afrontamento.

ANTRA (2017). Mapa dos assassinatos de travestis e transexuais no Brasil em 2017. Brasil: ANTT.

BALDINI, M. (2006). A invenção da Moda: As teorias, os estilistas, a história. Lisboa: Edições 70.

BARBOSA, Bruno César. (2008). Nômades da Norma: Corpo, gênero e sexualidade em travestis de diferentes gerações. In: Anais eletrônicos do Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder. UFSC: Florianópolis,

BAUMAN, Z. (1999). O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAUMAN, Z. (1999). Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAUMAN, Z. (2001). Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BAUMAN, Z. (2005). Introdução. Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi, 7–14.

BARDIN, L. (1977). Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70.

BARTHES, R. (1978). Sistema de la moda. Barcelona: Gustavo Gili.

BARTHES, R. (2001). Elementos de semiologia. São Paulo: Cultrix.

- BARBOSA, Bruno César. (2008). Nômades da Norma: Corpo, gênero e sexualidade em travestis de diferentes gerações. In: Anais eletrônicos do Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder. UFSC: Florianópolis.
- BECKER, H. (2008). Outsiders Estudos de sociologia do Desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- BENEDETTI, M. R. (2005). Toda Feita: O corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond.
- BENTO, B. (2006). A reinvenção do corpo. Rio de Janeiro: Garamond.
- BENTO, B. (2008). O que é transexualidade. São Paulo: Brasiliense.
- BENTO, B.(2010). As Tecnologias Que Fazem Gêneros, 1–13. Disponível http://200.134.25.85/eventos/cictg/conteudo_cd/E8_As_Tecnologias_que_Fazem_os_Gêneros.pdf
- BENTO, B. (2012). Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas. Retrieved from [http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/18985/1/Homem não tece a dor - Berenice Bento.pdf](http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/18985/1/Homem_não_tece_a_dor_-_Berenice_Bento.pdf)
- BERLANT, Laurent e WARNER, Michael. (2002). Sexo em Público. In: Jiménez, Rafael M. M. (editor) Sexualidades Transgressoras. Barcelona, Içaria.
- BERTHOLD, M. (2001). História mundial do teatro. São Paulo: Perspectiva.
- BONADIO, M. & das s. Costa g. de Mattos, M. (2011). História e cultura de moda (1st ed.). São Paulo: Estação das Letras e Cores.
- BORILLO, D. (2010). Homofobia: História e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: Autêntica
- BOURDIEU, P. (2001). O Poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, P. (2003). Questões de sociologia. Lisboa: Fim de século.
- BOURDIEU, P. (2007). A economia das trocas simbólicas (5a ed.). São Paulo: Perspectiva.
- BOURDIEU, P. (2012). A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- BOZON, M. (2004). Sociologia da sexualidade. Rio de Janeiro: FGV.
- BUTLER, J. (2002). Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2003). Problemas de gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, J. (2006). Deshacer el género. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2017). A Política de Gênero e o Direito de A-parecer Judith Butler, 1–23.
- CASCAIS, F. (2004) (org.), Indisciplinar a teoria. Estudos gays, lésbicos e queer. Lisboa: Fenda.
- CASTEL, P. (2001). Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do "fenômeno transexual" (1910-1995). Revista Brasileira de História, vol. 21, nº41. São Paulo. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000200005 [Acessado em 18 de Maio de 2018].
- CASTLE, T. (1999). A cultura do travesti: sexualidade e baile de máscaras na Inglaterra do século XVIII. In: ROSSEUAU, G.S. et al (orgs.). Submundos do sexo no Iluminismo. Rio de Janeiro : Rocco.
- CLÍMACO, D. A, (2008). Transterritorializações do queer no Estado espanhol. De políticas e teorias inapropriáveis. Revista Estudos Feministas, vol.16, no.2, Florianópolis. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000200026. Acesso dia: 25 de fevereiro de 2018.
- CRANE, D. (2006). A moda e seu papel social. Classe, gênero e seu papel social. São Paulo, Senac.
- DABHOIWALA, F. (2013). As origens do sexo. São Paulo: Biblioteca Azul.
- DERRIDA, J. (1991). Margens da filosofia. Campinas: Papirus.
- ECO, U. et al. (1982). Psicologia do vestir. Lisboa: Assírio e Alvim.
- ELIAS, N. (2011). O processo civilizador: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar.
- ENTWISTLE, J. (2002). El cuerpo y la moda un visión sociológica. Barcelona: Paidós.
- ELIADE, M. (1991). Mefistófeles y el andrógino. Barcelona: Kairós.

- ELIADE, M. (1991). Mitos, sonhos e mistérios. Lisboa: Edições 70.
- ELLIS, H. (1933). A inversão sexual. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ELLIS, H. (1971). Psicologia do sexo. Rio de Janeiro: Bruguera.
- FERNÁNDEZ, J. (2004). Cuerpos desobedientes – Travestismo e identidad de género. Buenos Aires: Edhasa.
- FOUCAULT, M. (1998). História da sexualidade II – O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (1999). História da sexualidade I – A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (1999). Vigiar e punir – nascimento das prisões. Petrópolis: Editora Vozes.
- FOUCAULT, M. (2001). Os anormais. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- FOUCAULT, M. (2005). História da sexualidade III – O cuidado de si. São Paulo: Edições Graal.
- FOUCAULT, M. (2013). O corpo utópico, as heterotopias – Posfácio de Daniel Defert. São Paulo: Edições n-1.
- FREYRE, G. (2009). Modos de homem & modos de mulher. São Paulo: Global.
- FRIEDLI, L.(1999). Mulheres que se faziam passar por homens: um estudo das fronteiras entre os gêneros no século XVIII. In: ROUSSEAU, G.S.; PORTER, R. (orgs.). Submundos do sexo no Iluminismo. Rio de Janeiro: Rocco.
- GOLDENBERG, M. (2007). Nu & Vestido. Rio de Janeiro: Record.
- GOLDENBERG, M. (Org.). (2010). O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira. São Paulo: Estação das Letras.
- GOFFMAN, E. (1980). Estigma - Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOFFMAN, E. (2005). A representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, A. (2002). Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIDDENS, A. (2005). Sociologia. Porto Alegre: Artmed.

- GIDDENS, A. (1993). A transformação da intimidade. São Paulo: Unesp.
- GIDDENS, A. (1991). As consequências da modernidade. São Paulo: Unesp.
- GILLO, D. (1990). Modas & Modos. Lisboa: Edições 70.
- GODART, F.(2010). Sociologia da moda. São Paulo: Senac
- GREEN, J. N. (2000). Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: UNESP.
- GUATTARI F., ROLNIK S.. (1996). Micropolítica: cartografias do desejo. Petropolis: Vozes.
- HALL, S. (2006). A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de janeiro: DP&A.
- HARAWAY, D. , KUNZRU, H., TADEU, T. (org.)(2009). Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica.
- HIRSCHFELD, M. (1991). Transvestites – the erotic drive to cross-dress. New York: Prometheus books.
- KAPLER, C. (1994). Monstros, demônios e encantamentos no fim da idade média. São Paulo: Martins Fontes.
- KAUFMANN, J.C.(2004). A Invenção de Si: Uma Teoria da Identidade. Lisboa: Instituto Piaget.
- KAUFMANN, J.C.(2015). Identidades, una bomba de relojería . Barcelona: Ariel.
- KÖHLER, C. (1993). História do vestuário, São Paulo, Martins Fontes.
- KULICK, D. (2008). Travestis: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de janeiro: Editora Fiocruz.
- KLAGES, M. (1997). Queer Theory. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/155558155/Queer-Theory-Mary-Klages>. Acesso: 18 de Abril de 2018.
- LAURETIS, T. di. (1994). A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco.
- LAQUER, T. (2001). Inventando o sexo – Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de janeiro: Relume Dumara.

- LAVER, J. (1990). A roupa e a moda - Uma história concisa, São Paulo, Cia. das Letras.
- LE BRETON, D. (2002). Antropologia del cuerpo y modernidade. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE BRETON, D. (2004). Sinais de identidade – tatuagens, piercings e outras marcas corporais. Lisboa: Miosótis.
- LE BRETON, D. (2006). La Sociología del Cuerpo. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LE BRETON, D. (2007). Adiós al cuerpo. México: La cifra.
- LEITE JR., J. (2008). Nossos Corpos Também Mudam: Sexo, Gênero e a Invenção das Categorias “Travesti” e “Transexual” no Discurso Científico. Tese de doutorado em Ciências Sociais apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- LIPOVETSKY, G. (1997). O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras.
- LOURO, G. L. (2003). Gênero, sexualidade e educação – uma perspectiva pós-estruturalista. Petropolis: Vozes.
- LOURO, G. L. (2000). Pedagogias da Sexualidade, In: LOURO, G. L. (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.
- LOURO, G. L. (2004). Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica.
- MIGLIACCIO, M.I. (2013). Fundamentos antropológicos de la moda: magnanimidad y elegancia. Instituto empresa y humanismo, Universidad de Navarra. Pamplona (Dissertação de Doutorado).
- MISKOLCI, R. (2012). Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica.
- NOGUEIRA, Francisco J. S.. (2009). A saga da beleza: um estudo das transformações corporais na ‘experiência travesti’. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Paraíba. ((Dissertação de Mestrado).
- PELÚCIO, L.(2005). "Toda Quebrada na Plástica": Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. CAMPOS-Revista de Antropologia Social, v. 6.

PELÚCIO, L. (2007). *Nos nervos, na carne e na pele – uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids*. São Carlos/SP: Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. ((Dissertação de Doutorado).

PELÚCIO, Larissa; DUQUE, Tiago. (2013) “..depois, querida, ganharemos o mundo“: reflexões sobre gênero, sexualidade e políticas públicas para travestis adolescentes, meninos femininos e outras variações”. In: *Revista de Ciências Sociais, Fortaleza*, v. 44, n. 1, jan/jun, p. 10-43.

PERES, W. S. (2005). *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. Rio de Janeiro: Programa de PósGraduação em Saúde Coletiva, Universidade Estadual do Rio de Janeiro. (Dissertação de Doutorado).

PLATÃO. (1996). *O banquete*. São Paulo: Edipro.

PRECIADO, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera prima.

PRECIADO, B. (2008). *Texto yonqui*. Madrid: Espasa.

PRECIADO, B. (2011). *Multidões queer. notas para uma política dos —anormais*. *Rev. Estud. Fem.* 2011, vol.19, nº 1, p. 11-20.

PINTO, C. (2003). *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

RABOT, Jean-Martin; RUAS Manuela (2012). *Desvios Identitários do Gênero: o Imaginário e a Subversão Andrógina*. In PINTO-COELHO, Zara; & FIDALGO Joaquim (eds.) (2012), *Sobre Comunicação e Cultura: I Jornadas de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais*. Braga, Universidade do Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (pp. 211-223).

RABOT, Jean-Martin; RUAS Manuela (2013). *O estilo andrógino contemporâneo: um desvio do imaginário em busca de um novo arquétipo do gênero*, in PINTO-COELHO, Zara; & FIDALGO Joaquim (eds.) (2012). *Comunicação e Cultura: II Jornadas de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais*. Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (pp. 70-83).

RABOT, Jean Martin; RUAS, Manuela & RIBEIRO, Silvana (2014). *A Nostalgia da Fusão e o Regresso ao Andrógino Primordial*. In PINTO-COELHO, Zara & ZAGALO, Nelson (eds.). *Comunicação e Cultura: III Jornadas Doutorais, Ciências da Comunicação e Estudos*

- Culturais. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho (pp. 172-185).
- REICH, W. (1981). *Revolução sexual*. Rio de Janeiro: Zahar.
- RICHARDS, J. (1993). *Sexo, desvio e danação: as minorias na idade media*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SEDGWICK, E. K. (2007). *A Epistemologia do Armário*. In *Cadernos Pagu*, (28), 19-54, janeiro-junho de 2007.
- SEIDMAN, S. (1996). *Queer theory/sociology*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- SENNET, R. (2003). *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record.
- SIMMEL, G. (2008). *Filosofia da moda e outros escritos*. Lisboa: Texto & Grafia.
- SILVA, H. (2007). *Travestis: Entre o Espelho e a Rua*. Rio de Janeiro : Rocco.
- SILVA, T. (org.) (2004). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes
- SILVA, U. C. (2009). *História da indumentária*. Araranguá: CEFET.
- SVENDSEN, L. (2010). *Moda: uma filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCOTT, J. W. (1994). *Gender and politics of history*. Columbia University Press, N.Y.,1988. Tradução de Mariza Corrêa, IFCH/Unicamp. *Cadernos Pagu* (3), pp. 11-27.
- SCOTT, Joan.(1995). *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade, Porto Alegre: FAGED/UFRGS, v.20, n.2, p.71-99, jul./dez.
- SCOTT, J. W.. (1998) “A Invisibilidade da Experiência”. In: *Projeto História*. p. 297-325.
- SOUZA, Gilda de Mello e. (1993). *O Espírito das roupas*. São Paulo: Companhia das Letras,
- TARDE, G.(2000). *As leis da imitação*. Porto: Rés.
- TREVISAN, J.S. (2002). *Devassos no paraíso – a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. Rio de Janeiro: Record.
- VERAS, E. F. (2017). *Travestis – carne, tinta e papel*. Curitiba: Prismas.

VENCATO, Anna Paula. (2009). Negociando desejos e fantasias: corpo, gênero, sexualidade e subjetividade em homens que praticam crossdressing. In: DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira; FIGARI, Carlos Eduardo (Org.). Prazeres dissidentes. Rio de Janeiro: CLAM - Garamond, pp. 93-117.

VENCATO, Anna Paula. (2003). Confusões e estereótipos: o ocultamento de diferenças na ênfase de semelhanças entre transgêneros. In: Cadernos AEL, v. 10, n. 18/19, pp. 185-218.

VENCATO, Anna Paula. (2002) Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da ilha de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina.

VALE, A. F.C. (2005). O vôo da beleza: travestilidade e devir minoritário. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará. ((Dissertação de Doutorado).

VOLLIS, U. (2007). Manual de semiótica. São Paulo: Edições Loyola.

ANEXO

Guião da entrevista direcionada ao público alvo de pesquisa.

1. Qual a sua idade?
2. Qual a sua profissão?
3. Qual o seu grau de escolaridade?
4. Estado civil?
5. Tem filhos? Com que idade?
6. Como você se define em termos de identidade de gênero?
(* identidade de gênero se refere ao gênero em que a pessoa se identifica (se ela se identifica como sendo um homem, uma mulher, uma travesti, uma *crossdresser* ou se ela vê a si como fora do convencional)
7. Como você se define em termos de orientação sexual?
(* Segundo o aspecto da sexualidade humana, a orientação sexual diz respeito à atração que se sente por outros indivíduos. Definida, normalmente, por: heterossexual. homossexual ou bissexual.)
8. Quando é que percebeu, pela primeira vez, que se sentia com vontade de usar roupas contrárias ao seu gênero morfológico?
(* Gênero morfológico, neste contexto, se refere ao gênero que o indivíduo recebe ao nascer.)
9. Com que idade começou a usar roupas do sexo oposto? Como aconteceu?
(* Neste contexto, sexo oposto = feminino.)
10. Qual foi a sensação de vestir uma roupa diferente do que costumava a usar?
11. O que é que você sabia, nessa altura, sobre “travestir-se”? Conhecia alguém que já o fazia? *travestilidades
(* Travestir-se, neste contexto, é transformar-se de maneira a adotar o vestuário usuais do sexo oposto.)
12. O que é que estava a passar na sua vida nessa altura? (Com quem residia? Como era a sua vida?)
13. Houve/Há dificuldade em adaptar seu corpo “original” ao novo vestuário (saias, vestidos, sutiãs...)? (* corpo "original", seria o corpo sem alterações cirúrgicas e hormonais.)

14. **Travestir-se causou-lhe problemas psicológicos? Teve necessidade de recorrer a um profissional de saúde? (* Travestir-se, neste contexto, é transformar-se de maneira a adotar o vestuário usuais do sexo oposto.)**
15. **O que mudou na sua vida após assumir o ato de travestir-se?**
16. **O que mudou nas suas relações com a família, amigos, colegas e no mundo do trabalho?**
17. **Antes de você assumir o “novo visual”, feminino, sentia-se integrado ou excluído da sociedade? Fale um pouco sobre o assunto.**
18. **Assumir um visual (roupas, acessórios) feminino, fez você ser incluído em algum grupo? Qual? Fale um pouco sobre o assunto.**
19. **Assumir um visual (roupas, acessórios) feminino, fez você ser excluído ou discriminado por algum grupo? Qual? Fale um pouco sobre o assunto.**
20. **Para você, a indumentária que uma pessoa usa pode ser fator de aceitação ou rejeição social? Fale um pouco sobre o assunto.**
(* Indumentária é o conjunto de vestimentas e acessórios utilizados por uma pessoa. Como a roupa, os sapatos, brincos, colar, óculos...)
21. **O que a roupa que você usa, atualmente, quer dizer à sociedade?**
22. **A roupa que você usa atualmente diz algo sobre a sua identidade? Fale um pouco sobre o assunto.**
23. **Para você, qual a importância da sua imagem/visual nas suas relações sociais do cotidiano? Fale-me sobre este assunto.**
24. **No seu entender, qual o significado que a sociedade atribui ao travesti? Existem estereótipos?**
(* Estereótipo é a imagem concebido com antecedência de determinada pessoa, coisa ou situação)
25. **Fale-me das reações e dos problemas que na sua perspectiva decorreram do seu novo visual.**
26. **Para você, quais as fontes desses problemas?**
27. **Como você encara e gere esses problemas?**
28. **Hoje, como você se descreve como pessoa? (Após passar por todo o processo).**
29. **Qual seu sonho como pessoa que participa de um grupo que na generalidade é vítima de um preconceito violento e diário pela sociedade?**

30. Há alguma coisa que lhe tenha ocorrido durante esta entrevista acerca da qual nunca tivesse pensado antes?

31. Há algum assunto que eventualmente queira desenvolver e que não foi abordado?