



A construção histórico-social do sujeito travesti¹.

Antonio Simão Cavalcante²
Noélia Alves de Sousa³

Recebido em: 27/08/2019

Aceito em: 08/12/2019

RESUMO

Pensar a constituição da sociedade atual é mergulhar num complexo e multifacetado mundo de incertezas e quebra dos paradigmas que, por tanto tempo, deram sustentáculo às formas como havíamos explicado o mundo social, a nós mesmos, as identidades. Assim, esse artigo busca compreender, a partir da História, o processo de construção das travestis enquanto sujeitos alocados em discursos tematizados pelo gênero, por estigmas sociais e (in)visibilidades trans. A construção textual se deu a partir de uma pesquisa bibliográfica, buscando compreender construção do sujeito travesti enquanto fenômeno social e cultural, a partir dos discursos elaborados por autores e autoras que nos possibilitaram tal construção: Benedetti (2005), Bento (2002), Borruso (2001), Butler (2002, 2006, 2010), Kulick (2008), Miskolci e Pelúcio (2007), Moita Lopes e Fabrício (2013), Peres (2015), dentre outros. Assim abordamos a identidade de gênero não-hegemônicas analisando as formas que os corpos utilizam na reivindicação dos gêneros, bem como a performatividade de gênero e as travestis.

Palavras-chaves: Corpo. Identidade de gênero. Travestis.

The historical-social construction of the travesti subject.

ABSTRACT

To think about the constitution of today's society is to plunge into a complex and multifaceted world of uncertainties and breaking the paradigms that, for so long, supported the ways in which we had explained the social world, ourselves, identities. Thus, this article seeks to understand, from History, the process of construction of transvestites as subjects allocated in discourses themed by gender, social stigmas and trans (in)visibilities. The textual construction

¹ Esse artigo é parte resultante da segunda seção da pesquisa de mestrado intitulada “Ser‘tão’ travesti: narrativas de gênero, sobrevivências e resistências das travestis do Sertão Central cearense”, apresentada por Antonio Simão Cavalcante, em 16 de agosto de 2018 ao curso de Mestrado Interdisciplinar em História e Letras (MIHL) da FECLESC-UECE, sob a orientação da professora Noélia Alves de Sousa.

² Mestre em História e Letras pela UECE. Especialista em História e Ensino FAK (2008) e Graduado em Licenciatura Plena em História pela FECLESC - UECE. Professor da rede pública de Ensino do município de Banabuiú - Ceará, Diretor de Cultura do município de Banabuiú - Ceará e professor acadêmico do Centro Universitário Católica de Quixadá (Unicatólica). E-mail: sicavalcante2009@hotmail.com.

³ Orientadora da pesquisa. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Ceará (1989), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997) e doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Religiosa, atuando principalmente nos seguintes temas: questões de gênero, história das mulheres, cultura feminina, educação feminina, lazer, saúde pública e saúde da mulher. E-mail: noelia.alves@uece.com.



took place from a bibliographical research, seeking to understand the construction of the transvestite subject as a social and cultural phenomenon, from the discourses elaborated by authors that allowed us such construction: Benedetti (2005), Bento (2002), Borruso (2001), Butler (2002, 2006, 2010), Kulick (2008), Miskolci and Pelúcio (2007), Moita Lopes and Fabrício (2013), Peres (2015), among others. Thus we address non-hegemonic gender identities by analyzing the forms that bodies use in claiming gender, as well as gender performativity and transvestites.

Keywords: Body. Gender identity. Transvestites.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Considerando o mundo atual, acreditamos que tenhamos passado por inúmeras e rápidas transformações, no entanto, nossa surpresa, aqui, se configura nos usos e abusos de discursos que tentam sacralizar o binarismo de gênero e insiste em deixar de fora um quantitativo da humanidade como sujeitos invisíveis.

Nesse sentido, o binário de gênero se constitui numa relação oposicional, ou seja, em formato de identidade e alteridade. De acordo com Hermann (2014, p. 479),

[...] a formação de binários oposicionais é uma herança metafísica ocidental, onde a dualidade se constitui entre o eu (identidade) e o outro (alteridade) – sendo este último tudo aquilo que foge do ideal, que ultrapassa o limite da identidade e chega ao estranho. Traduzindo esse conceito para construção binária do gênero, homem e mulher se encontram em posições representadas anatomicamente de maneira estável e socialmente delimitadas em papéis masculinos e papéis femininos. Ser homem implica em não ser mulher, em rejeitar todo e qualquer marcador identitário inscrito no universo feminino.

O fato é que continuamos numa sociedade de contrastes, paradoxos e velhos paradigmas ancorados numa tradição que insiste em se perpetuar, muito embora essa busca de legitimação de poder, como também a hegemonia e a ideologia presentes na relação de manutenção de um discurso em que o sexo é tido como natural-biológico e o gênero fomentado numa perspectiva de mundo e de humanidade inserida num binarismo cristalizado.

Vivemos um mundo extremamente excludente, onde aqueles que não aderem aos padrões estabelecidos passam a ser estigmatizados pela violência, segregação, exclusão – portanto, invisibilizados. São os corpos que não importam, visto que transgridem as regras, abalam os “discursos petrificados”, rompem as barreiras do “invisível”, mas que se organizam em agendas e demandas identitárias que buscam dignidade, direito e democratização dos acessos.

A forma como nossa sociedade foi pensada e, como, a partir disso, foram estabelecidos critérios de controle social, a própria ideia de humanidade foi sendo



radicalmente incorporada a tais critérios e, na contemporaneidade, essa visão já não consegue dá conta do que é o humano em suas mais variadas facetas, fazendo com que os paradigmas comecem a ruir e novos discursos, elaborados em campos de combates entre a tradição e a performatividade de gênero que exigem novas formas de ver, entender e refletir o que é de fato o humano.

Gays, lésbicas, bissexuais, transexuais⁴, travestis e transgêneros⁵ vêm alcançando cada vez mais dimensão na sociedade latino-americana e lutam na contramão da ignorância, preconceito, machismo e violência a que estão submetidos. Dentre esses sujeitos estão as travestis, estigmatizadas e alocadas pelo discurso hegemônico nessa territorialidade⁶ – as chamadas “zonas invisíveis” onde, segundo Butler (2002, p. 20), “... estão os corpos que não importam, as travestis balizam as fronteiras da normalidade. Paradoxalmente, é ali também que seus corpos se tornam “materializáveis” e, assim, disciplináveis.”.

Para Kulick (2008), a performatização travesti é própria de nossa identidade nacional, portanto, a travesti é uma identidade brasileira⁷, em geral de indivíduos pertencentes às nossas classes populares e que, destarte, comungam de valores morais, éticos e estéticos sobre gênero e sexualidade característicos de uma sociedade pós-escravista em que o binarismo e a dominação masculina são tão arraigados quanto persistentes⁸.

⁴ Termo genérico que caracteriza a pessoa que não se identifica com o gênero que lhe foi atribuído quando de seu nascimento. Evite utilizar o termo isoladamente, pois soa ofensivo para pessoas transexuais, pelo fato de essa ser uma de suas características, entre outras, e não a única. Sempre se refira à pessoa como mulher transexual ou como homem transexual, de acordo com o gênero com o qual ela se identifica. (JESUS, 2012, p. 15).

⁵ Conceito “guarda-chuva” que abrange o grupo diversificado de pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento. (JESUS, 2012, p. 15).

⁶ A partir das discussões de Perlongher (1997), Marco Aurélio Silva propõe que “a territorialidade consiste na distribuição dos corpos no espaço, mas num espaço decodificado, em que determinadas sociabilidades – e não outras – são inscritas, uma distribuição que é tanto populacional quanto semântica ou retórica, num nível discursivo” (PERLONGHER, 1997, p. 126). Significa dizer que a territorialidade não se limita a um espaço físico, mas sobretudo a um espaço do código, pois é este código que se inscreve num determinado lugar e lhe dá um sentido não apenas descritivo (o que é feito lá) e muito mais prescritivo (o que pode ser feito lá) (SILVA, 2009).

⁷ O que não quer dizer que não reconheçamos que existem outras travestilidades, seja de pessoas que desejam se sentir e se mostrar a partir de signos do gênero que não o que lhes é atribuído, de *cross-dressers* ou *dragqueens* (passando por um amplo leque de possibilidades que não é um dos objetivos de discussão desse trabalho).

⁸ A relação entre travestilidade, latinidade e representações de gênero ligadas a religiões africanas e seus sincretismos em regiões coloniais exige uma reconstituição histórica que ainda não foi sistematicamente desenvolvida. Trabalhos como os de Fry (1982), relacionando homossexualidade e religiões afro-brasileiras, bem como, mais especificamente, o trabalho de Kulick (2008) sobre travestis que viviam em Salvador, e Birman (1995), em sua investigação sobre a construção de gêneros no candomblé carioca, parecem corroborar algumas de nossas impressões em campo que nos leva a apontar para as singularidades dessa identidade de gênero no contexto brasileiro (MISKOLCI; PELÚCIO, 2007).



2 IDENTIDADES DE GÊNERO NÃO-HEGEMÔNICAS

O conceito de gênero é algo complexo e que tem tomado diferentes rumos nos debates acadêmicos ultimamente, assim, dependendo de um determinado ponto de vista, podemos admitir que o termo gênero possui caráter polissêmico.

Dependendo de uma determinada teoria se pode interpretar masculinidade e feminilidade de uma forma diferente. No senso comum, as pessoas acreditam que o gênero está ligado a uma estrutura corpórea – o corpo da mulher se traduz no sentido de feminilidade enquanto que o do homem é traduzido em masculinidade. Esse pensamento encontra-se ancorado não no corpo como um todo, mas numa parte específica do corpo que é a genitália, ou seja, uma concepção de gênero que genitaliza as identidades de gênero.

Essa concepção que genitaliza as identidades de gênero é a concepção hegemônica em nossa sociedade ocidental, especialmente nos países latino-americanos. No entanto, se admitimos que o termo gênero possui mais de um sentido, aqui afirmamos gênero numa concepção que se contrapõe a essa que se conforma com um corpo generificado, o que permite perceber, dentre outras coisas, que não há um corpo naturalmente de homem ou de mulher, pois o gênero é entendido como vinculado à prática social e de como cada indivíduo atua e quer ser reconhecido no mundo social.

Butler (2017) afirma que, quando o gênero é teorizado como radicalmente diferente de sexo, torna-se livre e, assim, os homens podem ter um corpo feminino e as mulheres um corpo masculino.

Para Bento (2002) é necessário considerar que nós não temos acesso à natureza do gênero porque isso é uma construção social. Falar de sexualidade e gênero é falar de coisas diferentes. Faz-se necessário um nível de inteligibilidade em relação à intersubjetividade dos indivíduos. A autora discute a sujeição das sexualidades que não segue a norma vigente. A partir de autores como Chiland (2003), que aponta para o conformismo na visão de gênero dos/das transexuais, reproduzindo estereótipos que em nada questionam a ordem heteronormativa, Bento afirma:

[...] por que exigir das pessoas que vivem a experiência transexual que sejam subversivas, quando também compartilham sistemas simbólicos socialmente significativos para os gêneros? Será que a própria experiência já não leva em si um componente subversivo, na medida em que desnaturaliza a identidade de gênero? (BENTO, 2002, p. 13).

Nesse sentido, o processo de desnaturalização é o que denominamos de conflito com a ordem vigente de gênero, ou seja, a ordem heterossexual, mas que não pode ser tomado como



um enfrentamento engajado. Tal experiência de conflito pode ser provocativa e até mesmo desestabilizadora, mas não é capaz por si só de modificar a norma, visto que, vivemos numa cultura onde o indivíduo que possui sexo masculino é necessariamente homem e quem possui sexo feminino é mulher. Esta é uma visão binária em que o gênero é correspondente ao sexo de origem. É também nessa visão que vamos conformando todas as demais formas de ver aquilo que identificamos como humanidade.

Como os discursos são construídos em torno da heterossexualidade e da visão binária, quando um indivíduo que possui o sexo masculino e se identifica com o gênero feminino (ou vice-versa) é considerado uma anormalidade. Nessa perspectiva Mathieu (2009) assinala que o gênero feminino é culturalmente imposto à fêmea para que se torne uma mulher e o gênero masculino ao macho, para que se torne um homem. Para a autora são diversos os aspectos relacionados ao gênero, tais como diferenciação da vestimenta, dos comportamentos e atitudes físicas e psicológicas, desigualdade de acesso aos recursos materiais e mentais (capacidade, sensibilidade, inteligência, etc.).

Isso nos possibilita entender gênero como algo socialmente construído e, portanto, influenciado pelos costumes e comportamentos de uma dada sociedade. No caso da nossa sociedade ocidental, a heteronormatividade é traduzida na ideia de que ser heterossexual é algo natural, portanto, instintivo – como se não estivesse relacionado à cultura. Se o heterossexual é o “normal”, o homossexual se apresenta como sua contradição, daí porque considerado algo errado e “anormal”. Sobre isso, Lima (2011, p. 170) afirma que “a heterossexualidade como norma compulsória a qual todos(as) devem se adequar – e vê a homossexualidade como perversão – tem suas raízes no imaginário judaico-cristão”.

A influência patriarcal do cristianismo não está presente apenas na afirmação da heterossexualidade como regra, mas sobretudo, na dominação do homem sobre a mulher que ainda impera na sociedade atual. Para Molinier e Welzer-Lang (2009, p. 102), “a virilidade é a expressão coletiva e individualizada da dominação masculina” daí porque a necessidade de se educar o homem como viril desde a infância, em contrapartida, a mulher com docilidade e passividade. Ainda de acordo com os autores:

O homem que não adota atitudes viris, apresentando certas características que se espera do gênero feminino, sofre discriminação – a conhecida homofobia. Isto é, considerado, uma forma de controle social que se exerce sobre todos os homens, desde os primeiros passos da educação masculina (MOLINIER e WELZER-LANG, 2009, p. 102).



Essa educação e o próprio desenvolvimento social dos sujeitos dificultam a forma de como exercem sexualidade e as identidades de gênero – onde os sentimentos e atitudes fora da norma são identificados e tratados com preconceito, violência e abjeção. Assim, fica claro o quanto as sexualidades e os gêneros estão atravessados nas relações de poder. Para Foucault (1988), a sexualidade é entendida como o elemento de maior instrumentalidade, de articulação das mais variadas estratégias e o poder, como multiplicidade de correlações de força de uma determinada sociedade. Nessa perspectiva Foucault (1988, p. 114) nos diz que:

Não existe uma estratégia única, global, válida para toda a sociedade e uniformemente referente a todas as manifestações do sexo: a ideia, por exemplo, de muitas vezes se haver tentado, por diferentes meios, reduzir todo o sexo à sua função reprodutiva, à sua forma heterossexual e adulta e à sua legitimidade matrimonial não explica, sem a menor dúvida, os múltiplos objetivos visados, os inúmeros meios postos em ação nas políticas sexuais concernentes aos dois sexos, às diferentes idades e às classes sociais.

O autor discute as diversas possibilidades de sexo, gênero e orientação social. Em meados do século XIX, as genealogias sobre sexualidade propostas por Foucault, nos mostrou que “os corpos e as práticas eróticas de crianças, mulheres, rapazes e mesmo do casal foram esquadrihados em vista do estabelecimento da fronteira entre normalidade e patologia, em uma operação que fundiu os discursos médico, jurídico, psicológico e governamental” (FOUCAULT, 1988, p. 29). Assim, tanto a nomeação como a classificação dos sujeitos da sexualidade se deu a partir de uma engenharia conceitual e institucional que alocou os corpos buscando descrever minuciosamente suas práticas sexuais e hierarquizando a ambos entre normais ou anormais. Estando constituído o dispositivo histórico da sexualidade, o sexo (com seus misteriosos desejos, com sua fisiologia complexa, com suas aberrações assustadoras) se tornou uma instância privilegiada “de determinação da verdade mais íntima dos sujeitos e de sua classificação enquanto pertencentes à classe das anomalias ou da normalidade, separando-se os indivíduos e as populações entre os que constituem perigos a serem socialmente” (CÉSAR, 2017, p. 244). Contribuindo para que as diversas instituições sociais lutem radicalmente para a manutenção e preservação da ordem binária – homem e mulher heterossexuais.

Para que possamos compreender a construção identitária sobre o sujeito homossexual, se faz necessário entender que “A homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX” (LOURO, 2016, p. 29), onde os paradigmas sobre a própria sexualidade exigem novas explicações, possibilitando a construção de discursos divergentes sobre o homossexual e a homossexualidade.



Mais pistas nesse sentido nos oferece Louro (2016) ao escrever que

A homossexualidade, discursivamente produzida, transforma-se em questão social relevante. A disputa centra-se fundamentalmente em seu significado moral. Enquanto alguns assinalam o caráter desviante, a anormalidade ou a inferioridade do homossexual, outros proclamam sua normalidade e naturalidade – mas todos parecem estar de acordo de que se trata de um “tipo” humano distinto (p. 30).

A Sodomia na Idade Média não refere-se apenas às práticas sexuais homossexuais, mas também às relações sexuais que envolvessem a penetração anal por casais heterossexuais. Já o pecado praticado pelos sodomitas era chamado de “vício nefando”, por ser considerado abominável e torpe. De acordo com Vainfas (1989, p. 145):

Ainda no século IX, o Bispo Hinomar de Reims a identificaria com diferentes atos contra natura, incluindo a emissão de sêmen com uma freira, um parente, a mulher de outrem, mulheres grávidas, animais, homens, e até por meio da manipulação solitária do pênis. Sodomia, fornicção e luxúria eram quase sinônimos, ou podiam sê-los, na teologia moral da Alta Idade Média, apesar do permanente destaque que sempre se deu ao coito anal como ato sodomítico por excelência.

O autor menciona ainda a famosa classificação dos grandes pecados que implicassem desvios irracionais da sexualidade natural, que eram

A busca de poluição sem coito com o fito único do prazer venéreo, quase um sinônimo de masturbação solitária ou a dois; as formas não naturais de cópula, incluindo a felação, a cunilíngua e o coito anal heterossexual; a bestialidade, hedionda cópula com bichos; a sodomia, união sexual de “homem com homem e mulher com mulher” (VAINFAS, 1989, p. 146).

Ainda sobre a Sodomia no final da Idade Média, Vainfas (1997, p. 156) menciona que

Amores homoeróticos não, eram, portanto, objeto de indiferença na antiga tradição ocidental. Mas, o que vemos ocorrer nas manifestações populares desde o final da Idade Média é algo de muito distinto; menos uma discriminação contra o uso do corpo, menos uma reprovação da “posição passiva” no ato sexual, do que o estigma da inversão. O que parecia causar estranheza, por vezes atitudes hostis, escárnio e ironia, era o fato de um homem vestir-se de mulher, ostentar hábitos femininos ou, mesmo quando “ másculos”, revelar clara preferencia por parceiros do próprio sexo. (VAINFAS, 1997, p. 156).

O autor nos revela que um dos principais fatores que possibilitam o estigma dos homossexuais foi o fato de revelarem desejos por aquilo próprio do “feminino”, envolvendo, inclusive, a utilização de nomenclaturas de gênero.

Entre os fanchonos da “gaia Lisboa”, de Évora e de Coimbra, era também frequente o uso de alcunhas e codinomes alusivos ao sexo nefando desfrutado em segredo e



que, à semelhança de outros países, pareciam assumir com sarcasmo o estigma popular da inversão sexual. O padre Pedro Furtado, bacharel em cânones e pregador afamado, era conhecido no *bas-fond* dos fanchonos como “Dona Paula de Lisboa”, e ainda dizia ser mesmo “mulher que parira duas vezes”. E assim como eles, outros fanchonos, leigos ou clérigos, ostentavam nomes do gênero nos “conventículos” do nefando: “Isabel do Porto”, “Cardosa”, “Turca”, “Mosca”, “A Bugia da Alemanha”, “O Arqui-Sinagoga”, etc. além das alcunhas, havia outras insígnias particulares e personalizadas que só vinham à luz na mesa inquisitorial, como as “anáguas e cor nos beiços” usadas pelo jovem criado Manoel de Souza em seus encontros noturnos. E as havia também públicas e exteriores, a exemplo das gadelhas, cabelos longos com madeixas e franja, tão comuns entre os fanchonos que muitos viam na expressão “moço de gadelhas” um sinônimo de somítigo. (VAINFAS, 1989, p. 164).

Com o passar do tempo, o pensamento que o denominava de Sodomita já não faz mais sentido diante das inúmeras mudanças da sociedade e dos próprios discursos. Assim, alocar a homossexualidade no dispositivo da sexualidade é possibilitar que esses sujeitos carreguem as marcas de suas experiências como sujeitos anormais, portanto, patológicos.

Em um curso realizado em 1975, proferido no Collège de France, *Os anormais* (2001), Foucault trouxe à luz uma série de ‘casos’ de hermafroditas, mostrando-nos ser possível traçar sua análise genealógica a partir das distintas formas de abordagem desses indivíduos ao longo de quatro séculos.

No século XVIII, após a identificação de que um mesmo indivíduo portava os dois sexos em um mesmo corpo, determinou-se que este indivíduo poderia escolher entre um dos dois sexos. O aspecto mais importante, então, era a proibição da sodomia, para a qual poderia haver uma condenação jurídica, levando mesmo à pena de morte do infrator (FOUCAULT, 2001, p. 93).

Foucault analisou uma vasta literatura médico-jurídica sobre hermafroditas entre os séculos XVI e XIX, farta e rica no detalhamento quanto aos exames dos corpos e as penalidades aplicadas em cada momento dado. No transcurso daquele período histórico, o que o autor percebeu foi um deslocamento em relação à abordagem da questão, isto é, gradualmente o/a hermafrodita deixava de ser tomado/a como um monstro da natureza e passava a ser tomado/a como um caso médico, “uma anormalidade anatômica e fisiológica e, sobretudo, um caso que não estaria fora da natureza, mas que se tornaria uma monstruosidade de caráter, o que, mais tarde, iria aproximá-lo da criminalidade” (FOUCAULT, 2001, p. 93). Nessa perspectiva, César (2017), nos mostra que as condenações posteriores ao exame médico, já a partir do século XVIII, possuem o sentido de uma reintegração ao sexo verdadeiro. Há uma enorme preocupação com a vestimenta, que deveria ser condizente com o sexo determinado pelo saber médico e, sobretudo, que o casamento fosse realizado com um indivíduo do sexo oposto.



A pesquisadora Berenice Bento, em seu livro *A reinvenção do corpo. Sexualidade e gênero na experiência transexual* (2006), analisou os diferentes aspectos que produzem a experiência transexual, desde a sua inserção no Código Internacional de Doenças (CID), em 1980, até as lutas de coletivos sociais pelos direitos de cidadania, além das experiências de entrevistadas/os que podem ser acolhidas no universo amplo da experiência transexual. Segundo a autora (2006, p. 132):

A experiência transexual é um dos desdobramentos do dispositivo da sexualidade, sendo possível observá-la como acontecimento histórico. No século XX, mais precisamente a partir de 1950, observa-se um saber sendo organizado em torno dessa experiência. A tarefa era construir um dispositivo específico que apontasse os sintomas e formulasse um diagnóstico para os/as transexuais. Como descobrir o “verdadeiro transexual”?

A autora parte da tese da invenção da transexualidade a partir da segunda metade do século XX, encontrando no discurso médico todos os elos dessa cadeia de construção. Teses médicas fortemente apoiadas no dispositivo da sexualidade, na heterossexualidade compulsória e no dimorfismo sexual, produziram protocolos para o diagnóstico do “verdadeiro transexual” (BENTO, 2006, p. 43), isto é, aquele ou aquela passível de submissão às cirurgias de retificação genital.

Isso se deve, basicamente, ao fato de que as regras que normatizam a sociedade foram pensadas dentro dessa perspectiva binária, onde o sexo deve alocar o gênero a ele assignado pelo discurso.

É preciso considerar ainda, no debate relativo ao gênero, que ele também é determinado por uma ordem simbólica relativa à cultura. Assim, ainda que existam certas atividades invariantes em todas as culturas, masculino e feminino possuem significados distintos em cada cultura. E, sobretudo, porque o par classificatório masculino e feminino impera sobre atividades e objetos que a eles são associados como se pertencentes a esses domínios e detentores dessas qualidades. O universo circundante passa, portanto, por uma categorização de gênero. (HEILBORN, 1990).

2.1 Corpos que reivindicam gênero

Seguindo nossa discussão sobre as identidades de gênero não-hegemônicas, nos propomos a apresentar diferentes contextos históricos em que alguns corpos, não identificados como o gênero a ele assignados, reivindicaram gêneros outros e construíram seus corpos performatizando suas identidades sexuais.



Encontramos na literatura, diferentes contextos antropológicos e sociológicos, ainda assim optamos por fazer um recorte espacial, apresentando exemplos da disjunção entre gênero e sexo em diferentes culturas, desde as primitivas até as culturas modernas no continente americano. Outra motivação pelo recorte foi encontrada nas pesquisas bibliográficas sobre os nativos americanos que reconheciam cinco gêneros, sendo estes: mulher, homem, mulher de dois espíritos, homem de dois espíritos, e transgênero. Mulher e homem são categorias de indivíduos bem definidos, que possuem um único espírito que está de acordo com o seu corpo (um espírito de homem num corpo de homem, um espírito de mulher num corpo de mulher); o homem e a mulher de dois espíritos, como o próprio nome indica, possuem dois espíritos, um de homem e outro de mulher, num mesmo corpo; e, finalmente, o transgênero, a pessoa que tem o espírito trocado: um espírito de homem num corpo de mulher, um espírito de mulher num corpo de homem. As diferenças, portanto, são bem estabelecidas. Mas, o fundamental a se destacar é que todas as cinco categorias são aceitas como normais e naturais. E, no que diz respeito às relações afetivas e sexuais, todas as combinações são possíveis.

Nas culturas indígenas americanas, as pessoas eram consideradas, avaliadas e julgadas por sua contribuição à comunidade tribal, não importando os seus atributos de masculinidade ou feminilidade. Segundo o *Indian Country Today*⁹, os pais não conferiam papéis de gênero às crianças, e todas elas vestiam uma mesma roupa de tipo neutro. Não existiam, além disso, preconceitos ou ideais com relação a de que forma uma pessoa deveria amar; tratava-se simplesmente de um ato natural que ocorria sem julgamentos vindos do meio social circundante.

De acordo com Benedetti (2005, p. 22):

São considerados exemplos desses estudos casos como as *mahu* do Taiti, descritas por Levy (1971), que ocupariam um importante papel na definição das identidades daquela comunidade ao demonstrar, para homens e mulheres, o que eles não deveriam ser; o das *xanith* de Omã, relatadas por Wikan (1977), cuja ocupação mais comum é a prostituição e que, segundo a autora, conformariam um terceiro gênero naquela cultura; o das *fa'afafine* de Samoa, narradas por Mageo (1992), que, devido às mudanças na cultura samoana, estão crescendo em número e em visibilidade pública; o das *panema* entre os guaiáqui do Paraguai, descritas por Clastres (1990), que seriam homens que perderam sua função de caçadores, passando a portar uma

⁹ É o mais importante veículo sobre questões indígenas dos Estados Unidos, menciona que “os Navajo se referem aos “dois espíritos” como ‘Nádleehí’ (que significa “aquele que se transformou”); entre os Lakota existem os ‘Winkté’ (nome que se dá aos homens que têm o costume de se comportar como mulheres); para os Ojibwe, o ‘Niizh Manidoowag’ (literalmente traduzível por “dois espíritos”), enquanto que os Cheyenne se referiam ao ‘Hemaneh’ (“metade homem, metade mulher). E isso para nomear apenas algumas poucas culturas. Disponível em: <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/> Acesso em 04 jan 2018.



cesta e não mais um arco, respectivamente os símbolos maiores do feminino e do masculino naquela cultura.

Para uma melhor compreensão desses contextos, iniciamos com as Berdaches entre os índios norte-americanos como os Blackfoot ou Dakota das Planícies, onde a não adequação entre o comportamento destemido esperado para os homens impele à mudança de gênero. O indivíduo passa a utilizar e a performatizar atributos da condição feminina (WHITEHEAD, 1980).

Entre os Navajos, na América do Norte, as Berdaches, realizavam tarefas especiais, pois como podiam ver o mundo com olhos dos gêneros masculino e feminino podiam prever o futuro. Eram consideradas as mais aptas às atividades xamânicas e também para cuidar das crianças e repassar-lhes os mitos. Apesar do contato com o invasor europeu, a cultura Berdache resistiu e se mantém até os dias atuais.

Uma expressão comum encontrada na cultura Berdache, assim como outras culturas indígenas norte-americanas, é a do termo *two-spirit* que significa “dois espíritos”. De acordo com Fernandes (2015), a expressão possui o propósito do conceito de “dois espíritos” era o de dar uma possível tradução branca ocidental a essa longa série de nomes e expressões, embora nem sempre essa prática revele de forma exata o real sentido dos termos das linguagens nativas.

De acordo com Benedetti (2005), as Berdaches eram

[...] indivíduos que, nascidos homens, passavam a adotar vestimentas e comportamentos femininos, executavam tarefas e atividades nitidamente destinadas às mulheres e praticavam sexo com homens, geralmente no papel passivo. Esses indivíduos eram reconhecidos como pertencentes ao gênero feminino e desfrutavam de papéis sociais legítimos, e, às vezes, específicos nas culturas em que viviam. (BENEDETTI, 2005, p. 21-22).

Ainda de acordo com Benedetti (2005, p. 22), as descrições antropológicas sobre as Berdaches, sugerem, muitas vezes, que “... a rigidez atribuída aos papéis de gênero nas culturas em que se observavam as Berdaches era o fator que ocasionava uma forma institucionalizada de homossexualidade masculina.”.

Na figura 01 percebemos um caso Navajo do século XIX, onde os *two-spirit* revelam uma grande liberdade em relação à sexualidade, comportamentos completamente rejeitados na cultura colonial.

Para os estudos relativos ao gênero, as Berdaches (bardascia; bardaj)¹⁰ tornaram-se destaques, especialmente no que se refere a uma etnografia clássica da antropologia e dos estudos da “Escola Culturalista”. Longe de buscar explicar as questões voltadas para uma compreensão e/ou reflexão sobre a construção sociocultural do corpo e do gênero, os estudos sobre as Berdaches e outras formas da disjunção sexo-gênero foram explicadas numa ótica essencialista do tema. Tais argumentos, apontam, quase sempre, uma causa orgânica ou, até mesmo, psicológica quanto aos comportamentos desses sujeitos, contribuindo para que os mesmos sejam vistos como “desvios” de conduta naquelas sociedades.

Figura 1 – Um casal Navajo é visto nesta foto histórica da coleção do Museu do Novo México. A foto foi realizada em 1866 e mostrada no documentário *Two Spirits* (Dois Espíritos).



Fonte: <http://berdaches.blogspot.com.br/>

¹⁰ Existe uma longa discussão sobre a origem do termo berdache. Perrin e Panof (1973) assinalam uma ascendência italiana de bardascia a significar jovem homossexual e a existência do bardache no québécois a nomear homossexual passivo. Apesar do verbete assinalar a pouca expressividade de mulheres berdaches tal não é a rigorosa verdade, consultar entre outros Whitehead (1980), Blackwood (1984), esta última registra uma origem árabe da denominação: bardaj indicando um menino escravo cativo para fins sexuais. A instituição era comum entre os índios do noroeste americano e planícies. Entre os Kaska, Klamath, Mohave, Apache, Navajo, Piegan etc... registram-se o caso de mulheres. Os Piegan as nomeavam de *manly-hearted women*. (LEWIS; OSCAR, 1941 apud BLACKWOOD, 1984).

Na figura 02, observamos Berdaches e alguns homens da tribo Arapaho dos Estados Unidos, onde a sexualidade da Berdache é não masculina, e podem ser assexuados ou ter um parceiro sexual sagrado, que podem ser mulheres ou homens, ocasião em que pode desempenhar um papel tanto ativo quanto passivo. Homens que o visitam não são obrigados a fazer uma escolha entre ser heterossexual ou homossexual. Por ter a Berdache um papel institucionalizado, ele atende às necessidades sexuais de muitos homens sem competir com a instituição do casamento heterossexual.

Figura 2 – Berdaches e homens da tribo Arapaho - Estados Unidos.



Fonte: <https://nursemyra.wordpress.com/tag/fecal-fetus/>

Fernandes (2015) nos revela que uma vasta produção sobre o tema, o contexto estadunidense revela também vários textos escritos pelos próprios indígenas, possibilitando não apenas uma revisão bastante aprofundada do fenômeno, como também a crítica a pressupostos etnocêntricos em algumas análises, bastante reveladores de como o deslizamento semântico de categorias discursivas podem se apoiar na consciência moderna/colonial, inclusive no que se refere a perspectivas antropológicas – como no uso do termo Berdache¹¹.

¹¹ No que tange à produção bibliográfica sobre a temática, da década de 1980 até aqui inúmeros livros foram escritos sobre o tema, revelando uma produção relativamente consolidada ao longo dos últimos trinta anos: *The spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* foi escrito por Walter Williams, em 1986. Vinte anos depois, o mesmo autor editaria *Two-Spirits: A story of life with the Navajo*, um livro de ficção



O que a literatura nos mostra sobre as Berdaches é que, desde cedo, ainda na infância, se os pais observassem alguma tendência feminina entre os meninos, buscava ajudá-los e encorajá-los a aceitar essa condição, pois acreditavam que haviam recebido tal condição por espíritos ancestrais – o que contribuía para o respeito com que eram tratadas diante da tribo.

Além de poder se casar com homens, as Berdaches podiam usar roupas e acessórios femininos, executar tarefas associadas geralmente às mulheres, bem como participar de muitas cerimônias espirituais da tribo. Em relação à orientação sexual, podiam praticar sexo com rapazes solteiros e homens casados que ocasionalmente buscavam prazer fora do casamento. Daí porque a prostituição feminina não era necessária nessas tribos. Era tradição levar Berdaches durante as caças e festas de guerra, que ficavam disponíveis para práticas sexuais.

Outro exemplo de corpos que reivindicam gêneros e que foram acolhidos por suas culturas é a cultura Muxe no México, presente até os dias atuais. As Muxes se configuram como uma característica peculiar da sociedade Zapoteca¹², demonstrando atitudes social e cultural de acolhimento do travestismo, em grande contraste com a cultura nacional mexicana. (BORRUSO, 2001).

Situadas no sul do México, na cidade de Juchitan, no Estado de Oaxaca, as Muxes, cujo vocábulo é de origem espanhola, sendo originalmente empregado como sinônimo de mulher, são exemplos de uma tradição cultural que ainda permanece na atualidade, demonstrando ao mundo as formas como os corpos reivindicam gêneros.

As Muxes iniciam seu processo de transição ainda na infância e não encontram resistência de suas famílias e/ou da sociedade onde vivem. Por estarem inseridas socialmente,

histórica ambientado na década de 1860. Outro livro - *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, publicado em 1998, escrito por Sabine Lang - explora as diversas atitudes das diferentes culturas indígenas norte-americanas frente aos “homens-mulheres” e “mulheres-homens”, à luz das perspectivas de gênero dessas sociedades, incluindo mitologias nativas. A mesma autora virá a participar da edição, juntamente com Sue-Ellen Jacobs e Wesley Thomas do livro *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality and Spirituality* (1997). O livro, que inclui vários de seus 21 capítulos escritos por indígenas autoidentificados como “two-spirit”, busca situar os vários aspectos da discussão relacionados ao tema até então, buscando situar conceitos como “berdache”, “two-spirit” e homofobia em povos nativos, por exemplo. Outro autor que se destaca pela produção sobre o tema é o ativista Will Roscoe. Em 1984, chamado pela organização Gay American Indian, coordenou um projeto intitulado *The History Project of Gay American Indians*, que culminaria, em 1988, com a publicação do livro *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology* (FERNANDES, 2015, p. 235-236).

¹² Os zapotecas são um povo nativo do sul do México que, a partir do século IV, ocupou a região do México situada entre o istmo de Tehuantepec e Acapulco, fixando-se posteriormente em Oaxaca. Atualmente as línguas zapotecas constituem uma família de 15 línguas diferentes que se encontram em perigo de cair em desuso. Na época pré-colombiana foram uma das mais importantes civilizações mesoamericanas.



exercem funções variadas. É necessário entender que a cultura Muxe está restrita a essa localidade.

De acordo com Borruso (2001, p. 685) “Como mulheres, depois de uma vida em que cumprem o costume e as expectativas sociais, adquirem o prestígio social e a morte da avó e a mãe, em muitos casos, herdam sua autoridade moral, tornando-se o elemento unificador da família” (nossa tradução)¹³. Assim, as Muxes tornam-se as principais responsáveis pela realização das tarefas relacionadas à reprodução da vida familiar, desde o cuidado com as crianças e os idosos, limpeza da casa e do quintal, alimentação dos animais, assim como cozinhar para toda família, noutras palavras cumprir a função de “cuidador” como o da filha solteira no modelo familiar mestiço. (BORRUSO, 2001).

Ainda de acordo com a autora, as muxes enquanto “... as mulheres, depois de uma vida em que tenham cumprido as expectativas sociais e costumeiras, adquirem prestígio social e a morte da avó e da mãe, em muitos casos, a Muxe herda sua autoridade moral, tornando-se o elemento unificador da família” (nossa tradução).¹⁴ (BORRUSO, 2001, p. 686).

Um fato interessante que a autora também nos apresenta é que as muxes possuem um papel extremamente significativo na construção da sexualidade feminina, sendo elas as responsáveis pela iniciação sexual dos adolescentes entre dez e quinze anos de idade. Em geral, são vizinhos ou parentes muxes que cumprem esse papel social, ensinando assim, os prazeres da vida sexual e os jogos de sedução.¹⁵ (BORRUSO, 2001).

Outro aspecto notável é a hierarquização do masculino em relação ao feminino, e quando tratamos das Muxes esse processo se amplia, uma vez que, apesar de vivenciarem a sexualidade de modo culturalmente aceitável, diferentemente das moças, elas são vistas como personagens libidinosos, sempre aptos ao sexo.¹⁶ Dessa forma, podemos pensar as Muxes,

¹³ “Como mujeres, después de una vida en que cumplen la costumbre y las expectativas sociales, adquieren el prestigio social y la muerte de la abuela y la madre, en muchos casos, heredan su autoridad moral, convirtiéndose en el elemento unificador de la familia”.

¹⁴ “... mujeres, tras una vida en la que han cumplido con la costumbre y las expectativas sociales, adquieren prestigio social y a la muerte de la abuela y de la madre en muchos casos heredan su autoridad moral, volviéndose el elemento unificador de la familia.”

¹⁵ De acordo com a cultura tradicional, os adolescentes não têm acesso às mulheres – as meninas são rigidamente vigiadas pelas mães para que não percam a virgindade antes de se casarem. A virgindade feminina é um atributo social que é demonstrado através do lenço ensanguentado após as núpcias. Os homens também não possuem acesso a prostitutas por razões econômicas e, em geral, a comunidade não permite que adolescente frequente bordéis.

¹⁶ Martos (2010) conta que um etnógrafo, que havia trabalhado na área há muitos anos, ao retornar para Juchitán, após uma longa ausência, foi convidado por um de seus compadres para um jantar em comemoração ao seu retorno. Quando ele chegou lá, o compadre o esperava com dois meninos muito jovens. Ao lhe perguntar quem eram, o compadre lhe contou que os trouxe em sua homenagem, para apreciá-los, aludindo ao fato de que depois da refeição, os meninos estavam dispostos a fazer sexo com ele, acrescentando ainda que, eles não

como indicação da existência de uma intensa repressão e rigidez sexual e moral entre os Zapotecas. (MARTOS, 2010).

Ainda quanto às relações sexuais, as Muxes são vistas e mantidas com outros homens nomeados socialmente como heterossexuais, muitos deles casados, porém não são considerados bissexuais, visto que não há, nessa sociedade, tal categoria.

A literatura consultada trata as muxes com o pronome masculino (os muxes), no entanto, como ocorre nesta pesquisa uma diferenciação em relação às performatividades dos gêneros, bem como no tocante à autoafirmação dos sujeitos, optamos por tratá-las como femininos.

Figura 3 – Muxes de Juchitán de Zaragoza - Oaxaca - México.



Fonte: <http://interactive.fusion.net/meet-the-muxes/>

Na imagem anterior (figura 03) temos exemplos de Muxes da cidade de Juchitán de Zaragoza no Estado de Oaxaca - México. Duas Muxes se preparam para a festa de escolha anual da Rainha de Juchitán. Na região existe uma tradição de pais que trazem seus filhos para ter sua primeira experiência sexual com uma Muxe.

Alguns dos homens heterossexuais que se relacionam sexualmente com elas, são conhecidos na região como “mayates” ou besouros de estrume, um termo depreciativo para

comeram em sua homenagem por dois dias e que estavam “limpos” (fazendo referência a que eles foram purgados com jejum e que estavam com o intestino vazio, portanto apto para relações sexuais anais).



meninos locais que se prostituem para as Muxes; são jovens que estão no Ensino Médio ou na faculdade em busca de dinheiro. Mas nem sempre há uma transação econômica envolvida, alguns mayates buscam satisfazer desejos ocultos que não podem cumprir ou que não podem fazer com suas namoradas ou esposa.

Outro fato que nos chamou a atenção em relação às muxes foi a forma como algumas mães chegam a incentivar os relacionamentos dos filhos com elas, em geral, procurando postergar a relação heterossexual – o que acarreta, quase sempre, um afastamento econômico e afetivo desses rapazes. Inclusive os rapazes que praticam tais relações não são apontados pela sociedade como homossexuais, tais práticas são percebidas como afirmação de masculinidade. Quando esses relacionamentos tornam-se duradouros, a própria família busca legitimá-lo a partir de casamentos. (BORRUSO, 2001).

Em artigo produzido no VI Congresso Internacional de Estudos Sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura (ABEH), Barbosa e Bensusan (2012, p. 02) descrevem que:

Em Juchitán, dá-se uma grande importância à amizade, ao parentesco (“real” e “fictício”, adotado), à vizinhança e ao vínculo comunitário, um fator que não pode ser deixado de lado quando se tenta compreender a causa da democracia sexual dessa cidade. Em Juchitán, mais do que a perseguição pelo êxito profissional e pelo dinheiro, o que marca a vida cotidiana das pessoas são suas obrigações sociais e de parentesco, bem como as redes de reciprocidade. Um exemplo é comparecer às festas e às velas, festividades típicas da região que duram em torno de três dias e para as quais os juchitecos economizam durante todo o ano. Os muxes, há mais de 30 anos, têm suas próprias velas (nas quais está presente toda a comunidade, quer se trate de muxes ou de casais heterossexuais, de crianças ou de idosos, como em todas as velas juchitecas), o que não implica em que não estejam presentes nas velas mais tradicionais, que ocorrem principalmente em maio. Por outro lado, há alguns anos, vem-se proibindo a entrada de muxes vestidas nas velas mais tradicionais.

Assim, os diferentes exemplos apresentados nos mostram o quanto as sociedades indígenas americanas percebiam as diferenças não como algo ruim, mas antes como formas advindas de mitos e de lendas. Diferentemente da concepção de humanidade europeia, os americanos buscavam incorporar os gêneros na tradição social e não como corpos generificados onde o sexo biológico determinava o gênero a ele designado. Fazendo com que os transexuais fossem capaz de viver de modo integrado nas tradições culturais de cada grupo étnico.

O que é percebido na cultura muxe, porém, nos últimos anos, em decorrência principalmente, das influências culturais externas, as experiências vivenciadas em Oaxaca,



tem nos revelado que o preconceito e a discriminação conseguiram também vitimar as Muxes¹⁷.

Outro contexto que queremos abordar é aquele próprio do Brasil Colonial, em que ocorre a presença de travestis africanas que chegaram aqui na condição de escravas. Em seu famoso trabalho sobre a Inquisição no Brasil, intitulado *Trópicos dos pecados: moral sexualidade e Inquisição no Brasil*, Ronaldo Vainfas se propõe a pensar a ideia de “pecado” a partir dos desejos e culpas morais estabelecidos nos cânones da Contrarreforma Católica. Sobre as travestis, o autor cita que

Entre os mais extravagantes encontramos um tal Francisco Manicongo, também conhecido por Francisco Congo, escravo de um sapateiro na Bahia do século XVI. Francisco fora duas vezes denunciado, inclusive por um escravo dos jesuítas, “de usar o ofício de fêmea” nas relações que mantinha com outros escravos. Travesti, recusava-se a usar “o vestido de homem que lhe dava seu senhor”, preferindo “trazer um pano cingido com as pontas por diante”, à maneira dos jimbandas do Congo, que, segundo o principal acusador, homem versado em costumes africanos, era o traje utilizado pelos somítigos pacientes em terras guineenses e congolezas. (VAINFAS, 1989, p. 172).

O autor demonstra em sua citação que a prática da construção social das travestis eram comuns em terras africanas como também no Brasil, mesmo com a escravidão, elas buscavam vivenciar sua cultura, descrita por Vainfas (1989), como “à maneira jimbandas¹⁸ do Congo”.

E não seria diferente com os africanos de Angola, segundo a descrição de Antonio de Oliveira Cadornega, em 1681, para quem a sodomia era corrente entre aqueles povos, havendo mesmo os que, travestidos, recebiam o nome específico de quimbandas. Alguns dele, prosseguia o Capitão, “são finos feiticeiros (...) e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma (...). andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestidos como mulheres”.” (VAINFAS, 1989, p. 160).

O travestismo nunca foi, no entanto, uma prática de origem africana. Mott (1988) nos fala de vários portugueses que o praticavam nos séculos XVI e XVIII, assim como Vicente Graullera (1985 apud REDONDO, 1985), que arrolou alguns casos em Valência (VAINFAS, 1989). Gruzisnk (1985) também nos descreve sobre travestis mexicanos no México seiscentista, inclusive índios.

¹⁷ Os habitantes de Juchitán também estão de acordo em que a aceitação não é plena, pois, mesmo que os muxes tenham lutado muito para conquistar seu espaço e mesmo que a cidade seja tolerante, também há discriminação, o que inclui alguns assassinatos ou muxicídios recentes. Em virtude desses acontecimentos, raramente se vê um muxe vestida que ocupe uma posição destacada, e alguns muxes já não saem à noite. (BARBOSA; BENSUSAN, 2012, p. 3-4).

¹⁸ Jimbanda era um termo do Congo e da Guiné equivalente ao quimbanda descrito por Cardonega: ambos aludiam, no mínimo, a homens efeminados que se “vestiam de mulheres” (VAINFAS, 1997).



Assim, a presença das travestis no Brasil pode ser encontrada na literatura, já no período colonial e, no que se refere aos indígenas que habitaram as terras onde hoje é Brasil, não há relatos da experiência travesti, embora a homossexualidade indígena apareça em inúmeras fontes desde o início de nossa colonização.

3 PERFORMATIVIDADE DE GÊNERO E AS TRAVESTIS

Ao analisarmos as diferentes formas como as travestis performatizam seus corpos para vivenciarem suas experiências corpóreas-discursivas, convém deixar claro que, o que nos interessa nesta análise, é justamente a dimensão sócio-histórica desses sujeitos e, através dessa visão, buscar conceitos que sejam válidos nessa construção, entendendo que tais conceitos possibilitam-nos uma melhor apreensão do objeto e nos permitem um maior entendimento quanto às reivindicações das travestis pelo uso dos seus próprios corpos no processo de construção do feminino.

Quanto à conceituação de gêneros, Louro (1999, p. 11) escreve que:

A inscrição dos gêneros – feminino e masculino – nos corpos é feita, sempre, no contexto da cultura. As possibilidades da sexualidade – das formas de expressar os desejos e prazeres – também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. As identidades de gênero e sexuais são, portanto, compostas e definidas por relações sociais, ela são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade.

Apesar de ter ocorrido nos últimos anos, um crescente interesse pelos estudos de gênero, não há um consenso sobre tais discussões; apesar de haver uma ideia recorrente, em considerar essa categoria sob o prisma relacional e assimétrico, bem como aquele voltado para mostrar a pluralidade e maleabilidade. No entanto, se faz necessário considerar que o termo gênero está carregado de assimetria, desigualdade e hierarquia¹⁹. (KOFES, 1994). Assim, quando falamos de um homem e/ou uma mulher estamos nos referindo apenas a uma parte que não nos possibilita compreendê-los como são de fato. Quando afirmamos que alguém é um homem branco, católico, homossexual e de classe média, estamos utilizados de outros marcadores que constituem o humano e que se correlacionam mutuamente na constituição dos sujeitos.

¹⁹ Kofes (1994), em uma reflexão sobre duas “histórias de vida” – de uma patroa e de uma empregada doméstica –, percebe ambiguidades no que poderia se referir a uma identidade feminina. Em termos de “categorias”, a patroa seria “mulher” e a empregada seria “empregada”. Ou seja, não existe, por parte da patroa, um “nós mulheres”.



Jayme (2001) em suas discussões sobre diferença e identidade, revê também os debates sobre gênero desde a década de 1970 e percebe que um dos problemas estaria na forma como se teoriza a relação entre gênero e sexo. Para a autora:

O discurso antropológico acabaria por manter as diferenças de gênero como localizadas nos corpos sexados. Dizer que o gênero é socialmente construído e manter o sexo na esfera do biológico, obscurece a ideia de que o sexo também é uma categoria construída, contextualizada. Uma das maneiras de resolver este impasse estaria, na perspectiva da autora, na aceitação de que - pensando em termos concretos - o feminino e o masculino são identidades incorporadas (...). (JAYME, 2001, p. 04).

Nesse sentido, se faz necessário perceber, que “... para além do discurso social e cultural, há uma experiência individual” (MOORE, 1994, p. 16) e que tal experiência é entendida pela autora como intersubjetiva e incorporada, portanto, social e processual.

Atualmente, os autores que teorizam sobre os gêneros, têm se preocupado com uma apreensão de gênero numa perspectiva relacional, “... atentando tanto para a relação entre masculino e feminino, como para as diferenças nas constituições de masculinidades e feminilidades, de acordo com outras diferenças, tais quais raça, classe, etnicidade, orientação sexual.” (JAYME, 2001, p. 05).

Nesse sentido Moore (1994 *Apud* JAYME, 2001, p. 05), esclarece que

[...] mesmo que as distinções sejam percebidas categoricamente, sua vivência é relacional, assim, os discursos de gênero sempre atravessam outras relações sociais. Dessa forma, o gênero seria apreendido em sua instabilidade e, nessa concepção, não se refere a homens e mulheres como opostos fixos, antes, diz respeito à categorização de diferenças ligadas ao corpo, à sexualidade, à raça, à etnicidade etc. Homens, mulheres, travestis, transformistas, transexuais, drag-queens são plurais e sua diferença não está apenas no gênero ou no corpo.

A perspectiva construcionista de gênero tem sido criticada porque ainda permanece essencializando o dimorfismo sexual, deixando escapar a historicidade da própria noção de diferença sexual. Strathern (1988) faz severa crítica a essa perspectiva, pois acredita que sendo observado apenas a concepção construcionista, as outras dimensões que atravessam os discursos sobre o gênero seriam prejudicadas, uma vez que, mesmo que se concorde que o gênero seja construído socialmente, ressalta o fato de que pensá-lo apenas através dessa ideia é deixar de lado outras dimensões fundamentais, ademais não se pode esquecer do essencialismo da diferença sexual.

Ainda de acordo com Strathern (1988), o gênero não deveria ser compreendido apenas com relação a homens ou mulheres e masculinidades e feminilidades, não seriam direcionadas



simplesmente a homens e mulheres. É preciso pensar gênero, sobretudo, como prática social, como performance que os diferentes indivíduos adotam para viver e se mostrar socialmente diante das relações sociais, de fato, é a forma como o humano quer ser visto e compreendido diante da vida, não sendo necessário um sexo que o formate a um gênero considerado corretamente.

4 O GÊNERO DAS TRAVESTIS

Estariam as travestis alocadas a um terceiro gênero? De fato as travestis desestabilizam, a partir de suas práticas sexuais e sociais, as premissas cristalizadas sobre os gêneros e as sexualidades, diante dos argumentos que radicalizam as fronteiras daquilo que pode ser concebido como sendo masculino ou feminino. Nessa perspectiva, Peres (2015, p. 38) acrescenta que:

O que está em jogo nesse raciocínio é a problematização a respeito das relações de poder e de saber que se articulam através das normas, das leis, contratos e instituições sociais, no sentido de controlar os corpos e regular as populações. Fica evidente a participação de determinados jogos de interesses por parte dos grupos dominantes, que querem dar continuidade a um sistema de opressão e violência que tenta a todo custo forjar estratégias de manutenção da dominação patriarcalista e heterossexista.

As travestis balizam as fronteiras estabelecidas pelo discurso dominante sobre o que é aceitável ou coerente em relação aos conceitos de sexo, gênero, sexualidade, prática sexual e desejo. Um desequilíbrio para os que concebem o mundo e a própria humanidade como “essência” e insistem em negar as identidades e as variações identitárias frente à produção das diferenças.

Frente a essa questão, Fernandez (2000 *Apud* PERES, 2015, p.38) acrescenta que

[...] o travestismo vai contra a biologia como fonte identitária irredutível, subvertendo a dicotomia corpo/gênero, a travesti intervém em seu corpo subvertendo sua origem (...) no gesto da travesti existiria também uma atitude política, na medida em que o exagero se atreve a mostrar esses desejos como um ato irreverente. A consequência disso é que as identidades masculino e feminino se inserem na diversidade, com o que amplia a sua gama de possibilidades.

Assim, se faz necessário pensar as identidades enquanto construção e não apenas atrelada às suas origens. As travestis, ao balizarem as fronteiras dos discursos dominantes com suas performatividades de gênero e da sexualidade, nos mostra a necessidade de revisão das premissas deterministas sobre os dois gêneros (masculino e feminino),



[...] nos limites da bipolaridade e do dualismo, para se pensar a respeito de um continuum de masculinidade e feminilidade que habitam e se processam em um mesmo corpo, desarticulando-se dos genitais e se conjugando com as experiências que esse mesmo corpo experimenta nas relações que mantém com as esferas sociais, econômicas, políticas e culturais de seu tempo (PERES, 2015, p. 35).

Cabe aqui, buscar a construção de um olhar que possibilite ver a posição do gênero ocupada por uma pessoa que diz respeito à construção de um estilo de vida marcado por singularidades (PERES, 2015).

Fernandez (2000 *Apud* PERES, 2015, p. 35) defende o travestismo como “um conjunto – em si mesmo heterogêneo – das possíveis identidades de gênero que se distribuem em um continuum.” Também de acordo com a autora, “as categorias de homem e mulher, baseadas em critérios anatômicos, não são nem universais e nem conceitos válidos para um sistema de classificação de gênero” (FERNANDEZ, 2000 *apud* PERES, 2015, p. 34).

Em Butler (2006) a travesti vai ser citada pela primeira vez no livro *Bodies that matter* (Corpos que importam), em que a autora nos possibilita um aprofundamento e esclarecimento quanto ao conceito de performatividade. No capítulo intitulado “O gênero em chamas: questões de apropriação e subversão”, a autora analisa a competitividade nos bailes travestis do Harlem, afirmando que esse processo:

É a habilidade para fazer com que a personagem pareça crível para produzir o efeito naturalizado. Este efeito é, em si mesmo, o resultado de uma corporificação de normas, uma reiteração de normas, uma encarnação da norma racial e de classe que é, por sua vez, a figura de um corpo que não é nenhum corpo em particular, e também o ideal morfológico que continua sendo o modelo que regula a atuação, mas de que nenhuma atuação pode aproximar-se. Significativamente, esta é uma representação que surte efeito, que produz o efeito de autenticidade, na medida em que não pode ler-se. Porque a “leitura” significa degradar alguém, expor o que não funciona no nível da aparência, insultar ou ridicularizar alguém (BUTLER *apud* MIKOLCI e PELÚCIO, 2006, p. 264).

Assim, percebemos o quanto as travestis se esforçam na construção do feminino, não se trata de se tornarem mulheres, antes disso, desejam sentir-se como mulheres, articulando mecanismos de atributos femininos de modo artificializado e exuberante, produzindo um efeito discursivo contrário ao que é tido enquanto um “arbitrário cultural”.²⁰

Buscamos em Bourdieu (2003) o conceito que nos possibilite uma melhor compreensão quanto à performatividade das travestis, acionando novas formas de conceber um discurso alicerçado em paradigmas dominantes. O autor nos apresenta a noção de “arbitrário cultural” com base nas concepções antropológicas de cultura, postulando que

²⁰ Concepção cultural dos grupos e classes dominantes, que é imposta a toda a sociedade por meio do sistema de ensino.



nenhuma cultura pode ser entendida como superior a outra. Assim, tanto os valores quanto os significados que orientam cada grupo social em suas atitudes e comportamentos – e no caso das travestis em sua performatividade corpóreo-discursiva, seriam, por definição, arbitrários, não estando, portanto, fundamentados em nenhuma razão objetiva, universal.

Assim, para Bourdieu e Passeron (1975, p. 23):

A seleção de significações que define objetivamente a cultura de um grupo ou de uma classe como sistema simbólico é arbitrária na medida em que a estrutura e as funções desta cultura não podem ser deduzidas de nenhum princípio universal, físico, biológico ou espiritual, não estando unidas por nenhuma espécie de relação interna à natureza das coisas ou a uma natureza humana.

Apesar de arbitrários, os valores e significados compartilhados por cada grupo, são vivenciados como os únicos possíveis, ou pelo menos, como os únicos legítimos. No entanto, a performatividade das travestis produz novos discursos que abalam aqueles já legitimados. Assim, a experiência de gênero radicalmente corporificada das travestis encontra seu paralelo nas questões dos/das transexuais e dos/das intersexuais²¹, já que, estes e estas têm na manutenção ou na transformação, via intervenções tecnológicas, desse corpo pretensamente natural à condição para seu reconhecimento dentro de um espectro ampliado de significações possíveis. (MIKOLCI; PELÚCIO, 2006).

Nesse sentido, o processo de adequação e/ou adaptação dos sujeitos que reivindicam gêneros passam a ser visto socialmente como sujeitos sem corpos, visto que o discurso legitima apenas a concepção binária de gênero em que o sexo corresponde ao gênero a ele assignado. Daí a necessidade de se repensar quanto à própria condição do que é humano, visto que a luta de diversos movimentos sociais passa, justamente, pela problematização do humano. Trata-se do tipo de humanidade que queremos construir. Na seção “Los Límites de los Derechos Humanos” do livro *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*, Bento (2017) nos apresenta um questionamento chave para que possamos refletir sobre a questão: O que significa Humano e quem pode demandar os direitos de pertencer a essa

²¹ Pessoa cujo corpo varia do padrão de masculino ou feminino culturalmente estabelecido, no que se refere a configurações dos cromossomos, localização dos órgãos genitais (testículos que não desceram, pênis demasiado pequeno ou clitóris muito grande, final da uretra deslocado da ponta do pênis, vagina ausente), coexistência de tecidos testiculares e de ovários. A intersexualidade se refere a um conjunto amplo de variações dos corpos tidos como masculinos e femininos, que engloba, conforme a denominação médica, hermafroditas verdadeiros e pseudo-hermafroditas. O grupo composto por pessoas intersexuais tem-se mobilizado cada vez mais, a nível mundial, para que a intersexualidade não seja entendida como uma patologia, mas como uma variação, e para que não sejam submetidas, após o parto, a cirurgias ditas “reparadoras”, que as mutilam e moldam órgãos genitais que não necessariamente concordam com suas identidades de gênero ou orientações sexuais (JESUS, 2012, p. 14-17).



categoria? Para a resposta, a autora promove uma discussão do histórico progresso de estudos de gênero, afim de evidenciar sua tese de que a compreensão do que é humano repousa na diferenciação sexual natural dos corpos: para ser reconhecido como Humano, um corpo precisa ser estável para receber inscrições culturais e tornar-se inteligível. O corpo é um texto socialmente construído, não há corpos livres anteriores aos discursos que investem neles e o sexo é uma das normas pelas quais a pessoa se torna viável e se qualifica para uma vida autêntica no interior da categoria Humano. Pessoas *trans* personificariam a abjeção e só entram na categoria Humanidade mediante a patologização de sua existência. A autora menciona que se faz necessário desconstruir a própria retórica dos Direitos Humanos, desconstruindo um discurso que gera dor e exclusão, justificando atrocidades com o outro a partir do gênero que define o humano desde a diferença sexual.

Para Butler (2006, p. 16-17):

Há um certo caminho novo do humano que se dá com o fim de iniciar o processo de refazer o humano. Posso sentir que sem certos traços reconhecíveis não posso viver, mas também posso sentir que os termos pelos quais sou reconhecida convertem minha vida em inabitável. Esta é a conjuntura da qual emerge a crítica como um questionamento dos termos que restringem a vida com objetivo de abrir a possibilidade de modos diferentes de vida.

A autora posiciona-se na busca pelo reconhecimento das reivindicações identitárias que se afirmam e reafirmam a partir de novas políticas de linguagem – já que vivemos uma sociedade quase exclusivamente demarcada pela linguagem. Nas discussões sobre gênero e identidades se faz necessário compreender que as identidades são negociadas a partir de contextos políticos e sociais, situações diversas, conflitos e imposições hierarquizadas pela tradição social.

É necessário ainda, que compreendamos o conceito de performatividade como algo que se constrói a partir das rupturas de normas impostas aos sujeitos e com relação às quais eles podem viver ou entrar em conflito, normas que vêm de fora, mas são internalizadas e literalmente incorporadas. Dessa forma, a performatividade não deve ser entendida como dissociada dos contextos sócio-históricos, ainda assim, é necessário usar o conceito a partir de seu sentido programático, de seu “espírito”, e não a partir de sua equivalência a uma analogia explicativa que só faz sentido em seu local de origem. (MIKOLCI; PELÚCIO, 2007).

Aqui, ao abordarmos as identidades de gênero, entendemos que tal conceito refere-se às formas e significados que um sujeito elabora sobre si mesmo, conceito atravessado por características biopsíquicas e culturais, sendo elas masculinas, femininas ou ambivalentes. No



caso das identidades travestis, Borba e Ostermann (2008, p. 410) afirmam que são “indivíduos biologicamente masculinos que, através da utilização de um complexo sistema de *techniques du corps*²², moldam seus corpos com características ideologicamente associadas ao feminino”. Ou seja, indivíduos do sexo masculino que se vestem de mulher durante todo o dia, adotam nome, roupas, penteados, maquiagem, pronomes de tratamento femininos e moldam o corpo com o objetivo de adquirir aparência física feminina (BENEDETTI, 2006; IRIGARAY, 2007; KULICK, 2008; SILVA, 2009).

As travestis seriam homens que gostam de se relacionar sexual e afetivamente com outros homens, mas que para tanto procuram inserir em seus corpos símbolos do que socialmente é tido como próprio do feminino. “Porém, não desejam extirpar sua genitália, com a qual, geralmente, convivem sem grandes conflitos. Mas, não basta se vestir de mulher para ser travesti.”. (LOPES, 2008, p. 225). É preciso sentir-se como mulher, performatizando a própria identidade nesse processo de construção na experiência travesti.

Benedetti (2005) em seu trabalho sobre as travestis gaúchas, intitulado *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*, debruça-se sobre os processos de transformação do gênero pelas travestis profissionais do sexo a partir de práticas de modificação e transformação dos corpos, atravessado por aquilo que elas compreendem como sendo próprio do feminino, acionando assim, tais práticas nesse processo do construto corporal-discursivo.

Assim, a própria noção do que sejam masculinidades e feminilidades são construídas corporalmente pelas travestis em caráter provisório, para o autor:

[...] travestis são aquelas que promovem modificações nas formas de seu corpo, com o objetivo de moldá-los mais precisamente com o das mulheres, vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejarem explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina. Em contraste, esta é a principal característica que define as transexuais neste meio: reivindicam a operação de mudança de sexo como condição *sine qua non* de sua transformação, sem a qual permaneceriam em sofrimento e desajuste subjetivo e social (BENEDETTI, 2005, p. 18).

Esta definição é a mais acionada pelo senso comum ao conceituarmos as travestis, a partir do processo de diferenciação com as transexuais, “evidenciado que a categoria transexual é muito recente e que nem sempre está presente no imaginário das travestis”. (PERES, 2015, p. 39)

²² As transformações no e do corpo também foram tratadas por Benedetti (2005), onde o autor apresenta uma descrição dos principais processos criados e experimentados pelas travestis para levar a cabo o projeto de ser feminina. Essa descrição é tratada nos tópicos apresentados entre as páginas 55 a 88.



De acordo com Saraiva (2012), as travestis são sujeitos que constroem e atribuem a si mesmas formas de identificação, baseadas em noções sobre o que se considera normalidade, para infligir níveis diversos de depreciação. Além disso, são pressionadas à invisibilidade, processo de redução ou nulificação das possibilidades de interlocução com a sociedade em função dessas diferenças.

Outra perspectiva interessante nos é apresentada por Pennycook (2007, p. 71), que esclarece: “Somos homens e mulheres porque agimos corpórea e discursivamente como tais: o nosso dizer-fazer nos constrói assim”.

Assim, se buscarmos entender os gêneros e as sexualidades como feitos e refeitos em performances, em uma ambiguidade que lhes é constitutiva, essa teorização, queremos crer, tem ganhos éticos, políticos e epistêmicos. (MOITA LOPES; FABRÍCIO, 2013).

O que buscamos analisar e refletir aqui é quanto à validade e coerência de determinados conceitos radicalmente cristalizados e, o quanto tais conceitos contribuem para o processo de invisibilidade daqueles que não se enquadram nesses discursos. As novas formas de existência e as novas formas de relações humanas exigem um novo posicionamento quanto aos discursos que regulam (regulavam) os gêneros e as sexualidades.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que os discursos criados para regular e alocar os corpos, os gêneros e as sexualidades estão em declínio e, isso é extremamente significativo para que possamos repensar nossa própria humanidade, nossas trajetórias enquanto sujeitos políticos e culturais. Sujeitos que atuam e performatizam suas experiências de vida, que já não se sentem representados pelos discursos regulatórios, que não buscam se encaixar nos joguetes conservadores dos gêneros e das sexualidades. Sujeitos que buscam ter poder sobre seus próprios corpos, para além do poder disciplinador das regras e da moral que em nada contribuem para nossa formação humana.

Os novos olhares sobre os gêneros e as sexualidades, em especial aqueles produzidos pelos estudos queer no final do século passado, tem contribuído significativamente para acolher novos modelos que não precisam e nem desejam ser classificados como pertencentes a essa ou aquela categoria. O Queer, como afirma Louro (2016, p. 08) é “um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina.”.

Outrossim, é a crescente produção teórica de diversos autores e diversas autoras que, autoidentificados política e subjetivamente no discurso hegemônico, constroem outros pontos



de vista teóricos sobre os sujeitos culturais e contribuem para os estudos identificados como sendo da Homocultura²³. Definindo-se em vários contornos teóricos, assenhoreando-se de lugares antes não possíveis, adentrando o campo discursivo sem pressão e sem o aspecto militante, provando-se que espontaneamente a necessidade de discutir a homocultura em suas várias expressões e de lançar para leitores as visadas que se tem sobre sujeitos e produtos da homocultura é um exercício profícuo, resultando, de certa forma, em uma política (propaganda) afirmativa.

É fato que as chamadas “minorias” sexuais estão muito mais visíveis e, conseqüentemente, torna-se mais explícita e acirrada a luta entre elas e os grupos conservadores. O próprio conceito de minoria que lhes é atribuída parece, contudo, bastante imprópria. Como afirma Louro (2003), as minorias nunca poderiam se traduzir como uma inferioridade numérica, mas sim como maiorias silenciosas que, ao se politizar, convertem o gueto em território e o estigma em orgulho étnico, ou de gênero.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

_____. *Cuerpo, performance y género en la experiencia transexual*. **Anais do SEMINARIO REALIZADO EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA**, 2., 2002. Barcelona: [s.n.], 2002.

BORBA, R.; OSTERMANN, A. C. Gênero ilimitado: a construção discursiva da identidade travesti através da manipulação do sistema de gênero gramatical. **Estudos Feministas**, v.16, n. 2, p. 409-432, maio./ago, 2008.

BORRUSO, Marinella Miano. Género y Homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El Caso de los Muxe. In: CONGRESSO CHILENO DE ANTROPOLOGIA, 4., 2001. Santiago do Chile. **Anais...** Santiago de Chile: Colégio de Antropólogos de Chile A. G, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. In: _____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papius, 2003. Disponível em: < https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9656/9656_8.PDF > Acesso em: 06 jan. 2018.

²³ Estudos críticos, históricos e teóricos da literatura que aborda a homossexualidade e a subjetivação, seja para intervir como crítica da cultura, seja para ressaltar os aspectos de textos que dialogam com o homoerotismo numa perspectiva mais positiva.



BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução Reynaldo Bairão. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1975.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006 [2004].

_____. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 14ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. O dispositivo da sexualidade ontem e hoje: sobre a constituição dos sujeitos da anomalia sexual. **Revista DoisPontos**, Curitiba, v. 14, n. 1, p. 243-251, abr. 2017.

FERNANDES, Felipe Bruno Martins.; TORRES, Igor Leonardo de Santana. A vida como potência: entrevista com Luma Nogueira de Andrade. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 01, 2018. Disponível em:
<<http://www.revistas.unilab.edu.br/index.php/rebeh/index>>. Acesso: 21 fev 2018.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRUZISNK, Serge. Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII. In ORTEGA, S. (org.). **De la Santidad a la Perversión (o de porqué no se cumplía la ley de Dios em la sociedad novohispana)**. México: Grijalbo, 1985, p. 255-281.

HEILBORN, M. Luiza. Do gênero: antropológicamente... **De Folhetins**, Rio de Janeiro, n. 3, 1990.

HERMANN, Nádia. A questão do outro e o diálogo. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 57, 2014.

IRIGARAY, H. Estratégias de sobrevivência dos gays no ambiente de trabalho. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO, 31., 2007. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ENANPAD, 2007.

JAYME, Juliana G. **Travestis, transformistas, drag-queens, transexuais**: personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa. 2001. 189f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade de Campinas, Campinas, SP, 2001.

JESUS, Jaqueline G. Visibilidade transgênero no Brasil. **Correio Braziliense, caderno Opinião**, p. 13, 18 jan. 2012. Disponível em:
<<https://conteudoclipppingmp.planejamento.gov.br/cadastros/noticias/2012/1/18/visibilidade-transgenero-no-brasil>>. Acesso em: 16 out. 2016.

KULICK, D. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.



LIMA, Rita de Lourdes de. Diversidade, identidade de gênero e religião: algumas reflexões. **Em Pauta**, n. 28, p. 165-182, 2011.

LOPES, Maycon Silva. Sapatilhas acanhadas: a homossexualidade na telenovela *Mulheres apaixonadas*. In: **Encontro Baiano de Estudos da Cultura**, 1., 2008. Salvador. Anais... Salvador: [s.n.], 2008. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/pesq_cult_sexualidade.htm>. Acesso em: 16 jul. 2009.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira (Org.). **O corpo educado – pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. **Um corpo estranho - ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

MARTOS, Juan Antonio Flores. Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de juchitán como cuerpos poderosos. **Anuario de Hojas de Warmi**, Talavera de la Reina, n. 15, 2010. Disponível em: <<http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/158881>> Acesso em: 06 jan. 2018.

MATHIEU, Nicole-Claude. **Sexo e Gênero**. [S.l.]: Dicionário Crítico do Feminismo, 2009, p. 222-231.

MISKOLCI, Richard.; PELÚCIO, Larissa. “Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis”. **Revista Gênero**, Niterói, v. 7, n. 2, p. 255-267, 1. sem. 2007.

MOITA LOPES, Luiz Paulo; FABRÍCIO, Branca. Desestabilizações Queer na sala de aula: “táticas de guerrilha” e a compreensão da natureza performativa dos gêneros e das sexualidades. In: PINTO, J.P; FABRÍCIO, B. **Exclusão social e microrresistências: a centralidade das práticas discursivo-identitárias**. Goiânia: Cênese Editorial, 2013.p.283-301.

MOLINIER, Pascale e WELZER-LANG, Daniel. Feminilidade, masculinidade, virilidade. **Dicionário Crítico do Feminismo**, v. 5, n. 2, p. 101-106. 2009,

MOORE, H. **A passion for difference**. Cambridge: Polity Press, 1994. Disponível em: <<https://doctiktak.com/cultura-contemporanea-identidades-e-sociabilidades.html>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

MOTT, Luiz. Pagode português: a subcultura gay nos tempos inquisitoriais. **Ciência e Cultura**, v. 40, n. 2, p. 120-139, 1988.

PENNYCOOK, Alastair. “Transgressive theories” In: _____. **Global Englishes and transcultural flows**. Londres: Routledge. Cap. 3. p. 36-57. 2007.

PERES, William Siqueira. **Travestis brasileiras: dos estigmas à cidadania**. Curitiba: Juruá, 2015.



REDONDO, Augustin. Les empêchements au mariage et leurs transgression dans l'Espagne du XVI^e. Siècle. In: _____. **Amours Légitimes, Amours Illégitimes em Espagne**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1985, p. 89-106.

SARAIWA, L. A. S. Além dos estigmas profissionais. In: FREITAS, M. E.; DANTAS, M. (Orgs.). **Diversidade sexual e trabalho**. São Paulo: Cengage Learning, 2012. p. 150-1.

SILVA, Hélio R. S. **Travestis**: entre o espelho e a rua. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

STRATHERN, M. **The Gender of the Gift**. Berkley: University of California Press, 1988.
Disponível em: < <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel3/JulianaJaime.pdf> >
Acesso em: 10 jan. 2018.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: sexualidade e inquisição no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

WHITEHEAD, Harriet. *The bow and the burden strap*: a new look at institutionalized homosexuality in Native North America” 1980. In.: ORTNER; WHITEHEAD (Eds.). **Sexual Meanings**: the cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 80-115. Disponível em: < http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/114_1042_usoseabusosdacategoriaidegenero.pdf.pdf1 > Acesso em: 06 jan. 2018.