



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**

Faculdade de Comunicação

Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas

SÉRGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA

**DIGITALIZAÇÃO DE SI E TRANSMASCULINIDADES:  
A CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES GENDRADAS E A  
PRODUÇÃO DE SABERES NO FACEBOOK**

Salvador

2020

**SÉRGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA**

**DIGITALIZAÇÃO DE SI E TRANSMASCULINIDADES:  
A CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES GENDRADAS E A  
PRODUÇÃO DE SABERES NO FACEBOOK**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura Contemporâneas.

Orientadora: Dra. Leonor Graciela Natansohn

**Salvador, 2020**

Ferreira, Sérgio Rodrigo da Silva.

Digitalização de si e transmasculinidades: a constituição de subjetividades gendradas e a produção de saberes no Facebook / Sérgio Rodrigo da Silva Ferreira. - 2020.

357 f. : il.

Orientadora: Leonor Graciela Natansohn.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Salvador, 2020.

1. Transexualidade. 2. Pessoas transgênero - Identidade. 3. Identidade de gênero. 4. Subjetividade  
5. Facebook (Rede social on-line) 6. Comunicações digitais 7. Comunicação e cultura I. Natansohn,  
Leonor Graciela II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Comunicação. III. Título.

CDD - 306.768

CDU - 305



*Universidade Federal da Bahia*

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA  
CONTEMPORÂNEA (POSCOM)**

ATA Nº 1


Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA CONTEMPORÂNEA (POSCOM), realizada em 05/08/2020 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA CONTEMPORÂNEAS no. 1, linha de pesquisa Comunicação e Cultura Digital - Comunicação e Cultura Contemporâneas, do candidato SERGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA, matrícula 216121200, intitulada Digitalização de si e transmasculinidades: a constituição de subjetividades gendradas e a produção de saberes no Facebook. Às 14:00 do citado dia, Defesa on-line, foi aberta a sessão pela presidente da banca examinadora Profª. Dra. LEONOR GRACIELA NATANSOHN que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. EDSON FERNANDO DALMONTE, Prof. Dr. JOSE CARLOS SANTOS RIBEIRO, Prof. Dr. ALEXSANDRO RODRIGUES e Profª. Dra. JAQUELINE GOMES DE JESUS. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pela presidente que passou a palavra ao examinado para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada.

**Dr. ALEXSANDRO RODRIGUES, UFES**

Examinador Externo à Instituição

**Dra. JAQUELINE GOMES DE JESUS, IFRJ**

Examinador Externo à Instituição

  
Maria Carmen Jacob de Souza  
Vice-Coordenadora  
Programa de Pós-Graduação  
em Comunicação e  
Cultura Contemporâneas

**Dr. EDSON FERNANDO DALMONTE, UFBA**

Examinador Interno

**Dr. JOSE CARLOS SANTOS RIBEIRO, UFBA**

Examinador Interno

**Dra. LEONOR GRACIELA NATANSOHN, UFBA**

Presidente

**SERGIO RODRIGO DA SILVA FERREIRA**

Doutorando

*A João W. Nery, por sua vida dedicada à causa das transmascunidades e por ter  
inspirado tantos a ter a coragem de ser quem são.*

## AGRADECIMENTOS

Terminar um trabalho intenso de quatro anos faz a gente colocar muitas coisas em perspectiva. Retrospectivamente, pensando a infinidade de pessoas que passam por nossas vidas, algumas ficando, outras não, e as quais somos gratos por terem contribuído de maneiras distintas nos deixa até inseguros de não fazer justiça a todo suporte, carinho e afeto recebidos. Do ponto de vista do trabalho, não posso deixar de agradecer à Instituição e que criou condições da execução deste trabalho e que me recebeu tão bem e aos professores que contribuíram nesta trajetória. Assim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas e à Universidade Federal da Bahia. Sou grato também ao apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, que deu condições materiais para a realização da pesquisa. Tenho uma gratidão imensa àqueles que são a alma e o coração deste trabalho, meus interlocutores, esses que toparam dividir parte de suas vidas comigo apostando que eu poderia contribuir de alguma forma para uma causa que não é só política, mas que se refere as suas próprias possibilidades de vida e de felicidade. Muito obrigado, Berilo, Daniel, Dhan, Emanuel, Gabriel, Iago, Izah, João Hugo, Joaquim, Léo, Lorrán, Nico, Rafael, Stephan e Viktor. Imensamente grato também à queridíssima orientadora argentina-baiana arretada que, para além de coordenar o trabalho, foi amiga e parceira em diversos momentos dentro e fora da academia, Graciela Natansohn. Gratidão enorme às amigas do Gig@ – Grupo de Pesquisa em Gênero, Tecnologia Digital e Cultura –, que, afora as leituras e sugestões sobre o trabalho, foram companheiras para todas as horas: Josemira, Thiane, Eduardo, Vilbégina, Letícia, Juliana Brito, Geisa, Mônica, Rafaela, Julianna Motter e Ana Paula. Ao Wesley Guimarães, homem que esteve ao meu lado diante de toda a dificuldade, me dando amor e suporte, agradeço pelo companheirismo e afeição devotados. Aos amigos que me acalantam e tantas vezes me dão colo na hora do choro e me fazem brindes em horas felizes, Diogo, Patrícia, Ana Catarina, Caterina, Tâmara, Anderson, Carol, Alex Rodrigues, Pablo, Alex Simões, Deco, Bernardo e tantos outros que amo imensamente. E, acima de tudo, agradecer aos meus pais, minha mãe Jozilda Maria e meu pai Sergio Benedito, que me deram a vida e cultivaram em mim o desejo de aprender e seguir com todo afeto e dedicação.

**Muito obrigado!**

*“Pronto, falei.*

*Saiu direto das minhas tetas indesejadas, da minha ausência de pelo e falo, da minha voz aguda, da baixa estatura, da inconfundível distribuição muscular, dos meus quadris largos, da minha raxa.*

*Tá bem aqui o boy que vai humilhar a masculinidade de vocês.”*

(ALBUQUERQUE, Teodoro, 2017)

## RESUMO

A transgeneridade masculina diz respeito às pessoas que não estão em conformidade com o gênero que lhes foi atribuído pela cisgeneridade compulsória e que se constituem e se expressam como sujeitos no espectro das masculinidades. Entendemos cisgeneridade compulsória como a lógica normativa binarista e biologizante que atrela invariavelmente uma materialidade do corpo em suas características sexuais a uma identidade de gênero. Nesta tese, pelo método genealógico e com uma estratégia de coleta e análise de dados de caráter qualitativo, conversamos com homens trans e analisamos suas produções na plataforma de rede social Facebook com o objetivo de compreender o agenciamento tecnológico sobre a produção de subjetividades gendradas. Apresentamos os resultados evidenciando a constituição mútua de uma racionalidade na conduções dos sujeitos na dimensão micropolítica (governamentalidade), daqueles discursos que são considerados verdadeiros (veridicção) e dos modos que nos tornamos e somos tornados um “Eu” com certas especificidades (processo de subjetivação) e seus atravessamentos tecnológicos sobre corpos e práticas digitalizadas de sujeitos transmasculinos. Como resultados, temos que o Facebook é utilizado pelos interlocutores para se informarem, debaterem, se expressarem, se organizarem, se conhecerem, se relacionarem, ajudarem e serem ajudados por outras pessoas, para fins profissionais e de entretenimento. Ele permite também acesso a informações cruciais sobre transgeneridade (autorreconhecimento, hormonização, organização política, direitos e legislações, acesso a serviços etc.) e sobre políticas das masculinidades. Também é apontada como uma rede que fomenta uma performance militante sobre causas políticas. Do ponto de vista da masculinidade, a produção on-line desses homens busca desnaturalizar a masculinidade cisgênera e normalizar as transmasculinidades em seus aspectos constitutivos. Sua produção se articula especialmente em discursos que afirmam que são homens “de verdade”, mesmo sem um pênis de carne fixado ao corpo, mesmo sem serem violentos, mesmo com um corpo construído com tecnologias sexuais, passando por transição ou não, mesmo tendo que juridicamente retificar prenome e sexo, e mesmo podendo engravidar. A articulação vai na produção de normalidade para as identidades transmasculinas como um campo de batalha semiológico. Configura-se também no movimento teórico de afirmação das identidades cisgêneras como forma de desnaturalizar suas dinâmicas, hierarquizações e ações de estigmatização, marginalização e desumanização daqueles corpos que estão em desacordo com suas matrizes normativas. Entretanto, ao considerarmos a governamentalidade algorítmica e a mineração de dados que ocorrem no Facebook, chegamos à conclusão de que as inserções entre as vivências e as estratégias de autogerar-se, narrar-se e relacionar-se nessa ambiência estão constantemente gerando dados consentidos ou não pelos usuários. Esses dados são capturados ainda não organizados, tratados e estruturados na criação de um perfil baseado nas relações entre eles (perfil que não corresponde ao sujeito “real”, mas a uma produção maquínica a partir dessa relação de dados). Como resultado, temos, de um lado, uma maior coesão de ideias comuns de afinidade entre homens trans, o que facilita articulações políticas entre eles, mas que, de outro, cria um ambiente imunizado para a possibilidade da diferença.

**Palavras-chave:** Subjetividade. Gênero. Transmasculinidade. Transgeneridade. Masculinidade. Facebook. Tecnologia Digital. Comunicação Digital. Internet.



## ABSTRACT

Male transgenerity refers to people who are not in conformity with the gender attributed to them by a compulsory cisgenerity and who constitute and express themselves as subjects in the spectrum of masculinities. We understand compulsory cisgenerity as the binary and biologizing normative logic that invariably links a materiality of the body to a gender identity by its sexual characteristics. In this thesis, using the genealogical method and with a qualitative strategy of data collection and analysis, we talked to trans men and analyzed their productions on the Facebook social network platform in order to understand the technological agency on the production of gendered subjectivities. We present the results showing the mutual constitution of a rationality in the conduction of the subjects in the micropolitical dimension (governmentality), those discourses that are considered to be true (veridiction) and the forms in which we become and are shaped to become an "I" with certain specificities (subjectification process) and their technological crossings over bodies and digitalized practices of transmasculine subjects. As a result we have found that Facebook is used by interlocutors to inform, debate, express and organize themselves, get to know each other, relate, help and be helped by other people, for professional purposes and to be entertained. It also allows access to crucial information about transgenerity (self-recognition, hormonization, political organization, rights and laws, access to services, etc.) and about masculinity policies. It is also seen as a network that promotes an activist performance on political causes. From the point of view of masculinity, the online production of these men seeks to denaturalize cisgender masculinity and normalize transmasculinities in their constitutive aspects. Their production is articulated especially in speeches that affirm that they are "real" men even without a flesh penis attached to the body, even without being violent, even with a body built with sexual technologies, undergoing transition or not, even if having to legally rectify first name and sex, and even if being able to get pregnant. The articulation goes in to the production of normality for transmasculine identities as a semiological battlefield. It is also configured in the theoretical movement that states the cisgender identities as a way to denaturalize their dynamics, hierarchies and actions of stigmatization, marginalization and dehumanization of those bodies that are at in disagreement with their normative matrices. However, when considering the algorithmic governmentality and data mining that takes occurs on Facebook, we come to the conclusion that the insertions between the experiences and the strategies of self-registration, narrating and relating in this environment are constantly generating data, whether it is consented or not by the users. These data are captured while they are not yet organized, and then processed and structured into the creation of a profile based on the relationships between them (profile that does not correspond to the "real" subject, but a machinical production based on this data relation). As a result, on the one hand, we have a greater cohesion of common ideas of affinity between transgender men, which facilitates political articulations between them, but which, on the other hand, creates an environment that is immunized to the possibility of difference.

**Keywords:** Subjectivity. Gender. Transmasculinity. Transgeneration. Masculinity. Facebook. Digital Technology. Digital communication. Internet.

## LISTA DE TABELAS, DIAGRAMAS E IMAGENS

Figura 1 - Tabela descritivas dos marcadores de idade, ocupação e localidade dos interlocutores da pesquisa. Fonte: autoria própria.....	27
Figura 2 - Sequência do processo de análise dos dados na pesquisa (baseado no esquema proposto por Creswell (2010). Fonte: autoria própria .....	32
Figura 3 - Estrutura analítica da pesquisa inspirada pelo método genealógico de Foucault. Fonte: autoria própria .....	35
Figura 4 - Impressão de tela de postagem de 15 de janeiro de 2020. Fonte: Facebook .	57
Figura 5 - Foto que ilustra a postagem feita por Gabriel em 13 de julho de 2018. Fonte: Facebook.....	65
Figura 6 - Impressão da tela de postagem feita por Gabriel em 9 de abril de 2018. Fonte: Facebook.....	68
Figura 7 - Frames do vídeo postado por João Hugo em 25 de junho de 2017. Fonte: Facebook.....	69
Figura 8 - Montagem de fotos que ilustra a postagem feita por Viktor em 4 de fevereiro de 2020. Fonte: Facebook.....	71
Figura 9 - Montagem de fotos que ilustra a postagem feita por Dhan em 29 de janeiro de 2018. Fonte: Facebook .....	72
Figura 10 - Impressão da tela de postagem de Iago, publicada em setembro de 2018. Fonte: Facebook .....	73
Figura 11 - Frame da cena da novela "A força do querer" em que Tarso Brant, dizendo chamar-se Tereza, explica para a personagem Ivana o que é transexualidade. Fonte: Gshow.....	101
Figura 12 - Frame do vídeo do canal do Youtube <i>Dhan Tripodi</i> intitulado <i>Homem trans afeminado</i> . Fonte: Youtube .....	176
Figura 13 - Impressão da tela da postagem feita por Lorrán, no dia 24 de julho de 2018. Fonte: Facebook .....	198
Figura 14 - Conceito de monstrosidade de Rosi Braidotti. Fonte: autoria própria.....	214
Figura 15 - Visão geral dos botões de reação do Facebook. Fonte: Facebook.....	269
Figura 16 - Alguns dos resultados das capturas de telas das buscas por "homem trans" no Google Imagens. Fonte: autoria própria.....	311

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	14
1.1 O que queremos responder?.....	16
1.2 Aonde queremos chegar?.....	19
1.3 Como vamos chegar lá?.....	22
1.4 Como se localizar neste texto?.....	24
2. INTERLOCUTORES, METODOLOGIA E QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS	26
2.1 Os interlocutores .....	26
2.2 Procedimentos de coleta e análise de dados .....	27
2.3 Método genealógico e conceitos operacionais.....	33
2.3.1 O dispositivo da transgeneridade .....	36
2.4 Questões epistemológicas e éticas para uma pesquisa em Comunicação sobre questões trans no Facebook .....	43
2.4.3 Fala situada, pesquisa acadêmica e deslocamentos epistemológicos.....	48
3. TRANSMASCULINIDADE, NORMA E O REGIME DE VERDADE SOBRE O GÊNERO .....	51
3.1 As questões da transmasculinidade, da governamentalidade e do gênero.....	51
3.1.1 O que estamos chamando de transmasculinidade? .....	52
3.1.2 Elementos para (re)pensar as (trans)masculinidades .....	56
3.1.3 Transmasculinos, espaços públicos, direitos e instituições.....	92
3.2 Gênero, norma e afinidades transmasculinas.....	101
3.2.1 O termo “transgênero” e a disputa pelo normal .....	101
3.2.2 Identidade de gênero e cisgeneridade compulsória.....	113
3.2.3 Estudos sobre as masculinidades de homens trans .....	124
3.2.4 A organização política de pessoas trans no Brasil como orbe veritativa .....	142
3.3 Paradigma imunitário: aspecto necropolítico e aleijante do biopoder.....	155
3.4 Conclusão do capítulo: condições para ser um homem transgênero .....	166

4. TRANSMASCULINIDADE E A DIGITALIZAÇÃO DE SI.....	171
4.1 Práticas e discursos gendrados sobre si mesmo e o estar em rede.....	172
4.1.1 O eu relatado .....	172
4.1.2 Por que usar o Facebook? .....	184
4.1.3 Relacionamento e gerenciamento de público.....	189
4.2 Dizer a “verdade” sobre o próprio gênero .....	198
4.2.1 Natureza X artificialidade .....	208
4.2.2 A produção tecnológica de corpos .....	216
4.3 Digitalização de Si .....	227
4.4 Conclusão do capítulo: digitalização de si de homens trans e sujeitos transmasculinos no Facebook .....	234
5. TRANSMASCULINIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E AGENCIAMENTO TECNOLÓGICO .....	239
5.1 Processos de subjetivação .....	239
5.1.1 A subjetividade como questão .....	239
5.1.2 Subjetividade, tecnologia e gênero.....	250
5.2 Estratégias e apropriações dos recursos estruturais do Facebook para gerência dos dados sobre si e da rede .....	258
5.3 Saberes, redes e produções coletivas .....	270
5.3.1 Informação sobre transgeneridade na ambiência digital.....	271
5.3.2 Redes de apoio a pessoas trans pelo Facebook.....	279
5.3.3 Usos, conteúdos e regras de grupos e páginas do Facebook sobre transgeneridade .....	282
5.4 Da Biopolítica à Tecnobiopolítica .....	286
5.4.1 Somatopolítica e as tecnologias de controle e vigilância.....	295
5.4.2 Agenciamento tecnológico e Facebook.....	304
5.4.3 Masculinidades trans e o Facebook.....	320
5.5 Conclusão: subjetividades transmasculinas e agenciamento tecnológico .....	326

6. CONCLUSÃO .....	329
7. REFERÊNCIAS .....	335
8. ANEXO .....	355
8.1 Termo de consentimento livre e esclarecido.....	355
8.2 Roteiro referência para entrevista .....	356

---

## 1. INTRODUÇÃO

Algumas vezes por dia, eu sento em frente ao meu computador, abro uma aba do navegador e digito o endereço referente ao site Facebook, que se conecta automaticamente ao meu perfil, pois em casa deixo minha conta sempre logada. O design de *front-end* do site é dividido em 4 colunas e tem um pequeno cabeçalho azul royal com ícones minimalistas. Meu olhar passeia rapidamente pela página: há na coluna mais à esquerda links para meu perfil, para o Messenger, alguns grupos e páginas que sigo, páginas de eventos sugeridos pelo algoritmo do próprio site ou aos quais fui convidado por meus amigos. Na terceira coluna, há as histórias de alguns perfis que sigo, que são postagens que desaparecem em 24 horas, e algumas sugestões de jogos. Na quarta coluna, há os contatos disponíveis para conversa no Messenger. Mas o foco da minha atenção vai logo para o ícone aceso no cabeçalho em formato de globo terrestre sobreposto por uma pequena plaqueta vermelha que indica o número 3, que são as notificações de interação com outros usuários do site. Clico sobre ela, apenas notificações de reações de alguns amigos a postagens antigas minhas. Meu foco de atenção vai todo para a segunda coluna, na qual se encontra a *timeline*, a linha do tempo, as postagens dos perfis que sigo.

Na primeira publicação, a foto de um bebê e um texto comovente de uma antiga colega de quando eu morava em Vila Velha; ela acabou de ter o segundo filho e anuncia isso aos seus seguidores na rede. Curto a postagem, clicando sobre o ícone em formato de um polegar suspenso. Curto também o comentário da minha mãe na mesma postagem, que aparece para mim em destaque. Logo abaixo, há uma sugestão de leituras pelo site “Histórias da Página que você talvez curta” com um *slideshow* de postagens de páginas: um bar gay de Salvador, uma casa noturna, um restaurante, uma página sobre relacionamentos homoafetivos. Continuo pela barra de rolagem. Uma publicação de uma grande amiga compartilhando uma postagem de “lembança” do Facebook de 3 anos atrás, sobre a importância de declarações públicas de afeto. Logo em seguida, um vídeo de humor, envolvendo uma cantora americana, que dois amigos meus compartilharam; geralmente gosto dos conteúdos bem-humorados deles. Continuo movendo a barra de rolagem. Uma postagem de uma ex-aluna que está surpresa com a fama inesperada de uma postagem sua sobre um caso no transporte público. Na véspera eu havia comentado na publicação que eu tinha recebido o *printscreen* de seu texto no Twitter e ela me

respondeu: “chocada”. Sigo. Alguns amigos compartilharam um vídeo de um possível pastor charlatão que promete fazer as pessoas crescerem com a imposição das mãos. Uma postagem, de um perfil de cujo conteúdo gosto muito, compartilha uma comparação por meio de fotos do elenco de um filme 50 anos depois. Na terceira coluna, há uma publicidade de um perfil que sigo no Instagram, um estúdio de perfuração corporal, de quando há um tempo pensei em pôr um piercing no mamilo (um amigo me deu a sugestão via Whatsapp).

Sei que, enquanto navego e interajo, há no sistema da plataforma um algoritmo que está aprendendo com meus gostos e que, por eu estar há pelo menos nove anos nessa rede, deve saber bastante sobre mim. Nesse rápido olhar sobre as primeiras interações diante da rede, me pergunto qual a imagem que esse algoritmo faz de mim, o que ele tem produzido em mim e o que eu tenho produzido nele a partir das minhas ações nessa rede, interagindo, reagindo, dando atenção mais a umas coisas em relação a outras. O que ele aprende cruzando meus dados de outras redes que pertencem à mesma corporação e nas quais estou também produzindo dados?

Sei também que essa ordenação na minha *timeline* não é gratuita, não é cronológica e não é randômica. Ela tem uma lógica. Ela é o resultado de um maquinário que está o tempo todo a me ler a partir das minhas ações sobre ela e tenta interpretar meus desejos, criando um perfil de quem eu sou. Ele sabe que o nascimento de uma criança é importante para a maioria dos entes humanos, sabe que a relação entre mãe e filho conta muito, ele já sabe que o perfil x na rede social corresponde ao da minha mãe (já que ela marcou o grau de parentesco na plataforma), ele já sabe que o perfil de certas pessoas tem produzido um conteúdo que me atrai, ele sabe de alguns serviços que tenho me interessado em adquirir, ele supõe que eu desejo ver a reação a um conteúdo com o qual eu interagi. Ele sabe bastante sobre mim. Ele não entende apenas minhas inclinações políticas e meu gosto por arte, ele sabe meu gênero e minha sexualidade e deixa isso claro quando sugere novas amigas com homens gays com um mesmo perfil físico a partir de uma distância geográfica. O algoritmo quer agenciar encontros sexuais para mim. Ele me sugere publicidade voltada a homens gays, aplicativos, casas noturnas, festas... O Facebook me estereotipa não só como gay, mas como um gay branco e de classe média baixa. *Eu percebo o Facebook se engajando na produção do meu desejo a partir do que me oferece tanto na ordenação de conteúdo, quanto na proposição de páginas e perfis para seguir.* E quando eu digo “ele”, não falo de uma pessoa, falo de uma “coisa”, um “it”, falo da máquina algorítmica, esse mecanismo de quantificação do *self* baseado em

coletas e associação de dados e cálculos matemáticos realizados em altíssima velocidade.

Esses atravessamentos com a produção subjetiva de identificações de gênero e sexualidade, bem como de raça e classe, com as tecnologias digitais *on-line* são meu interesse de pesquisa, especialmente em se tratando de homens trans que passam ou não por transições e transformações corporais e lutam para viver em sociedade com o gênero com o qual se identificam, mesmo que esses não equivalham aos que lhes foram determinados ao nascer. Neste trabalho entendemos homens trans aos modos de Guilherme Almeida (2012) e também como a militância transmasculina (NEVES, 2016), que usam o termo como uma expressão guarda-chuva para aglutinar uma gama de experiências transgêneras do espectro das transmasculinidades<sup>1</sup>.

Proponho-me a compreender como se operacionaliza a agência algorítmica do Facebook nesses sujeitos<sup>2</sup> que experimentam a produção do gênero e do corpo nessa plataforma e os modos como esse ambiente permite processos de digitalização de si que pressupomos implicados em processos de subjetivação.

### 1.1 O que queremos responder?

O tema desta tese se insere no paradigma dos estudos de gênero em sua interseção com a cultura digital, no lugar em que as tecnologias on-line de comunicação atravessam nossa subjetividade e nossas relações com o outro. Este estudo toma para si como objeto de interesse a implicação de homens trans contidos na plataforma de rede social Facebook.

Investigaremos como se caracterizam processos de digitalização de si como expressão subjetiva gendrada na apropriação dessa tecnologia de comunicação *on-line*. Como a tradutora Susana Bornéo Funck, usamos “gendrado” (no inglês *gendered*) ao longo do texto da tese para se referir a algo ou alguém “marcado por especificidades de gênero” (DE LAURETIS, 1994, p. 206).

---

<sup>1</sup> No capítulo 3, discutimos mais longamente sobre a questão.

<sup>2</sup> Utilizamos “sujeito” como “aquele que tem uma subjetividade”.



Queremos entender como o *dizer a verdade sobre si* torna-se possível e participa ativamente do processo de subjetivação de pessoas transmasculinas no Facebook. Como escrevi no caderno de Notas do Campo<sup>3</sup>,

o próprio objeto já me dá as perguntas a serem percorridas quando pesquiso sobre DIZER + A VERDADE + SOBRE SI. *Dizer*: quem diz? como diz? quais meios de acesso para poder? por quais tecnologias? como essas agenciam tal dizer? *A verdade*: o que estrutura o discurso de verdade? quais efeitos essa verdade produz? quais saberes são evocados? como são e quais são os dispositivos presentes e como estão entre si? *Sobre si*: quais são os processos de subjetivação? quais são as práticas de si? de cuidados de si? como esses modos de subjetivação se agenciam em conformação ou resistência aos regimes de verdade sobre o gênero? (15 de junho de 2019).

Em suma, nosso problema de pesquisa é: *quais são as condições para dizer-se homem trans no Facebook? Como se caracteriza esse dizer e expressar a verdade da própria identidade de gênero naquela ambiência? Há alguma influência da tecnologia nesse dizer/expressar-se? Se sim, qual?*

Nesta tese nós estamos interessados nos aspectos mais prostéticos e culturais do gênero, na masculinidade como certas configurações de práticas gendradas. Não nos interessam aspectos identitários, como se constituem o fenômeno da transexualidade e sua relação com aspectos biológicos como formação genética e hormonização, a não ser como discurso sobre eles. Desses discursos, interessam-nos apenas os incorporados pelos interlocutores, incluindo também aqueles sobre direito e políticas públicas, como o nome social e a possibilidade de redesignação sexual, por exemplo.

O foco não é nesses aspectos dos discursos biológicos, médicos, psiquiátricos, dos direitos sociais e políticos dos homens transgêneros, mas em como esses discursos vão sendo utilizados, ou melhor, como esses discursos circulam nas redes e são apropriados, em certas perspectivas, para construções de certas formas de ser masculinos vivenciadas on-line. Por entendermos que há sujeitos que foram designados com um gênero que não era o seu e passam a viver socialmente com um, distinto a esse que lhe foi designado, nos interessa saber como tais sujeitos constroem modos de ser dentro do espectro do que tem se entendido como ser masculino.

Interessa-nos como os sujeitos estão manejando certos referentes culturais disponíveis na sociedade e os articulando subjetivamente e na relação com o outro e com

---

<sup>3</sup> Mantive um caderno de notas de campo durante o processo de fabricação deste trabalho. O caderno de notas foi importante, pois me permitiu me dar conta dos aspectos processuais de mudança da pesquisa enquanto elas iam acontecendo. Optei por manter essa escrita demarcada por recuo justamente por possuir outra linguagem e outra temporalidade, as quais achei importante compartilhar com você, leitor.

a sociedade, bem como qual a participação dos dispositivos tecnológicos, aqui mais especificamente a plataforma de rede social do Facebook, nesse processo. Não é entender o papel do Facebook na construção de uma identidade transgênera, mas como ele conforma certos modos de ser masculino de pessoas que estão sob o guarda-chuva das transmasculinidades. Que masculinidade estão construindo as pessoas transmasculinas no e com o Facebook?

Vale lembrar que entendemos a subjetividade como a processualidade do tornar-se sujeito no qual o entender-se e agir como um Eu está a todo momento sendo feito e desfeito por movimentos externos ao sujeito (o que envolve a relação com o outro, o regime de verdade cultural ao qual está submetido, experiências vividas e ações de governamentalidade) que estão a vibrar sobre o corpo (ROLNIK, 1997). É nesse lugar que o gênero será investigado como construção social histórica e geograficamente dada, que marca certos corpos, determina papéis, relações de poder e modos de ser. As conversas deste trabalho, portanto, estarão sempre nesse entrelugar dos processos de subjetividade de homens trans, seus entendimentos e vivência do gênero e as práticas na plataforma digital do Facebook.

Complementarmente, do ponto de vista da prática na ambiência on-line, queremos entender a formação das interações e relacionamentos que formam as redes de trocas nestes espaços e suas afetações sobre o sujeito e para a constituição de saberes farmacotecnossemióticos sobre os corpos. Ou seja, se quer entender como sujeitos trans se inserem nos ambientes digitais, como estes os atravessam, como se constituem saberes na partilha de experiências e como esses saberes se relacionam com esses corpos por atravessamentos e como os constituem.

Como Judith Butler, entendemos que o gênero é uma norma, uma produção social histórica e contingente (2016), buscamos as pessoas que nesses ambientes produzem resistência, singularidade e diferença, mas que também estão em produções de reiteração das normas de gênero e a criar estratégias de sociabilidade e sobrevivência em uma sociedade estruturalmente transfóbica.

O Facebook é um dos ambientes digitais online que são campos férteis de experiências diversas, como a de se autonarrar, de os sujeitos poderem lidar com jogos de verdade e performances, bem como se relacionar e se organizar politicamente. Por meio dessas experiências de desfazer-se e de reinventar-se, tanto no corpo físico quanto

no ambiente digital de modo autorreferencial, são estabelecidas, por meio dos diversos dispositivos, redes difusas alimentadas com informações pela proatividade de membros interessados no enriquecimento mútuo de dados, na partilha de suas experiências e pelo fomento a um saber de interesse comum obtido pela soma das narrativas das experiências. Tratamos, pois, dos sujeitos e das redes de saberes fomentados por eles.

Tais conhecimentos estão, entretanto, a lidar com um conjunto de *algoritmos de relevância pública* (GILLESPIE, 2012), procedimentos automatizados que produzem e certificam conhecimentos. A avaliação algorítmica da informação com sua *lógica de conhecimento* particular se baseia em pressupostos específicos sobre o que é o conhecimento válido e sobre como identificar seus componentes mais relevantes dos quais os sujeitos não possuem controle. Assim, enquanto a máquina algorítmica diz o que é relevante conhecer ou a que se deve dar atenção, destacando e escondendo informações, as subjetividades trans têm de ir criando estrategicamente dentro desse sistema.

Ao mesmo tempo, o mesmo Facebook, que proporciona espaço de potência de encontro, é um sistema que está modulando subjetividades, sendo uma das significativas plataformas a usar o modelo de negócio conhecido como capitalismo de vigilância (ZUBOFF, 2018), no qual a extração e a análise massiva dos dados dos usuários são convertidos em lucros por meio da modulação de seus comportamentos. Essas contradições produzidas pelas relações entre tecnologia digital e subjetividade são também meu foco de interesse. Assim que, como Donna Haraway na entrevista que deu a Hari Kunzru, tomo uma posição de não ser nem uma “boba-feliz” da tecnologia, nem ter uma “tecnofobia incondicional”, mas refletir criticamente sobre, entendendo que ela pode sim ser tomada e tornar-se uma ferramenta de emancipação política bem como o seu oposto. É entender também que cada vez mais “as questões que realmente importam (quem vive, quem morre e a que preço) – essas questões políticas – estão corporificadas na tecnocultura. Elas não podem ser resolvidas de nenhuma outra maneira” (HARAWAY *apud* KUNZRU, 2009, p. 28).

## **1.2 Aonde queremos chegar?**

A hipótese que trazemos é a de que estar em ambientes digitais escrevendo sobre si, produzindo imagens de si, interagindo com outras subjetividades trans, com conceitos e políticas trans, forma e faz formar identificações e processos de subjetivação transgêneras. E também que os saberes descritos das experiências corporais dos sujeitos

trans compartilhados pela rede têm se dado por meio da mobilização efetiva, com o agenciamento das interações nas quais as subjetividades filtram seus interesses, amparadas pelas tecnologias de informação que dão os meios para coordenar suas interações no mesmo universo virtual de conhecimentos geridos no *dentrofora* das instituições de saberes farmacopsicomédicos.

Durante a leitura desta tese, você poderá acompanhar o caminho que nos leva a afirmar que o Facebook é tido como uma plataforma que possui grande teor político e incita uma performatividade militante dos sujeitos transmasculinos que emprestam aspectos de suas próprias vidas para a mobilização da causa transgênero. Além disso, o Facebook é uma plataforma que requer uma aproximação muito maior – em relação a outras – da identidade vivida nas ambiências off-line, inclusive com as relações interpessoais e territorialidades, inclusive devido a certas políticas do próprio site e das práticas dos usuários; veremos como isso impacta significativamente os sujeitos trans em transição de gênero.

Veremos ainda como o gênero não é só um sentimento do sujeito em relação a si, mas ele precisa de alguma forma ser validado socialmente. Portanto, tornar-se um sujeito gendrado é também estar em batalha pela defesa e pelo respeito da própria identidade de gênero e as plataformas de rede social como o Facebook são um espaço em que essas batalhas estão acontecendo. Pretendo apresentar também como a plataforma propicia a criação de espaços de aceitação e como isso importa na formação subjetiva e na criação de uma rede de solidariedade e afinidade que cria as condições para vivenciar sua identidade de gênero.

Por fim, acompanharemos as estratégias técnicas que permitem os sujeitos construir essas espacialidades on-line e como a norma como categoria para analisar as relações de gênero nessas condições precisa ser redimensionada, uma vez que os sistemas de mineração de dados que elaboram e reconstroem perfis on-line não seguem qualquer norma geral. Esses sistemas estão, contudo, produzindo territorialidades com uma normatividade própria que emerge da relação entre os próprios dados.

Os sujeitos trans que estariam em nossa sociedade se articulando no campo do possível no sentido de questionar o que pode ser dito, na condição de homem/mulher verdadeiro/a ou o que deve sê-lo, aumentam as possibilidades de (re)conhecerno-nos como humanos, ou seja, ampliando as condições de inteligibilidade. Eles evidenciam

como a inteligibilidade é perpassada por normas e práticas sociais que se converteram em pressuposições do que viemos a pensar o humano. Ali, na plataforma de rede social, espaço em que se tem algum domínio do signo, aquilo dito e visto se torna ainda mais potencializado como produção de si.

Há, no entanto, certa ingerência na produção normativa algorítmica. O que temos é, de um lado, a possibilidade de ser um homem trans dentro de um espaço relacional de aceitação coconstruída com o algoritmo e, de outro, uma limitação de convívio com a diferença, uma vez que, com o tempo, a construção do perfil algorítmico do usuário vai se tornando cada vez mais autorreferencial, não abrindo espaço para a outreidade. Produz-se, assim, um ambiente imune à disparidade.

Transversalmente, desenvolveremos o conceito de *Digitalização de Si*, ao pensar o corpo no ambiente digital que aparece como produção de escritas, imagens e presenças de si. A premissa, realizada a partir tanto de autores dos estudos de gênero quanto da mediatização, é de que a Digitalização de Si é um processo antes de tudo de tradução. Ao entender o corpo gendrado como tessitura de significações produzidas por relações de poder, que se inscreve em fronteiras moventes de identificações, ora autodeterminados, ora produzidas por designações externas, é que o definimos como uma forma de texto. Dizer que o corpo é um texto não é dizer que ele seja construído por discursos, mas que dispositivos de poder se inscrevem na inteligibilidade sobre ele no processo de individualização.

Inteligibilidade, como veremos, é a explicação a partir de uma verdade advinda de normas localizadas que privilegiam certas relações e não características intrínsecas do próprio sujeito ou objeto. Quando falamos de pessoas transgêneras, falamos de um sistema de inteligibilidade do corpo, que é cisnormativo, isto é, que parte de um princípio de naturalização da estrutura do gênero binários (macho/homem e fêmea/mulher) a partir de certos saberes biológicos. A grosso modo, um exemplo seria: se você possui características sexuais que são entendidas como femininas (vagina, seio, útero, cromossomo XX, certos níveis de estrogênio), você é uma mulher.

Ao entender o corpo como texto, é que entendemos digitalização como um modo de converter-se em dados digitais por meio de dispositivos de transmissão, processamento, armazenamento e apresentação acessíveis. Essa conversão acontece porque esse traduzir-se na plataforma diz respeito a adequar-se à linguagem e às formas

possíveis dessa ambiência. Do nosso ponto de vista, essa conformação nos interessa para que possamos entender como o meio atravessa a subjetivação gendrada.

Nos apropriamos e refazemos o conceito de Michel Foucault, quando entendemos a digitalização como um processo de *escrita de si* na qual o sujeito não está apenas a reproduzir-se *vis-à-vis*, como também é um processo de constituir-se a si mesmo enquanto escreve (posta, compartilha, comenta, reage). Porém, quando falamos de plataforma de redes sociais, falamos de uma escrita criativa sobre si mesmo em que a presença do outro acontece de modo mais intensivo e de modo mais dialógico, uma vez que os corpos digitais vão se enredando nas *timelines*.

Com essa criação de um perfil relacional na rede, constrói-se um “passado” a que se pode regressar, no qual o sujeito constitui uma identidade digital com uma certa coerência. Esse registro de si pode ser acessado mediante a recolecção de coisas ditas e indexadas a si, unindo-se fragmentos heterogêneos por meio tecnológico e no exercício da escrita pessoal. Esse Eu performado, indexado e registrado aos poucos é incorporado pelo sujeito e pelo Outro que o acompanha.

Porém, esse é um ambiente de interferência no qual máquinas algorítmicas estão a calcular e recalculer, constantemente criando métricas de cada usuário de sua rede e projetando perfis sobre eles. Dessa forma, as subjetividades implicadas nessas arquiteturas digitais, que têm como características extrair e analisar dados, monitorar e customizar caminhos de seus usuários, estão sob influência de uma modulação de algoritmos (que lhes são invisíveis) sob lógicas mercadológicas de predição e modificação comportamental.

### **1.3 Como vamos chegar lá?**

Nosso propósito de estudo se baseia na apropriação dos dispositivos presentes na plataforma de rede social que compõem o universo de digitalização de si de homens trans. Teorizaremos acerca dos investimentos dessas subjetividades, as quais passam por processos diversos de transgenerização, mas que se estabelecem, no nosso caso, por meio de suportes da rede para a exposição dessas transformações subjetivas e corporais, corroborando na desnaturalização dos estatutos do gênero e do sexo, a partir da mobilidade dos limites entre orgânico e tecnologia, químico/fármaco e subjetividade.

As experiências compartilhadas de homens trans têm estabelecido uma ideia

compartilhada de corpo e subjetividade, a qual intentamos compreender tendo apoio nos estudos transfeministas. Este é, portanto, um trabalho de viés transfeminista. O transfeminismo, segundo Jaqueline Gomes de Jesus (2015), é uma linha de pensamento e prática do feminismo que

rediscute a subordinação morfológica do gênero (como construção psicossocial) ao sexo (como biologia), condicionada por processos históricos, criticando-a como uma prática social que tem servido como justificativa para a opressão sobre quaisquer pessoas cujos corpos não estão conformes “a norma binária homem/pênis e mulher/vagina” (p. 19).

O que temos é a contestação dos discursos que afirmam a naturalização dos corpos e das identidades postas por meio das articulações intersubjetivas e de (re)negociações dos sentidos das relações entre gênero, subjetividade e desejo.

Desse modo, vamos ao encontro do que Donna Haraway (1995a) afirma: os discursos de naturalização do corpo e da vida servem para que se impeça que se possam mudar as coisas. As tecnologias hormonais, cirúrgicas, digitais diluem cada vez mais as fronteiras do possível e aumentam nossa capacidade de (re)fazer nossos corpos, nosso gênero, nossa subjetividade, remoldando-nos e remodelando-nos. Tais tecnologias não são neutras, pois estamos dentro daquilo que fazemos e aquilo que fazemos está dentro de nós. Vivemos em um mundo de conexões – e é importante saber quem é feito e desfeito nesse processo (HARAWAY, 1995a).

O propósito desta pesquisa é o de estabelecer a relação das tecnologias de comunicação digitais em rede e seus usos nos processos subjetivos de homens trans usuários do Facebook. Os objetivos específicos do estudo são: (1) descrever os processos de homens trans em relação à plataforma de rede social Facebook em seus usos para exposição de si, de produção coletiva de saberes, de troca de informação e de interação; (2) estabelecer quais masculinidades têm sido vivenciadas por esses homens; (3) compreender as experiências e estratégias dos interlocutores nos usos da tecnologia como condição para dizer-a-verdade-sobre-si; além de (4) realizar uma conversa teórica, estabelecendo uma análise dos dados da pesquisa que configura a constituição mútua de aspectos de modos de subjetivação de pessoas transmasculinas com práticas veritativas e a governamentalidade tecnopolítica, apontando performatividades algorítmicas e as apropriações tecnológicas.

#### 1.4 Como se localizar neste texto?

Nossa intenção é, partindo dos dados construídos junto aos sujeitos transmasculinos que são nossos interlocutores, seus discursos e suas produções on-line, promover uma conversa teórica com a produção sobre transgeneridade, apropriação tecnológica e subjetividade.

É nesse sentido que começamos apresentando quem são nossos interlocutores e suas condições de acesso tecnológicas, logo no início no capítulo 2. É nele que discutimos mais longamente sobre a metodologia utilizada, as ferramentas de produção dos dados e os aspectos éticos e epistemológicos que conduziram o trabalho. É nele, portanto, que apresentamos a genealogia e como a operacionalizamos neste trabalho. Utilizamos principalmente a sua descrição no curso “A Coragem da Verdade” (FOUCAULT, 2011), no qual Michel Foucault afirma não ser possível pensar e identificar os modos de subjetivação sem abranger os enraizamentos políticos e nem como ambos (subjetivação e relação de poder) se relacionam com a verdade que os sustentam. Sobre essas três dimensões, enfocamos prioritariamente a dimensão tecnológica em seus agenciamentos sobre a subjetividade.

O capítulo 3, *Transmasculinidade, norma e o regime de verdade sobre o gênero*, elencaremos os dispositivos de veridicção que sustentam os discursos sobre ser homem sendo transgênero, isto é, o que sustenta os discursos de verdade sobre gênero em nossa sociedade e como ele é (re)interpretado pelos nossos interlocutores, bem como a relação desses sujeitos com instituições e com os espaços públicos. É nessa seção também que delinearemos formas em que o regime do biopoder para preservar, fortificar e reproduzir um modo de viver específico, na direção de uma perspectiva normativa da cisgeneridade, inviabiliza, dificulta ou acaba com outros modos de vida. É nesse capítulo também que pensamos como organizações coletivas de homens trans são fundamentais para o autorreconhecimento e a aceitação de pessoas transmasculinas, além de serem espaços para se ter suporte, referências e encaminhamentos para ambulatórios especializados em saúde trans e para assessoria jurídica e também para fomentar redes de afetos com outros homens trans.

No capítulo seguinte, intitulado *Transmasculinidade e a Digitalização de Si*, apresentaremos as condições do dizer-a-verdade-sobre-si de homens trans no Facebook e faremos um panorama dos atravessamentos desse dispositivo digital nos processos de



transgenerização, do que é apresentado sobre si, do relacionar-se com o outro e com os elementos off-line. Nos interessa aqui as respostas aos porquês dos nossos interlocutores usarem o Facebook, qual o diferencial dessa plataforma em relação a outras que também utilizam e quais aspectos de suas vidas publicizam no ambiente on-line. Nesse capítulo também apontamos quais são as implicações midiáticas de reconhecer-se como transgênero ao encontrar “iguais” representados e de expressar-se “publicamente” como homem.

Por fim, encerramos com o capítulo 5, *Transmasculinidade, processos de subjetivação e agenciamento tecnológico*, no qual apresentaremos as estratégias em relação à tecnologia a fim de manejar os próprios dados on-line na plataforma de rede social on-line. Se nos capítulos 3 e 4 mapeamos quais aspectos da vida são implicados e como nossos interlocutores se relacionam com o regime de verdade sobre o gênero para expressar sua própria verdade, nesse capítulo vemos como essas concepções convergem para determinadas práticas de uso do Facebook. Demonstraremos, portanto, os enredamentos de tais estratégias com os entendimentos sobre si para evidenciar sua coimplicação. Por fim, é tema de discussão as redes de saberes de troca de informação e de suporte que se constituem no Facebook para pessoas transmasculinas, o que elas produzem e suas regras de convivência. Debateremos também os agenciamentos tecnológicos como componentes maquínicos fundamentais nas relações de poder que têm a vida como seu alvo e evidenciamos como a categoria *norma* nas ambiências controladas por algoritmos de relevância pública não serve para explicar os processos de subjetivação nesses contextos.

## 2. INTERLOCUTORES, METODOLOGIA E QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS

### 2.1 Os interlocutores

Entre julho de 2018 e fevereiro de 2019, conversei com homens trans usuários do Facebook sobre o uso da plataforma de rede social e as vivências da transgeneridade. Foram conversas longas, algumas com até seis horas de duração, divididas em duas ou três sessões. As conversas foram todas realizadas por meios digitais, a maioria pelo dispositivo de conversas particulares do próprio Facebook, o Messenger, e outras pelo aplicativo Whatsapp (a pedido dos entrevistados). As conversas tiveram a dinâmica própria aos contextos digitais, sendo usado nelas principalmente texto escrito, mas também áudios, *emojis*, fotos e impressões de tela (*print screens*), de acordo com as próprias necessidades de comunicação.

Meus 15 interlocutores<sup>4</sup> eram<sup>5</sup>:

NOME	IDADE	RAÇA	OCUPAÇÃO	REGIÃO DO PAÍS EM QUE MORA
Berilo <sup>6</sup>	30	Indígena	Nutricionista	Norte
Daniel	27	Branco	Designer gráfico	Sul
Dhan	34	Branco	Graduando em estudos de gênero e bolsista	Nordeste
Emanuel	25	Branco	Assistente de qualidade	Sudeste
Gabriel	28	Branco	Autônomo	Sudeste
Iago	26	Branco	Trabalha em hotel e creche para cachorro	Sudeste
Izah	25	Negro	Apresentador e produtor audiovisual	Sudeste
João Hugo	25	Negro	Fotógrafo, trabalho com produção audiovisual, graduando em comunicação social	Nordeste
Joaquim	23	Branco	Graduando em direito	Sudeste
Léo	48	afrodescendente	Serigrafista, graduando em direito	Sudeste
Lorran	26	Branco	Cozinheiro	Sudeste

<sup>4</sup> Chamamos de interlocutores, pois os entendemos como sujeitos que intervêm no debate.

<sup>5</sup> Todos os dados dos interlocutores foram de autoidentificação, inclusive a opção pelo anonimato. Todos com Ensino Médio completo, a maioria cursando Ensino Superior, alguns já formados. Todos são de família de trabalhadores.

<sup>6</sup>Nome fictício a pedido do interlocutor.

Nico	20	Negro	Graduando em publicidade e propaganda	Nordeste
Rafael	22	Negro	Programador	Sudeste
Stephan	22	Negro	Eletricista de manutenção industrial; técnico em mecânica	Sudeste
Viktor	25	Branco	Graduando em biotecnologia	Sudeste

Figura 1 - Tabela descritivas dos marcadores de idade, ocupação e localidade dos interlocutores da pesquisa. Fonte: autoria própria

Além disso, observei suas postagens e as interações feitas a elas no período de 29 de janeiro de 2017 até 29 de abril de 2020. Após os interlocutores aceitarem participar da pesquisa, eu frequentava seus perfis, lendo, assistindo a e observando o conteúdo publicado ou replicado. Dessas observações registrei aquelas que traziam questões que mobilizavam o assunto da transmasculinidade e o exercício de produção subjetiva gendrada. Essas postagens foram qualificadas e seus relatos e análises são apresentados em diálogo com autoras e autores, levando em conta os aspectos de apropriação tecnológica e inferência dos artefatos algorítmicos da plataforma sobre essa produção.

Todos os interlocutores disseram ter acesso à internet por celulares *smartphones*, e apenas um deles não acessa também por computador (*desktop* ou *notebook*). Além disso, dois deles acessam também por *SmartTv* e um por *tablet*. Alguns afirmaram que, entretanto, o uso de computadores tem função específica para trabalhos profissionais ou acadêmicos.

Todos eles também disseram possuir Internet em casa e usarem pacotes de dados para acessar fora de casa ou acessam em redes de wi-fi públicas. Alguns destacaram o fato de esse acesso acontecer em qualquer lugar (“*literalmente em qualquer lugar*”, “*em todos os lugares*”, “*sempre conectado, levo meu celular até para o banheiro*”). Houve ainda ressalvas para esse acesso em local público como condicionado pelos fatores de segurança no local. Portanto, falamos com interlocutores que têm boas condições de conectividade, todos com aparelhos smartphones próprios e conectados à internet em casa e fora dela.

## 2.2 Procedimentos de coleta e análise de dados

Um dos desafios desta pesquisa foi o de estabelecer um movimento de mediação entre saberes de áreas distintas, da Comunicação Digital, dos Estudos de Gênero e da

Subjetividade. Para tanto, buscamos articular a apropriação das tecnologias de comunicação on-line para a criação das narrativas de si de homens trans, a sua relação com saberes sobre transgeneridade e masculinidade e as estratégias de uso da plataforma de rede social. Para organizar dados de pesquisa de fontes e natureza distintas em uma única narrativa, é preciso encontrar um ponto singular de intersecção entre eles. No nosso caso específico, é o *dizer-a-verdade-sobre-si* de homens trans que são nossos interlocutores.

O que implica escolher essa categoria como variável imutável, sobre a qual todas as outras vão se cruzar? *Dizer-a-verdade-sobre-si* nos permitiu, como veremos, não só entender quais elementos de saber são evocados para sustentar o discurso sobre a própria identidade de gênero, mas também quais desses elementos são tidos como mais verdadeiros ou mais relevantes para compor o dizer sobre a própria subjetividade. Isso nos ajudou a desenhar quais relações de poder estão imbricadas nessas ações. Portanto, pudemos entender como homens trans têm se relacionado com o regime de verdade sobre gênero em nossa sociedade e articulados seus discursos a partir de alianças e recusas a ele. Essa categoria nos permitiu também investigar o suporte comunicacional tecnológico, a mídia em suas características e usos contextuais, como condição para esse dizer e como ela configura não só os modos de se dizer, como também os modos de se estar junto, de se articular política e afetivamente.

Tendo isso em vista, este trabalho foi sendo composto em um processo indutivo. A submissão prévia de um projeto de pesquisa que visava discutir a processualidade das escritas de si de sujeitos transgêneros em plataformas de redes sociais surgiu das vivências acadêmicas, militantes e afetivas que foram me conduzindo para essas questões. Dentro do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia, debatendo o projeto em seus aspectos epistemológicos, observando as produções dos campos em questão e as mobilizações pessoais, o tema do estudo foi cada vez mais sendo refinado para a questão específica da transmasculinidade. Já a escrita de si digitalizada em suas especificidades se tornou digitalização de si e a plataforma escolhida para observação em seus dispositivos específicos foi o Facebook. Assim, pesquisas prévias em materiais acadêmicos (livros, artigos, filmes), observações on-line e conversas com pessoas trans e outras que discutem a questão da transmasculinidade, do gênero e das subjetividades enredadas em ambientes on-line

foram compondo um desenho geral dos elementos que seriam importantes levantar, bem como quais seriam as melhores estratégias para fazê-los emergir.

Essas conversas permitiram que se criasse um roteiro de entrevista semi-estruturada, que buscou estabelecer contatos com os interlocutores a partir de quatro tópicos:

1- *Acessos e usos da plataforma de rede social*: aqui buscamos entender motivações de uso do Facebook e suas especificidades em relação a outras plataformas de rede social;

2- *Exposição e práticas de Si e estratégias de constituição de rede*: este tópico serviu para construirmos os modos de os sujeitos falarem sobre si e sua transgeneridade on-line no Facebook e fora dele, os modos de constituição e práticas em relação à própria rede de sujeitos com as quais interagem e as estratégias de gestão dos próprios dados no Facebook;

3- *Saberes, redes e produções coletivas*: abordamos como no Facebook se constituem espaços para produção e circulação de saberes estratégicos sobre transgeneridade feitas por e para pessoas transgêneras sobre constituição de um corpo generificado, de mobilização política e de afetos;

4- *Questões trans, governamentalidade e gênero*: construimos, junto aos interlocutores nesta seção, suas relações com instituições, com o regime de verdade sobre gênero, bem como o que tem sido entendido como transgeneridade e a situação dessa população no Brasil.

Esse roteiro foi sendo modificado a partir da própria experiência do campo. A escolha dos interlocutores se deu por conveniência<sup>7</sup>: inicialmente foram contatados os sujeitos que faziam parte da minha própria rede social e, a partir deles, pelo método bola de neve<sup>8</sup> chegou-se ao número de 15 participantes. A escolha do método de seleção se justifica pelo fato de essa população ser amplamente assediada não só em práticas transfóbicas, como também pela exotização de narrativas sobre eles. Por conta disso, a

---

<sup>7</sup> A amostra por conveniência é uma “seleção de casos ou elementos que estão mais próximos, mais acessíveis ou com os quais é mais fácil ou mais barato trabalhar” (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2011).

<sup>8</sup> O método de amostragem bola de neve é não probabilístico, no qual os sujeitos que fazem interlocução com a pesquisa são sugeridos por outros interlocutores da pesquisa, a partir da rede de seus amigos e conhecidos.

militância trans criou mecanismos de negação para participar de pesquisas e ações de pessoas cisgêneras sobre elas. Muitos dos sujeitos se recusaram a contribuir com este trabalho: ou simplesmente não respondiam, ou se recusavam, dizendo que não participavam de pesquisa com pessoas cisgêneras, pois estavam cansados de ter sua produção de experiência do corpo usurpada, ou ainda cobravam quantias em dinheiro pela participação.

É nesse sentido que, apesar das desvantagens de um método de amostragem por conveniência somado ao do bola de neve, que pode ser entendido como limitado, parcial, ou muito direcionado, tal foi o método possível para chegar à qualidade do conteúdo que produzimos. Se há a desvantagem de um método que envolve aspectos afetivos e de proximidade por talvez gerar uma performatividade que dê conta dessa relação por outra, esse caminho dá a liberdade de os sujeitos expressarem com segurança coisas que talvez não expressariam com um completo desconhecido<sup>9</sup>. Além disso, nossa perspectiva epistemológica dá conta dessas características e a parcialidade, as relações afetivas que existiam antes e que se constituíram posteriormente são entendidas como características positivas.

Após a abordagem e com o interesse em contribuir com a pesquisa, marcaram-se previamente duas sessões de entrevista com cada interlocutor, a partir das suas disponibilidades. Antes de cada entrevista, um termo de aceitação de participação era enviado seguido da pergunta: “Sendo assim, você aceita participar da pesquisa?”. Com a afirmativa do sujeito, seguia-se então uma conversa baseada nas questões-chave do roteiro de entrevista, mas na qual eram acrescentadas outras a partir de questões que surgiam no diálogo.

Outra fase da pesquisa foi a análise dos conteúdos das postagens do Facebook dos interlocutores. A partir da aceitação em participar da entrevista, os perfis em questão foram lidos e acompanhados em um período que ia de 29 de janeiro de 2017 até 29 de abril de 2020. Foram selecionadas postagens que traziam de modo mais explicitado questões de transgeneridade e masculinidade a partir da leitura do pesquisador. Esses posts foram analisados não só em nível de conteúdo, como também em seus aspectos

---

<sup>9</sup> Talvez seja importante ressaltar que dos 15 homens trans, apenas com quatro deles eu tinha uma proximidade afetiva prévia. Outros eram “amigos de Facebook”, mas a maioria chega a mim como conhecido de conhecido. Senti a diferença das relações nas entrevistas, especialmente no tom de formalidade das falas mais acentuado naqueles que eu não conhecia previamente.

transmídiaicos<sup>10</sup> e de interações com outros usuários e com a rede da plataforma em sua totalidade.

Para análise das postagens, foram consideradas quatro questões principais:

- 1- *Sujeito*: autorrepresentação, quais elementos de si são trabalhados e de que forma, elementos que evidenciam as maneiras do relacionar-se consigo mesmo, revelações estratégicas da intimidade;
- 2- *Gênero*: quais questões da transgeneridade e suas tecnologias são representadas e de que modo, modos em que o gênero é expresso e a relação gendrada com o próprio corpo;
- 3- *Outreidade*: como se relaciona com outros usuários e instituições dentro da plataforma de rede social, como se estabelecem as conversas e quais tópicos e abordagens são adotados, que dizem as reações, comentários e a moderação de quem pode ver as postagens.
- 4- *Uso das tecnologias disponíveis*: a composição das postagens (uso de hashtag; menção; sentimento; localização; compartilhamento), atentando-se para o que usa e com que função; contextualização tecnológica, buscando entender o que diz aquele discurso expresso naquele lugar e como as tecnologias aparecem na articulação discursiva.

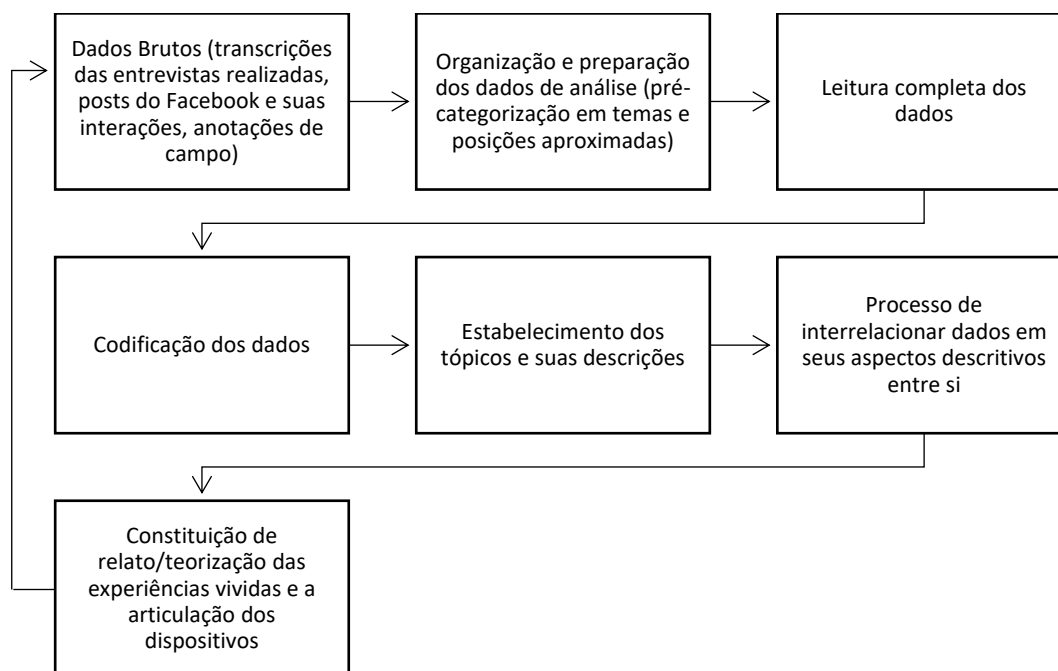
O método genealógico e o procedimento de conversas compartilhadas<sup>11</sup> (HARAWAY, 1995) nos foram úteis para entender a processualidade das conexões entre práticas historicamente situadas de sujeitos gendrados com as tecnologias, técnicas de poder atravessando seus corpos e formulações de discursos. Eles nos permitiram fazer a interrelação dos dados de ambas as etapas em diálogo com teóricas e teóricos do gênero, da subjetividade e da comunicação digital para interpretá-los a partir da pergunta: *quais as condições para dizer-a-verdade-sobre-si dos homens trans que conversamos?*

A construção dos dados foi feita da seguinte forma:

---

10 A experiência de analisar o conteúdo do ponto de vista de quem observa a *timeline* nos fez perceber que, em alguma medida, o aspecto de plataformas de rede social, como o Facebook, agregarem conteúdo de outros espaços on-line, não pode ser ignorado. Pelo contrário, é preciso entendê-lo como constitutivo da ambiência.

<sup>11</sup>Nossa aposta epistemológica consiste em evidenciar processos de corporificação, parcialidade, objetividade e localização da pesquisa e do pesquisador na produção de conversas e códigos que enredam corpos e significados possíveis, além de considerar uma experiência não essencialista trans e a coprodução de saberes. Sobre isso discutiremos mais à frente.



**Figura 2 - Sequência do processo de análise dos dados na pesquisa (baseado no esquema proposto por Creswell (2010). Fonte: autoria própria**

Ao final, arrostamos questões referentes aos elementos discursivos desses homens sobre si mesmos tanto quando a identidade e a expressão de gênero, mas também em relação a estratégias de autorrepresentação e relacionamento on-line com características imanescentes à plataforma de rede social Facebook. É nesse sentido que criaremos espaços de discussão a respeito dos aspectos psicossociais no uso dessa plataforma em seus aspectos de performatividade de gênero.

Os dados nos convocaram a questionar a regulação e o manejo dos acessos ao si-mesmo nas interações sociais mediadas pelas tecnologias digitais, os limites fraturados entre dimensões privadas e públicas nos contextos digitais e também a agência dos algoritmos como novos vetores dos modos de se autonarrar e se relacionar nas plataformas de rede social, mesmo em relação à transgeneridade.

Um dos cuidados que tivemos neste trabalho foi de antes produzir e elaborar os dados a partir dos discursos e da produção dos sujeitos interlocutores do trabalho para posteriormente relacionar os tópicos levantados por esses dados às referências bibliográficas. Quem pauta a conversa teórica que fazemos são os próprios dados criados juntamente com os homens trans e as pessoas transmasculinas com quem discutimos. Dessa forma, de modo geral, buscamos apresentar no texto também ordenado dessa maneira, primeiro o que construímos sobre o tópico e depois como a literatura tem argumentado sobre ele, para, assim, encontrarmos uma síntese entre dados e referências



### 2.3 Método genealógico e conceitos operacionais

Esta pesquisa se guiou, como já dito, por uma análise de caráter genealógico para articular experiências vividas de sujeitos transmasculinos – em suas relações com o gênero e a tecnologia digital – com conceitos de comunicação digital e do gênero. O desafio foi articular esses campos igualmente complexos da subjetividade, da algoritmização da vida e dos estudos (de) (trans)gêneros.

Mas por que isso é um problema de Comunicação? Como escrevi no diário de campo deste trabalho:

Acredito que encontrei um lugar na genealogia foucaultiana ao pensar a relação entre verdade (efeito de) e o processo de subjetivação trans, [mas] por que (ou onde) isso é um problema de Comunicação? O que temos em mãos são discursos de homens trans sobre si, sobre gênero e corpo e sobre a sua relação com o outro e com a tecnologia. Ao pensarmos que tais discursos se articulam em dispositivos, torna-se um problema de Comunicação pensar tais dispositivos, tanto do ponto de vista da análise do dispositivo, logo também dos discursos, dos agenciamentos das tecnologias digitais. Implicamos os entes que são invocados no discurso e a influência do meio. Comunicação pura! (17 de janeiro de 2019)

Talvez tenha rodado tanto tentando fazer caber este trabalho no que há de mais atual nos Estudos de Comunicação, temendo a questão: mas este é um trabalho de Comunicação? Hoje é evidente para mim que é sim um trabalho de comunicação: como sujeitos significam as coisas é uma questão "nossa", os atravessamentos dos meios de comunicação na vida do sujeito e nas suas sociabilidades também o são (06 de janeiro de 2020).

Entendemos genealogia aos modos foucaultianos. Em seus últimos trabalhos, no final de 1970 e início da década de 1980, Michel Foucault constitui um método de análise das subjetivações, no qual ele passou a se dedicar às relações éticas, isto é, formas de como constituir bons modos de viver e agir politicamente. Nesse sentido, é que o autor desloca sua perspectiva para as práticas de subjetivação, tomando para si como objeto de análise a relação e o trabalho do sujeito em si para consigo mesmo.

Mas o que são práticas de subjetivação? É o que faz um Eu tornar-se um Eu em todas as suas peculiaridades e características. Porém, parte da premissa de que esse Eu é uma processualidade inacabada e mutante. A subjetivação diz sobre o sujeito que se produz como tal ao dedicar-se a se pensar e agir sobre si, considerando, porém, que esse constituir-se diz sobre processos de tentativa de conduções dessa subjetivação nas relações micropolíticas (governamentalidade) que estão a agir “de fora” o tempo todo sobre ele. O sujeito, portanto, só se constitui dentro de um regime de verdade específico

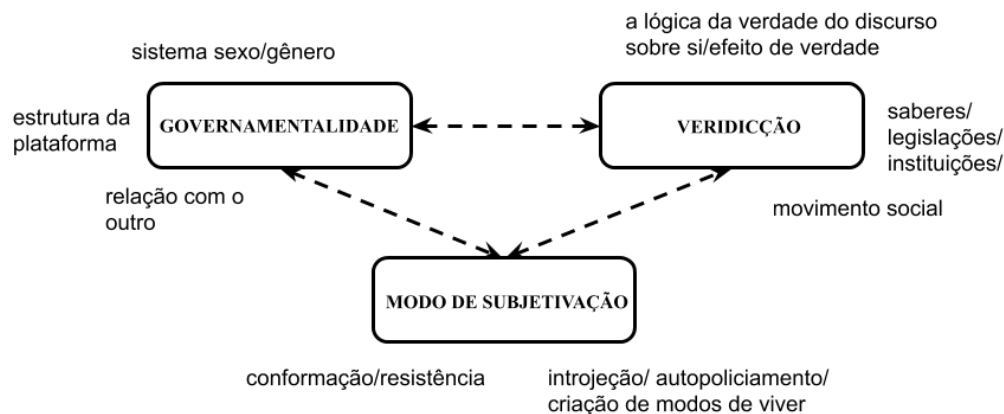
(culturas, práticas, saberes). Em seu último curso, Foucault se dedica especificamente à questão do dizer a verdade sobre si (*parresía*), caracterizando-a como uma verdade que coloca em risco as relações do próprio sujeito falante. Aqui fazemos uma aproximação da *parresía* ao dizer-a-verdade-sobre-si de pessoas transgêneras, pois essa fala elaborada sobre si em uma sociedade transfóbica como a nossa literalmente coloca em risco de vida essas pessoas.

A genealogia coloca em primeiro plano as restrições e as liberdades discursivas de qualquer período histórico. Ela ilumina a historicidade das categorias que os indivíduos usam para dar sentido às suas vidas – como elas são geradas e como são alteradas, como as identificações de gênero transmasculinas. A genealogia foucaultiana captura as maneiras pelas quais os sujeitos e as subjetividades são reconhecidos nas categorias disponíveis do momento evidenciando suas "linhas de descendência" e suas "emergências" (RUBIN, 2003).

Ao nos interessar pelo dizer-a-verdade-sobre-si de pessoas transmasculinas nesses ambientes com suas características próprias (audiência invisível, contextos colapsados e a fluidez entre o público e o privado (MARWICK; BOYD, 2011)), é que delineamos como aposta metodológica a genealogia foucaultiana para acessar as condições em que a tecnologia digital coloca as relações políticas que condicionam essa atitude. Partimos da articulação das práticas de si, o que é tido como verdadeiro (veridicção) e da governamentalidade – que, apesar de serem elementos distintos, são constitutivos uns aos outros –, ao considerarmos a verdade sobre si como mecanismo de produção de conformação e resistência nas relações de poder, baseada em discursos articulados em dispositivos.

Desse modo é que operacionalizamos o método para pesquisas sobre subjetividade em plataformas de rede sociais on-line, a partir da ampla documentação agregada das etapas de pesquisa que constituem as entrevistas dos interlocutores falando sobre si e suas práticas na plataforma de rede social e sua produção on-line especificamente sobre as experiências transgêneras, ao constituir um campo de práticas de subjetivação na condição de sujeitos gendrados a partir dessa relação com a governamentalidade e um regime de verdade.

Operacionalizaremos a genealogia de Foucault para o nosso problema de pesquisa da seguinte maneira:



**Figura 3 - Estrutura analítica da pesquisa inspirada pelo método genealógico de Foucault. Fonte: autoria própria**

Ao tentar descrever as potências de processos de governo dos outros e investimentos sobre a vida e na normalização dela do ponto de vista dos sujeitos gendrados, do ponto de vista da sua subjetividade, apontamos como ela cria uma dobra na influência normalizante do poder/saber que a assujeita. A relação de poder está a colocar alguns elementos da vida como normal (e, logo, o que lhe escapa como anormal) e nos interessa saber como alguns sujeitos estão a elencar o fora da norma como o igualmente normal (não sem conflito).

Interessa-nos especialmente construir o conceito de *efeitos de verdade* e desenvolver o que eles produzem a partir da (e atravessados pela) tecnologia, não só como fundamentação teórica, mas também como aporte metodológico. Aqui nos interessa, guiados pelo conceito de biopolítica, evidenciar e alinhar, a partir de Foucault e de autores mobilizados por seus escritos, as coimplicações entre noções de verdade, processos de subjetivação e governamentalidade. Pretende-se destacar como efeitos de verdade são produzidos por meio de discursos que se articulam por meio de dispositivos e agem através da dimensão organizativa da norma. Aqui entendendo o poder como verbo, o mesmo que me permite enunciar que eu “posso” (re)fazer meu corpo e minha subjetividade.

Como dissemos, na genealogia de Foucault, o foco do interesse da análise são as noções de verdade, implicadas com a governamentalidade dos sujeitos e os processos subjetivos. Nela, as persistências e as discontinuidades em determinadas práticas históricas e suas implicações a partir da indagação das verdades contidas nos discursos que as sustentam são objeto de interesse.

É desse modo que se volta a atenção para o eixo histórico e contingente que produz certos discursos, identificando os saberes e as práticas que nos dão noções de verdade e que produzem efeitos de poder. A genealogia está, assim, interessada nas condições de emergência de determinados tipos de dispositivos, dentro-fora do poder hegemônico dos saberes legitimados, e como alguns desses dispositivos teriam a potencialidade de rompimento com essa estrutura que define o que é verdade.

### *2.3.1 O dispositivo da transgeneridade*

Esse jogo múltiplo e complexo entende a vontade de saber dentro do discurso, em sua materialidade e positividade, isto é, o que há dentro dele – coisas, alocações e sujeitos –, por meio de uma analítica que se volta para a concretude de formações discursivas-práticas, nas quais, em sua própria composição material, estão os sistemas de verdade em conflito e coalisão. Aqui “o poder funciona regulando, normalizando, supervisionando, mas também operando diferenciação e resistência” (BAZZICALUPO, 2017, p. 37).

Essas questões nos colocam, por exemplo, diante de uma coisa que chamamos de transgeneridade, a qual nós pretendemos estudar. O que é materialmente a transgeneridade? É o sujeito que não se sente em conformidade com o gênero que lhe foi atribuído e as normas vigentes a esse gênero? Ou são as tecnologias que permitem que um sujeito faça alterações em seu corpo para se conformar ao gênero que sente ser o seu, como hormônios, próteses, *binders* etc.? Ou é ainda o conhecimento estabelecido sobre ela, são o que os saberes médicos e psi determinam enquanto sua característica? Ou seriam as legislações que permitem ou não que alguém tenha autonomia sobre como se nomear, o que fazer com seu corpo ou autoneamar seu gênero? Ou é ainda como a família, a escola, a polícia e o mercado de trabalho sistematicamente violentam e excluem os sujeitos trans?

É importante aqui que percebamos duas coisas. A primeira é que a transgeneridade não é o sujeito trans per si, nem os atores (humanos e não-humanos) que participam desse jogo, senão sujeitos e atores se constituindo mutuamente. A segunda, que todos os elementos elencados (o sujeito, a tecnologia, a legislação, as instituições, as relações sociais) cabem em discursos possíveis sobre o que seria transgeneridade, porém sem que nenhum deles dê conta disso isoladamente.

É por tais razões que afirmamos que o discurso se articula em *dispositivos*, o que entendemos como uma rede em que se ligam “um conjunto decididamente heterogêneo que comporta discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, filantrópicas, em suma, no dito e no não dito” (FOUCAULT, 1985, p. 244). Portanto, transgeneridade é um dispositivo. O homem transgênero é o sujeito, a transgeneridade é o dispositivo (discurso + prática + tecnologia).

Além de estabelecer os elementos heterogêneos que compõem essa rede, é importante demarcar a natureza da relação entre eles, o jogo que eles criam evidenciando as mudanças de posições e funções. Também é fundamental entender que essa formação do dispositivo é resultado das condições de um determinado contexto histórico, que visa principalmente responder a uma urgência de seu tempo. Se inicialmente ele surge como um objetivo estratégico, num momento seguinte o jogo engloba um processo duplo de sobredeterminação funcional e preenchimento estratégico.

A sobredeterminação funcional acontece, pois cada efeito dessa formação estabelece relações de ressonância ou contradição com os outros, as quais promovem uma necessidade de rearticulações e reajustes. Quando se abrem lacunas – situações novas em que as práticas já estabelecidas não dão conta –, há um processo de preenchimento estratégico, ou seja, a criação de novas práticas, discursos e tecnologias para dar daquilo que não foi anteriormente previsto. O que importa é que o dispositivo funcione em sua lógica movente interna (FOUCAULT, 1985).

O dispositivo participa de um jogo de poder numa determinada configuração de saber que emerge dele enquanto ao mesmo tempo o condiciona. Os dispositivos foucaultianos são as “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (FOUCAULT, 1985, p. 246). A noção de dispositivo nos ajuda a entender e se baseia na ideia de que as grandes estratégias de poder têm suas condições de exercício fundamentadas em microrrelações de poder. Eles estão nos processos subjetivos nas minuciosas técnicas de explicitação discursiva do cotidiano, na autoexpressão de si, na autoavaliação, na encruzilhada entre governar e ser governado (FOUCAULT, 1985).

Ao pesquisar utilizando o conceito de dispositivo, temos de nos dar conta de que a relação entre os elementos que compõem um dispositivo supõe mudança de posição e

modificação de funções, além de que possamos ser capazes de estabelecer qual é a urgência histórica que ele pretende responder por sua função estratégica ou dominante. Na leitura de Deleuze (1990), o dispositivo foucaultiano se caracteriza como sendo um conjunto multilinear que é composto por linhas de natureza diferentes, que podem ser divididas em quatro tipos: as de *visibilidade*, as de *enunciação*, as de *força* e as de *subjetivação* (DELEUZE, 1990).

Deleuze caracteriza, desse modo, o dispositivo como máquina de fazer ver e falar, indicando que historicamente existem modos de sentir, perceber e dizer que enlaçam coisas e palavras que conformam regiões de visibilidade e campos de dizibilidade. O saber combina os visíveis e os dizíveis de um estrato histórico. É no lugar das linhas de força que está a dimensão do poder-saber e, nas linhas de subjetivação, as fabulações dos modos de existir, no dispositivo: “ela deve se fazer, para que o dispositivo a deixe ou a torne possível” (DELEUZE, 1990). O trabalho do pesquisador é desembolar as linhas que compõem o dispositivo, acompanhando seus efeitos (KASTRUP; BARROS, 2015). Assim, ao concebermos as plataformas de rede social nas suas práticas de subjetivação, procuramos extrair sua função de dispositivo que propicia certos agenciamentos que revelam a potência de fazer falar, fazer ver e estabelecer relações.

O foco da análise foucaultiana, na sua vocação empírica e imanentista-materialista, traz a concretude da difusão, da disseminação, da contingência, das dinâmicas de inversão das práticas sociais. Os dispositivos assim vistos em seus aspectos de positividade, de que coisas, sujeitos e discursos estão a agir, nos permite ver que a distribuição desses elementos no espaço não é neutra, pois a dimensão organizativa da norma os arranja por papéis e hierarquias de sujeitos e funções (BAZZICALUPO, 2017). Esse enfoque prioriza “a concreção, a materialidade das técnicas e do objeto, ao qual se aplicam” (p. 37) o dispositivo. Os corpos, sejam eles físicos ou digitais, estão sendo operacionalizados por relações de poder que estão investindo sobre eles, marcando-os, adestrando-os, obrigando-os ao trabalho e às cerimônias, exigindo-lhes que se imputem signos (FOUCAULT, 2014).

A preocupação do método genealógico é depreender da utilização do dispositivo sua eficácia, sua potência afirmativa, o que significa que ele possui um poder gerador, especialmente se for um discurso com pretensão de verdade. Entende-se que discurso age sempre afirmando, nunca negando. Ele está sempre “produzindo e constituindo campos de objetos” sobre os quais se dispõem afirmações, “constitui universos morais e

veritativos que (in)formam (dão forma) às subjetivações, à forma como sujeitos se veem, se avaliam e querem ser” (BAZZICALUPO, 2017, p. 38) e são.

Para Foucault (1985), a verdade é “o conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribuem efeitos específicos de poder” (p. 14). Desse modo *não importa se o que o discurso mobiliza é verdadeiro ou não, se é simétrico com fatos e acontecimentos verificáveis, mas como ele se organiza e quais elementos ele evoca para produzir efeitos de verdade*. Desse modo, a verdade na perspectiva foucaultiana só existe quando se trata do poder que se articula em regimes próprios em cada sociedade (FOUCAULT, 1985). Em nosso trabalho, veremos como o exercício de dizer-a-verdade-sobre-si de sujeitos transmasculinos produz efeitos de verdade e está a se aliar e a se colidir com o regime de poder de dominação do gênero e da sexualidade.

Enunciados, sejam eles técnicos, políticos, religiosos, sexuais etc., podem ser analisados a partir dos efeitos de poder que percorrem por dentro deles, qual regime de poder lhes suporta, ao atentarmos para como e por que em alguns momentos ele modifica. Desse modo, o jogo enunciativo é apresentado como regime discursivo com seus próprios efeitos de poder. Porém, ao surgir a dicotomia entre aquilo que é pensável, estrutural e aquilo que é da ordem do acontecimento, aquilo que foge ao jogo analítico e a sua mecânica, é que a certas análises do campo puramente semiótica não resolvem. É assim que Foucault propõe que a análise foque na relação de poder; nessa prerrogativa sua metodologia não diz respeito ao modelo da “língua e dos signos”, mas ao da batalha; é “belicosa e não linguística”, em suma, “relação de poder, não relação de sentido”(FOUCAULT, 1985). Ao constatar que a história não tem sentido, Foucault nos dirá que ela só é inteligível ao ser analisada pelo viés das lutas, das estratégias e das táticas e que nem a dialética, nem a semiótica dão conta do sentido dos confrontos (1985).

Temos, portanto, que a genealogia foucaultiana tenta apreender a constituição do sujeito, bem como dos saberes, dos discursos, das tecnologias em relação aos dispositivos historicamente. Ela articula como se produzem efeitos de verdade no interior dos discursos, independentemente se são em si verdadeiros ou não. Isso reforça uma análise que quer mais entender como o dispositivo se articula em suas lógicas internas, que são de relações de poder, e é justamente aqui que a genealogia evidencia sua potência (especialmente em tempos de pós-verdade). Importa como o efeito de verdade (e não a verdade) produz efeitos de poder: é por alguma verdade que agimos, produzimos coisas, valorizamos algumas coisas em detrimento de outras, gozamos e (re)produzimos

discursos. Isso é fundamental para compreendermos a mecânica dos procedimentos que induzem à norma, que nos assujeitam e mesmo onde se produz resistência, pois é pelo efeito de verdade produzindo efeitos de poder de modo contínuo, adaptável e individualizado pelo corpo social que o poder induz a processos de subjetivação (FOUCAULT, 1985).

É assim que esse modo de análise também concebe um modo de funcionamento social, em que efeitos de verdade e poder têm uma relação íntima, coestruturantes, em que a verdade só existe no e pelo poder, produzida por coerções, e seus efeitos são regulamentados pelo poder. É característico de cada sociedade ter uma política geral da verdade, denominado *regime de verdade*: é ele que acolhe determinados tipos de discurso e os faz funcionar como discursos verdadeiros (os discursos sobre o gênero, por exemplo).

É esse regime que estabelece mecanismos e instâncias de distinção e sanção do verdadeiro e do falso, que valoriza determinadas técnicas e procedimentos para se ter acesso à verdade e estabelecer o estatuto daqueles que podem evidenciar o funcionamento do verdadeiro. Em suma, é o “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui aos verdadeiros efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 1985, p. 13).

Pela economia política, a verdade baseada em discursos científicos e institucionais é incitada pela lógica econômica e política, circulando de diversas formas nos aparelhos de comunicação e educação. É justamente por dar suporte ao poder que há uma disputa em torno da verdade, pelo papel econômico-político que desempenha (FOUCAULT, 1985).

A genealogia como prática investigativa busca os modos como coimplicam a “verdade-objetividade” de saberes institucionalizados e avalizados, e as subjetividades, partindo da premissa de que a “verdade com efeitos de poder é afirmativa, positiva e produtiva” (BAZZICALUPO, 2017, p. 39). É preciso assim admitir que

poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de ‘poder-saber’ não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas (FOUCAULT, 2014, p. 31).



A distinção entre consenso e resistência desses sujeitos que dizem-a-verdade-sobre-si fica confusa por eles serem atravessados pela verdade que os produz, por serem os mesmos que são assujeitados pelas suas lógicas e por seus dispositivos. Assim também, as resistências a essas verdades coimplicam os poderes ao qual elas se contrapõem num jogo de embate e reforço. O dispositivo traz em si a imanência do poder e da resistência e estrutura a desigualdade de relações entre eles por conta de e para as verdades objetivas (BAZZICALUPO, 2017).

Se pensarmos, por exemplo, na própria relação de gênero entre os sujeitos trans, vemos que há processos de conformação ao binarismo de gênero ao tentar fazer-se caber nos códigos estabelecidos pelo sistema cis-heterocentrado como ideal de masculinidade e feminilidade, assim como, no próprio movimento de se assumir um gênero distinto ao que lhe foi estabelecido ao nascer, ao questionar o ideal de natureza dos binarismos sexuais, há a resistência ao sistema supracitado.

É nesse sentido que Foucault nos dirá que as verdades objetivas são “uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável” (FOUCAULT, 1988, p. 95). O autor vai de encontro ao entendimento de que haveria um discurso admitido/dominante e um outro excluído/dominado, mas que efetivamente há uma multiplicidade de elementos discursivos que taticamente são utilizados em distintas estratégias (FOUCAULT, 1988). Foucault ainda destaca que esse sistema de saber/poder na perspectiva do corpo está transpassando tanto aqueles corpos que são depositários do poder bem como aqueles que são modelados por esse mesmo poder.

A consciência do próprio corpo é adquirida a partir do investimento que o poder faz sobre os corpos por meio do desejo, repulsa a ele, ao imputar necessidades de um corpo atlético, musculoso, saudável, desnudado e dentro de padrões de beleza por meio de um trabalho insistente e meticuloso realizado por meio da norma e da disciplina. Isso é evidenciado no nosso caso ao ideal de masculinidade e capacidade de passar por um homem cisgênero. As relações de poder vão menos no sentido de impedir que esses sujeitos possam ser homens, mas, caso queiram ser homens, que se encaixem em um modelo normativo de corpo idealizado de homem cisgênero. Ao mesmo tempo, tal investimento cria no sujeito a possibilidade de reivindicar o próprio corpo contra o poder por meio de seus próprios dispositivos.

Ao penetrar nossos corpos, o poder também se expõe. Ao vigiar e controlar nossos corpos, o poder – que não emana de lugar nenhum, se estabelece na própria relação – produz e intensifica o desejo por ele em nós, o desejo de ter poder sobre ele. Nesse jogo de poder (vigilância/controle de um lado e autorreivindicação do outro), há um reinvestimento do poder sobre o corpo que possui uma outra forma que não é mais o do controle-repressão, mas o do controle-estímulo (FOUCAULT, 1985). Readvertindo: o poder age criando. “Você quer ficar nua, querida, então não seja gorda, se encaixe nos padrões!”. “Hey, gato, você pode ser homem, mas tem que ter a barba cerrada, o queixo quadrado, os ombros largos e o corpo malhado”. Cada movimento de reivindicação equivale a um novo movimento de (re)captura, (re)inserção. Importante: não há fora da relação de poder.

A materialidade do poder produz na fabricação de desejo e pelo saber. A potência do poder está justamente no fato de este encarnar nos nossos desejos e criar efeitos positivos neles. Se fosse apenas um poder repressor, censor, excludente, se só produzisse recalque, ele seria muito frágil. O mesmo equivale para os saberes; o poder não impede os saberes, ele os produz (FOUCAULT, 1985). Essa dimensão produtiva do poder é muito útil, pois nos ajuda a entender que os aparelhos do Estado, em primeiro lugar, não são o poder, e também de que por si só eles têm pouco efeito sobre o corpo social se ele não o atinge em seu nível mais molecular, no cotidiano e na vida de cada sujeito. É na disposição de suas “peças” que compõe o desejo e o saber (FOUCAULT, 1985).

Pensar as relações de poder conectadas ao conceito de biopolítica nos faz dar conta da intrínseca produtividade de vida que o poder possui e da capacidade que discursos de verdade têm de produzir vidas concretas, subjetivações, por processos de sujeição a tais discursos.

A sujeição é, literalmente, o *fazer-se* de um sujeito, o princípio de regulação conforme o qual se formula ou se produz um sujeito. Se trata de um tipo de poder que não só *atua* unilateralmente *sobre* um indivíduo determinado como forma de dominação, mas que também *ativa* ou forma o sujeito. Do ponto de vista da sujeição, não é simplesmente a dominação do sujeito nem sua produção, mas o que designa certa restrição *na* produção, uma restrição sem a qual não pode ter lugar a produção do sujeito (BUTLER, 2001, p. 96, tradução nossa, destaques da autora).

“Você quer ser homem?! A gente deixa, mas aqui está a cartela de elementos dentro dos quais você pode escolher”. Temos assim um conceito de poder para além de seu entendimento jurídico/penalista e da sua relação com os aparelhos do Estado; um conceito que lida com sua eficácia produtiva e sua capacidade de gerar ação, agindo por meio da *técnica*, da *normalização* e do *controle* (FOUCAULT, 1988). O foco é, assim, a

operacionalização do poder em sua “multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e se constituem sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte” (p. 88).

Assim é que apontamos maneiras de acessar a afetação dos sujeitos com as tecnologias que os têm inserido numa economia de vigilância em que somos instigados a participar de um processo de datificação de nossas vidas para que essas possam ser implantadas na dinâmica do *Big Data*, podendo ser coletadas, analisadas, quantificadas e posteriormente criar instrumentos que modulem nosso comportamento a fim de produzir lucro a empresas transnacionais.

Destacamos a importância de entender as plataformas de rede social não só como suporte para as interações, mas também como influência como espaço de convivência online, como um plano em que atua por uma série de instituições, de relações econômicas e de políticas de regulamentação, não só do conteúdo, como também de governança estrutural da rede numa perspectiva transnacional e subjetiva. Tratamos longamente a respeito dessas questões no capítulo 5, quando descreveremos a influência da plataforma sobre as subjetividades como governamentalidade algorítmica (ROUVROY; BERNS, 2018)

## **2.4 Questões epistemológicas e éticas para uma pesquisa em Comunicação sobre questões trans no Facebook**

O Facebook tem se tornado uma rede detestável. É uma mega corporação que lucra US\$ 15,9 bilhões em um ano<sup>12</sup> e que possuía mais de 2 bilhões de usuários ativos<sup>13</sup> na ocasião desta pesquisa, com um modelo de negócio em que sua maioria se baseia na venda seu enorme banco de dados disponibilizados por seus usuários. Sim, com nossos dados. Eles são utilizados para capitalizar negócios a partir do acesso que possui a nossos hábitos, relacionamentos e crenças.

---

<sup>12</sup> Agência EFE. Facebook registra lucro líquido de US\$ 15,9 bilhões em 2017, alta de 56%. *EFE*, Nova York, 1 de fev. 2018. Disponível em: <https://www.efe.com/efe/brasil/economia/facebook-registra-lucro-liquido-de-us-15-9-bilh-es-em-2017-alta-56/50000240-3510657>. Acesso em: 21 maio 2018.

<sup>13</sup> TITCOMB, J..Facebook approaches 2 billion users. *The Telegraph*, 3 mai. 2017. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/technology/2017/05/03/facebook-approaches-2-billion-users/>. Acesso em: 21 maio 2018.

Ainda na ocasião desta pesquisa, a rede social estava envolvida em um escândalo que mexeu com a confiança de seus usuários, a partir da divulgação do fato de que 50 milhões de perfis do Facebook foram coletados pela empresa Cambridge Analytica, dedicada à influência política nos processos eleitorais. Ações dessa empresa no sentido de direcionar algorítmicamente, a partir de mineração de dados, conteúdos hiperdirecionados com base na criação de perfis particulares de usuários, o que teria influenciado as eleições nos Estados Unidos, onde Donald Trump foi eleito presidente. Há fortes indícios de casos similares em outros processos eleitorais pelo mundo.

O escândalo fez com que o criador e atual CEO do Facebook, Mark Zuckerberg, fosse convocado pelo Congresso dos Estados Unidos para responder sobre o caso. Na ocasião Zuckerberg se desculpou pelos erros da empresa, garantiu que não interferem em processos eleitorais e assegurou que solucionaria os problemas por meio de implementação de mecanismos de aprendizado de máquina em sua plataforma para impedir esse tipo de modulação do comportamento do eleitorado.

Vale lembrar que a empresa é proprietária do Messenger, do Instagram e do WhatsApp, o que dificulta que haja políticas de privacidade e proteção de dados dos usuários transparentes e eficazes, nessas diferentes plataformas, tendo em vista a troca de dados dos usuários de modo não consensual de uma plataforma para outra<sup>14</sup>. Além disso, parte dos movimentos sociais acusa o Facebook de ser ineficiente contra discurso de ódio e notícias falsas. Após os escândalos envolvendo o site, ele está tentando reduzir danos por meio das políticas de uso como uma suposta forma de garantir mais transparência nas suas ações.

Atualmente, nas diretrizes estabelecidas pela companhia, há o entendimento de discurso de ódio como “um ataque direto a pessoas com base no que chamamos de características protegidas: raça, etnia, nacionalidade, filiação religiosa, orientação sexual, sexo, gênero, identidade de gênero e doença ou deficiência grave” (VALENTE, 2018, online), e também o *status* migratório. Já ataques são entendidos como os “discursos violentos ou degradantes, declarações de inferioridade ou incentivo à exclusão e segregação” (VALENTE, 2018). No relatório de transparência da plataforma, o Facebook teria retirado 2,5 milhões de publicações com discurso de ódio e 3,5 milhões de conteúdos

---

<sup>14</sup> Um exemplo é que em 2016 a empresa de Mark Zuckerberg mudou os termos de uso e privacidade do app Whatsapp e todo usuário, ao utilizar o sistema, aceita que suas informações sejam compartilhadas com a plataforma do Facebook (VELOSO, 2016).

violentos no primeiro semestre de 2018. É importante notar que, analisando os processos de automatização do controle de conteúdo, mostra-se uma eficiência de 96% para detectar publicações com nudez e pornografia, 86% com imagens violentas, mas, para conteúdos com discurso de ódio, a eficiência é de apenas 38% (VALENTE, 2018).

Há ainda a questão do problema que o site cria para pessoas trans que alteram seus nomes nos perfis da rede, quando exige documentação para verificar sua identidade, documentação que nem sempre os sujeitos trans possuem. A política de nomes da empresa costuma representar um desafio para pessoas trans e outros/as usuários/as vulneráveis que não usam nomes legais por motivos de segurança e privacidade, incluindo sobreviventes de violência doméstica (LEVIN, 2017).

Ainda assim o Facebook é uma das plataformas de rede social mais populares e possui grande influência nas relações que se estabelecem na internet. Em 2019 o Facebook atingiu 2,3 bilhões de usuários (o que significa um crescimento de 9% em relação ao ano anterior), dominando com o Google 60% do bilionário mercado de publicidade digital (G1, 2019). No Brasil é a segunda plataforma mais utilizada (ficando atrás do Instagram, também pertencente à mesma empresa), sendo o terceiro país com maior número de usuários, com 130 milhões de usuários, o que significa que a cada 10 brasileiros conectados, 8 estão no Facebook (CUPONATION, 2019).

Esta tese é continuidade das investigações realizadas junto ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Sexualidades (GEPSS/UFES), no que tange às questões de gênero e transgeneridade (FERREIRA; KLEAIM, 2013, FERREIRA; KLEAIM, 2014), e, no mestrado, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), no que se refere às interações e aos relacionamentos em ambientes digitais. Ela diz respeito também ao encontro com o Grupo de Pesquisa sobre Gênero, Tecnologia Digital e Cultura (GIG@) e com a orientadora Graciela Natansohn, que me proporcionaram um atravessamento desses dois campos de interesse em que eu trabalhei até então separadamente (gênero e tecnologia digital) e me fizeram questionar o atravessamento da tecnologia nas relações gendradas.

Pensamos aqui a subjetividade dos nossos interlocutores vista na sua coletividade, evidenciando igualdades, diferenças e diversidades de posições discursivas e práticas. Se a subjetividade é coestruturada e coestruturante das relações de poder e dos modos de veridicção da sociedade, acredito ser importante pensá-la nessa relação. Mas vai além, do

ponto de vista político, só faz sentido tratar do subjetivo se for para tornar a vida mais vivível, de abrir caminhos para a diferença e provocar movimentos progressistas de liberação do sujeito.

Aqui pensamos em lugares éticos na pesquisa com homens trans e na construção de parâmetros negociáveis entre as trocas de saberes, tornando-os menos assimétricos (ou evidenciando assimetrias como modos de ler o trabalho). Assim, nossa aposta epistemológica é evidenciar processos de *corporificação, parcialidade, objetividade e localização da pesquisa e do pesquisador* na produção de conversas e códigos que enredam corpos e significados possíveis, além de considerar uma experiência não essencialista trans e a coprodução de saberes. Neste trabalho, além de desenvolver a inter-relação entre esses processos, pretende-se dialogar com os estudos transfeministas, como anteriormente mencionamos.

Os estudos trans exploram a variabilidade e a contingência de como se inter-relacionam questões como o sexo biológico, as regras sociais, a identidade de gênero psicológica, a expressão de gênero, o *status* de parentesco ou as categorias administrativas do humano e afirmam que todas as configurações não são naturais nem inatas, mas que são produções sociopolíticas. Esses estudos têm como motivação, entre outros motivos o fato de sujeitos trans serem vítimas frequentes de violência<sup>15</sup>, estigmatização, marginalização e ostracismo (STRYKER, 2015).

Os estudos trans partem do conhecimento produzido a partir dos corpos e dos saberes que as experiências vitais das pessoas trans constituem, sem entendê-las como verdade única ou como uma autoridade inquestionável em temas transgêneros. O que eles se propõem é “estabelecer um diálogo mútuo e benéfico entre esses conhecimentos derivados das experiências transgêneras e outros conhecimentos críticos; ao fazê-lo compartilham conexões genealógicas, metodologias críticas e interesses políticos” (STRYKER, 2015, p. 11, tradução nossa) e aspectos interseccionais dos sujeitos, perguntando-se de quem é o conhecimento que é reconhecido como tal e a que corpos se permitem falar suas verdades (STRYKER, 2015).

---

<sup>15</sup> No contexto brasileiro, os estudos por tais motivos se justificam atualmente, se levarmos em conta que os sujeitos trans são extremamente vulneráveis à violência, sendo o Brasil um dos países do mundo em que os homicídios contra esses sujeitos possuem alta taxa de ocorrência. Conforme relatório da Rede Trans Brasil (NOGUEIRA, ARAUJO, CABRAL, 2016), só em 2016, 144 trans foram mortas por transfobia no país, sendo esses números especialmente alarmantes por tratar-se de um tipo de crime que é subnotificado. Além dos homicídios, a realidade dos sujeitos trans é a de uma população sujeita à violação de direitos humanos, com números alarmantes de casos de suicídios e mortes por questão de saúde.

Parte da tradição desse campo de estudo começou a entrar nas academias dos Estados Unidos no início da década de 1990 – ainda que a questão trans fosse de distintas formas debatida há muito mais tempo – e coincide com a teoria *queer* naquilo em que questiona a cisheteronormatividade na sociedade, mas, segundo Stryker, difere, ao dinamitar a categoria *sexo*. Além disso, tem aproximações com uma certa tradição do feminismo naquilo em que contesta a subordinação dos gêneros, mas vai além ao trazer muito mais que dois gêneros. E é essa tradição que evocamos neste trabalho.

É assim que pensar uma epistemologia que seja parcial, corporificada, relacionista e que leve em conta as experiências dos corpos vividos trans poderia e deveria dar conta de valorar questões que, de modo geral, não são pleiteadas como questões de importância na produção de conhecimento sobre esses sujeitos.

É necessário escapar à representação imagética e das experiências hegemônicas de sujeitos trans, como acontece nos tradicionais meios de comunicação que se mostram como reafirmação de estereótipos de gênero, trabalhando sobre os arquétipos das transexuais “impostoras” e das transexuais “patéticas” (SERANO, 2015), exotificando as vivências trans.

Nesse tipo de representação, as mulheres trans buscariam atingir uma aparência ultrafeminina e se difeririam em sua capacidade de atingi-la. Tais meios frequentemente se detêm nos detalhes do processo de feminilização, deixando claro para a audiência que a mulher trans é uma artificialidade, um disfarce, focando excessivamente no processo de montagem, como maquiagem, roupa e cabelo. É nesse viés que Julia Serano (2015) descreve tal fascínio de representação trans dos produtores dos meios de comunicação e do seu público como um subproduto da sexualização de todas as mulheres.

Serano (2015) destaca que esse modo de representar a transgeneridade tende a assumir que todas as pessoas transgêneras transitam de homem para mulher (invisibilizando homens trans), e que toda a mulher trans quer alcançar uma feminilidade estereotipada. Para a autora, a própria existência trans desafia as tradicionais distinções entre mulheres e homens baseadas em aspectos biológicos, pois as “pessoas trans podem causar estragos em conceitos que temos assumidos, como o de feminilidade e masculinidade ou homossexual e heterossexual”, tendo em vista que eles evidenciam o quão pouco significativo pode ser “quando o sexo biológico de uma pessoa e o sexo com que ele vive não são os mesmos” (2015, p. 210, tradução nossa).

### 2.4.3 Fala situada, pesquisa acadêmica e deslocamentos epistemológicos

“Eu, um homem cisgênero, investigando sobre transgeneridade?”. “Quem sou eu para falar sobre a questão trans?”. “Logo eu, que não vivencio na carne a transfobia, que não experimento a luta para me fazer respeitado no meu gênero?”. São questões que me vieram pela provocação cada vez mais presente do movimento de pessoas transgêneras, colocando a reivindicação legítima de não mais serem tratadas como objeto (de pesquisa), mas de protagonizarem e se responsabilizarem pelos discursos sobre si mesmas.

Na 3.<sup>a</sup> edição do *Seminário Internacional Desfazendo Gênero*, apresentei um artigo (FERREIRA, 2017) em que discutia as questões epistemológicas desta pesquisa, na qual existem assimetrias entre pesquisador e pesquisado. Ali, conforme já apresentado no tópico anterior, apontava as críticas da militância para quem, nas produções a respeito dos sujeitos trans, estes ocupam o lugar de objeto investigado em perspectiva cissexual, excluídos tanto na posição da produção, quanto no manejo do conteúdo sobre si, processo que mistura apropriação, apagamento e homogeneização de subjetividades. Importante foi o debate realizado após a apresentação, em que as participantes do simpósio temático, muitas delas mulheres trans, destacaram o trabalho de tradução da produção da pesquisa acadêmica, o que subentende uma reescrita em coautoria e de participação ativa no conteúdo. Tais falas iam ao encontro das discussões de Gayatri Chakravorty Spivak (2005) sobre política da tradução, entendendo-a como a tentativa de fazer falar o texto de outro, em um constante processo de adiamentos, de aproximações e, sobretudo, de negociações.

A tomada de decisão ética para a pesquisa (MARKHAM; BUCHANAN, 2012) deve considerar que, quanto maior a vulnerabilidade da comunidade ou do participante, maior a obrigação do pesquisador de protegê-los. Ao entender que o "dano" é definido contextualmente, é mais plausível que os princípios éticos — e aqui incluímos as questões do situar os locais discursivos — sejam entendidos indutivamente, em vez de aplicados universalmente. Além de matérias, como os direitos fundamentais da dignidade humana, autonomia e segurança, devem-se considerar preferencialmente a maximização de benefícios e a minimização de danos para esses sujeitos. Foi assim, por exemplo, que negociamos com cada interlocutor quais de seus dados poderiam ser divulgados nesta pesquisa. Aqui vale ressaltar a encruzilhada ética que existia nessa questão, pois, se por um lado sujeitos trans são extremamente vulneráveis à violência e para alguns não



evidenciar essas características se torna uma questão de segurança, por outro, são sujeitos invisibilizados não só em relação às questões de diversidade sexual, como também, no caso dos homens trans, mesmo dentro da questão transgênera.

Afinal para que estamos a produzir teoria e pesquisa? Ao pensar sobre a centralidade da experiência histórica e individual na construção da subjetividade, Amina Mama afirma que, ao produzir discurso científico, não se simplifica a descrição dessa vivência, e que as especificidades dos participantes da pesquisa não são as da coletividade de sujeitos que carregam determinada marca de diferença. Mama assevera que “descrever e compartilhar experiências, por mais enriquecedor e importante que possa ser, não será suficiente para transformar as nossas relações sociais opressivas” (MAMA, 1995, p. 14, tradução nossa). Por isso, o processo geral, através do qual cada decurso subjetivo produzido precisa ser teorizado, é necessário para tornar relevante o trabalho para qualquer outra pessoa além dos próprios interlocutores. A teoria, assim, deve ser capaz de abordar a experiência subalterna, mostrando de onde ela vem e como ela se relaciona com as práticas sociais materiais e quais as relações de poder que as estruturam.

A lição maior sobre a questão veio do campo. Durante uma entrevista um dos meus interlocutores, João Hugo, um homem trans, discorrendo sobre passar por um sujeito cisgênero, arguiu-me: “Você não se apresenta ‘oi, eu sou Sérgio, eu sou cis’, sabe? Quer dizer, eu acho que você é cis, né? Então eu não preciso me apresentar ‘oi, eu sou João, sou trans’, sabe? Eu sou João e acabou”. Veio do meu interlocutor o questionamento da minha cisgeneridade, algo que nunca pensei sobre, talvez justamente por naturalizar em mim esse aspecto normativo-biologizante do gênero.

Ao pensar o meu lugar de fala privilegiado da cisgeneridade, questiono o próprio privilégio da masculinidade e da sua produção no meu corpo para ver em perspectiva a elaboração nos corpos dos meus interlocutores. É assim que mobilizo o dispositivo da masculinidade sobre mim, como ele foi introjetado neste corpo-bicha que escreve, desde a tenra infância até hoje por relações de poder atuando por violência física ou verbal (“vira homem”, “fala como macho”, “que jeitinho de mulherzinha é esse?” etc.) ou por investimento positivo (“que barba linda!”, “gosto de pessoas com jeito másculo” etc.). Esse encontro com o dispositivo me perpassando é que permite uma escrita potente sobre ele, ao entender os corpos que estão envolvidos no processo (o corpo cis-branco-gay que ouve e escreve e o corpo transmasculino que fala sobre a sua condição). É talvez este o lugar produtivo de interesse do lugar de fala na pesquisa acadêmica: entender, no meu

caso, por exemplo, que o mesmo dispositivo que me foi introduzido à força e que me vem em demandas compulsórias — algumas vezes violentas — é negado para outros sujeitos que a requerem.

Os saberes situados parecem uma ferramenta oportuna como processo de deslocamento subjetivo para sujeitos entendidos nos seus privilégios, ao desnaturalizarmos alguns marcadores identitários em quem produz conhecimento científico, e que, esse procedimento de estranhar-se, mobilize uma sensibilidade empírica nas questões do Outro. Talvez seja o que Foucault quis dizer quando definiu a ética intelectual como um desprender de si mesmo (FOUCAULT, 2013).

---

### 3. TRANSMASCULINIDADE, NORMA E O REGIME DE VERDADE SOBRE O GÊNERO

Neste capítulo, nosso objetivo é construir os elementos de veridicção dos homens trans aos quais interpelamos. Nos interessa demonstrar quais são os dispositivos que sustentam os discursos de verdade sobre si desses homens a fim de que possamos pensar como eles estão relacionados às conduções e aos controles dos sujeitos no nível micropolítico (o que chamamos de *governamentalidades*) na perspectiva do gênero.

Faremos isso em 3 partes. Na primeira, intitulada *As questões da transmasculinidade, da governamentalidade e do gênero*, desenvolvemos, juntamente com nossos interlocutores, os entendimentos autodeclaratórios de suas relações com o gênero, remontamos a experiência de tornar-se homem em uma sociedade cisnormativa a partir de sua publicação na plataforma e como a transgeneridade masculina se relaciona com instituições e espaços públicos.

Na segunda, *Gênero, norma e afinidades transmasculinas*, promoveremos um debate acerca da dimensão do gênero em seu aspecto normativo, bem como a importância de relações de afinidade para construção da própria noção de sujeito gendrado. Também buscamos as filiações e as emergências dos termos transgeneridade e da masculinidade transgênera (transmasculinidade), entendendo sua historicidade e operacionalização contemporânea especialmente para desnaturalizar a lógica cisnormativa. Ainda buscaremos remontar as implicações midiáticas de reconhecer-se como transgênero ao encontrar “iguais” representados e de expressar-se “publicamente” como homem.

Na última seção, que chamo de *Paradigma imunitário: aspecto tanatológico e aleijante do biopoder*, evidencio uma característica específica do biopoder quando este produz a diferenciação entre os sujeitos que são tidos como anormais, transtornados e adoecidos, para inviabilizar, na condição de projeto político, as vidas daqueles que vão de encontro a certas normatividades.

#### 3.1 As questões da transmasculinidade, da governamentalidade e do gênero

### *3.1.1 O que estamos chamando de transmasculinidade?*

Construímos, junto aos nossos interlocutores, o conceito de transmasculinidade a partir de suas vivências e experiências subjetivas. Como nos disse Judith Butler em sua palestra na segunda edição do Seminário Internacional Desfazendo Gênero, em Salvador, no ano de 2015, há sempre uma teoria dando suporte a nossa ética (aqui entendida como melhor maneira de viver a própria vida) e a nossas ações políticas (melhor maneira de organizar nossa vida em conjunto) (BUTLER, 2016a). Portanto, o que Butler vem chamar de teorias são as premissas que apoiam nossas escolhas e nossas ações.

Nessa premissa, é importante estabelecermos uma boa definição do que temos chamado de transgeneridade como uma categoria aberta, como forma de tornar as vidas mais vivíveis, mais plurais. Aqui, o objetivo é buscar formas de ser como sujeito no mundo, como forma de ajudar a respirar, andar pela rua com mais facilidade e afirmar o prazer e a alegria de ser (BUTLER, 2016a). Essa posição de Butler está em pleno diálogo com Foucault, quando este diz que noções de verdade estão a estruturar nossas subjetividades como possibilidade (FOUCAULT, 2011). O que Butler vem chamar de teoria e o que Foucault vem chamar de verdade vamos organizar na condição de dispositivo, mais especificamente o dispositivo da transgeneridade. Procuraremos levantar as linhas que estruturam a verdade sobre a transgeneridade masculina para nossos interlocutores.

Chegamos a um entendimento de transgeneridade, que toma como princípio três relações do sujeito com distintos elementos: sujeito-saber/poder, sujeito-sujeito, sujeito-Outros. Assim, diferentemente do que se possa pensar, ser trans é uma questão que envolve muito a relação fora-do-sujeito (ROLNIK, 2018a) e não só o interno, a introspecção, o afetivo. Quando fizemos o compilado das respostas, percebemos que a dimensão da relação sujeito com o “fora” é mais significativa do que uma relação do sujeito consigo mesmo e com seu corpo, unicamente para definir transgeneridade. Isso fica bastante evidenciado quando mapeamos que o próprio entendimento de ser trans em seus aspectos constituintes para os próprios sujeitos diga respeito, na maior parte da argumentação, a relações do fora-dentro (ou em relação ao poder/saber ou em relação ao(s) Outro(s)). Isso nos faz pensar que só existe transgênero porque existe o sistema sexo/gênero.

Algumas respostas falam que ser trans é ser resistência, é saber resistir. Mas resistir a quê? As respostas variam; no entanto, podemos descrevê-las a partir da resistência a saberes pré-existentes e externos a eles. Ser trans talvez seja sentir-se de modo distinto do que um saber biológico diz sobre seu corpo, um dissenso entre o modo como “a mente” do próprio indivíduo se vê e o que este saber diz sobre ele. Pode ser um modo de estar dentro de um sistema binário de gênero e sexo (homem/mulher, masculino/feminino, macho/fêmea), mas não estanque, não enquadrado em um dos polos diáticos, mas no TRÂNSito entre eles. Há um discurso de, muito mais do que demandar uma masculinidade “pura” ou exclusiva, querer ter a liberdade de trânsito entre o masculino e o feminino:

*Penso muito na palavra trans ela compõe várias outras palavras. Trans(formação). Transfusão. Transporte. Transferência. Pra mim é um pouco disso tudo dentro de várias subjetividades entre masculino e feminino. Pra mim é a possibilidade de vivenciar minha subjetividade masculina sem matar a minha subjetividade feminina (Nico, 2018).*

Pode ser ainda constituir-se como sujeito para além das normas de gênero impostas pela sociedade. Em todos esses casos, a resistência está em relação a um sistema de saber/poder (aos modos de Foucault), ou seja, uma relação de incentivo e interdição de acordo com normas (mais ou menos) estabelecidas. Aqui, apesar de se apontarem dimensões distintas dessas normas, me parece que os interlocutores falam de um comum, que é um sistema baseado em caracteres biológicos (a materialidade do sexo, genitália, certos órgãos, seios, caracteres genéticos), que pensam a diversidade humana dentro de binarismos e normatizam modos de se comportar e de existir.

A resistência aponta, assim, para um ato político, uma relação de poder, quando esses sujeitos dizem, para além de todas as forças e verdade colocadas, “eu POSSO ser desta maneira”. Tal resistência é tornar possível para si mesmo as condições de viver sua identidade de gênero. Não é só estar em desconformidade com os saberes instituídos, mas também criar saberes e redes de apoio.

Há, entretanto, a marcação de um aspecto do sujeito em relação a si, de constituição de si, de entender-se. Os interlocutores falam de uma não identificação com os caracteres corporais de marcação de sexo em seus próprios corpos e ainda de uma identificação plena ou parcial a um gênero de como social e culturalmente ele é apresentado. É um processo de subjetivação da construção de um Eu, como um determinado projeto de Eu. Esse processo envolve uma força movida por um desejo

intenso e muita coragem. Também foi dito que ser trans é um adjetivo, uma qualidade, do sujeito, como uma outra qualquer.

Sobre especificamente essa questão do ser trans como adjetivo, houve uma discussão interessante entre interlocutor e referência teórica. Na anteriormente mencionada palestra no 15º Seminário LGBT do Congresso Nacional<sup>16</sup>, João W. Nery diz que prefere o termo trans homem do que homem trans, e justifica da seguinte maneira: “sou trans muito mais do que homem, não faço nenhuma questão de ser um homem cisgênero”. Continua a fala, definindo o que é cisgênero (e transgênero em oposição): “Cisgênero: é quando o gênero está de acordo com sua genitália, como é a maioria aqui [aponta para a plateia]. Quem não é cisgênero, é transgênero, como eu e o RaiCarlos [Durans] [aponta para RaiCarlos]. Ou seja, o meu gênero não está de acordo com a genitália que eu nasci”.

Léo comentou sobre essa ordenação do adjetivo “trans” em relação ao sujeito da frase “homem”, que, segundo ele, foi definido pelo movimento de homens trans, no Encontro Nacional de Homens Trans (ENAHT), após votação na qual se decidiu por seguir o padrão da língua portuguesa, em que primeiro vem o sujeito depois o adjetivo: homem trans. Portanto, ele afirma que “*a identidade DELE [João Nery] é trans homem pq advém do modelo americano*” (Léo, 2018).

É importante notar aqui que a condição trans posta como adjetivo traz esse debate da sua ordenação de importância em relação a como a pessoa se vê associada a essa qualidade. Um adjetivo é uma palavra “que modifica um substantivo, expressando uma qualidade, uma característica”<sup>17</sup>. Assim, quando dizemos “um homem” e acrescentamos o adjetivo “trans”, estamos inserindo ao termo uma qualidade que o modifica; não é um homem qualquer perdido no espaço, mas um homem que potencialmente foi reconhecido como menina/mulher compulsoriamente a partir de uma leitura cisheteronormativa da sociedade sobre seu corpo. Damos a esse corpo essa história. Já dizer “trans” carrega *per se* toda uma relação de incongruência em relação ao gênero compulsoriamente recebido, mas ainda sem dizer qual “direção” essa transgeneridade supõe, o que se resolve no

<sup>16</sup> WYLLYS, Jean. Transmissão ao vivo da 2ª mesa do 15º Seminário LGBT do Congresso Nacional. Facebook, 06 jun. 2018. 1h05min08s. Disponível em: <https://web.facebook.com/jean.wyllys/videos/1823155607732438>. Acesso em: 13 mar. 2020.

<sup>17</sup> MICHAELIS ON-LINE. Adjetivo. [s.d.]. Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/adjetivo/>. Acesso em: 26 mar. 2020.

adjetivo “homem”. Ou seja, aqui, pelas duas falas, a posição que o termo “trans” ocupa, como substantivo ou como adjetivo, diz sobre a importância dada a essa característica como qualidade definidora do sujeito. Nery vai dizer que, para ele, não importa ser lido pela cisgeneridade, enquanto Léo e o movimento transmasculino vêm reivindicar a masculinidade como sendo tanto sua quanto também pode ser cisgênera.

Apontado em menor aspecto, mas aparecendo bastante neste trabalho, a dimensão da transgeneridade como uma boa relação com o Outro, como ser aceito, também foi mencionada como definidora do que é ser trans. Vimos logo acima como transgeneridade diz respeito a ser socialmente lido e respeitado no gênero que se procura expressar e como isso direciona muita das ações on-line dos interlocutores deste trabalho.

*Acredito que ser trans é fazer da sua vida um filtro, você passa a só ter pessoas que realmente gostem de você, independente do que você tem no meio das pernas, independente do jeito que você foi criado, que você pensa. É ser alguém como outro qualquer só que com outros adjetivos. É ser uma pessoa que luta todos os dias por direito, todos os dias, e dorme e acorda procurando sobrevivência e eu não falo só, e eu não falo só sobreviver no sentido de sobreviver hoje e morrer amanhã, mas estabilidade financeira, estudo, respeito, várias coisas (João Hugo, 2018, por áudio).*

Cristan Williams afirma que foi nos anos de 1990 que a palavra *transgênero* (*transgender*, em inglês) passou a ser amplamente utilizada como um termo que genericamente descreve uma gama de identidades e comunidades de variações de gênero nos Estados Unidos (WILLIAMS, 2014). Para a autora, houve um certo ar de misticismo e exagero na história do termo que narra que ele foi inventado e usado no seu sentido atual pela primeira vez por Virginia Prince. Prince era uma cross-dresser que se descreveu com termos como *transgenderal*, em 1969, e *transgenderist*, em 1978, como um meio de nomear o comportamento específico de viver integralmente em um papel social de gênero diferente daquele tipicamente associado ao sexo atribuído ao nascimento, sem necessariamente ser submetido(a) a cirurgia de redesignação genital (WILLIAMS, 2014).

Williams elenca uma série de usos ao longo dos anos que vão desde artigos médicos, catálogos televisivos, usos midiáticos e por outros sujeitos para afirmar que, etimologicamente, a popularidade do termo nos EUA, no início dos anos 90, deve ser vista como o ápice de uma tendência crescente de seu uso e significação do que a criação de algo completamente novo. A cunhagem, a aceitação e a difusão do conceito de “transgêneros” foram um processo orgânico e popular que emergiu de muitas fontes, em muitas conversas acontecendo em diferentes locais sociais (WILLIAMS, 2014).

No Brasil, “transgênero” (tradução do termo em inglês *transgender*) chega como um estrangeirismo incentivado por movimentos de pessoas trans internacionais que queriam justamente encontrar uma categoria guarda-chuva para as pessoas trans. No final dos anos de 1990, os encontros de pessoas trans e travestis debatiam formas de se nomear e há inicialmente conflitos porque culturalmente ninguém se identificava com o termo em questão (CARVALHO; CARRARA, 2009). Entretanto, esse contato cada vez maior com o debate internacional sobre identidade de gênero, o crescimento dos estudos de Gênero no Brasil e a adoção do movimento social da população T tornam esse termo cada vez mais presente e popular para a autoidentificação (CARVALHO; CARRARA, 2015; NEVES, 2016).

Está cada vez mais comum o uso do termo guarda-chuva trans (ou trans\*, com asterisco), que engloba todas as nuances identitárias e de identificações trans, uma vez que o

termo trans pode ser a abreviação de várias palavras que expressam diferentes identidades, como transexual ou transgênero, ou até mesmo travesti. Por isso, para evitar classificações que correm o risco de serem excludentes o asterisco é adicionado ao final da palavra transformando o termo trans em um termo guarda-chuva [*umbrella term*] – um termo englobador que estaria incluindo qualquer identidade trans “embaixo do guarda-chuva”. Daí a ideia do guarda-chuva. Além disso, o termo também pode incluir pessoas trans\* que se identificam dentro e/ou fora do sistema normativo binário de gênero, ou seja, da ideia normativa que temos de “masculino” e “feminino” que forma um binário (KAAS, 2013, online).

Assim, “trans”, “trans\*” ou “T” assumem a diversidade de experiências e vivências de uma miríade de sujeitos com variações em questões de gênero e sexo, mas que dividem um Comum. Dentro desse guarda-chuva maior, há ainda um menor, que é o conceito de “transmasculinidade” (ou mesmo “homens trans” ou “pessoas transmasculinas”), que vai incluir todo um espectro de sujeitos trans, binarizados ou não, que estarão em não conformidade com a designação de gênero que lhes foi imposta, mas que se identificam em expressões de gênero masculinas (ALMEIDA, 2012; NEVES, 2016). Entretanto, que masculinidade é essa?

### 3.1.2 Elementos para (re)pensar as (trans)masculinidades

A partir das postagens dos interlocutores, percebemos que, no que tange à masculinidade, há um movimento de evidenciar aproximações e afastamentos da masculinidade cisgênera e de expressar a singularidade dessa masculinidade trans.



Portanto, a escrita “(trans)masculinidades” nessa forma é potente, por tratar não só de pensamentos de pessoas transmasculinas sobre sua própria relação com a masculinidade, como também de posicionamentos que tensionam a masculinidade como um todo, inclusive a cisgênera.

Em uma postagem de 2016, Berilo fez um relato indignado sobre a ideia de que as identidades transmasculinas são novidade e que estariam surgindo agora. Comenta a respeito de registros da década de 1950 e faz a leitura de que essa afirmação faz parte de uma cultura de invisibilização. De modo similar, Léo fez uma postagem contando a história do australiano Edward De Lacy Evans, que viveu na segunda metade do século XIX e morreu em 1901:



Figura 4 - Impressão de tela de postagem de 15 de janeiro de 2020. Fonte: Facebook

Eu, de certo modo, intuía que as identificações transmasculinas não aconteciam massivamente antes da década de 2010, pois, se por um lado eu mantinha em suspenso a ideia de que havia invisibilização, inclusive potencializada pela passabilidade<sup>18</sup>, por outro lado eu não os via em espaços de militância LGBTQIA+. Lendo autores de referência sobre transmasculinidade, como Guilherme Almeida (2012) e Simone Ávila (2014), percebo que são frequentes tanto o uso de expressões como “emergência de novas identidades” quanto os relatos da existência de poucos homens trans no início da década

<sup>18</sup> Passabilidade é quando um sujeito trans adquire características que fazem com que ele “passe por” uma pessoa cisgênera; é quando se adquire uma inteligibilidade de seu gênero que o torna socialmente reconhecido como tal. Discutiremos a respeito em tópicos posteriores.

de 2000 e uma massificação a partir da década de 2010. Berilo estaria errado? E a história de Edward De Lacy Evans, compartilhada por Léo?

Acho que aqui há duas questões: uma é o nomear e territorializar os fenômenos e seu papel na subjetividade e outra coisa são as condições materiais de se viver a própria transgeneridade. Assim como a homossexualidade tal qual a entendemos hoje não se aplica às práticas sexuais entre homens da Antiguidade Clássica greco-romana, podemos fazer uma associação e afirmar que a transmascunidade de hoje não diz respeito a práticas de desidentificação com o gênero designadas pré-modernas e anteriores ao capitalismo tardio, uma vez que as noções de sexualidade e seus impactos subjetivantes se distinguem historicamente, inclusive se considerarmos a situação do sujeito na modernidade.

Na contemporaneidade, a sexualidade passa a funcionar como uma verdade específica sobre o sujeito apenas a partir da constituição do indivíduo atomizado, com a noção de si individualizada para distinção do nexos social que o define (CHANTER, 2011). Não é possível fazer um paralelo com a transgeneridade masculina não só nomeada, mas também demarcada por saberes militantes, médicos, psi, midiáticos e experiências incorporadas a partir deles, com casos que chegam até nós de tempos anteriores a eles (ainda que guardem algumas semelhanças).

É nesse sentido que nós falamos de subjetividades emergentes (ALMEIDA, 2012, 2019; ÁVILA, 2014): certas subjetividades têm um universo veritativo sobre gênero e sexualidade e tecnologias muito próprios a partir de um certo momento histórico que criam condições contingenciais para serem o que são hoje. Léo tem condições materiais e discursivas muito distintas para se afirmar homem trans das que teve Edward, o personagem da história que postou no Facebook.

Dizer sobre si só pode ser feito na medida da interpelação do Outro que me coloca em relação a esse, como para dizer “sou trans porque me difiro de você cisgênero em X aspectos”. O paradoxo que é importante aqui é que “a condição discursiva do reconhecimento social *precede e condiciona* a formação do sujeito: não é o que confere o reconhecimento para um sujeito, o reconhecimento *forma* esse sujeito” (BUTLER, 2015, p. 317, grifos da autora, mas poderiam ser nossos).

Simone Ávila (2014) vai dizer, em seu trabalho realizado na primeira metade da década de 2010, que naquele período havia uma visibilidade crescente de sujeitos

transmasculinos no Brasil, tanto na mídia quanto no movimento LGBT, descrito por ela como um “momento que algo novo toma forma” (p. 23). Ávila afirma, a partir de Tomaz Tadeu Silva, a não fixidez e a estabilidade das identidades que, por estarem sujeitas às relações de poder, são definidas socialmente. Essa visibilidade emergente nos anos de 2010 é expressa por Toni, um entrevistado do trabalho de Ávila, que vai tratar da condição de invisibilidade da condição dos homens trans, ao dizer que estes, em relação ao movimento LGBT, são “uma margem à margem” e que estão “sempre na rebarba das mulheres trans” (ÁVILA, 2014, p. 25).

Guilherme Almeida, ao revisitar em 2019 um texto de 2012, ou seja, revendo justamente essa década de 2010 para os homens trans, vai dizer como naquele período os homens trans estavam na casa das dezenas e era mesmo possível conhecer quem era quem em cada Estado do país. Para o autor, as transmasculinidades se tornam um fenômeno de massa a partir da segunda metade da década de 2010 no Brasil e a gama de masculinidade performatizada por eles se complexificou pela quantidade numérica de homens trans que decidiram viver e tornar pública sua condição e pelas novas questões que foram trazidas por esses homens (ALMEIDA, 2019).

E essas pessoas trans têm direito à intimidade e à privacidade? A liberdade de fazer o que quiser com o próprio corpo é um tópico que foi levantado, mas, acima de tudo, o direito de não ter que prestar conta sobre ele. A questão que surge é o fato de as pessoas trans terem que dar satisfação sobre si para os outros, ter que constantemente elaborar discursos sobre si. Em um desabafo em 2016, Daniel, após dizer que não importava se tinha ou não barba, se era magro ou bombado, se usava hormônios ou o que fazia com o seu corpo e com quem em sua intimidade, expressa sua exaustão sobre essa cobrança para falar sobre si:

*(...) Eu to cansado de ter que dar detalhes da minha vida pra quem não merece uma vírgula do que tenho a dizer.*

*Eu to de saco cheio dessas pessoas que se dizem ser sem preconceito, mas na primeira oportunidade está debochando, e rindo da minha cara...*

*Eu me sinto bem do jeito como estou hoje, graças a minha insistência em querer ficar feliz comigo mesmo, em ter algumas pessoas que conto em uma única mão, estão sempre ao meu lado...*

*Não me venham com papinhos de que não é preconceito, pq eu sei bem como são as coisas! E pode ter certeza não exitarei em afastar da minha vida!*

*Pq de decepção, já basta a minha família!*

*Sou obrigado a nada!!! 🍑🍑 (postagem de 14 de abril de 2016).*

Surge aqui fortemente essa confrontação do outro em relação às pessoas transgêneras de terem de se explicar sobre sua condição. O salvo-conduto da passabilidade explicita a diferença entre uma masculinidade que é problemática, enquanto outra não é, uma vez que não precisa ser elaborada e defendida. Qual a diferença entre poder dizer-sobre-si e ter de fazê-lo?

É nesse sentido que a questão da autogestão do corpo é atravessada também pela autogestão dos dados. A cobrança por dizer-sobre-si desemboca da vigilância on-line de uma curiosidade de exotização das pessoas transmasculinas:

*Aos curiosos!!!*

*Não interessa quem eu fui no passado...*

*Não interessa ID!*

*Não interessa!!!*

*Aff, sou muito mais homem que muitos por ai, que saem bancando os machões que batem em mulher e esbanjam masculinidade as tortas e direitas achando que o ego ta la em cima...*

*Ei para que tá feio.*

*Homem é Homem, homem pode sim ser sensível, carinhoso e com jeito feminino... Fui muito bem criado e educado pelos meus pais pra não ser um troglodita machista e escroto.*

*Então abre essa mente ai... Pq Gente é Gente... (Daniel, postagem de 3 de agosto de 2016)*

A postagem acima traz dois aspectos interessantes. O primeiro é um repúdio à vigilância que se recebe pela plataforma de rede social no sentido de vasculhar o passado das pessoas trans a fim de encontrar dados de antes do momento de suas transições. O incômodo de tal ação mobilizada por uma curiosidade de evidenciar a transgeneridade do outro pode ser sobre um fetiche dos sujeitos cisgêneros de conhecer aspectos da vida pré-transição (como se parecia quando vivia como menina, qual é o nome de batismo etc.). Um segundo aspecto é que, se essa ação de vigilância vai no sentido de diminuir a masculinidade do sujeito, esse, antes de mais nada, vai se desvincular de um projeto de masculinidade tóxica, que seria calcada na violência de gênero e num estereótipo do homem como insensível e impolido.

No mesmo sentido, Dhan compartilhou em 25 de janeiro de 2020 a impressão de tela de um tweet que dizia: *“A gente fala tanto de “masculinidade tóxica”, mas a verdade é q a gente não está pronto para lidar com homens que não atendam todos os padrões de masculnidade. Quando conhecemos um homem q não faz questão de ficar se provando*

*machão por ai, já duvidamos de sua orientação sexual*". Sobre ele, o comentário feito foi sobre o policiamento da vida alheia, especialmente da sexualidade. Para além do senso comum do "cuide da própria vida", o que se destaca é a convocação para falar de si e também de se requisitar performatividades estereotipadas de gênero. Mas há performatividade sem estereótipo de gênero?

### 3.1.2.1 Masculinidade como crítica à cisgenderidade

Algumas marcas que aparecem de uma masculinidade entendida como cisgênera que não interessam ser expressas por nossos interlocutores são: ser um "homem de verdade" como a necessidade de ter ou não certos órgãos sexuais (especialmente o pênis), a masculinidade que se expressa como violência (especialmente violência de gênero), que não permite fraqueza ou ações sensíveis, a masculinidade que não quer fechar as pernas para dividir o banco nos transportes públicos.

Algumas postagens questionam a masculinidade que se apresenta como violência. Essa violência muitas vezes se volta contra os homens trans por meio do enunciado "se é homem, apanha como homem". Emanuel contou em uma postagem que seguia uma hashtag levantada, #minhaprimeiratransfobia<sup>19</sup>, na qual pessoas transgêneras relataram suas primeiras violências sofridas por serem quem são:

*"- Então você quer ser homem? Vamos lá na rua, vou te encher de porrada, que homem é assim, homem se trata assim."*

*Palavras dita por alguém próximo, alguém que me criou e me rejeita até hoje e nega o que sou. Vivi sempre reprimido pois não "sabia" ser homem, pois ouvi e via como um homem cis age achando que ser homem é isso, grosso e ignorante. Hoje, depois de muito drama e muita luta, tento ser o eu, o homem que sempre fui e sempre estive aqui, dentro de mim.*

*Existe várias outras (infelizmente), esse e um tapa na cara (literalmente) foram que marcaram. 😞 :/*

Na postagem ainda vários usuários vieram prestar solidariedade e explicitar que a masculinidade não deveria ser caracterizada pela possibilidade de ser violento. Uma usuária comentou: "[você é] *Mais homem do que esse machinho ignorante que acredita que ser homem é apanhar na rua :)*". Outro reforçou o aspecto absurdo da lógica da masculinidade que se expressaria com a violência sobre o outro: "*então é assim.. um*

---

<sup>19</sup> A hashtag era uma campanha inspirada na ação feminista que mobilizou as plataformas de redes sociais e a mídia com a #meuprimeiroassédio, na qual mulheres narravam a primeira vez que sofreram a violência de gênero. A campanha #minhaprimeiratransfobia ocorreu em janeiro de 2016 e fazia parte das ações do dia 29 de janeiro, dia da visibilidade trans. Foi impulsionada por ativistas e associações de pessoas trans e travestis e visava, ao relatar episódios de preconceito e abusos relacionados à identidade de gênero, dar visibilidade e pautar a violência que sofre essa população.

*homem quando conhece outro homem fala: ' se vc é homem, vem cair na porrada" oi? Nunca vi isso! Bando de pau no cu!"*. O lugar do “macho provedor” também é questionado, quando uma usuária comenta: “*Homem branco cis que se acha superior por pagar as contas, kkkk Ohhh senhor de engenho, chega ser patético*”. Aqui fica expressa a masculinidade que se afirma no duplo movimento enunciativo da violência que se exerce sobre o outro, em seu próprio exercício (homem como o efeito da testosterona que o torna agressivo), mas principalmente a violência que se exerce contra aquele cuja própria existência questiona aspectos constitutivos da sua subjetividade, violência que é expressão do modo reativo e destrutivo contra tais subjetividades. É como se dissessem: “Sou homem sendo aquele que age de modo destrutivo contra o que viola tudo o que dá sentido à minha existência como sujeito masculino”.

O questionamento da violência como afirmação da masculinidade é também feito quando tal violência é destinada às mulheres: “*Realmente não compreendo essa construção de homem, que pra ser homem tem que falar mais alto que a mulher ou bater nela pra se sentir mais homem ainda! Triste realidade*” (postagem de João Hugo de 23 de abril de 2016). Na mesma postagem, uma usuária explica uma possível razão para esse entendimento: “*Essa construção da figura masculina está paltada no comportamento "durão" com ego muito frágil e que para manter o domínio de propriedade sobre o outro, ver na força física(violência) a forma mais imediata de está no controle e seguro de si próprio*”. E João Hugo completou, comentando: “*Velho, essa construção é nojenta! Os caras batem nas suas mulheres, compram chocolates e fazem com que elas achem ainda q a culpa é delas! Isso é horrível*”.

A provocação de aspectos da cisgeneridade na exposição de alguns de seus aspectos tidos como ridículos, por evidenciar a contradição entre força (potência de agir sobre, volume corporal e de resistência físicas e emocionais) e fragilidade (estruturas que evidenciam a frugalidade da masculinidade), é um recurso bastante presente no movimento de abrir os sentidos das masculinidades possíveis. Gabriel fez uma postagem na qual expunha a reação de contrariedade do homem cisgênero a ser associado com identidade feminina:

*Descobri uma coisa que deixa homem cis hétero com masculinidade bem frágil irritada kkkk*

*Chama de mana em uma briga 😂😂😂😂*

*As mana fica raivosa (postagem de 23 de agosto de 2018).*

De certo modo, há nesse enunciado um entendimento de que o homem trans seria mais tolerante a ser associado a identidades femininas. Ou não, talvez a questão seja

quanto aos sentidos distintos que recebem questionarem a masculinidade de um homem cisgênero e de um homem transgênero. Se, no primeiro caso, ele vai de encontro à incorporação de um sistema opressivo, no segundo caso, diz sobre um violento questionamento da identidade de gênero do sujeito. Muitos comentários reforçaram expressões ligadas não só a identidades masculinas, mas também a homossexuais que desconcertariam igualmente homens transgêneros como “*chamar de lindo, fofo e querido também kkkkk*”; “*Eu trato no feminino, eles ficam com ódio*” e “*Experimente chamar de “flor” kkkkkkk as flor ficam num nervo que só*”. Uma usuária comentou: “*Eu começava a chamar de senhora na hora que dava match. Era a segunda fase das eliminatórias do tinder*”.

Os comentários destacam ainda que há uma aceitação contextual a partir de quem é o interlocutor. O comentário “*Engraçado que outro hetero os chamando de “viado” e sussa, mais quando é outra sexualidade eles ficam como kkkkkkk*” recebeu a réplica de Gabriel: “*Não entendo isso, entre eles é tranquilo mas se um trans ou uma mulher chamar ou um gay cis as mana se mata ou mata um*”. Haveria, portanto, uma intolerância menor para com comentários que questionam a identidade de gênero e sexualidade se quem o enunciar for um homem cisgênero heterossexual.


Os relatos dizem que a masculinidade de pessoas transmasculinas é questionada especialmente pela ausência de um pênis de carne colado à sua genitália. Há inclusive um chiste frequentemente usado que representa esse questionamento transfóbico enunciado na expressão “e o princiPAU?”, fazendo uma referência direta à associação entre o homem e seu pênis. É assim que se torna importante a criação de narrativas que desassociem a masculinidade do pênis.

João Hugo fez uma postagem comentando uma matéria do site Varela Notícia<sup>20</sup>, que noticiava a repercussão do “pouco volume” na sunga do cantor cisgênero Léo Santana:

*O falocentrismo é ridículo!  
Quer dizer que pra ser homem o pau tem que estar evidente na sunga?  
Me poupe, então eu enquanto homem, o que vai definir minha masculinidade é o que eu carrego de volume na minha sunga?  
AH, VÃO SE FUDER!!!*

<sup>20</sup> REDAÇÃO VN. Léo Santana aparece com “pouco volume” em foto de sunga e brinca: “Fotógrafo, vou te matar”. 29 nov. 2018. *Varela Notícias*. Disponível em: <https://varelanoticias.com.br/leo-santana-aparece-com-pouco-volume-em-foto-de-sunga-e-brinca-fotografo-vou-te-matar/?fbclid=IwAR2IttiGiEwRvjE6SQWIs-N4wisE8s4hVloB1qs8cbZJYU1cUw64ENOZis>. Acesso em: 9 abr. 2020.

*Existem diversos homens que não tem pau e nem pela falta dele eles deixam de ser homens!  
 Fora os homens CISGÊNEROS que por não se higienizarem ou por terem CÂNCER perdem seus respectivos pintos e não deixam de ser homens por isso. VOCÊS ME POUPEM!* (postagem de 29 de novembro de 2018).

Ainda na mesma postagem um usuário comentou: “Aaaaaaaai alguém com o mesmo pensamento que o meu  fui falar isso numa roda de gay meu filho, pra quê? Além de acharem isso ainda se referem ao tamanho como uma forma de masculinidade level top, é uma Disgraça mesmo”.

Jaqueline Gomes de Jesus (2015) descreve essas posições que surgem na falha de categorias de caráter legal-biologizante em reconhecer o gênero como uma categoria distinta do sexo. Tais categorias embasam ações e discursos que negam o estatuto de masculinidade aos homens trans, diferenciando daqueles que são entendidos como homens “de verdade”.

Essas categorias essencialistas de caráter biologizante binarista (veremos em seções posteriores a superação desse viés) que igualam a materialidade do corpo com o gênero, ignorando o caráter de construção psicossocial deste, estereotipa os corpos que podem ser lidos como masculinos e seus usos são prejudiciais à população transgênero e mesmo a sujeitos cisgêneros (que não se enquadram no modelo que equipara gênero e sexo), por excluí-los do território das masculinidades possíveis (JESUS, 2015).

As posições políticas de inteligibilidade<sup>21</sup> da própria masculinidade desses homens vão de encontro ao que Jaqueline Gomes de Jesus vai definir como pensamento e prática transfeminista no que tange à problematização da submissão morfológica do gênero (construção psicossocial) ao sexo (como biologia), condenando-a por ser utilizada para oprimir e negar a identidade de gênero daquelas pessoas que não estão em conformidade com a norma binária homem/pênis e mulher/vagina (JESUS, 2015). Berilo fez uma publicação sobre a importância de, ao relacionar-se com pessoas trans, reconhecer-se sua identidade de gênero para além da referida norma binária:

*Relacionamentos não são exames de genitália!! Homens trans não são mulheres que "viraram" homens e nem mulheres trans são homens que "viraram" mulheres! Parem de querer olhar pra genital e tentar desvalidar nossas*

---

<sup>21</sup> Muniz Sodré apropria-se da definição de Jean-Marie Berthelot para articular o entendimento de sistema de inteligibilidade como uma estrutura explicativa comum, “localizada não pelo conteúdo analisado (o objeto de conhecimento), mas pela *relação* que ela privilegia, ou seja, pelo processo que subentende à operação de análise” (SODRÉ, 2013, p. 72, grifo do autor).



*identidades! Nos existiremos e resistiremos! Aceitem! ❤️🌸* (postagem feita em 13 de julho de 2017)

No mesmo sentido, Daniel compartilhou a postagem do usuário B Gael Martins, também um homem trans, do dia 6 de dezembro de 2016:

*Qual a diferença entre um homem cis e um homem trans?*

*- O homem cis broxa, a gente não!*

*Pode cholar cizaiada*

Aqui há uma torção criativa na premissa da masculinidade cisgênera do falocentrismo, essa masculinidade não só que se afirma em ter um pênis, mas também que se expressa em apresentá-lo enrijecido. Dessa forma os pênis “biológicos”, “naturais”, dos homens cisgêneros, estão sujeitos a falhas, a broxar, que é o próprio lapso da masculinidade em seu pleno vigor e exercício, enquanto os *packers*, os pênis “artificiais”, não erram.

No mesmo sentido, há em algumas postagens um tom de provocação, própria de uma certa masculinidade de colocar o outro como insuficiente por suas características consideradas masculinas faltantes ou mesmo em comparar-se. O tom irônico dos sujeitos transmasculinos vai no sentido de provocar a masculinidade cisgênera ao evidenciar que seus traços característicos são tidos como constituintes do mesmo modo ou melhor. Gabriel debocha dos homens cisgênero a partir do volume de sua barba: “*Os mano cis fica bolado quando vê noix com a barba fortalecida! Pq será?*” (postagem de 24 de agosto de 2018).

Marcas corporais que evidenciam a masculinidade de um corpo eram exaltadas como o rosto barbado, os pelos corporais e o dorso nu:



**Figura 5 - Foto que ilustra a postagem feita por Gabriel em 13 de julho de 2018. Fonte: Facebook**

*Barba é tipo maquiagem!*

*Pensa num menino fei q dói sem barba...*

*Taquepariu eu fico assim quando faço ela Deus perdoe. Kkk  
Só tirei um pouco e já coloquei no meu coração que não faço mais uma cagada  
dessa. (postagem de Gabriel de 13 de julho de 2018).*

É significativa a comparação entre barba e maquiagem, fazendo uma equivalência estética/identitária entre produção subjetiva de corpos gendrados masculinos e femininos. O pelo fácil aqui ganha a ideia de artificialidade prostética de componente que se põe e se tira do rosto, como pós, batons, sombras, corretivos etc., afastando-a da ideia de biologizante e natural.

### 3.1.2.2 Masculinidade como novas experiências de ser homem

Além da masculinidade trans surgir como crítica e diferencialmente a alguns aspectos negativos da masculinidade cisgêneras, há de se ressaltar especificidades dessas masculinidades. Trata-se de um corpo construído com tecnologias sexuais, com apoio de outros transmasculinos, que passam por um processo de transição, com corpos políticos que precisam lutar para ter suas identidades respeitadas (cotidianamente e mesmo legalmente). Estamos diante de uma masculinidade que necessita de cuidados de saúde específicos, e que tem possibilidade gestativa.

As alterações corporais por meio de hormonização e cirurgias masculinizadoras, bem como objetos prostéticos ou alteradores do corpo – como *binders*<sup>22</sup>, *packers*<sup>23</sup>, *pumps*<sup>24</sup> e *Minoxidil*<sup>25</sup> – fazem parte de um universo veritativo e identitário de pessoas transmasculinas e funcionam como modos de expressar sua condição transgênera nas plataformas de rede social. Isso vai de encontro a uma prática de esconder a processualidade de tornar-se masculino para manter uma ideia de passabilidade. Há diversos posts em que homens trans falam dos objetos que lhes permitem ser quem são. Em vez de esconder, mostrar para naturalizar.

<sup>22</sup> Do inglês, quer dizer “atadura” ou “faixa”. No universo transmasculino diz respeito a uma faixa compressora para os seios para torná-los menos marcados sob a roupa.

<sup>23</sup> Uma tradução possível do inglês seria “empacotador”, ou seja, “aquele que faz pacote”. Tanto em português como em inglês “pacote” ou “pack” é uma gíria que significa o volume que alguém ostenta na região genital, em menção ao pênis. Aqui especificamente faz referência a uma espécie de prótese usada por pessoas transmasculinas para dar volume em suas roupas debaixo, ou para urinar ou para fazer sexo.

<sup>24</sup> *Pump* em inglês quer dizer “bomba”, referindo-se ao objeto usado para bombear. Geralmente é um objeto que produz vácuo, usado para aumentar o tamanho e a espessura do clitóris.

<sup>25</sup> Usado para estimular o crescimento de pelos, especialmente os faciais, e tratamento contra a calvície, o Minoxidil é “uma substância vasodilatadora, ou seja, auxilia no processo de dilatação dos vasos sanguíneos dos folículos capilares aumentando a oxigenação no local aplicado e tendo como consequência o crescimento saudável do pelo” (CINTRA *et al.*, 2018, p. 9).

O acesso a esses objetos é tido como privilégio por conta de seu preço e pelo fato de que, em alguns casos, só são acessíveis em certas regiões mais metropolitanas do país. É o caso dos hormônios. A hormonização (ou terapia hormonal ou hormonioterapia), tida como uma forma de os saberes médicos-psi conformarem as transgeneridade, é ressignificada por homens trans quando eles a transformam em um modo de ser, ainda que implicada pelo mercado farmacêutico, pela vigilância dos especialistas e pelo controle de seus corpos, assumindo-se a condição de “processo político-corporal de autonomia sobre si mesmos” (VIEIRA; PORTO, 2019, p. 4).

As terapias hormonais são indicadas pelos três principais manuais de saúde do mundo: o CID, editado pela Organização Mundial de Saúde (OMS); o DSM-5, organizado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA); as Normas de Atenção, da Associação Mundial Profissional para a Saúde Transgênero (WPATH), para aqueles que são diagnosticados com disforia de gênero por profissionais psi. Esses manuais são a base da cobertura médico-legal adotada no Brasil para o *Processo Transsexualizador* no Sistema Único de Saúde (VIEIRA; PORTO, 2019).

O *Processo Transsexualizador* foi regulado no Brasil com a Portaria n. 2.803, de novembro de 2013, e é ele que operacionaliza a assistência médica, psicológica e de assistência social para os processos de transição de pessoas trans e travestis (VIEIRA; PORTO, 2019). A testosterona sintética, que inicialmente foi utilizada para doenças como hipogonadismo, é a principal substância para a adaptação sexual dos corpos transmasculinos e foi regularizada pela primeira vez no Brasil em 1998, pela Vigilância Sanitária, como forma de controle do seu uso como anabolizante (VIEIRA; PORTO, 2019).

A hormonioterapia de homens trans geralmente é feita por ésteres andrógenos, com aplicação de testosterona, que são administrados ou por via de injeção intramuscular (Durateston<sup>26</sup>, Deposteron<sup>27</sup> ou Nebido<sup>28</sup>), ou transdérmica (solução aplicada na pele, como Axeron<sup>29</sup> ou Androgel<sup>30</sup>), em intervalos de tempo, que vão de 2 semanas a 3 meses

---

<sup>26</sup> Composto por propionato de testosterona 30 mg + fempropionato de testosterona 60 mg + isocaproato de testosterona 60 mg + decanoato de testosterona 100 mg a 250mg/ml em ampola de 1 ml.

<sup>27</sup> Cipionato de testosterona a 100 mg/ml em ampola de 2ml.

<sup>28</sup> Undecanoato de testosterona a 250mg/ml em ampola de 1 ml.

<sup>29</sup> Gel de testosterona 1%, em envelope de 5g contendo 50 mg de testosterona.

<sup>30</sup> Testosterona solução tópica a 2%, a 30 mg em 1,5 ml da solução.

para as injeções, dependendo do medicamento, ou diários, no caso dos géis (CINTRA *et al.*, 2018).

A cartilha *Saúde do homem trans e pessoas transmasculinas*, organizada pela Rede Nacional de Pessoas Trans, vai destacar que a falta de acesso ao tratamento de adequação sexual juntamente com a ansiedade para iniciá-lo levam muitos homens trans a iniciar o tratamento hormonal por conta própria, sem supervisão de um profissional de saúde. Recorre-se também, nesses casos, a informações adquiridas pela internet ou com a orientação de outros colegas trans (CINTRA *et al.*, 2018).

Porém, ter acesso a esses hormônios muitas vezes está relacionado ao fato de se ter a disposição e os recursos financeiros suficientes para tanto ou ao fato de que os insumos serão adquiridos a duras penas de economias forçadas para esse fim. Nem todos conseguem ter acesso ao Processo Transexualizador do SUS e, assim, ou tem de arcar com assistência médica particular ou tem de se automedicar e comprar por conta próprias as substâncias. Entretanto, alguns fatores podem dificultar esse acesso por parte dos homens trans, tais como o fato de necessitarem do recurso de família pobre, de estarem sujeitos a ser expulsos de casa, de não terem qualificação e, muitas vezes, de trabalharem em empregos de baixa remuneração (algumas vezes tendo dificuldade de manter casa e alimentação) e de não conseguirem se inserir em redes de compra/acesso de medicamento. Essa dificuldade pode ocorrer inclusive por falta de acesso tecnológico (tendo em vista que essas redes na maioria das vezes são acessadas via internet).

Por esse motivo, algumas postagens que falam sobre a posse de hormônios são tratadas em tom de ostentação. Abaixo apresentamos dois exemplos:

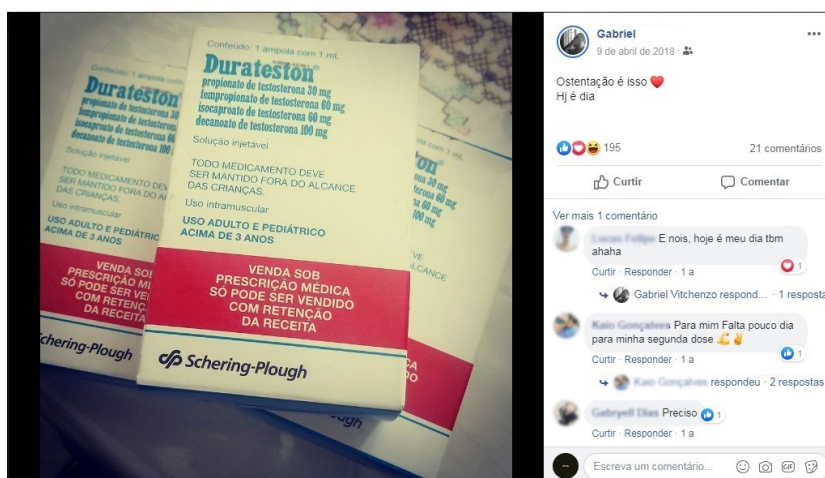


Figura 6 - Impressão da tela de postagem feita por Gabriel em 9 de abril de 2018. Fonte: Facebook

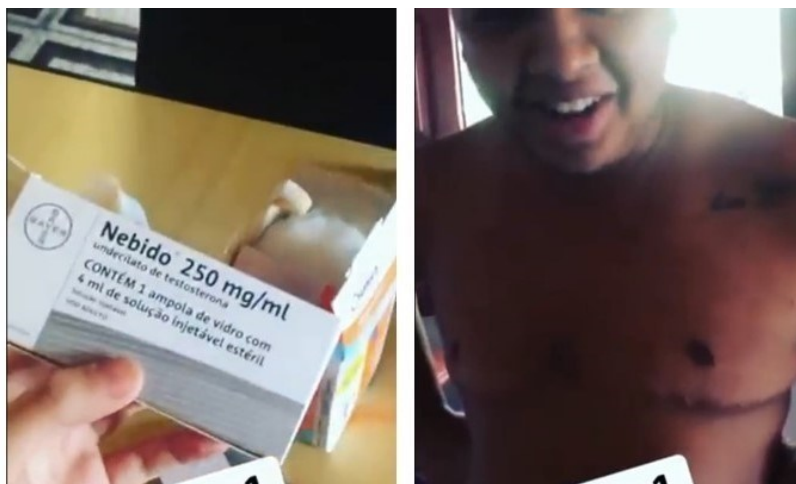


Figura 7 - Frames do vídeo postado por João Hugo em 25 de junho de 2017. Fonte: Facebook

Na Figura 6, temos a impressão da tela de uma postagem feita por Gabriel com uma foto em que aparecem três caixas de Durateston, versão sintética da testosterona, acompanhada da legenda “*Ostentação é isso ❤️ Hj é dia*”. Na Figura 7, temos *frames* de um vídeo curto de 13 segundos, no qual vemos uma sequência feita pela câmera de um celular na mão, que inicialmente mostra uma mesa com caixas e embalagens de medicamentos, seringa e algodão. A pessoa que filma pega a caixa do medicamento e mostra para a câmera, exibindo o rótulo enquanto diz, em tom debochado: “*aqui a gente trabalha com a riqueza, aqui a gente trabalha com Nebido. Vocês estão pensando o quê?!*”. Em seguida filma o João Hugo sem camisa que bota a mão na cintura e completa, rindo: “*Tá pensando que homem trans é bagunça? Aaah, fica aí.*”. Na legenda da foto, entre outras coisas, há a *hashtag* #Nebido3em3M, evidenciando o composto e a periodicidade do uso. Nos dois casos, há tanto a ideia de ostentação do acesso ao medicamento quanto a demonstração de uma alegria pelo uso do éster.

Daniel compartilhou um texto de Paul Parra, que é uma espécie de ode ao *binder*:

*Ao binder*

*Eu acordo e coloco o binder.*

*Ele me lembra que o meu corpo não se encaixa. Meu corpo é torto, cheio de excessos em alguns lugares e faltas em outros. Falta-me o falo, mas não me falta a fala e a escrita. E eu já escrevo porque somente o falo ou a fala não me são suficientes.*

*E ao escrever, eu tento colocar os pedaços de mim, os fragmentos que constituem esse eu tão plural e tão singular... Esse eu que não cabe em mim e não cabe em mulher, não cabe em homem, não cabe nas roupas que acho bonitas, não cabem nos artigos, nas notícias, nos prêmios.*

*Esse eu que não cabe no almoço de domingo, que não cabe nas conversas entre amigos... Esse eu que escapa sorrateiro entre o ele e o ela, entre as confusões de como me chamar que é melhor não chamar.*

*É melhor ignorar.*

*E ainda assim o meu binder me lembra que esse eu não é suficiente. Ou talvez eu seja demais... mergulho em mim mesmo e permito TRANSbordar, ir além das margens impostas e chegar em outros continentes, outras histórias, outras culturas e, antropofagicamente, reinventar-me de novo.*

*O meu binder me lembra que eu tenho peitos e abaixo deles o peito, o coração. Esse coração filho único do caos e da tormenta, nascido no olho do furacão. Esse coração que não aprende o que é a calma e, provavelmente, se um dia se acalmar, será esse seu último dia.*

*Meu binder me mostra que esse corpo não é meu, e sim de um estado-poder que exerce sobre ele um CISTema de vigilância, cobrança e punição. É o corpo no entrelugar, um quase que homem, além de mulher. Um quase modo... Quasímodo.*

*Eu visto esse binder, essa pele da performatividade, artificializo o "natural", desculturalizo, descolonizo esse espaço do eu que me foi cedido. Vestir essa peça é vestir também a solidão, é repetir mil vezes a mim mesmo que não estou louco, que não é bobagem...*

*Usar esse binder me dói. Mas dói também cada pronome utilizado no feminino, principalmente de forma proposital. E, apesar disso, sentir cada aperto, cada marca, cada desconforto me faz lembrar que mesmo com minhas dores, eu tenho privilégios e eu não posso nunca esquecer dos que vieram antes de mim, dos que estão comigo e dos que virão.*

*Usar o binder é ter a certeza de que a cirurgia, os hormônios, a quantidade de pelos, a voz grossa não vão "resolver" o meu problema. Eu não tenho problema algum. Eu não nasci no corpo errado, mas sim no meu corpo. E não existem corpos certos ou errados, pessoas certas ou erradas. Meu corpo deve ser ocupado por mim e ser adequado, adaptado, reestruturado conforme meu viver. E esse viver implica posicionamentos, responsabilidades e compromissos... Com quem eu sou, para onde irei.*

*Meu binder não é só esse pedaço de tecido que esconde meus seios. Ele é o pedaço hoje que sustenta o olhar da alteridade. Que o outro se veja, identifique, estranhe, enfrente, mas esteja ciente de uma existência desviante, dissidente, queer.*

*Eu acordo e coloco meu binder. Até não colocá-lo mais, até que ele não seja mais necessário. Até que eu seja eu mesmo e esse corpo seja meu corpo. Até que eu possa ocupar esses espaços sem pedir licença, do jeito que eu quero que o mundo o veja.*

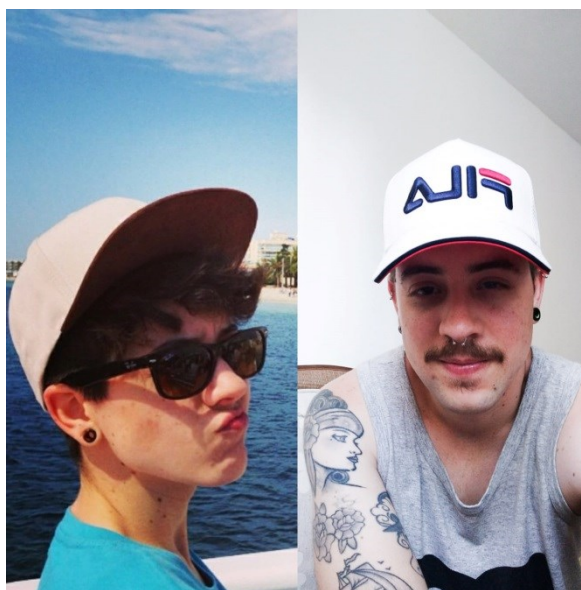
*Até que o pós-binder seja também outra forma de transicionar, transcender, transformar.*

*Uma vida trans. Uma vida em trânsito. ( Postagem compartilhada em 22 de setembro de 2017).*

Alguns objetos, apesar de necessários, têm o peso de serem entendidos como fardos. O *binder* é marcante nesse sentido, por ser considerado desconfortável (apertar demais, ser quente e provocar dor nas costas), mas também por evidenciar ainda traços

sexuais não-desejados no corpo, pois, para muitos, o *binder* é um objeto provisório até que se criem as condições para se fazer a cirurgia de mamoplastia masculinizadora.

Na perspectiva da produção de coletividade e de apoio mútuo, há muitas postagens de autoexposição dos processos de transição com a finalidade de dar suporte emocional a outros homens trans. Assim, compartilha-se a ideia de que, apesar das dores, das violências, das exclusões, os ganhos de poder ser quem é são muito maiores do que as perdas:



**Figura 8 - Montagem de fotos que ilustra a postagem feita por Viktor em 4 de fevereiro de 2020. Fonte: Facebook**

*Não costumo me expor e normalmente sempre esqueço do dia da visibilidade trans, mas depois de ler algumas histórias aqui, resolvi compartilhar um pouco da minha!*

*Em julho de 2014 eu me assumi, depois de uma vida inteira de "dúvidas", pressão social, pressão pessoal e auto-negação infinita. Apesar dos obstáculos, o medo de perder os amigos, a família, os amores, a carreira, enfim, foi a melhor coisa que já me aconteceu! Descobri que nenhuma dor se compara à de viver sem poder ser quem você realmente é, sem sua identidade. E nessa jornada conheci pessoas incríveis que me ajudaram a compreender meu próprio universo cada vez mais. Então a mensagem que eu quero deixar para os garotos trans (e também garotas, garotxs) por aí que se sentem perdidos: é normal ter medo, mas vocês não estão sozinhos! (postagem de Viktor de 4 de fevereiro de 2020).*

Essa postagem expressa que as masculinidades dos corpos trans podem ser construídas, não necessariamente estão prontas, que isso pode levar tempo, gastos e muito esforço. Também ressalta a importância de não se estar sozinho nessa longa travessia de fazer alianças e encontrar e estar com quem lhe apoia e lhe ajuda a superar os obstáculos.



Algo que é praticamente um gênero de postagem de pessoas trans são as fotos do *Antes X Depois* da transição. Dhan postou as fotos abaixo no dia 29 de janeiro de 2018, dia da visibilidade trans, juntamente com o texto que segue abaixo:



**Figura 9 - Montagem de fotos que ilustra a postagem feita por Dhan em 29 de janeiro de 2018. Fonte: Facebook**

*Apos o dia 29 de Janeiro, q eh o dia da visibilidade trans, resolvi postar essa foto pra lembrar q nós trans devemos ser visíveis e respeitados todos os dias do ano, tenho orgulho de hj ser o homem q sou e pra isso precisei passar por todo esse processo, estamos em 2018 e meu desejo pra esse ano eh q possamos ter mais respeito e solidariedade uns com os outros!!!*

Essas postagens têm como finalidade, do ponto de vista político, dar visibilidade à transgeneridade, muitas vezes esquecida ou apagada dentro da rede social. Como vimos em seções anteriores, o Facebook mobiliza nos sujeitos trans uma subjetividade militante na qual elementos da própria vida são levantados com essa finalidade. São postagens também de confrontação, de imposição da própria expressão de gênero, em uma postura bélica de se fazer respeitar e de excluir pessoas transfóbicas de seus círculos sociais. Também são postagens que estimulam a autoestima e refletem o orgulho de sua condição transgênera.

Tal aspecto é reforçado pelos comentários bastante presentes nessas postagens de valorização da beleza física e de expressão da aceitação. Exemplo disso são os comentários "*Parabéns Dhan por sua coragem e integridade*" e "*você a melhor amizade*



*que tive na vida. Já nos conhecemos desde quando tinha 16 anos então conheço bem sua luta*”, presentes na postagem. Há ainda um potencial aspecto de gabar-se pelos efeitos da hormonização. Vimos que é um critério de hierarquização entre pessoas trans ser mais ou menos passável pelo gênero que deseja expressar e evidenciar o quanto se tornou passável apresenta um capital social adquirido.

Nas eleições de 2018, devido ao grande crescimento de discursos lgbtfóbicos, muitos perfis de pessoas trans se dedicaram especialmente a denunciar vertentes políticas que adotavam esse viés. A prerrogativa era a visibilidade desses sujeitos que estavam sendo atacados. O que se queria era provocar uma sensibilização no sentido de evidenciar que esses corpos que estavam sendo atacados eram de seus familiares, amigos, colegas de trabalho e não de um inimigo distante, invisível. Um exemplo disso é a postagem feita por Iago em setembro de 2018:



Figura 10 - Impressão da tela de postagem de Iago, publicada em setembro de 2018. Fonte: Facebook

Aqui vemos essa afirmação que coloca a si mesmo na linha de frente dos ataques de uma proposta política. Eram vozes que afirmavam que votar naquele projeto político era atentar contra suas próprias vidas.

No processo de identificar-se com o que culturalmente entendemos como masculino, uma das ações é rechaçar posturas e comentários do Outro que expressam a não-aceitação do gênero. No dia da mulher de 2017 (8 de março), Dhan, após desejar um feliz dia das mulheres às mulheres cis e trans, afirmou de modo categórico:

*Também qro dizer q por mais q ache as mulheres maravilhosas, não sou mulher, então não me desejem feliz dia da mulher. Cada um pensa o q quiser em sua*

*cabeça, mas ao falar e se referir a mim, peço respeito a minha identidade de gênero. Ser mulher eh mto mais do q ter peitos ou vagina, parafraseando a Simone de Beauvoir, não se nasce mulher, torna-se, e eu não me tornei, por mais q tenha tentado. Meu gênero eh masculino e meu nome eh Dhan Luca, se vc eh meu amigo, vai entender isso, obrigado!!!*

Além de reafirmar-se no gênero que expressa e quer ser tratado, Dhan revela parte do processo de subjetivação do gênero, quando ele diz que é masculino, mesmo tendo tentado ser mulher. João Nery<sup>31</sup> também em suas falas diz muito que é homem, apesar de ter tentado muito ser mulher. Há uma explicitação da condição transmasculina como uma verdade do corpo na qual a norma cisgênera não dá conta como realização do desejo de ser.

A masculinidade em corpos transmasculinos tem como possibilidade a capacidade gestativa. É bastante desestruturante da masculinidade heterocisnormativa a ideia de um homem grávido. É levantada a questão de naturalizar essa experiência para aqueles que assim a desejarem. Do mesmo modo, aparece também como pauta para homens trans a questão do aborto, pois, se esses homens têm o direito de engravidar, também deveriam ter o direito de interromper a gestação. Sendo o aborto uma causa importante para muitas vertentes do feminismo, essa questão poderia ser uma entrada de alguns desses homens como sujeitos desse movimento, porém questionando seus modos binaristas biologizantes. “*Pode ir tirando esse “feminismo” biologicista e supremaCISta da minha TL*”<sup>32</sup>, escreveu Berilo em uma postagem (2018). Obviamente esse “CIS” em caixa alta no meio da palavra supremacista faz referência à cisgeneridade.

A chamada comunidade T (pessoas trans e travestis) é criticada por algumas posições de alguns de seus sujeitos julgarem os outros por serem hormonizados e/ou cirurgiados, hierarquizando aqueles que fizeram intervenções mais radicais em seus corpos para se adequarem aos padrões idealizados da cisgeneridade. A premissa seria a de que só quem fez hormonioterapia e passou por processos de redesignação sexual é que seria homem de verdade. Desse modo, critica-se uma incorporação da dimensão biologizante do gênero mesmo por integrantes da população transgênera:

*Em meio a tantas lutas para sobrevive a essa sociedade doente, somos obrigados a lutar até msm dentro da comunidade T... (...) Respeite o seu próximo, incluindo*

<sup>31</sup> Dois momentos em vídeos que ele expressa isso na já citada fala do congresso 15º Seminário LGBT do Congresso Nacional e para o Projeto #Colabora (Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=wABZUUpfTMY>>). Nos seus livros autobiográficos, também comenta sobre o fato.

<sup>32</sup> Abreviatura de *timeline*.

*a comunidade T, sendo eles hormonizados, ou não, tendo eles feito a cirurgia ou não... Pq um dia todos começaram do zero, e estão ai pra lutar e ter dignidade...*

*Não sou menos Homem por ter uma vagina, muito pelo contrario, sou muito mais másculo do que muito pauzudo por ai que usa a boca pra defecar em vez do cu.*

*Meu corpo, minhas regras, estou satisfeito com ele. E se vc se sente incomodado, favor se retirar... Pq minha vagina é bem Malhadinha pra aguentar gente seca como vc! (Daniel, postagem de 5 de maio de 2017).*

As postagens questionam a homogeneização das demandas das identificações transmasculinas pelo movimento LGBTQIA+, quando as experiências vão mostrar que há dimensões circunstanciais que demandarão especificidades e que esses quesitos das transmaculindades estão profundamente desassistidos. Berilo (2018) compartilha uma fala de João Nery que vai afirmar que não há profissionais da saúde para lidar psicológica e fisiologicamente com corpos trans; os profissionais não estão formados para isso e nem sequer há interesse institucional para mudar esse cenário. Isso fica mais significativo se levarmos em conta atributos de raça, classe, idade e as estruturas que as localidades onde se vive podem oferecer.

Quando Gabriel posta “*Aprendi que um homem só tem o direito de olhar um outro ser humano de cima para baixo para ajudá-lo a levantar-se*” (postagem de 9 de maio de 2019), ele está articulando outra masculinidade, aquela que se expressa no homem digno, na que se exerce pela virtude. A masculinidade como uma espécie de nobreza na atitude de acolher e ajudar o Outro.

A masculinidade de homens trans se coloca em relação à chamada masculinidade hegemônica. A masculinidade hegemônica é o padrão de práticas que possibilita a dominação dos homens sobre as mulheres, se distinguindo de outras, como as masculinidades subordinadas, aquelas incorporadas por homens trans, ou por homossexuais masculinos (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Parte do funcionamento da masculinidade hegemônica se daria pela divisão entre homens e um certo policiamento comportamental da heterossexualidade (2013).

Essa masculinidade é normativa, incorporando “a forma mais honrada de ser um homem”, exigindo que todos os homens se posicionem em relação a ela, como legítima, ideologicamente, “a subordinação global das mulheres aos homens” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245). Essa estrutura de poder só se perpetua pela cumplicidade masculina, mesmo daqueles homens que não adotam uma versão forte dessa dominação, mas que se beneficiam dos privilégios do patriarcado. Essa hegemonia

não necessariamente significa violência, apesar de que a força pode ser usada para sustentá-la. Essa ascensão masculina é alcançada por meio “da cultura, das instituições e da persuasão” (p. 245).

Tal visão da masculinidade hegemônica a torna detestável e exclui formas positivas de “ser homem”. Os autores falam da importância de se separar um entendimento da masculinidade hegemônica da dominação masculina e dar espaço para as ações e expressões que suscitem redefinições das masculinidades a serem admiradas, tais como figuras masculinas que são bons parceiros domésticos, que sustentam relações sexuais/afetivas, que são bons pais etc.

Raewyn Connell e James Messerschmidt (2013) vão apontar a crítica a esse entendimento de masculinidade hegemônica, ao afirmá-lo como sendo heteronormativo e essencializante da diferença entre macho-fêmea, preso a uma lógica dicotômica entre sexo biológico e gênero (cultural). Os autores supracitados, entretanto, afirmarão que as pesquisas realizadas nas últimas décadas não são reificantes, nem essencialistas, inclusive por apontarem múltiplas construções de masculinidade em corpos tidos como femininos. Antes de serem “uma entidade fixa encarnada no corpo ou nos traços de personalidade dos indivíduos”, as masculinidades “são configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se diferenciar de acordo com as relações de gênero em um cenário social particular” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 250).

O que os autores colocam é que as masculinidades hegemônicas são categorias de análise importantes para entender as relações complexas de aderência e rejeição a elas. Aqui é novamente importante ressaltar seu aspecto normativo e o fato de que elas podem ser construídas de modo que nenhum homem real se encaixe perfeitamente em suas “prescrições”, sendo um modelo que expressa fantasias, ideais e desejos bastante difundidos (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Portanto, as masculinidades hegemônicas não representam “um tipo determinado de homem”, mas formas “como os homens se posicionam através de práticas discursivas” (p. 257). Podemos dizer, indo um pouco além, que são modelos subjetivantes de modos de ser gendrados, dispositivos de gênero, incluindo não só discursos, como também tecnologias e práticas.

Ao considerar as transmasculinidades, Connell e Messerschmidt vão levantar as dimensões não discursivas ou irrefletidas do gênero, o que explicita os limites da flexibilidade discursiva dele:

Uma pessoa não é livre para adotar qualquer posição de gênero em interação, simplesmente como um movimento discursivo ou reflexivo. As possibilidades são massivamente limitadas pelos processos de incorporação, pelas histórias institucionais, pelas forças econômicas e pelas relações familiares e pessoais. Os custos de se fazerem determinadas escolhas discursivas podem ser muito altos – como mostrado pelos índices de suicídio dentre pessoas envolvidas em mudanças transexuais (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 253).

Ao considerar a pesquisa realizada por Henry Rubin, em 2003, no contexto estadunidense, com transmasculinos que enfrentam os altos custos por possuírem uma convicção inabalável da sua masculinidade, os autores definirão que, para além de uma relação de unicidade individualizada, as masculinidades de homens trans evidenciam que a masculinidade é uma certa “configuração de práticas organizadas em relação à estrutura de gênero na história” (p. 259). Essa dinâmica historicizada do gênero não permite que se apague o sujeito, pois é sobre ele e por meio dele que ela se atualiza.

Jack Halberstam faz o exercício de pensar a masculinidade sem homens, para constatar que ela não pode ser reduzida ao corpos dos homens cisgêneros e seus efeitos (HALBERSTAM, 2008). Ele ainda vai apontar o paradoxo da dificuldade em descrevermos a masculinidade descolada de uma certa performance do corpo do homem heterossexual e cisgênero e a facilidade, por outro lado, de reconhecê-la atuando.

Halberstam (2008) também vai apontar para a importância de uma masculinidade de dominação em afirmar-se não só na opressão feminina, mas também na marginalização das masculinidades alternativas, marcadamente na experimentada por pessoas *queer* e por mulheres cisgêneras. De modo geral, a sociedade associa a masculinidade a valores de poder, legitimidade e privilégio. Porém, o autor vai ressaltar a importância de se levantarem os estereótipos variáveis das masculinidades, quando levamos em conta outras linhas de identificação como classe, raça, sexualidade e gênero. Como a masculinidade se torna inteligível como tal quando abandona o corpo do homem branco de classe média? Ele aponta a variabilidade quando tais estereótipos criam uma hipermasculinização de corpos negros (sejam eles de homens ou de mulheres), dos latinos<sup>33</sup>, das classes trabalhadoras e que a baixa masculinidade é associada a corpos asiáticos e de classe alta.

---

<sup>33</sup> Lembrar que o autor escreve a partir do contexto estadunidense. Entretanto, boa parte dessa classificação parece fazer sentido no contexto brasileiro.

A análise da masculinidade de Halberstam em filmes em que ela é expressa vai evidenciar para o autor seu caráter prótico, não tendo nada a ver com a virilidade<sup>34</sup> biológica e reforçando uma certa dependência das masculinidades dominantes das masculinidades minoritárias, especialmente em ações de homofobia e sexismo. Dentre alguns arquétipos dessas masculinidades que podemos citar, temos o herói aventureiro desbravador, o malvado (*bad boy*), o destemido e o rebelde.

O que se quer como analítica desses dispositivos de gênero é reconhecer e perceber tanto as formas diferentes com que os corpos são marcados pelo gênero e pela subjetividade, quanto sua autonomia criativa para classificar o desejo, o corpo e a subjetividade com a finalidade de intervir no processo hegemônico de nomear, especialmente em se tratando das transmasculinidades.

Se as masculinidades são modeladas por “experiência e expectativas de classe, raça, etnia, religião, ocupação, idade, subcultura e personalidade individual” (HALBERSTAM, 2008, p. 198), homens trans estão em guerras de fronteiras – fronteiras de inteligibilidade – para serem reconhecidos como seres masculinos. É um movimento bastante caro a esses homens que passa por constantes ações de reafirmação de uma linha identitária que separa ser mulher de ser homem e das possibilidades de ser masculino e feminino, sem que essa fronteira seja rompida.

Essas intervenções radicais para produção de si se realizam em análises cuidadosas das construções sociais e de classe das identidades de gênero, o que evidencia uma política da mobilidade que significa ser trans. Ainda que haja um certo conhecimento do corpo sobre sua condição masculina, os homens trans, por terem que se pensar como expressão dessa masculinidade, problematizam-na ainda mais, em virtude de, diferentemente do homem cisgênero, serem mais conscientes da artificialidade dessa condição. Em outras palavras, a transição para certas configurações de práticas que mobilizam o dispositivo da masculinidade dá aos homens trans elementos para pensarem a própria masculinidade em seu caráter prótico. Essa prática de si faz com que se mobilize a questão: *que tipo de seres masculinos nos tornamos e quais queremos ser?* Ou, articulando a complexidade da interseccionalidade do dispositivo de gênero com outros marcadores como os elencados por Jack Halberstam, a questionar

---

<sup>34</sup> No original *maleness*, como referência ao corpo do varão, do homem cisgênero, diferente de *masculinity*, essa certa relação ao gênero não necessariamente ligada ao corpo referido.

quem pode permitir-se uma transição, se transição significa passar de mulher para homem, uma viagem de ida e volta pela fronteira, umas férias ao sol, uma viagem à Lua, uma passagem a um novo corpo, uma viagem só de ida para ser um homem branco? Por outro lado, quem pode permitir-se ficar em casa, quem pode permitir-se construir uma casa, mudar-se de casa, não ter casa, deixar a casa?” (HALBERSTAM, 2008, p. 198-199, tradução nossa).

Uma boa metáfora para esse caráter prostético da masculinidade é o episódio 7, intitulado *Nem todos os homens*<sup>35</sup>, da série entre ficção científica e sobrenatural *Além da Imaginação* (The Twilight Zone, 2019), apresentada por Jordan Peele e desenvolvida por ele, Simon Kinberg e Marco Ramirez. Nesse episódio, uma chuva de meteoros contamina a água da cidade que, ao ser consumida, infecta apenas os homens, que conseqüentemente se tornam hiperviolentos e hipersexualizados (abusadores). Completamente tomados por uma ira irracional, os homens começam a se matarem entre si e a destruir tudo o que veem pela frente, enquanto as mulheres (e alguns homens que não tiveram contato com a água), desesperadas, lutam para sobreviver em pleno caos que toma toda a cidade ao passo que buscam uma solução para aquela infecção. Ao final do episódio [spoiler], vemos uma imagem do jovem Cole (Percy Hynes White), que, após ter contato com o agente infeccioso, simplesmente não se torna um monstro. Ao chegar a Guarda Nacional, enquanto tentam descobrir que tipo de infecção é aquela, Cole disse que simplesmente escolheu parar. Nesse ínterim, Annie (Taissa Farmiga) se dá conta de que o meteoro era um placebo e não o portador de uma infecção alienígena que estava causando os ataques de fúria nos homens. De certo modo, esses homens trans fazem como Cole, ao afirmar que “nem todo homem” precisa ser como uma sintomática do excesso de testosterona, performatizando uma masculinidade de dominação baseada na irritação, na violência, no abuso e na submissão de corpos femininos ou minoritários.

A partir do trabalho de Jack Halberstam, Benjamim Braga de Almeida Neves (2016) vai reafirmar que a masculinidade não pode ser essencializada pelo corpo tido como masculino e pelos efeitos dessa essencialização, inclusive quando consideramos as masculinidades de mulheres como as sapatões caminhoneiras. A masculinidade à brasileira estaria associada “à autoridade e ao poder e que, em longo prazo, garante o privilégio e a falsa segurança dos homens” (NEVES, 2016, p. 161). Dessa forma, entretanto, é como se reduz a ideia de masculinidade a um formato hegemônico, sendo

---

<sup>35</sup> Além da Imaginação - Temporada 1, Ep. 7 Nem todos os homens. *Prime Video*. 9 maio 2019. 41min29s. Disponível em: <[https://www.primevideo.com/detail/0NLRUCJ1C53ZONGBJO1ZRWQ676/ref=stream\\_prime\\_hd\\_ep?autoplay=1&t=0](https://www.primevideo.com/detail/0NLRUCJ1C53ZONGBJO1ZRWQ676/ref=stream_prime_hd_ep?autoplay=1&t=0)>. Acesso em: 27 abr. 2020.

que há uma pluralidade de expressões de masculinidades (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013; NEVES, 2016).

As masculinidades (re)produzidas e/ou inventadas por homens trans e pessoas transmasculinas, como vimos, pelo menos discursivamente, têm experimentado outras maneiras para além da autoridade e da violência, nas quais estão “buscando uma maneira gentil, menos normativa, de exercer essa masculinidade ou de representá-la” (NEVES, 2016, p. 169). Entretanto, ainda que muitos desses homens estejam “atentos a essa dinâmica e [desejem] evitar reproduzir machismos e abusos de poder” (p. 169), outros se afirmam viris ao reproduzirem esses comportamentos. Porém, essa relação de reprodução de uma masculinidade dominante aparece muito pouco na produção e na fala dos nossos interlocutores sobre si e, quando aparece, é colocada na perspectiva ou do policiamento para a não reprodução ou de uma inevitabilidade vinda de uma demanda externa, do Outro.

### 3.1.2.3 Modos de vivenciar a passabilidade on-line e off-line

Simone Ávila (2014) nos aponta que não há um modelo universal de transmasculinidade; elas são maleáveis e estão em constante produção. Porém, ao produzir uma masculinidade em corpos distintos aos corpos cisgêneros, essas performatividades de gênero tornam-se um desestabilizador de masculinidades hegemônicas. Elas estão, assim, alargando nossos entendimentos sobre gênero e sexualidade ao confrontar a norma estabelecida.

Já *passabilidade* (de “passar por”) vem a ser a característica de sujeitos trans passarem por sujeitos cisgêneros, conseguindo apagar marcas do gênero imposto em seu nascimento e de inocularem em si características do gênero com o qual se identificam e desejam ser reconhecidos, lidos como. É um conceito que estrategicamente tem sido usado nos debates acadêmicos e militantes por/sobre pessoas trans.

*Passar*, desse modo, na perspectiva do gênero, diz respeito àquela pessoa que é percebida pelo gênero com que deseja ser lida. Essa é uma ação que aponta para a produção social do gênero quando tais sujeitos trabalham sua imagem, sua gestualidade, as inflexões de fala, os modos de agir e se apresentar, – através ou não do uso de hormônios, próteses, cirurgias, práticas de atividade física, faixas de compressão, cortes de cabelo, uso de maquiagem etc. –, ou seja, uma série de elementos culturalmente dados que imputam marcadores de gênero a um corpo.



Quando nós falamos especificamente sobre a questão da passabilidade – o que, de modo geral, nós entendemos como prática performática do gênero (DUQUE, 2017), como um certo platô que uma pessoa trans atinge para ser lida como uma pessoa cisgênera –, no espectro das transmasculinidades, ela aparece de modo muito próprio. O entendimento sobre a passabilidade nesse contexto não pode perder de vista os efeitos da hormonização sobre os corpos, notadamente a testosterona, que rapidamente marca um corpo como masculino e garante uma leitura de terceiros do sujeito como homem (inclusive quando confrontamos as maneiras como sujeitos a significam em suas vidas e em relação a si e ao outro e como isso atravessa suas vivências no espaço on-line).

Os processos de passabilidade apontam para a prática performática do gênero e expõem entendimentos do que é tido como norma em ser homem ou ser mulher nas sociedades, nos próprios atributos que são recorridos para se alcançar tal condição. Para Tiago Duque,

a experiência de *passar por* ocorre quando se performatiza uma suposta continuidade entre sexo, gênero e desejo; isto é, quando a heterossexualidade está em sua plena performance de inteligibilidade. Então a questão do *passar por* traz à tona o quanto, não só o gênero, mas a própria heterossexualidade é performática (DUQUE, 2017, p. 39).

Nesta seção apresentaremos os modos como sujeitos transmasculinos usuários do Facebook têm entendido o processo de ser lido como cisgênero, ou seja, como têm vivenciado e produzido verdades sobre a passabilidade. A passabilidade não é apenas um processo individual; inclui uma estrutura maior, as relações de poder em torno da questão das identidades de gênero e a matriz cultural sobre masculinidade e feminilidade dessas identidades.

Sendo assim, ela é relacionada a dispor-se de segurança física e emocional dos sujeitos transmasculinos, bem como a ser respeitado do modo como se identifica, melhorar o convívio social e a autoestima, como assunto de bem-estar mental, e, ainda, a invisibilidade da condição trans, atravessada por questões de classe, raça e deficiência. Inicialmente evidenciaremos o que tem significado a passabilidade para os nossos interlocutores, as motivações subjetivas para querer ou não *passar por*, como produzir um corpo passável e os aspectos negativos.

Lemos com frequência nas interações com os interlocutores a passabilidade sendo colocada como uma questão de vida e de morte. A adequação às expectativas de gênero é um modo de proteger-se de uma realidade em que pessoas trans são assassinadas por

serem quem são. Há uma relação entre *passar por* e estar em segurança que seria diretamente proporcional – quanto mais passável, mais seguro (e menos violência sofrerá). A passabilidade como “lugar a que se chega” pela transição não estaria só na dimensão do desejo, mas também na dimensão da necessidade, uma questão de sobrevivência a duros custos psicológicos. Violência por falta de passabilidade foi relatada por amigos de um interlocutor.

Querer a passabilidade evidencia o desejo de possuir a imagem de homem. Como nos disse João Hugo: “*é mais uma questão (...) de ver o que sempre quis ver no espelho: homem*” (2018). Estaria menos para uma preocupação com ter um “*jeito de ‘ser homem’*” e mais com uma adequação do “*físico*”, do corpo, ao desejo pessoal. Responderia a uma demanda do sujeito por produzir uma versão de si a partir de uma autoimagem almejada e não das expectativas alheias.

O discurso sugere que há uma lógica tempo-espacial para a passabilidade, como se o processo de transição fosse uma passagem para se chegar a esse ponto. Mas por que a passabilidade é almejada? A passabilidade legitima um lugar a ser ocupado, um lugar a que se chega, enquanto por muito tempo se permanece em um “não lugar”. Esse lugar a que se chega é o de sofrimento minimizado, pois encerra uma relação perpassada por um reconhecimento confuso do sujeito ora lido como homem, ora como mulher. Há assim um alívio em ser lido e respeitado do mesmo modo como o sujeito se vê.

Existe um enunciado que entende que o ideal de corpo do homem cisgênero não é adequado, uma vez que nem mesmo essa categoria de sujeitos (homens cisgêneros) se enquadra plenamente nele. Há, assim, um processo de desnaturalização dos formatos do ideário masculino, bem como o alargamento dessa categoria e diversificação dos seus caracteres. É dizer que masculinidade não pertence ao homem cisgênero, mas está para além dele. Há outras questões que envolvem a passabilidade, sendo essa sinônimo de querer ser visto de determinada forma e ter sucesso (“ser forte”, “ser gordo”, “ser peludo” etc.). Ter a passabilidade é estar dentro do padrão da masculinidade, não só para sujeitos transgêneros, mas também para cisgêneros.

Assim, a passabilidade não necessariamente diz respeito a atingir um padrão cisgênero, porque esse padrão não existe materialmente nos corpos cis. Também há um aspecto de beleza ligada à identidade de gênero (a “ser homem”), que não é exclusividade de pessoas cisgêneras, nem trans:

*Às vezes eu me canso de brincar (...) e dizer que uma pessoa cis é passável, ou que uma pessoa cis tem passabilidade trans. E quando eu falo que uma pessoa cis tem passabilidade trans eu falo de beleza, né?, têm várias pessoas trans que são muito bonitas. E aí eu digo, um exemplo, a Claudia Raia<sup>36</sup> tem uma passabilidade trans porque todas as pessoas acham que ela é uma mulher trans, ela é uma mulher extremamente bonita, mas ela é uma mulher que tem um vozerão, uma mulher que é alta, e muitas das meninas tem um padrão de altura ou de voz muito parecidas e eu sempre brinco (...) dizendo que a Claudia Raia é uma mulher que tem passabilidade trans porque às vezes as pessoas não sabem que ela é cis ou não sabem que ela é trans (João Hugo, 2018).*

No trato cotidiano com o Outro, nós mais supomos que alguém é homem e mulher do que se a pessoa é cis ou trans. Daí estaria a importância da passabilidade.

Há tanto a posição de gostar da característica da passabilidade, quanto a de não gostar. Foi comum aos interlocutores falar da passabilidade como um processo ambíguo, ou relativo, destacando seus aspectos de potência para a vivência de sujeitos trans, mas também de sujeição e de sofrimento.

A passabilidade seria almejada inclusive por questão de saúde, como superação da disforia, descrita como uma “fobia do sexo imposto ao nascer”, como um modo de se sentir confortável com o próprio gênero. Há uma dimensão em que a passabilidade permite que as abordagens de estranhos estejam em conformidade com o gênero que se pretende expressar (inclusive com respeito ao pronome masculino). É, assim, uma estratégia de apresentação de si ao relacionar-se com o outro.

Há mesmo a descrição de um prazer em ser reconhecido por desconhecidos no gênero que se quer expressar, em “ser chamado no masculino”. Há uma ligação entre *passar por* e se sentir bonito e, conseqüentemente, tem a ver com a questão da autoestima. Há uma dimensão de que todos os sujeitos que se consideram passáveis teriam sentimentos positivos como felicidade, alívio, sensação de segurança, de melhora no convívio social. Inclusive há discursos que condicionam a felicidade à imagem almejada.

Esse “estágio” que se atinge é também um modo de se fazer ouvir, pois, ao ser lido como cisgênero, se ganha crédito com determinados setores da sociedade, sendo assim, inclusive um modo de articular resistência nas pautas de identidade de gênero, uma vez que se torna uma voz que passa a ser considerada. Seria dessarte um modo de “implodir o sistema de gênero de dentro para fora”. Desse modo, o corpo passável é um instrumento de reivindicação para outros corpos dissidentes em toda sua diversidade.

---

<sup>36</sup> É uma famosa atriz, dançarina e cantora brasileira.

A passabilidade libera o sujeito da necessidade de se explicar como trans, ter de dizer ‘o que eu sou’, inclusive em algumas esferas em que tal condição lhe coloca em risco de violência. A passabilidade também é uma liberação do explicar-se sobre si, de poder “ser mais um na multidão” e um descanso do estado de militância por não mais ser confrontado por sua condição trans. Evita constrangimentos tanto nas ruas quanto nas redes sociais. É dessa maneira que alguns direitos são adquiridos com o reconhecimento do sujeito que vem com a passabilidade.

Alguns modos descritos de se atingir a passabilidade passam pela cirurgia de ginecomastia/mastectomia, por cortar o cabelo, pelo uso de *binder* para compressão dos seios e pelo tratamento hormonal. Entretanto, a passabilidade não está necessariamente ligada à hormonoterapia. Um dos interlocutores me enviou uma foto sua com bigode, barba rala e cabelo bem curto 10 anos antes de se hormonizar para dizer que a produção dessa imagem passável eventualmente se produz para além dos produtos da indústria farmacêutica. Mesmo almejada, dependendo do contexto social e de como o sujeito se relaciona com o outro durante sua transição, a passabilidade nem sempre é necessária para não sofrer sanções e preconceito.

A passabilidade é descrita como cruel, pois está associada ao sofrimento para se encaixar nas expectativas de gênero de uma sociedade e no caso específico de homens trans e sujeitos transmasculinos é a idealização dos corpos de homens cisgênero. Afirma-se que mesmo que a cobrança por um corpo ideal dentro do espectro da masculinidade diga respeito a todos os homens, para os sujeitos trans essa cobrança seria ainda maior tanto do sujeito para consigo mesmo quanto da parte da sociedade. Esse ideal de corpo é descrito por um dos interlocutores como um corpo sarado, “sem peito” (seio, invasores), “se possível com pênis”. Há, no entanto, a reivindicação de um corpo igualmente masculino que tenha peito, o que não seria exclusividade de homens trans (já que alguns homens cis também possuem peitos), de um corpo com ou sem pênis, com ou sem barba.

As convenções corporais e a angústia de dar conta delas, de produzir um corpo dentro do ideal de masculinidade, é motivo de adoecimento, de disforia e, inclusive, de suicídio. Tal adoecimento é produzido pelas pressões sociais vindas de fora e que o sujeito incorpora.

É tema de privilégio e acesso a passabilidade, pois materialmente envolve questões que dizem respeito ao fato de o sujeito ter uma condição social que lhe permita

acessar certos serviços para construir esse corpo passável na dimensão da masculinidade. É nesse sentido que se faz necessário considerar os distintos marcadores sociais que perpassam o sujeito, tais como “*classe social, raça, sexualidade, deficiências, etc.*” (Joaquim, 2018).

Joaquim descreve como em sua dimensão subjetiva, em suas marcas de diferença, a questão da passabilidade é modulada:

*Eu, por exemplo, ainda que trans e bissexual, sou um homem branco, totalmente apto fisicamente, e sou plenamente lido como tal, recorrentemente lido também como hétero, independente de sempre assumir minhas feminidades. Essa leitura ainda varia muito de sujeito pra sujeito, principalmente entre homens héteros e cis, isso é algo que notei, que chega a ser assustador. Também mostra como essa interpretação diz muito mais sobre os outros em relação a nós do que nós em relação a nossa própria imagem* (Joaquim, 2018).

Ou seja, além do sujeito que carrega determinado gênero que pode ser passável ou não ter outras marcas de diferença conta, as marcas e experiências subjetivas daquele que lê, daquele que vai ou não respeitar o gênero do sujeito também conta nesse processo. É especialmente interessante essa leitura, pois descola de unicamente ser responsável por esse entendimento o sujeito que se pretende passável (poderíamos até pensar em uma indisposição do Outro).

É produtora de adoecimento psicológico para aqueles homens que não podem por algum motivo investir nesse processo e, assim, contra sua vontade, têm de viver com uma aparência que não lhes contempla, numa realidade sociopolítica em que a aparência também é uma questão de segurança. Produtos como *binders* e *packers*, bem como o tratamento hormonal, são exemplos de que a passabilidade não é acessível a todos pelo seu alto custo.

A passabilidade pode se tornar uma armadilha quando o sujeito não está com o nome ratificado, ou seja, quando há um descompasso entre como ele é lido na condição de um sujeito masculino, por conta dos caracteres másculos no corpo, e, no entanto, sua documentação apresentar nome de batismo feminino ou registro de gênero não ratificado. Os sujeitos relatam a violência institucional que acabam sofrendo por essa incongruência entre o corpo presente e o que está na documentação que fala sobre ele apresentar informações do gênero oposto, pelo sistema binário, inclusive com ridicularizações. A passabilidade diz sobre “a angústia da sombra do passado”, como nos disse Berilo. Há aí a relação com as pessoas pré-transição e uma insistência delas em tratar o sujeito como enunciados femininos, de nominá-lo pela alcunha anterior à transição.

Do ponto de vista do sujeito que atinge a passabilidade, ela é positiva, mas há uma solidarização com quem não a tem e um entendimento de ela fazer parte da perversidade do sistema de gênero, que é violento com o sujeito trans enquanto este não atingir certas características do gênero com o qual se identifica.

Estrategicamente, o sujeito pode afirmar-se sempre que possível como transexual com a finalidade de, socialmente, evidenciar a existência e a resistência de homens trans. A passabilidade é um mecanismo que provoca a invisibilidade dos sujeitos trans e das suas necessidades como sujeitos. Há, portanto, uma reivindicação por ser lido como trans, um requerimento de um orgulho ligado a sua identidade e a sua história de luta por ter seu gênero reconhecido.

Ao pensar as vivências de passabilidade no espectro das transmasculinidades, Pol Galofre (2014) relata os atravessamentos dessa experiência em sua vida ao mostrar a ambivalência dessa característica na sua própria experiência como homem trans, quando ele enfim se dá conta de que ele “passa”. Um dia ele foi parado na rua e cantado por um homem cisgênero gay e esse lugar do desejo do outro evidenciou para si que ele havia cruzado a linha da passabilidade do homem trans, que, segundo ele, de um lado se parece com uma sapatão caminhoneira (uma mulher cisgênera lésbica e masculina) e do outro, com um homem cisgênero. Galofre revela os processos pessoais da transição e de experimentar a passabilidade e o que ela traz como reflexão de uma masculinidade hegemônica experimentada por um homem trans branco europeu:

Aí está. Consegui. Eu passo. O que aconteceu? Eu passo como menino. Que conceito horrível. Não era para ser "eu sou um menino"? Mas que menino? Eu nunca serei um garoto cis, eu sou um garoto trans. E eu amo isso, eu não mudaria isso, é como me sinto melhor. Mas agora eu passo. Eu passo como um garoto cis com tudo o que isso implica (GALOFRE, 2014, p. 355, tradução nossa).

Entre as questões trazidas por Galofre está por um lado a sensação de sentir-se mais seguro ao andar nas ruas e de experimentar os privilégios de ser homem e, por outro, o processo de apagamento da sua condição trans, bem como começar a ser lido como um potencial agressor pelas mulheres.

Hoje existem discursos fortemente defendidos pelos movimentos trans que pleiteiam outros modos de se (re)(a)presentar para além da passabilidade por eles entendida como um processo de invisibilização da condição trans. Sandy Stone (2015) questiona a ideia de que as pessoas transexuais devem desaparecer como tais para passar despercebidas como mulheres e homens cisgêneras. Para a autora, é impossível lançar um

contradiscursos que fosse capaz de dizer verdades aos poderes médico-legais dos prejuízos sociais que tanto limitam a vida dos sujeitos trans, se esses sujeitos estão programados a desaparecer. Para Stone, ao invés disso, as pessoas trans deveriam sair e intervir criticamente na construção do que significa transexualidade. Como Leslie Feinberg, Stone entende que a luta trans é ressignificar o gênero e mostrar que ele possui um espectro que inclui muitos tipos de minorias de gênero e que todas elas necessitam unir-se para combater os discursos e as práticas do heteropatriarcado capitalista (STRYKER, 2015).

João Hugo escreveu uma postagem sobre a relação da passabilidade com alguns direitos institucionais que ilustra bem o apagamento da condição trans. Após passar em um processo seletivo através da cota para pessoas trans, ele perguntava a seus seguidores se bastavam documentos declaratórios de que ele é trans, tendo em vista que visualmente ele é bastante passável como cisgênero e seus documentos são todos retificados com nome e sexo:

*To aqui separando a documentação pra levar na quarta(...), já preenchi a declaração que sou trans e tals, mas porra, to aqui pensando:*

*- Para além da declaração, como eles “avaliam” essas declarações e nossos corpos nesses espaços?*

*Pq a minha inquietação é o fato de muit\_s de nós já sermos retificad\_s. Ai eu penso, a passabilidade pode afetar nesse processo tbm? Ou a falta de passabilidade pode afetar? To bem coisado pensando nisso...*

*Um cara cis pode dizer que é trans pra fraudar a cota, como já acontece com pessoas brancas tentando fraudar as cotas raciais, apesar de que uma mentira não se sustenta por muito tempo, mas tendo em vista que pode acontecer...*

*Eu fico receoso de perder meu direito por conta da passabilidade, pq as pessoas que avaliam essas cotas podem querer exercer poder sobre suas decisões. Tipo: será que é cis ou trans? E ai?*

*Não sei a que nível eles estão alinhados a ponto de entenderem que todos os nossos documentos mudam e não existe a exposição do registro anterior...*

*Pq a passabilidade pode ser um fator já que essa gente acha q toda pessoa trans não é passável ou que toda pessoa trans tem obrigação de entrar em um padrão que talvez a pessoa não queira ( que é total direito dela).*

*Pessoas T que já passaram por processos de cotas em outras instituições, como foi esse processo, ou quem não passou, quais suas reflexões sobre isso? (postagem de 10 de fevereiro de 2019)*

Entretanto, num contexto de violência e estigmatização transfóbica como em muitos locais do Brasil passar por pessoa cisgênera se mostra como uma estratégia de sobrevivência para sujeitos trans. Se, como conceitua Marta Lamas (2014), gênero é a maneira pela qual as sociedades simbolizam a diferença anatômica dos corpos, nessa lógica cultural atua como força subjacente da desigualdade de tratamento entre homens,

mulheres, heterossexuais, homossexuais, cisgêneros, transgêneros. Muitas vezes ela se traduz socialmente em discriminação e violência por conta da diferença em torno da sexuação, da identidade sexual e das práticas sexuais.

Os processos de simbolização das diferenças anatômicas “instituem códigos e prescrições culturais particulares para mulheres e homens” (p. 158), cis e trans, uma vez que é a partir do dado biológico que as sociedades organizam a vida social com ideias de que há sentimentos, capacidade e condutas que correspondem aos sujeitos a partir de seus gêneros (LAMAS, 2014). Em outras palavras, gênero diz sobre atribuições, permissões e interdições dadas e reforçadas a determinados sujeitos a partir da cultura de uma sociedade. O gênero é uma construção histórica, geopolítica e uma expressão cultural. É por meio de uma lógica cultural do gênero que, por meio de um conjunto de práticas, ideias, discursos e representações sociais, se atribui a sujeitos que possuem características consideradas masculinas ou femininas que influenciariam, (re)afirmariam e condicionariam sua conduta – objetiva e subjetiva –, ao construir pautas de expectativas e crenças (LAMAS, 2014).

Ainda que a sociedade imponha acordos e práticas psicossociais coercitivas, como ente/artefato simultaneamente físico e simbólico, o corpo experimenta “no sentido fenomenológico distintas sensações, prazeres, dores e pulsões” (LAMAS, 2014, p. 159). É nesse sentido que Lamas aponta para os efeitos da presença de corpos que são ambíguos e os quais não são facilmente distinguíveis no binômio homem/mulher, provocando inquietude, rechaço e/ou mal-estar. Para a autora citada, além de ser construído social e historicamente, o corpo possui uma psique cujos processos inconscientes não controla e, assim, a feminilidade e a masculinidade psíquicas muitas vezes transgridem os delineamentos culturais da socialização.

A ordem simbólica do gênero está tão profundamente arraigada nos moldes como a sociedade está constituída, que não necessita de justificativa, pois aparece como algo autoevidente a ponto de ser tomado como “natural”, por conta de certas estruturas sociais. Por exemplo, a organização social do espaço e do tempo e a divisão sexual do trabalho, por um lado, e as estruturas cognitivas inscritas nos corpos e mentes, por outro. É assim que as culturas consagram suas ordens simbólicas, naturalizando-as e impedindo a possibilidade de se pensar sobre as relações de dominação de gênero, uma vez que se incorporam como esquemas inconscientes de percepção e apreciação as estruturas históricas de tais relações (LAMAS, 2014).



Ao compartilhar certos significados, as culturas de todas as sociedades com suas linguagens e materializações da cultura inculcam desde muito cedo a diferenciação sexual entre os sujeitos mediante mandatos e acordos tácitos quanto aos comportamentos e às atitudes da masculinidade para os machos humanos e da feminilidade para as fêmeas humanas. O corpo sexuado é como um dispositivo que articula o social e o psíquico nos seus jogos de “sexualidade e identidade, pulsão e cultura, carne e inconsciente” (p. 162).

Como seres bio-psico-sociais, os humanos introduzem identidades atípicas na ordem do normativo, no pensamento hegemônico em sua estrutura de coerção e de consentimento, justamente no que tange à transexualidade, à intersexualidade e à homossexualidade. “O rechaço e a discriminação das identidades marginais ou não hegemônicas remetem a *habitus* seculares, produzidos por instituições de caráter patriarcal, que atropelam as disposições e o psiquismo e nutrem os estereótipos de gênero vigentes” (LAMAS, 2014, p. 163, tradução nossa).

São esses dispositivos que são bases discursivas que regulam disposições afetivas e éticas que geram ações de violência que são enquadradas seletiva e diferencialmente por questões de sexualidade e gênero que consideram as vidas trans não como vidas, ou como vidas que não são passíveis de luto (BUTLER, 2015b). É nesse sentido que, numa perspectiva de entendimento de vivência de determinados sujeitos trans, se encaram a passabilidade e uma certa adequação às expectativas do gênero ao qual se identificam como estratégias para lidar com um contexto de violência.

Nas conversas com nossos interlocutores, essas distintas dimensões da passabilidade aparecem nas vivências dos homens trans com os quais conversamos. Como vimos, eles apontam para a importância de se passar por cisgênero por questão de segurança, por não precisar ficar se afirmando e se explicando na condição de sujeitos trans, como um fator de aumento da autoestima (justamente por ser lido como aquilo que é), por ser reconhecido em seu gênero e por seu corpo tomar forma daquilo que se deseja ser. No próximo capítulo, procuraremos evidenciar como modos de se entender como sujeito gendrado e a relação com ações de passabilidade influencia em estratégias de gestão dos próprios dados on-line.

#### 3.1.2.4 A questão da disforia

A disforia foi uma questão significativamente levantada como razão para não se enviar *nudes*: “*Nunca fiz isso. Pq tenho disforia com meu corpo. Dificil até postar foto sem blusa e de frente*” (Berilo, 2018). A disforia é uma constante e uma recorrência nas

falas dos nossos interlocutores em exprimir parte da relação com o próprio corpo. Importante destacar como essa categoria psiquiátrica é tão presente<sup>37</sup> no cotidiano da fala de si desses sujeitos e, portanto, nos interessou entender se ela é utilizada de modo correspondente ao que se tem entendido no diagnóstico ou se tem sido ressignificada na prática do seu uso.

Brevemente, disforia de gênero é, segundo o *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtorno Mental*, o sofrimento que poderia vir acompanhado àquele ou àquela que possui incongruência entre o gênero experimentado ou expresso com o que lhe foi designado, referindo-se mais a um problema clínico do que a uma identidade. Assim, diz respeito “ao descontentamento afetivo/cognitivo de um indivíduo com o gênero designado, embora seja definida mais especificamente quando utilizada como categoria diagnóstica” (DSM-5, 2013 *apud* BENTO, 2016).

Na prática, a disforia é descrita espontaneamente pelos nossos interlocutores como uma fobia ao gênero imposto ao nascer. João Hugo (2017) compartilhou um texto de um amigo visando a um financiamento coletivo para a cirurgia de mastectomia, no qual dizia serem os peitos os maiores causadores de sua disforia, descrita como “*tristeza, angústia, melancolia, pessimismo em relação ao meu corpo*”.

A disforia é entendida como algo adquirido por atribuições sociais que homens trans acabam incorporando. Especificamente “ter peito volumoso”, “ter pênis”, “ter barba”, “ter voz grave”, “ter um certo formato de rosto e corpo”<sup>38</sup> não são essencialmente características de corpos de homens trans ou cisgêneros. Porém a cobrança sobre questões como essas recaem significativamente como modos de adoecimento para o primeiro grupo. Portanto, a cobrança e imposição por um modelo corporal associada a pessoas cisgêneras é uma das causas da disforia.

No começo do ano de 2020, Gabriel (2020) decidiu não mais utilizar as cintas compressoras dos peitos para sair de casa e publicizou a decisão:

*Já comecei o ano assim: coloco camiseta sem binder vou saindo e foda-se. Celoko a gente sofre por **disforia** opinião alheia e nada disso vale a pena. Uso binder agora quando eu quero e não tô me sentindo confortável caso contrário foda-se sou um gordo com peito. Viva os gordos, viva os magros viva a liberdade de ser quem é! (2 de janeiro de 2020).*

<sup>37</sup> Disforia não era uma categoria previamente que levantaríamos com o trabalho, mas suas recorrências nas falas mobilizou que procurássemos entender seus enunciativos.

<sup>38</sup> Aqui elencando elementos que foram associados nas entrevistas a sentimentos disfóricos.

Essa postagem recebeu muitas interações de outros homens trans, muitos deles dizendo que também estavam deixando de usar os *binders* por pressão externa e vestiam apenas em atividades que exigem movimento. Um forte discurso pela liberdade de escolher ser como quiser sem julgamentos alheios foi levantado em apoio à postagem. Entretanto, alguns homens trans comentadores reclamaram que quando não utilizam os *binders* não têm a identidade reconhecida e alguns elogiaram a coragem, afirmando que gostariam de tê-la. A postagem de Gabriel explicita uma constante em outras postagens, que é a reafirmação de que as supostas “falhas” nos corpos trans, que não estariam plenamente alinhados a um modelo idealizado de corpo masculinizado, são elementos que constam em corpos cisgênero lidos plenamente como masculinos, como a presença de peitos proeminentes e a barba falha ou mesmo ausente.

Nas postagens ainda foram associadas à disforia em homens trans a menstruação e a possibilidade de engravidar. Daniel (2017) fez uma postagem na qual compartilhou a imagem da reprodução de um texto em que outro homem trans criticava aqueles que atingem uma passabilidade masculina (fala sobre ser hormonizado e ter “barba na cara”) e decidem engravidar. Daniel escreveu um texto bastante enfático sobre como esse tipo de mensagem vai de encontro à liberação das potencialidades múltiplas dos corpos transmasculinos:

*(...) Um ser humano desses, trans que vai num grupo pra Homens Trans, cagar pela boca? Ta de zoeira neh!*

*Não basta o que passamos todos os dias, as transfobias rotineiras, tem que vim passar por imbecil?*

*Querido deixa eu explicar uma coisa, biologicamente temos sim o direito de engravidar, sendo barbudo ou não, sendo bombado ou não, usando a T<sup>39</sup> ou não, vai da escolha e **disforia** de cada um!*

*Eu sou um exemplo disso, quero sim gerar um bebê, e sim eu quero chocar a sociedade, pq eu alem de ainda possuir um útero, eu sou um homem de tetas! Sim isso msm, Tetas... E acredite a milhares de homens trans ai pelo mundo a fora que tem esse desejo (...) (23 de dezembro de 2017).*

Importante notar como a disforia aqui ganha uma dimensão de relação do sujeito com seu próprio corpo, quase uma dimensão de satisfação e aceitação sobre seus elementos constitutivos e suas possíveis leituras gendradas, como seios e útero. Aqui essas partes do corpo permanecem ligadas à ideia de maternidade, no sentido de geração da vida, mas há uma batalha no sentido de descolá-los da feminilidade ou da identidade de mulher.

---

<sup>39</sup> Testosterona sintética.

Fotos podem piorar a disforia, tanto que, muitas vezes, impedem que o sujeito poste fotos de si. Hormonização, cirurgias, musculação e cintas compressoras dos seios (*binders*) são dispositivos associados à melhora de quadros de disforia. É ressaltado ainda que a mudança de registro civil de gênero e nome deve ser um direito desconectado do tratamento da disforia e a luta junto ao poder público deve ser pela autodeclaração (desvinculando-os do diagnóstico patologizante da transgeneridade).

Nas falas dos nossos interlocutores, ela tem ares de um desconforto ou descontentamento com certos aspectos do corpo, muitas vezes partes muito específicas de marcação de gênero, como seios e genitália, expressas em enunciados como “tenho disforia dos meus intrusos”. Parece-me que a disforia é um conceito usado para apontar um aspecto bem específico do corpo que marca pré-discursivamente um gênero que não é o expresso pelo sujeito.

### *3.1.3 Transmasculinos, espaços públicos, direitos e instituições*

O que é ser transgênero hoje no Brasil? Um dos desafios de escrever uma tese de doutorado sobre uma minoria que surge como pauta política significativa justo quando se escreve sobre ela (aqui ignorando o fato de a escolha do tema talvez ser motivada também por isso) é que, durante os quatro anos de escrita, as coisas mudam muito radicalmente. Isso é mais expressivo se levarmos em conta as profundas mudanças no campo político no período em que ela foi escrita.

Eu iniciei o trabalho em 2016, ano em que a presidenta Dilma Rousseff sofreu um *impeachment*, também chamado de golpe institucional, ou pseudolegal, ou constitucional, ou parlamentar, o que Michael Löwy (2016) vai descrever como uma nova estratégia das oligarquias latino-americanas, que assume o formato de golpes de Estado legalizados.

Eu entrevistei e acompanhei as postagens dos meus interlocutores durante os incertos dois anos de governo de Michel Temer, vice de Dilma que assumiu após o seu afastamento, mas alinhado às políticas do Golpe de 2016. Mais especificamente, as entrevistas foram realizadas no segundo semestre de 2018 (todas, menos uma), e foram até janeiro de 2019. Nesse período aconteciam a campanha e as eleições presidenciais e parlamentares no âmbito federal, e acompanhávamos a escalada conservadora no país apoiada pelo ódio ao Partido dos Trabalhadores – partido da presidenta Dilma –, o

estabelecimento do candidato Jair Bolsonaro como favorito e sua posterior eleição como presidente, carregando consigo muitos nomes para o Legislativo.

Por fim, termino a escrita do texto deste trabalho no início de 2020, decorrido um ano do governo Bolsonaro, no qual ainda colhemos os frutos da inserção de uma política neoliberal autoritária, de uma escalada de discursos de ódio às minorias e aos direitos humanos, bem como de movimentos de resistência aos discursos de ódio por parte dos movimentos sociais, inclusive o LGBTQIA+.

Esse brevíssimo panorama que faço sobre a política no âmbito federativo em relação aos momentos de fabricação da tese é importante para situar a leitura dos dados apresentados abaixo. As análises dos interlocutores aqui apresentadas foram feitas sob a luz dos avanços de políticas progressistas durante os anos em que o Partido dos Trabalhadores estava no poder, mas acompanhadas pelo temor de um futuro de incertezas e receios sobre como ficaria a situação da população trans com o novo governo conservador. Ao questionarmos como está a situação transgênera hoje no Brasil, nossos interlocutores falam de avanços, manutenções e retrocessos.

Muitas das respostas disseram que houve avanços, em se comparando com os anos anteriores, mas que ainda estamos muito longe de ser um país inclusivo para a população trans. Destaca-se a atuação das militâncias trans e LGBTQIA+ para que se conseguissem muitos desses avanços que não vieram sem muita luta. “*A gente avançou dez anos em um*”, afirmou João Hugo (2018).

Entre esses avanços, estavam alguns na área da saúde com os atendimentos primários às pessoas trans, para além das políticas de IST/HIV. Começam a se pensar e a produzir ações públicas de saúde para acolher as demandas dessa população.

O ano de 2018 foi especialmente marcado por avanços nos reconhecimentos das identidades transgêneras. Foi o ano em que a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH)<sup>40</sup> publicou a *Opinião Consultiva n°24*, documento que interpreta garantias estabelecidas pela Convenção Americana de Direitos Humanos para questões de identidade de gênero e orientação sexual. Esse documento versava sobre a possibilidade de mudança de nome para pessoas trans e de direitos na união entre pessoas do mesmo sexo. A decisão da Corte foi a de que a orientação sexual e a identidade de gênero são

---

<sup>40</sup> É uma instituição judiciária autônoma que tem como objetivo aplicar e interpretar as garantias da Convenção Americana sobre Direitos Humanos.

direitos protegidos pelo Pacto de San Jose<sup>41</sup>, do qual o Brasil é signatário. “A Corte considerou que o nome e a menção a sexo nos documentos de registro de acordo com a identidade de gênero autopercebida são garantias protegidas pela Convenção Americana de Direitos Humanos” (PROCURADORIA-GERAL DA REPÚBLICA, 2018, on-line). Assim, os países membros da Organização dos Estados Americanos (OEA) foram obrigados a “reconhecer, regular e estabelecer os procedimentos adequados para o alcance dessas garantias” (PROCURADORIA-GERAL DA REPÚBLICA, 2018, on-line).

Em 2018 também aconteceu o histórico julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) (BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2018) que, a partir do entendimento legal, passou a permitir a alteração de nome e gênero na documentação de registro civil das pessoas transgêneras independente de terem realizado procedimento cirúrgico de redesignação de sexo. Em março de 2018, o julgamento decidiu sobre uma Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI nº 4275 – ajuizada pela Procuradoria-Geral da República (PGR), solicitando a reinterpretção da Lei 6.015/1973, que dispõe sobre os registros públicos, com a finalidade de permitir a alteração de prenome e gênero no registro civil por meio de averbação no registro original.

Considerando tanto a decisão do CIDH quanto a do STF, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ)<sup>42</sup> publicou o *Provimento nº 73*, que passou a regulamentar a alteração de nome e sexo no Registro Civil (ANOREG, 2018). Efetivamente, essas decisões e regulamentações significaram para os homens trans a facilitação e o asseguramento da alteração dos seus prenomes e do sexo na documentação. A partir delas, passou a ser possível ir direto nos cartórios e solicitar a retificação. Antes delas, era preciso que cada caso entrasse na justiça, abrisse um processo e passasse tanto pela demora da processualidade quanto pela possibilidade de os juízes não permitirem as retificações por entenderem que por não ter havido as cirurgias de readequação sexual não há a necessidade de retificação do nome e do sexo nos documentos.

---

<sup>41</sup> Pacto de San José da Costa Rica é como ficou chamada a Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH) devido ao nome da cidade no qual foi assinado, em 22 de novembro de 1969. O documento é uma das bases para proteção dos direitos humanos para seus países signatários (SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA, 2019). O provimento 73 do CNJ destaca do pacto para a regulação da alteração de nome e sexo de pessoas transgêneras os artigos que discorrem sobre imposição do respeito ao direito ao nome (art. 18), sobre o reconhecimento da personalidade jurídica (art. 3º), à liberdade pessoal (art. 7º.1) e à honra e à dignidade (art. 11.2) (ANOREG, 2018).

<sup>42</sup> Instituição pública que tem como finalidade o aperfeiçoamento da justiça brasileira especialmente no que tange ao controle e à transparência administrativa e processual.

Benjamim Braga de Almeida Neves avalia que a busca por cuidados de saúde e direitos civis da comunidade transmasculina brasileira estava “intrinsecamente ligada à vontade e à autorização médica” (2016, p. 162). Neves afirma que a justiça raramente concedia retificações de nome e gênero sem que se realizassem todas as etapas médicas do processo transexualizador. Portanto, para pessoas transmasculinas tornarem-se cidadãos de direito, precisava-se da aprovação do discurso médico (NEVES, 2016).

João Hugo (2018) passou por um longo processo judicial para conseguir a retificação do seu prenome e do gênero. Sobre a lentidão das decisões judiciais, João Hugo escreveu uma postagem ironizando a demora de 1 ano para a decisão da retificação de seu nome:

*Não me recordo bem a data, mas sei que foi próximo do meu aniversário (antes ou depois) que eu dei entrada no meu processo de retificação, vou fazer mais um aniversário agora dia 25.08 e até agora eu espero a miséria da sentença da juíza, não sei se faço um bolo de comemoração do meu aniversário ou de comemoração do aniversário desse processo todo de retificação! (20 de agosto de 2016).*

Para sua surpresa, alguns dias depois recebeu a correspondência com a decisão judicial chegou no dia do seu aniversário:

*Caralho, que boca... Postei hoje que pro meu aniversário ficar completo só precisava minha retificação sair, és que to de boa na casa de mainha, môh liga pro celular da sogra pra avisar de uma mensagem que me mandaram dizendo que a dita cuja tinha saído!*

*Eu pedi tanto a Deus, as forças da natureza, aos anjos, aos orixás a tanta coisa, que me presentearam com a retificação do **meu nominho lindo que a vida me deu!***

*Mas como nada na vida é 100%, e **minha vida parece um vídeo game que eu tenho que ir passando de fase**, a retificação saiu mas só do nome, mas eu sou guerreiro, e mais essa batalha eu vou ganhar e breve vai ta tudo retificado bonitinho, **só mais esse passo e eu to liberto, ao menos o constrangimento vai ser mil vezes menor ao apresentar um documento.***

*A vida não para, vamo que vamo pra mais um nível e com certeza eu ei de vencer! (postagem de 25 de agosto de 2016, grifos meus).*

Assim como em seu post, durante nossa conversa, João, além de descrever o que foi a saga do processo judicial para conseguir a retificação do seu prenome e do gênero, falou da sua relação com seu prenome, do processo de nomear-se com um nome masculino e o que isso significou em seu processo de transição:

*Nunca usei o nome que foi me dado de registro, que minha mãe me castigou. Então eu sempre usei um apelido, que era um apelido, enfim, meus amigos já me chamavam de João há muitos anos, e eu usava esse apelido e era muito tranquilo para mim, não tinha uma parada. Depois eu troquei o nome, primeiro eu troquei o nome e depois fiz um comunicado, depois que eu já tinha me*

*decidido de fato (...). Menino, a minha retificação de nome foi uma palhaçada, um circo. A minha sorte é que tinha umas amigos fazendo um documentário sobre retificação, sobre meus procedimentos e minha audiência só não foi tão violenta porque tinha uma câmera apontada para a juíza. E a juíza que fez minha audiência foi uma juíza muito tranquila, uma substituta, muito gente boa, e foi super de boa. A promotora de justiça Trícia que foi meio escrota, mas ela tomou a rebombada dela. E meu processo durou quase dois anos porque eu peguei troca de juiz, afastamento, recesso, várias coisas, aí demora para me dar o processo também, aí foi quase dois anos minha retificação, mas eu consegui. Ai a juíza que fez a minha audiência não foi a juíza que fez, não sei dizer como funciona, as juntas do processo, não sei dizer, que fez sentença, não foi a mesma da audiência, foi a outra, Daniela Passos o nome dela, e essa juíza ela é extremamente transfóbica, ela condiciona as pessoas a cirurgia de transgenitalização, então ela não me deu meu gênero, só me deu meu nome. Ai como isso durou quase dois anos eu não procurei depois retificar logo meu gênero que tinha que retificar, porque o nome é mais constrangedor, eles não aparecem nos documentos, né? E aí depois eu viajei a trabalho, voltei. Quando eu voltei tinha algumas coisas para resolver, eu procurei a defensoria de novo, a doutora Eva me ajudou a descobrir onde estava o meu processo porque tinha ido para a segunda instância, e agilizou para que meu gênero já tivesse saído. Na realidade, meu gênero já tinha saído, eu que não tinha procurado a informação, tava sem movimento, ela deu uma olhadinha e me disse que havia saído. Mas foi dois anos para nome e mais um ano depois para retificar o gênero. Agora com os novos procedimentos de retificação de nome e gênero, ave maria, as pessoas que estão chegando agora para retificar seus nomes estão no céu. Infelizmente menores de idade não podem retificar seus nomes ainda, né?, mas a gente teve um avanço muito grande. Só que com todos os avanços nós tivemos diversos retrocessos. E o maior retrocesso é que os cartórios, por mais que eles sejam obrigados a fazer, eles tem colocado dificuldade nesses procedimentos, sacou?, valores exacerbados, várias coisas que, porra, você pensa duas ou três vezes antes de retificar o nome, porque as vezes usar o nome social em alguns lugares é mais fácil, mais rápido do que retificar o nome, porque tem muita gente escrota que não quer que você retifique seu nome, que você use algo que é de seu direito, saca? (João Hugo, 2018, por áudio)*

Na entrevista com o João Hugo, me impressionou essa fala em que ele diz que uma juíza *não deu seu gênero*. A fala dita de modo despretensioso me impressionou nesse lugar em que o gênero é posto como uma coisa que pode ser dada ou tirada. A fala dessa vivência experimentada do gênero desloca o entendimento de um certo senso comum e de um pensamento constituído por alguns saberes instituídos de que o gênero é inato e constituído apenas como uma vivência interna do sujeito. O depoimento de João Hugo desvela que o gênero pode ser dado ou negado pelas instituições e aparelhos do Estado às pessoas trans.

Léo (2018) também contou sua saga para retificar o prenome por meio de processo judicial, antes da decisão do STF:

*Foi muito traumático, além de eu colocar 2 laudos fornecidos pelo Estado, ainda o MP exigiu mais 2 laudos do fórum, onde passei por psicóloga e assistente social e mais algumas pessoas próximas a mim tbm foram entrevistadas e tbm o pessoal do Centro de Cidadania LGBTI onde eu fazia estágio. O tempo todo a juíza desrespeitando meu gênero no processo mas ok, deu meus direitos. Ai deu treta no cartório. O cartório resolveu por transfobia institucional, averbar*



*minha certidão. Tivemos que entrar com um pedido novamente para a juíza mandar o cartório cumprir a sentença. O processo tinha saído em julho, só tive a certidão correta em janeiro por causa dessas transfóbias todas.*

Se alguns passaram por longas travessias jurídicas (ou ainda estavam passando), a maioria dos nossos interlocutores ou já haviam feito as retificações dos prenomes e gênero pelos cartórios ou por intermédio das Defensorias Públicas dos Estados<sup>43</sup> ou estavam aguardando resultados, por meio dos benefícios da decisão do STF. Apenas dois não retificaram, nem estavam em processo de retificação. Para se ter uma ideia, se João Hugo demorou 3 anos e meio para retificar prenome e gênero, Dhan, assim que saiu a regulamentação do CNJ, procurou o cartório e conseguiu iniciar o processo de retificação depois de 20 dias da sua publicação. Com a ajuda de uma funcionária do cartório conseguiu a retificação do nome e do gênero em menos de 15 dias. Entretanto, muitos ainda reclamavam do alto preço do processo e da recusa ou do atravancamento de alguns cartório em realizar a retificação e de darem a opção de declaração de baixa renda e a dificuldade burocrática.

Outros avanços que foram mencionados referem-se a uma maior visibilidade não só da causa trans, mas também dos homens trans que historicamente são invisibilizados. “*Mais pessoas hoje sabem o que é ser uma pessoa trans do que anos atrás*” (Viktor, 2018). Também foi apontado como avanço o fato de estar mais disponível o acesso à informação sobre transgeneridade para pessoas transmasculinas o que permite maior facilidade para se entenderem e darem conta de suas questões de saúde e políticas.

O que as narrativas autoexperimentadas de homens trans têm apresentado é que as instituições públicas e privadas têm significativa influência nas possibilidades de se constituir como um sujeito com gênero. Nas postagens do Facebook, aparecem especialmente o sistema jurídico e seu aparato, as instituições médicas, e as instituições psi.

Alguns interlocutores avaliaram que em alguns campos não houve nenhum ou muito poucos avanços, como consequência de um desinteresse geral da sociedade brasileira em resolver os problemas referentes à população trans. A questão da mortalidade e o que provoca na pessoa trans é uma das mais mencionadas, especialmente

---

<sup>43</sup> A busca pelas Defensorias para fazer a retificação se deve à facilitação de concessão de gratuidade do serviço e por conta da dificuldade burocrática em atualizar as certidões (SÉCULO DIÁRIO, 2019)

as altas taxas de assassinato e suicídio e o fato de essa questão nem sequer ser pautada pela opinião pública e pelos poderes constituídos:

*O Brasil é o país que mais mata LGBTs no mundo e muito além, o Brasil lidera o ranking mundial de assassinatos de pessoas trans e isso é extremamente assustador, revoltante e desolador. Sem contar a taxa de suicídio. Sinto e costumo dizer que a gente não tem expectativa de vida, e sim de morte. Primeiro porque as expectativas em si não são as mesmas para nós, segundo porque a gente, realmente, praticamente não vive. Parando para, por exemplo, analisar a faixa etária de pessoas trans que são assassinadas, os números irão variar tanto que é possível perceber que se trata de uma realidade muito mais cruel do que se é debatida, todos os dados comprovam uma violência e uma intolerância extremamente mórbida, muito mais doentia do que se é debatido (Joaquim, 2018).*

Foi levantado o fato de não existirem nem legislação nem política pública voltadas para a garantia da segurança e da saúde de pessoas trans e travestis no Brasil. Vale lembrar, entretanto, que as entrevistas foram realizadas antes da decisão do Supremo Tribunal Federal de enquadrar a homofobia e a transfobia como tipo penal definido na Lei do Racismo (Lei 7.716/1989) (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2019). Porém, é igualmente válido lembrar que, segundo o relatório anual da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e do Instituto Brasileiro Trans de Educação (IBTE), 124 pessoas trans foram vítimas de assassinatos no Brasil, motivados por transfobia. Na avaliação do dossiê, não obstante se tenha observado a queda em relação ao número do ano anterior (163 pessoas assassinadas), tal fato se deve ao crescimento da subnotificação dos casos (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020).

Essa situação afeta a confiança de circular em espaços públicos por parte das pessoas trans: “conhecer essa realidade é sair de casa todos os dias se perguntando se o próximo vai ser você, ou um dos seus, e eu tenho muito medo” (Nico, 2018). Tal fato é potencializado quando fica evidenciada a impunidade a crimes de cunho transfóbico, explicitando um desinteresse em garantir a segurança da população transgênera. O mesmo relatório da ANTRA e do IBTE traz como dado que, dos 124 casos de mortes motivadas por transfobia, os suspeitos de terem cometido os crimes foram identificados em apenas 11 ocorrências (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020). Dois dos interlocutores afirmaram ter sofrido violência física transfóbica por parte de desconhecidos ao circularem pela rua.

Ainda foram mencionados o fato de os profissionais e serviços de saúde não saberem lidar com as questões trans, mesmo com a designação do CID (o que refuta

argumento de que o CID beneficia a população trans)<sup>44</sup>, bem como uma patologização ainda presente quando se trata dessas identidades. A grande maioria das pessoas trans se auto-hormonizariam por dificuldade de acesso e escassez de profissionais da saúde capacitados para lidar com esse público. Além disso, foram relatadas a falta de pesquisas sobre população trans e a falta de formação para essa finalidade entre profissionais da saúde e da psicologia.

Essa falta de preparo dos profissionais e instituições de saúde para lidar com pessoas trans é ilustrada por uma postagem feita por Berilo, na qual se narra o constrangimento passado por ele numa clínica médica particular:

*Quando você espera que um profissional da área de SAÚDE esteja informado sobre oq é ser trans e como tratar uma pessoa vem uma jovem médica e ri na sua cara descaradamente pq seu nome não tá batendo com oq tá no seu registro e você tem que se explicar pra médica parar de rir na sua cara. (Ela falou assim.. aa achei muito estranho um entrar um homem com nome de mulher hahah ...e eu fiquei serio olhando fixamente pra ela pra tomar fôlego e coragem pra falar. Esse é meu nome de registro mas quero ser chamado pelo meu nome social , por favor me respeite sou uma pessoa trans se você não sabe ou conhece ou já ouviu falar ou viu a reportagemzinha do fantástico...e ela a partir do momento que também de alguma forma foi constrangida começou a me respeitar como thiago) Em 40 minutos passei por 1 médica , 1 recepcionista , um local coleta de sangue com 4 enfermeiras e 2 pacientes (onde uma das enfermeiras falou assim .. rapaz qual é seu nome? E eu com medo não falei uma palavra e só fiz apontar pro papel com eu nome de registro... a mesma resolveu falar para os 4 cantos "a paciente é FULANA" e eu mais uma vez tive que me explicar e já tava pra explodir com tal desrespeito e falei já alterado que se eu quisesse que todos na sala de coleta soubessem meu nome de registro não teria ido até ela mostrar o papel! E quando falei queria ter meu nome social respeitado ... ela riu na minha cara e disse "ta tá tá vai logo lá pra cadeira recolher o sangue que eu não tenho tempo pra isso não .. é o sistema que manda aqui"), 1 enfermeira pra aplicar medicamentos (que foi a única que respeitou minha identidade) , mais 1 rapaz que fez raio x e fez n caretas quando viu que meu nome de registro não correspondia a minha identidade e perguntou 5 vezes se era eu mesmo e tive que de boa falar "mermao se não fosse eu a digital não pegaria , certo? Então faz logo esse raio x por favor! Depois as pessoas cis dizem que é frescura nossa não procurar atendimento medico (postagem de 25 de maio de 2017).*

Das intervenções de saúde como processo de masculinização do corpo, todos os interlocutores fazem (ou fizeram) terapia hormonal e a maioria fez mamoplastia masculinizadora (chamada também de “mastectomia” e de “retirada das mamas”), sendo que alguns aguardam a liberação da cirurgia pelo SUS. Emanuel falou da intenção de

---

<sup>44</sup> CID é a Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde feita pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Na sua 10ª edição, a transexualidade era classificada como doença mental. Na sua 11ª edição, divulgada em 2018, a transgeneridade saiu da lista de patologias e passa a ser classificada como uma condição de saúde, chamada de incongruência de gênero. Por ocasião dos debates sobre essa mudança havia um discurso que defendia a necessidade ou manutenção de um número de CID para a transexualidade para que fossem garantidos atendimentos de saúde.

fazer histerectomia, que é remoção de parte ou da totalidade do útero. Dhan (2018) foi o único a falar sobre cirurgia de redesignação sexual, afirmando que de início não tinha esse desejo, mas que atualmente tem pensado na possibilidade: *“mas se for pra perder o prazer, não me adianta nada um pênis, até pq me sinto homem mesmo sem pênis. E não acho que seja necessário, eu tenho idealizado por uma questão de fantasia mesmo, mas não sei se me submeteria de fato”*. Alguns interlocutores falaram também da academia para construção de um corpo mais musculoso aos modos do ideal de masculinidade.

Léo destacou que essas intervenções não podem ser tidas como meramente estéticas, pois, se olharmos para o conceito de saúde da Organização Mundial de Saúde, ela diz respeito ao *“estado de completo bem-estar físico, mental e social”* (2018). Joaquim (2018) expressou esse aspecto em que a intervenção estética sobre o próprio corpo diz respeito ao bem-estar e à saúde mental ao narrar que, além de ter se submetido à hormonioterapia e à mamoplastia transmasculinizadora, também frequenta regularmente a academia:

*Faço academia 5 dias na semana, pois sofro de depressão e ansiedade e a endorfina realmente é muito, muito importante, mas a academia e a transformação estética que ela traz atua principalmente na questão da disforia e, conseqüentemente, nos meus méritos de passabilidade, também. Aos poucos estou me sentindo verdadeiramente à vontade com o meu corpo, genuinamente à vontade, mal dá pra desabafar sobre essa satisfação. Essa é uma conquista muito sofrida também, diariamente sofrida!*

Outro elemento é a baixíssima empregabilidade das pessoas trans e travestis, especialmente se não tiverem passabilidade. Para essas pessoas, é necessário provar o tempo todo não só sua capacidade, mas também sua sanidade. A dificuldade de encontrar empregadores que queiram dar uma chance às pessoas trans os lança em longos períodos de desemprego e de subempregos: *“Ainda tem muita mana que faz prostituição não porque gosta mas oq é a única forma de conseguir grana. Ainda tem muitos de nós desempregados mesmo qualificados”* (Izah, 2018). Além disso, espaços de poder são praticamente inviabilizados a essa população.

Entre os evidentes retrocessos apontados por nossos interlocutores, destaca-se a ascensão de discursos e ações fascistas que colocam pessoas trans na linha de frente para sofrer violências. A movimentação política que acontece a partir das eleições de 2018 faz emergirem enunciados e práticas de “preconceito escancarado” e “sem-vergonha”, provocando nas pessoas trans a percepção de se sentirem caçadas. Nesse contexto, homens trans se fecham, reclusam-se ou adotam ações próximas a esses discursos:

“homens trans se integram ao regime machista e passam a se auto-primir ou se suicidam. A média de vida de uma pessoa trans é de 35 anos, e geralmente as mulheres trans são o principal alvo” (Dhan, 2018).

### 3.2 Gênero, norma e afinidades transmasculinas

#### 3.2.1 O termo “transgênero” e a disputa pelo normal

Berilo compartilhou no seu Facebook uma postagem de Miguel Marques, em setembro de 2017, alertando que casos como o relatado são mais frequentes do que se imagina e que era preciso ter estômago para ouvir o que viria a seguir. Por sua vez, Miguel afirmava no texto que, apesar de ser algo muito pessoal, era preciso expor o caso: um áudio de sua mãe<sup>45</sup> no qual ela o confronta por usar um nome masculino. O áudio faz referência a uma cena da novela da rede Globo de Televisão, *A Força do Querer*, que foi ao ar entre abril e outubro de 2017, na qual são retratadas a descoberta, a transição e a aceitação de um personagem transmasculino, Ivan, interpretado pela atriz cisgênera Carol Duarte.



**Figura 11 - Frame da cena da novela "A força do querer" em que Tarso Brant, dizendo chamar-se Tereza, explica para a personagem Ivana o que é transexualidade. Fonte: Gshow**

Aqui é preciso fazer uma rápida menção à cena referida<sup>46</sup>. Nela, a ainda Ivana (personagem que posteriormente se descobriria e viveria sua identidade transmasculina) se encontra pela primeira vez com um homem trans e se espanta com aquela possibilidade

<sup>45</sup> O compartilhamento dessa questão não é ocasional no caso de Berilo. Não só na nossa entrevista, mas também em algumas postagens no Facebook, ele reclama da relação ruim que tem com a mãe.

<sup>46</sup> A cena está disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/6038130/>. Acesso em: 11 nov. 2019.

de existência. O homem trans em questão é Tarso Brant, que, por conta dessa aparição, ganhou maior projeção nacional. Na cena, em um barzinho, uma amiga apresenta um homem para Ivana que, ao cumprimentá-la, se apresenta como Tereza: “oi, Ivana, prazer, Tereza”. Ivana acha que ele está de brincadeira e o repreende, dizendo que não quer saber de “gracinha”. “Olha, eu sei que é estranho, mas meu nome é Tereza mesmo”, ele retruca. Como Ivana continua descrente, ele continua: “essa barba aqui confunde, né? Mas foi o nome que minha mãe me deu, daí eu não tive coragem de trocar”. “E que mãe dá nome para um menino de Tereza?”, questiona Ivana. E Tarso/Tereza responde: “é uma longa história, mas olha, eu nasci menina, em um corpo feminino, só que eu não me sentia menina, entende?”. Ivana continua incrédula, até que sua amiga surge e confirma a história: “ele é trans, nasceu em corpo de mulher, mas não se identificava... Você nunca ouviu falar nele? Coloca na internet para você ver: Tereza Brant, B-R-A-N-T. Tem toda história dele lá”. A amiga pede para Tereza mostrar uma foto antiga sua e ele entrega uma foto impressa anterior à transição. A cena termina com Ivana olhando, em estado de choque, a foto de Tereza criança e a imagem de Tarso adulto.

Ao compartilhar o áudio de sua mãe (provavelmente enviado por whatsapp), Miguel Marques descreve a cena como um exemplo de abordagem sensacionalista da mídia e de uma representatividade que não seria correta, dando uma visibilidade que trata a questão trans como “atração de circo”, ao optar por apresentar “um homem com um nome feminino”. O autor da postagem pede para que todos ouçam o áudio e compartilhem de modo que as pessoas saibam o que “acontece na vida real”. Transcrevo o áudio aqui:

*...e mais uma coisa para lhe dizer: eu tenho filha, eu não tenho filho. Outra coisa para lhe dizer também: você deveria me respeitar também como eu lhe respeito. Eu estava vendo aqui na televisão, esses casos que estão acontecendo aí, **isso para mim não é normal**, você está entendendo? Eu bato na mesma tecla que Deus fez o homem e fez a mulher, fez o homem para mulher e a mulher pro homem. Então assim, eu estava vendo aqui, me chamaram para ver minha novela, que tem um caso que é igual ao seu, que disse que apareceu um trans dizendo que o nome dela é Tereza e ia continuar sendo Tereza, porque foi o nome que a mãe dela deu para ela. Que ela estava em um corpo de homem, que estava como homem, mas que o nome ia continuar Tereza. Que por sinal não é um caso de ficção, é um caso verídico, só fez uma participação na novela. Ai eu olhei e disse assim: ‘engraçado, né? E minha filha não me respeita, querendo que eu chame ela pelo nome de homem’. Essa daí respeitou a mãe e respeita até hoje, que zela até pelo nome que a mãe deu e não quer tirar, continua sendo chamada de Tereza. Se você pesquisar você vai ver quem é Tereza. Aliás, você já deve conhecer, né? O que todo mundo fala é isso, sua falta de respeito comigo, você não me respeita, entendeu? Porque eu gerei uma menina, criei até quase 20 anos, para com essa idade dizer para mim que é um homem e querer que eu chame pelo nome de homem e não vê que minha situação é delicada e difícil para fazer isso. (...) Você não tem vergonha na cara de falar isso para mim? Falar de respeito? **Todas as pessoas aqui me entendem, menos você.** Olha o*

*exemplo que eu te dei da Tereza! Vai pesquisar lá sobre a Tereza se você não conhece. Tereza é um trans, como diz você. E respeita a mãe dela (gritando)! Ou dele, eu não sei. E você não me respeita, nunca, eu não pari homem, eu pari uma menina. E outra coisa: nunca você vai conseguir tirar isso de mim (gritando), que você quer que eu te chame pelo nome de homem. Você tem que me respeitar, que todo mundo fala isso para mim: 'ela primeiro deveria lhe respeitar, ela poderia estar exigindo isso de outras pessoas, dos amigos dela, de quem fosse chegando depois de você, não de você não, ela não tem que lhe pedir isso'. Tá? Lhe respeitar, eu respeito até demais, lhe respeito, não faço pouco caso de você, lhe amo do mesmo jeito, mas você que eu te chame pelo nome de um homem? Isso é querer demais. Eu gerei uma menina no meu ventre, procure entender isso. Eu gerei uma menina no meu ventre, pari, criei até 20 anos, para que com 20 anos dizer que é homem e você querer que eu lhe chame pelo nome de homem. Ponha-se no meu lugar. **Qualquer pessoa entende isso, não falto com respeito com você, não. A opção que você fez foi essa, não é isso, não é o que você quer? Mas também me respeite. E não poder, nem conseguir lhe chamar pelo nome de homem, isso não é questão de não lhe respeitar não, você que não está me respeitando, procure analisar. Ou melhor, dê esse áudio aí para alguém escutar para ver se alguém não vai me entender, entender meu lado de mãe. É muito fácil para seus amiguinhos que vieram depois de mim e lhe chamar pelo nome de homem, é muito fácil para quem não lhe criou, que não acompanhou seu crescimento lhe chamar pelo nome de homem, mas para mim é difícil, eu sou a mãe, para mim é difícil. Eu te criei, você entendeu bem, eu gerei uma menina dentro de mim, para mim isso é difícil, não falto com respeito com você não, nunca faltei com respeito, a opção foi sua. Eu não tenho mais nada o que fazer, a vida é sua, eu não posso passar por cima disso. Agora eu te falo: me respeite! Meu respeite! Me respeite como uma mãe! (gritando).***

Gostaríamos de destacar dois aspectos da fala da mãe de Miguel. Um está relacionado a uma tentativa de reiteração de uma normativa de identidade de gênero que não só é baseada em um alinhamento entre o sexo como biológico e o gênero como cultural numa perspectiva cisheterossexual, como também está enquadrada em um respeito ao gênero que foi “dado” pela mãe. O respeito à identidade de gênero diz sobre uma espécie de capital dado, ou cedido, a partir de uma adequação à normalidade da performatividade de gênero esperada a partir de um ideal normativo.

Outro aspecto é o de a própria fala trazer a existência de duas distintas camadas de entendimentos de normal, ali, de certo modo: a da mãe e dos seus, em contraponto à do filho e dos seus. São duas dimensões de normalidade em conflito, em que curiosamente a categoria significativa mobilizada é um entendimento de “respeito”. A mãe não se sente respeitada na sua condição de figura materna que gerou e criou uma filha cujos sexo e gênero eram femininos e se sente violada ao ter que tratar o filho no gênero que esse expressa, que por outro lado se sente desrespeitado justamente pelo fato de a mãe não tratá-lo como gostaria. É um conflito discursivo que não se resolve sem que um dos lados ceda. Aqui temos um exemplo muito explícito tanto daquilo que Amara Moira (2018) vai chamar de guerra travada contra qualquer outra narrativa de gênero que não contemple a

cisgeneridade, quanto do que Foucault (1985) vai apontar como a batalha pelo entendimento do que é verdadeiro nas relações de poder, que tem o formato da guerra.

Obviamente, o conflito não é proporcional, tendo-se em vista que a própria fala da mãe evoca atores como Deus, valores familiares tradicionais, televisão, *mainstream*, vizinhos, ou seja, toda uma história colonial e os dispositivos de poder que normalizam o gênero e a sexualidade em nossa sociedade. Mãe e filho são a capilaridade de uma relação de poder em que verdades sobre o gênero são o próprio exercício da guerra capitalista-colonialista sobre seus corpos.

Esse caso é especialmente rico para demonstrar a análise que fazemos mobilizados ao redor da categoria da “norma” aos modos foucaultianos, mas também à maneira de Keguro Macharia (2018), que, ao analisar a legislação e a política quenianas para a população *queer* do país, debruçou-se sobre a norma sexual. Ele argumenta que “precisamos entender os direitos das minorias sexuais em relação ao direito da maioria sexual”, uma vez que “qualquer tentativa de argumentar em favor do primeiro sem considerar o último corre o risco de perder sua constituição mútua” (MACHARIA, 2018, p. 111-112).

É muito importante aqui demarcar que entendemos norma não como aquilo que diz respeito ao pensamento comum sobre ela, que a entende como um poder regulador transcendente que invariavelmente é aplicada por um ente externo para conformar a uma certa ordem, como o modelo jurídico da lei. Aos modos de Georges Canguilhem (2009) e Foucault (2008), a norma, de modo imanente, é produzida pelo próprio movimento da vida.

O normal, como aquele/aquela/aquilo que está de acordo com a norma, nesse modelo biológico se distingue em duas modalidades: a primeira refere-se a uma dimensão fixa e vinculativa a uma ideia de "normalidade", que parece poder ser aplicada apenas mecanicamente a um dado anterior; e uma segunda, que se refere à dinâmica criativa de uma "normatividade" que potencialmente dá lugar à plasticidade e até ao desafio das normas estabelecidas, à inventividade de novas normas e formas de vida (CANGUILHEM, 2009). A força das normas deve, portanto, ser entendida como a eficiência imanente de sua ação, que produz as condições para sua própria realização.

Naquele primeiro sentido, a norma aparece como uma operação corretiva por meio da conformação a um modelo. Aqui a norma é normativa. É nesse sentido que dizemos



que a cisgeneridade e a homossexualidade são normativas, ao estabelecer modelos de modos de ser como identidade e desejo, a partir de uma leitura binária do sexo (entendimento constituinte da materialidade do corpo). Essa norma de modo de ser dadas por uma cultura em um determinado território, em um determinado contexto histórico, a partir de relações de saber/poder específicas, é o que chamamos de gênero. São comportamentos, estéticas, modos de agir e desejar, formas que os corpos devem tomar e papéis sociais que são constantemente reificados para que possamos diferenciar os sujeitos. Porém, como dito, o gênero, como norma, é imanente em suas ações reificadas, ele cria as condições para sua própria realização.

Esse processo normativo de reificação do gênero acontece como uma normalização disciplinar, isto é,

em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz (FOUCAULT, 2008, p. 75).

Se o normal é, portanto, apenas o que está de acordo com a norma, o anormal é o que resiste a ela. Para que haja uma normalização<sup>47</sup>, antes de haver um normal e um anormal, há uma norma (FOUCAULT, 2008). A identificação do normal e do anormal nos faz perceber que há diferentes curvas de normalidade que funcionam pela operação de normalização. Essa operação se estrutura pela distribuição de normalidade de modo que uma normalidade funcione em relação a outra.

É por certa relação de poder que algumas dessas normalidades são consideradas mais favoráveis que outras e vão servir de norma. Nos dirá Foucault que a “norma está em jogo no interior das normalidades diferenciais” (2008, p. 83). É assim que a normalização estabelece um normal e a norma se deduz dele, se fixa e desempenha um papel regulatório. Um exemplo sobre a norma agindo nesse regime diferencial em relação ao gênero é o caso narrado por nosso interlocutor Nico: não é normal homens abordarem outro homem cisgênero na rua e socá-lo nos peitos, mas aparentemente é normal eles fazerem isso caso esse homem seja trans.

---

<sup>47</sup> *Normação* faz mais referência a uma sociedade disciplinar e consiste em descrever, identificar e corrigir os corpos, como *normalização*, característica da sociedade da securidade, do controle, está no jogo entre liberdade e segurança, próprio do regime neoliberal (LOPES; FABRIS, 2013).

O caso que trazemos no início deste tópico é bastante significativo dessa dimensão relacional do normal e de sua força operativa nas possibilidades de ser e agir no mundo. A mãe de Miguel se recusa a chamá-lo pelo nome que condiz com sua identidade de gênero, partindo de um princípio de normalidade no qual pela cisgeneridade compulsória a mãe nomeia a pessoa que foi lida como filha e é normal que essa pessoa mantenha se chamando dessa forma para o resto da vida. Porém, Miguel argumenta que ele não é uma mulher, é um homem, e como homem é normal que possua um nome masculino. Além disso é normal no seu ciclo social de pessoas sensíveis às causas LGBTQI+ isso acontecer. Há, portanto, duas curvas de normalidade distintas acontecendo sobre a mesma questão e elas estão em guerra.

Como vimos, nossos interlocutores estão buscando em suas postagens no Facebook desnaturalizar a masculinidade cisgênera e normalizar as transmasculinidades em seus aspectos constitutivos. Quando esses homens estão afirmando que são homens “de verdade” mesmo sem um pênis de carne fixado ao corpo, mesmo sem serem violentos, mesmo com um corpo construído com tecnologias sexuais, mesmo passando por transição ou não, mesmo tendo que juridicamente retificar prenome e sexo, e mesmo engravidando, repetem e repetem que “isso é normal”, “tem de ser normal”, afastando-se da ideia de estranho, anormal.

A mobilização de sujeitos que por muito tempo foram considerados anormais, ou estranhos (*queerness*), tem-se organizado ao redor de pautas de insatisfação com o regime do normal em geral, seja do ponto de vista social, seja do ponto de vista comportamental (WARNER, 2004). É nesse sentido que o questionamento à normalidade das normas de gênero é fundamental, pois são nelas que se baseia o ataque aos indivíduos *queer*, como os homens trans.

Etimologicamente, Georges Canguilhem vai dizer que na base latina de *norma*, que quer dizer “esquadro”, e de *normalis*, que quer dizer “perpendicular”, os principais aspectos de norma e do normal já estão postos nas origens das palavras. “Uma norma, uma regra, é aquilo que serve para retificar, pôr de pé, endireitar” e “normalizar é impor uma exigência a uma existência, a um dado, cuja variedade e disparidade se apresentam, em relação à exigência, como um indeterminado hostil, mais ainda que estranho” (CANGUILHEM, 2009, p. 109). Ou seja, a própria origem etimológica das palavras carrega um princípio geométrico de endireitar, de enquadrar, o que está torto, errado.

Aqui é importante demarcar a função da norma como forma de ação do poder agindo tanto como ação repressora, mas principalmente como estímulo e produção (debateremos mais sobre o tema no capítulo posterior) para a constituição do indivíduo moderno. Elizabeth Stephens (2014), a partir de Foucault, vai afirmar que a normalização produz sujeitos não simplesmente os movendo em direção a uma norma, tornando-os mais normais, mas medindo as lacunas e as diferenças pelas quais eles se desviam dessa norma. O que se pretende com a norma é que ela sirva como um ideal que nunca pode ser incorporado, mas em torno do qual podem ser traçadas distâncias minuciosamente de diferenciação (STEPHENS, 2014).

Do ponto de vista do gênero e da sexualidade, é no trabalho do biólogo e sexólogo Alfred Kinsey que primeiro surge o conceito de “sujeito normal”, no final dos anos 1940. Contudo, é John Money que, duas décadas depois, privilegia o “normal” para discutir papéis e redesignação de gênero como uma forma de parafilia em si (STEPHENS, 2014). Na normatividade biológica, que conduz muitas das ideias sobre gênero e sexualidade, “o ‘normal’ é ontologicamente relacional, descrevendo não uma coisa fixa, mas uma orientação de uma coisa em relação à outra” (STEPHENS, 2014, on-line).

Lucas Platero Méndez (2014) faz um levantamento de como a construção das terminologias, e, logo, dos saberes, sobre a população trans passa por longos períodos de patologização das suas identidades vistas como anomalias e perversões. É importante ressaltar que o desenvolvimento das terminologias é resultado de um determinado contexto social e histórico e que nesses períodos diferentes construções coexistiam.

Platero vai pontuar que no Iluminismo, no século XVIII, é que o pensamento científico moderno passará a ditar as verdades sobre o sexo, diferenciando-os. E é durante os séculos XIX e XX que os conceitos de normalidade e perversão passam a ser categorias que serão operacionalizadas para tratar de gênero e sexualidade, sendo que “neste contexto histórico se produz um grande salto pelo qual ‘normal’ já não significa ‘o mais frequente’, mas também, o desejável” (MÉNDEZ, 2014, p. 91, tradução nossa).

Em 1877, Richard Von Krafft-Ebing publica *Psychopathia Sexualis*, compêndio com classificação de transtornos sexuais. Nele o “homossexualismo” era tido como um transtorno de gênero que era adquirido e congênito. Elementos da transexualidade eram entendidos como uma gradação mais avançada dos transtornos do “homossexualismo”. Especificamente o que hoje entenderíamos como algo similar às transmasculinidades era

nomeado por Krafft-Ebing como “ginandria” (MÉNDEZ, 2014). Esse é um exemplo do que aconteceu por muito tempo no entendimento das identidades trans e de toda expressão de sexualidade que se alijava das relações heterossexuais, reprodutivas e coitocêntricas, que eram demonstradas como transtorno emocional ou físico. De modo geral, a transexualidade era compreendida como uma forma extrema da homossexualidade (MÉNDEZ, 2014).

O pioneiro na defesa dos homossexuais, Magnus Hirschfeld publica em 1923, na Alemanha, o texto médico *Die intersexuelle Konstitution* (“A constituição intersexual”), no qual propõe a categoria sexual “terceiro sexo” ou “estados sexuais intermediários”, que englobava transexuais (travestidos), homossexuais, hermafroditas (intersexuais) e andróginos. Esse terceiro sexo não era um estado patologizante, mas uma variação natural da sexualidade humana motivada pela diferença por níveis hormônios sexuais.

Não era a primeira vez que se propunha a ideia de um terceiro sexo. Karl Heinrich Ulrichs, no *Inclusa* (1863), fala a respeito dos uranistas, possuidoras de um terceiro sexo (faz alusão a um mito presente n’*O Banquete* de Platão), pessoas cujas almas masculinas habitavam corpos femininos e vice versa. Sendo uma característica do ser que era herdado, não aprendido, não havia razões para castigá-lo. A explicação de ordem biológica despenalizava, dessa forma, os comportamentos sexuais e de gênero (MÉNDEZ, 2014). Paul Preciado tem resgatado a terminologia “uranista” para referir-se às pessoas trans; ele discorre sobre esse assunto em um texto lançado recentemente intitulado *Um apartamento em Urano* (PRECIADO, 2018).

Nesse caminho, David Cauldwell, sexólogo, que cunhou o termo “transexual como conhecido hoje, nos anos 1940, afirmava que a transexualidade era uma predisposição genética combinada com infância disfuncional que causava imaturidade mental. Dessa forma, Cauldwell corresponsabilizava familiares e seus entornos pela “psicopatia” referida (MÉNDEZ, 2014).

Ainda que se fizessem as cirurgias de redesignação sexual desde a década de 1920, foi na década de 1950 que Christine Jorgensen deu visibilidade à transexualidade e à possibilidade de se transitar com êxito de um sexo a outro, com um intensa presença no meios de comunicação estadunidense e europeu, falando sobre seu processo, gerando um imaginário positivo sobre modificação corporal (MÉNDEZ, 2014). Algo similar aconteceu no Brasil, com a modelo, atriz e apresentadora Roberta Close, que, nos anos

de 1980, pautou a mídia nacional, ganhando o título de vedete do Carnaval Carioca (1984) e sendo capa da revista *Playboy*, mesmo que recorrentemente fosse apontada como homem (JESUS, 2018).

O psicanalista estadunidense Robert Stoller ficaria conhecido por sua teoria influente sobre a origem das transexualidades. As transexualidades masculinas, diferentemente das femininas que seriam causadas pelo contato excessivo com a mãe e escasso com o pai, “provinham de avôs e avós que não valorizavam o feminino cujas filhas (e mães da seguinte geração) desejaram ser homens, que não prestaram atenção suficiente a suas filhas e que foram tratadas como meninos, buscando atenção dos pais” (MÉNDEZ, 2014, p. 95). Por sua vez, o endocrinologista Harry Benjamin popularizaria o termo “transexual” em sua obra *The transsexual phenomenon* (O fenômeno transexual), de 1966, na qual propõe uma escala de sete pontos para classificar formas de travestismo e transexualidade (MÉNDEZ, 2014).

A *Síndrome da Disforia de Gênero* foi proposta por Norman Fisk, em 1973, e tratava a transexualidade como “transtorno” da identidade de gênero. Suas definições foram bastante utilizadas no contexto psiquiátrico para dizer quem era o “transexual verdadeiro” e quem não era. Os sujeitos no contexto do diagnóstico clínico tinham de ter uma trajetória e determinadas características (geralmente baseadas no horror ao sexo biológico e ao gênero ligado a ele efusivamente expresso) e que culminava necessariamente com a cirurgia genital. Chegou aos manuais que até recentemente (ou ainda hoje, em alguns lugares) consideravam a transexualidade um transtorno (MÉNDEZ, 2014).

Fazemos aqui uma ressalva, a partir de Dean Spalde (2000), que levanta os aspectos de uma economia política capitalista para a conformação às normas de gênero. Ele vai destacar que teóricas e teóricos transfeministas e *queer* têm privilegiado demasiadamente uma explicação das normas de gênero a partir dos discursos médicos patologizantes e não levam em conta as implicações de ações econômicas, especialmente em se tratando dos sujeitos em não-conformidade de gênero (SPALDE, 2000).

Spalde se preocupa em apresentar como os sistemas de assistência social e a trabalho são usados para regular o gênero das pessoas mais pobres. O autor quer avançar nessa análise em relação às pessoas que não estão em conformidade com a norma de gênero, uma vez que essas análises, em alguma medida, já são realizadas por pesquisas de cunho feminista especialmente com mulheres cisgêneras. Os sistemas de assistência

pública, por exemplo, operaram através de entendimentos moralistas da sexualidade e da estrutura familiar para forçar os receptores a obedecer às noções sexistas e heterossexistas de feminilidade e maternidade, tais como noções supremacistas brancas de maternidade branca e pureza racial, e representações de mulheres negras como hipersexualizadas, preguiçosas e moralmente livres. A vigilância cotidiana das pessoas com baixos rendimentos por meio de sistemas de regras rígidas e punitivos usados nos serviços sociais criam um contexto altamente regulado para a expressão de gênero, sexualidade e estrutura familiar de mulheres de baixa renda que frequentemente dependem desses sistemas para sair de relacionamentos economicamente dependentes com homens (SPALDE, 2000).

Tais fatos em análise de conjecturas estruturais corroboram com a afirmação de que os modelos de cidadania de gênero e as hierarquias de gênero e raça na economia podem operar para dominar prioritariamente a vida das pessoas de baixa renda e afetam diretamente a capacidade de todas as pessoas de determinar e expressar seu gênero, sua sexualidade e seu desejo reprodutivo (SPALDE, 2000). Spalde vai dizer que poucos estudos vão centrar sua análise, entretanto, nessa esfera da crítica à economia capitalista para examinar como a regulamentação de gênero das pessoas em situação de pobreza se aplica àqueles que enfrentam mais diretamente as consequências de uma economia de gênero binária coercitiva, aqueles que transgridem as principais normas básicas do binarismo de gênero (SPALDE, 2000).

Tradicionalmente, mesmo as organizações de lésbicas, gays e bissexuais (LGB) marginalizavam as questões de pessoas de baixa renda e racializadas e focavam suas agendas políticas em reconhecimento familiar para populações LGB brancas e com recursos financeiros. Pessoas que necessitam de uma crítica à estrutura econômica que levem em conta uma análise feminista, anticapitalista e anti-racista são, de modo geral, sub-representadas (SPALDE, 2000).

Enquanto isso, aqueles que estão em não conformidade com as normas de gênero, como as pessoas trans, não têm acesso às oportunidades econômicas e educacionais, por conta de ações transfóbicas graves e persistentes, e sentem mais acentuadamente a regulação de gênero da economia. Entre os obstáculos por que essas pessoas passam estão: o abuso e o assédio em suas casas por conta de sua expressão de gênero, que, muitas vezes resultam em expulsão; a impossibilidade de acesso a políticas públicas e ações assistenciais, por essas serem estruturalmente baseadas em sistemas binários de diferenciação sexual; a dificuldade de acesso ao sistema educacional no qual sofrem grande violências que os levam ou a desistir ou a serem expulsos; a discriminação severa

no mercado de trabalho; a falta de acesso à educação e ao trabalho formais muitas vezes resulta em envolvimento com o sistema de justiça criminal, no qual são submetidos à extrema violência e assédio; a dificuldade de acesso aos sistemas de saúde e a tecnologias médicas que são proibitivamente caras para muitos desses (SPALDE, 2000).

É tendo todas as negações e dificuldades de acesso que devemos entender a importância dos movimentos emergentes de autodeterminação de gênero especialmente para esses sujeitos que enfrentam na pele as manifestações de transfobia e racismo institucionalizados, suportando ao mesmo tempo o peso das desigualdades do capitalismo enquanto lutam contra sistemas coercitivos de gênero. É preciso reconhecer que a autodeterminação de gênero e sexual não será significativa se não resistir a um sistema econômico capitalista inerentemente violento e hierárquico que fundamenta seu controle sobre os trabalhadores e os pobres em entendimentos opressivos de raça, sexo e gênero, habilidade e nacionalidade. Abordar os danos da cisheteronorma começa pelo entendimento das “experiências daqueles que enfrentam a interseção de múltiplas opressões, centralizando na análise que essa interseccionalidade promove e pensar concretamente sobre quais estratégias um movimento dedicado a esses princípios se envolveria” (SPALDE, 2000, p. 220, tradução nossa).

O rápido percurso que fizemos com Platero evidencia como o próprio nomear-se e entender-se de pessoas trans foi definido pelos saberes médicos e psi bastante ligados à ideia de anormalidade, transtorno, patologia, potencializados por segregações de classe e raça, política econômica capitalista, como nos alerta Spalde. Só quando esses sujeitos passam a poder nomear-se é que formas não patologizadas ganham força. Ao apropriar-se estrategicamente dos nomes que lhes foi dado, as identidades de pessoas trans passam de diagnóstico de sujeitos com transtorno, com disforia de gênero, para agenciamentos próprios e autonomia sobre suas autoidentificações. O conceito de “trans” hoje, por exemplo, é usado em castelhano para substituir o “transexual”, sem fazer a distinção daquelas pessoas transexuais pré-operadas ou pós-operadas, ainda que essa distinção importe em alguns contextos (MÉNDEZ, 2014).

No contexto latino-americano, o termo “transgênero” passou a ser utilizado para pessoas que não querem necessariamente fazer uma modificação corporal. De influência anglo-saxã, ele busca evitar a distinção frente à transição e à cirurgia. Como já expressamos anteriormente, é preciso referir-se a Virginia Prince, ativista *crossdresser* californiana, que adota o termo para distinguir-se das transexuais e encontrar-se em algum

lugar entre a transexualidade e o travestismo<sup>48</sup>, lutando para romper com a percepção social que associava o travestismo à homossexualidade ou à excitação sexual. Vale lembrar que, como vimos com Cristan Williams, essa origem em Prince é um pouco superestimada e o termo se populariza com uma diversidade de fontes e usos (WILLIAMS, 2014).

Tanto Lucas Platero como Cristan Williams vão destacar o trabalho de Leslie Feinberg *Transgender liberation: a movement whose time has come* (Liberação transgênero: um movimento cujo tempo chegou) como um texto fundamental para a consolidação do termo e do uso de “transgênero”. Nesse texto de Feinberg,

transgênero se converte em um espaço de alianças para aquelas pessoas que são marginalizadas por serem diferentes das normas sociais sobre gênero e sexualidade. Possibilitava um lugar de reconhecimento e luta para aqueles que estavam à margem (...) tratava de romper com a patologização da sexualidade não normativa e gerar um movimento transformador (MÉNDEZ, 2014, p. 97, tradução nossa).

No mesmo sentido, Mauro Cabral vai afirmar que, por definição, o conceito de transgênero é heterogêneo, pois

designa um conjunto de discursos, práticas, categorias identitárias e, de modo geral, *formas de vida* reunidas sob sua designação daquilo que tem em comum: uma concepção às vezes materialista e contingente do corpo, da identidade, da expressão de si, do gênero e da sexualidade, como uma rejeição compartilhada da diferença sexual como matriz natural e necessária à subjetivação (CABRAL, 2011, p.1, grifos do autor).

Essa multiplicidade de sujeitos em dispersão<sup>49</sup> está em um campo de batalha com a cisheteronormatividade especialmente guerreando no campo do *sentido*, da *autonomia decisória* e da *biotecnologia*, enlaçando elementos como a carne, o corpo, as próteses, o desejo, as práticas sexuais, o público e o privado, a identidade, a autoexpressão, o autêntico e o ficcional, o reconhecimento e a subversão da diferença sexual (CABRAL, 2011). Para Cabral, enquanto dispositivo biopolítico, a transgeneridade é contingência, historicidade e ironia.

---

<sup>48</sup> Platero usa aqui travestismo numa conceituação distinta da travestilidade sulamericana. Aqui no Brasil, travesti, longe de ser uma prática de vestir-se do sexo oposto, é uma identidade de gênero racializada e muito própria de nossa cultura.

<sup>49</sup> Curioso notar que tanto Mauro Cabral como Lucas Platero Mendéz colocam *drag queens* e *drag kings* como sujeitos transgêneros, o que difere bastante de como essas categorias são articuladas no Brasil, que, de modo geral, tratam os sujeitos transgêneros como aqueles que possuem uma identidade de gênero distinta da que lhes foi designada no nascimento e que convivem socialmente expressando essa identidade, enquanto *drags* tratam da questão do gênero como eventuais expressões artísticas, independentemente do gênero que socialmente expressam no convívio cotidiano.



No contexto deste trabalho abordamos o conceito de transgeneridade, pois, em primeiro lugar, ele é um guarda-chuva identitário que cabe melhor a alguns de nossos interlocutores que se autoidentificam com transmasculinos; em segundo lugar, porque nos debruçamos sobre a questão do gênero como enquadramento teórico, interessados nos seus aspectos mais culturais para a produção de subjetividades masculinas.

O gênero em seus aspectos normativos é uma categoria importante neste estudo, pois procuramos abarcar como os nossos interlocutores se compreendem (ou não) pelo binarismo constituinte da relação entre sexo biológico e a identidade de gênero. Desse modo, procuraremos identificar a relação da norma com os processos de veridicção que vão produzir as estruturas de poder, a hierarquização entre os sujeitos, bem como os processos de subjetivação. Logo em seguida, discutiremos especificamente sobre a constituição de uma normalização dos indivíduos pelo sistema sexo/gênero para, por fim, construir a noção de transgeneridade masculina em diálogo com essa norma.

### 3.2.2 *Identidade de gênero e cisgeneridade compulsória*

Nas minhas leituras para esta tese eu percebo que dois momentos e territórios de produção de saberes transfeministas e *queer* são basilares para a conceituação de gênero e sexo e os usos dessas categorias: os escritos norte-americanos no início da década de 1990 e as produções acadêmicas e militantes brasileiras da segunda metade da década de 2000 e da década de 2010.

Esses trabalhos foram seminais para a abertura do gênero para além dos binarismos biologizantes, que não só criam as condições para pensar as identidades de gênero trans, mas também que problematizam tão significativamente a definição supracitada de gênero, tornando-se impossível conceber gênero sem considerá-las. Estamos tratando aqui marcadamente de teóricas feministas *queer* e pessoas trans que vivenciam aquilo sobre o que escrevem.

Não é exagero dizer que passamos a pensar em Humanidades sobre gênero e sexualidade de modo muito distinto a partir desses textos. São textos que surgem como rupturas em uma certa narrativa sobre essas categorias. Inclusive, o segundo grupo de textos (autorxs transfeministas e *queer* do Sul Global) nos motivou a questionar uma dimensão colonialista do primeiro (autorxs do Norte Global) (PELÚCIO, 2012). É o tipo de categoria de texto que Jaqueline Gomes de Jesus descreverá como formas de escrita

“que não conseguem tocar o coração dos seus defensores sem feri-los”, ou ainda, textos dos quais “não se conhece suas premissas e consequências sem que elas passem o dedo no glacê do bolo de aniversário das nossas certezas” (JESUS, 2015, p.19). Talvez essa sua potência é o que gere tanto ódio e ataque a essa produção; saber que ela tem potência para pôr em xeque a ordem normativa do gênero e da sexualidade.

De certo modo, estamos novamente falando da ideia de normalidade. Esses textos vão tirar as pessoas trans do lugar da exceção, do anormal e do desvio e, a partir delas, colocar em perspectiva a questão do gênero para todos. Como podemos conceber o gênero, se algumas pessoas não se identificam com o papel gendrado que caberia a seu corpo definido de um ponto de vista biológico binarista – ou seja, que quem nasce com pênis é homem e quem nasce com vagina?

Boa parte da produção de conhecimento sobre gênero estava bastante apegada à narrativa cissexista, na qual todos os indivíduos que não se encaixavam a norma do ponto de vista biológico binarista eram simplesmente postos como exceções sem importância à regra, adoecidos e pervertidos, e apenas desconsiderados na condição de pontuais desvios. Chamamos de ponto de vista biológico binarista, pois, mesmo do viés da biologia, os sexos com seus componentes materiais constitutivos têm sido redefinidos.

Os biólogos têm afirmado que o sexo é um espectro muito mais amplo do que supõe o binarismo simplista. Marcadamente podemos citar a condição intersexual, quando o cromossomo sexual de uma pessoa diz uma coisa, mas suas gônadas (ovários ou testículos) ou a anatomia sexual diz outra coisa. Mas estudos mais recentes de sequenciamento de DNA e de biologia celular estão revelando que quase todas as pessoas são, em graus variados, uma soma distinta genética de algumas células que podem não corresponder ao sexo do resto do corpo (AINSWORTH, 2015).

Claire Ainsworth (2015) fez um levantamento de uma série de estudos que vão desde análises cromossômicas de genes de caracteres sexuais (XX e XY) que não produzem elementos corporais que correspondam ao que entendemos como uma materialidade do corpo própria de homens e de mulheres (ela mostra como isso acontece em uma grande gradação de caracteres corporais). De distintos corpos formados pelo desenvolvimento gonadal na formação do feto, até experimentos que conseguiram alterar em laboratório células adultas tipicamente femininas para masculinas e vice-versa.

Ou seja, mesmo que o sentido de normalidade de gênero esteja baseado numa narrativa cisheteronormativa, não deixam de pulular casos de exceções às normas. Diana Maffía vai resumir as crenças que conformam as normas dessa narrativa cisheterocentrada nos seguintes enunciados: “1. Os sexos são apenas dois: masculino e feminino; 2. As relações sexuais têm como finalidade a procriação; 3. A família [heterossexual] é uma unidade natural” (MAFFÍA, 2003, p. 5, tradução nossa).

Porém, como dito, os casos de desvio a essas regras não deixam de aparecer (BUTLER, 2015a; JESUS, 2015; MAFFÍA, 2003): E os, já citados, casos de pessoas que não se alinham no binarismo sexual nem pelos genitais, nem pelas gônadas, nem pelos cromossomos, nem pelas células sexuais e/ou nem pelos hormônios, estando em distintos pontos de espectros de associações desses caracteres? E os intersexuais? E as identidades de gênero racializadas como as travestis? E as orientações sexuais gay, lésbica ou bissexual? E as distintas regras de gêneros que há em diferentes culturas? E a gama enorme de práticas sexuais nas quais se atinge o prazer para muito além do sexo reprodutivo? E aqueles que gozam pelo cu? E as mulheres que decidem não ter filho? E as mulheres cisgêneras que biologicamente não podem ter filho? E os distintos arranjos familiares, quando se opta por ficar sozinho, ou manter relações poliamoristas? E as *drag queens* que estão a performar o gênero evidenciando a artificialidade de muitos de seus aspectos? E aqueles que não se veem plenamente enquadrados em nenhum gênero? E as mulheres cisgêneras que, por questões de saúde, foram histerectomizadas (retirada do útero) ou mastectomizadas (retirada das mamas)? E os homens cisgêneros que, pelo mesmo motivo ou por acidente ou por conflitos domésticos, são orquiectomizados (retirada dos testículos) e/ou emasculados (extirpação do pênis)? Eles deixam de ser homens por isso? E...? E...? Etc. Os *et cetera* parecem mesmo incontáveis. Se os casos de exceção à regra não param de pulular, não seria, então, o caso de rever a norma? O que seriam então o gênero e o sexo?

O que essa multiplicidade de exceções faz, especialmente quando vistas juntas, no Comum de escaparem à norma, é deslocar a ideia universalizante dessa norma, o que nos provoca no sentido de

ao pensar discursos minoritários (...) sempre colocar o questionamento: "e fulanos?". Exemplo: "e as pessoas trans?", "e os negros?", "e as mulheres negras?", "e os gays deficientes?". É preciso deslocar as meganarrativas do biopoder. É preciso saber entrar no discurso do outro e saber sair. Não podemos aceitar que reforcem e reforcem as fronteiras de gênero. É preciso ser irônica,

iconoclasta, feroz como um bicho, como uma bicha (Notas de Campo, 19 de janeiro de 2019).

Diana Maffia (2003) nos dirá que a suposição de que o sexo anatômico na primeira vista e ao nascer (e mesmo antes de nascer, se pensarmos nas tecnologias de ultrassom) classifica dicotomicamente todos os seres humanos é tão profundamente estruturante do nosso papel social e da inteligibilidade dos nossos corpos que, quando “não se encontra, se produz” (p. 5). É o caso de genitais ambíguos. Quando se constata sua presença, eles não provocam uma revisão da ideia dual da natureza genital. Pelo contrário, essa presença provoca uma intervenção para que esses se disciplinem, se ajustem ao dogma binarista.

Donna Haraway vai apontar um dado linguístico curioso: diferentemente da raça, o gênero e sexo possuem marcadores que diferenciam o caráter biológico do caráter cultural, isto é, usamos “raça” quando falamos tanto de fatores biológicos, quanto de fatores culturais, enquanto usamos sexo para tratar do biológico e gênero para tratar do cultural, demarcando esse binarismo natureza/cultura e biologia/sociedade. Histórica e politicamente, na raiz linguística, a produção e a apropriação se dão entre “a matéria e a forma, o ato e a potência, o material bruto e o material acabado”, sendo “onde os sujeitos e objetos nascem e reencarnam indefinidamente” (HARAWAY, 2004, p. 206).

Gênero, de modo geral, é um elemento importante para a construção e classificação em sistemas de diferença, para falar sobre “tipos” distintos dentro de uma certa estrutura que utiliza certos critérios. Um exemplo é como falamos de gêneros fílmicos: comédia, romance, terror, *noir*... Etimologicamente vem da palavra latina *generare*, que quer dizer “gerar”, e da variação *gener-*, que designa “raça” ou “tipo”. Ou seja, trata de diferenciar alguns elementos, tipografar. Mas quando falamos de gênero, esse com G maiúsculo, como categoria de análise, em sua acepção moderna, via de regra evocamos a célebre afirmativa de Simone de Beauvoir: “não se nasce mulher, torna-se”.

Seguindo essa pista, o conceito de gênero foi desenvolvido como categoria analítica para contestar a naturalização da diferença sexual entre os elementos de uma sociedade. Ele permite que, em análises históricas, nos demos conta de que diferença sexual como construção social dos “homens” e das “mulheres” posiciona esses sujeitos um em relação ao outro diferenciados por hierarquia e antagonismo (HARAWAY, 2004).

O estabelecimento da categoria gênero para dimensionar as diferenças sociais entre corpos sexuados causou reformulações nas políticas dessa natureza, especialmente após os anos 1960, no contexto estadunidense. Autoras feministas passam a questionar e

reconstruir, dessa perspectiva, a “construção de sentidos e tecnologias de sexo e gênero nas ciências da vida normalizadoras, liberais, terapêutico-intervencionistas, empiricistas e funcionalistas, (...) incluindo-se aí a psicologia, a psicanálise, a medicina, a biologia e a sociologia” (HARAWAY, 2004, p. 215). A categoria do gênero é usada para analisar a constituição do indivíduo na modernidade machista e racista, por uma ampla biopolítica de incitação ao discurso sobre sexualidade, aos modos foucaultianos (HARAWAY, 2004).

Ao analisar a ordem compulsória entre sexo-gênero-desejo, isto é, quem nasce com certos caracteres sexuais é designado de certa forma (masculino/feminino), e deve assumir e performatizar certos comportamentos, assumir certa aparência (de homem/de mulher) e desejar e se relacionar com um único tipo de pessoa gendrada (ser heterossexual), Butler (2016) vai se interessar justamente por essa distinção entre sexo e gênero. Esse necessário alinhamento sexo-gênero-desejo (não é à toa que hétero em inglês é *straight*, que também quer dizer “reto”, “direito”) posto como norma e sistema de inteligibilidade dos indivíduos é o que estamos chamando de perspectiva cisgênera heterossexista.

A distinção entre sexo e gênero, concebida para descredibilizar “a formulação de que a biologia é o destino” (BUTLER, 2016, p. 25), significa o gênero como os significados que o corpo sexuado assume. Essa radical descontinuidade entre corpos sexuados e gênero nos leva a crer que este não precisa permanecer sendo binário, que há muitas outras formas de se entender como sujeito gendrado (BUTLER, 2016b). Inclusive tal fato é corroborado por vivência de povos nativos, pré-colonização, como os dois-espíritos (*two-spirits*), ameríndios que possuíam arranjos múltiplos de gênero. Gênero torna-se, pois, um artifício flutuante no qual “homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como feminino” (BUTLER, 2016, p. 26).

Porém, Butler vai mais longe: e se o sexo sempre foi o gênero, tomado como o gênero, e tanto quanto o gênero for uma construção da cultura? E você pode contra-argumentar com a autora, dizendo: mas, Butler, a materialidade do corpo é incontornável, eu, vejo, eu toco, eu sinto... A ideia de “natureza sexual” ou mesmo de “sexo natural”, ou seja, do caractere sexual dado pela natureza é, para a autora, uma produção na qual o sexo é entendido como pré-discursivo, anterior à cultura, ente neutro sobre o qual a cultura vem agir. É a concepção do sexo pré-discursivo que vem estruturar a irrecusável

inteligibilidade dos sexos em sua condição de binários. O sexo *como* pré-discursivo “deve ser compreendido como efeito do aparato de construção cultural que designamos *gênero*” (BUTLER, 2016, p. 28, grifo da autora).

Em *Corpos que importam: sobre os limites materiais e discursivos do “sexo”* (BUTLER, 2015a), Judith Butler, logo na introdução, vai afirmar que, por mais que tenha feito o exercício de manter-se focada na materialidade dos corpos, para definir o que era sexo, havia algo neles que sempre indicava algo que ia além, um movimento que era sempre fronteiro e que superava seus limites. A autora questionava: como operar sentidos para entender um “eu” e um “nós” sem certas construções de corpos? Conceber a ideia de que os corpos são construídos exigia reconceber a própria ideia de construção e dar conta de que algumas construções parecem constitutivas. Afirmar que algumas construções são constitutivas é perceber que há um “caráter de ser ‘sem o qual’ não poderíamos sequer pensar” em determinada coisa (BUTLER, 2015a, p. 14, tradução nossa). É assim que Butler sugere que os corpos “só surgem, só perduram, só vivem dentro das limitações produtivas de certos esquemas reguladores altamente gendrados” (p.14).

A problemática que Butler (2015a) tenta resolver é a de que não há um sexo pré-discursivo que poderíamos tomar como ponto de referência estável sobre (ou em relação a) o qual se realiza a construção do gênero. O que ela quer dizer é que o sexo não está previamente gendrado e, portanto, não serve para explicar a construção da sua materialidade. O interesse é buscar a relação da materialidade do corpo com a *performatividade do gênero* e de que modo a categoria sexo se faz presente.

O conceito butleriano de performatividade de gênero é criado em diálogo com o trabalho do linguista John Austin e seu conceito de atos performativos, que entende que as palavras não apenas descrevem, mas criam aquilo que enunciam. Um exemplo: quando numa gestação, ao consultar as imagens no ultrassom, o médico vê evidências materiais no feto que lhe permitem dizer “é uma menina!”, a partir daquele momento esse dado biológico entendido e descrito traça o destino daquela pessoa e a define como sujeito.

O sistema da cisgeneridade compulsória exige que sejamos aquilo que nosso sexo (lido a partir da materialidade dos corpos) dita, quer que encarnemos o gênero associado a nosso sexo. A maneira como isso é realizado se dá por discursos, atos, gestos e atuações. São performativas porque criam os sujeitos que enunciam. São performativos "no sentido

de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos" (BUTLER, 2016, p. 235, grifo da autora). Não há um gênero ou um sujeito gendrado fora do próprio ato de ser. Se é gendrado enquanto agimos, nos mostramos e nos constituímos em certas significações esperadas ou não para nossos gêneros.

O que é levantado é que, de modo geral, as diferenças sexuais são demarcadas por supostas diferenças materiais, mas que efetivamente são definidas por práticas discursivas. Ou seja, ainda que o corpo seja plenamente material, sua materialidade será (re)pensada como efeito das relações de poder em seu caráter produtivo. A materialidade do corpo não pode ser sequer pensada em separado da materialização de sua norma regulatória:

O “sexo” não é, pois, sensivelmente algo que alguém tem ou uma descrição estática do que alguém é: será uma das normas mediante as quais esse “alguém” pode chegar a ser viável, essa norma que qualifica um corpo para toda a vida dentro da esfera da inteligibilidade cultural (BUTLER, 2015a, p. 19, tradução nossa)

O que é importante destacar da conceituação de Butler é que o sexo não é equivalente à materialidade do corpo. A própria definição “de qual sexo é”, apesar de enlaçar a materialidade do corpo, já carrega um discurso de construção que lhe é constitutivo. E mais importante, do ponto de vista da subjetividade, é que olhar para a materialidade do seu próprio corpo e entender nele um sexo e ser entendido por esse sexo permite algum entendimento desse Eu.

O discurso feminista que distingue o gênero do sexo, que é fundamental para se conceber a transgeneridade, vai de modo geral dizer que o sexo é a materialidade do corpo enquanto o gênero é a diferenciação cultural dos corpos, sendo que alguns corpos (masculinos) têm uma relação de dominação sobre outros (femininos). O que Butler coloca em jogo é esse entendimento do sexo como equivalente à materialidade, como se o sexo também não fosse culturalmente construído. O que está em jogo nessa reformulação por Butler da materialidade dos corpos é que a matéria dos corpos se encontra indissociável das normas que os regulam, as quais justamente governam sua materialização e o que significa tais efeitos materiais.

O deslocamento que Butler faz vai no sentido de entender que a construção do sexo não se faz no constructo de um gênero artificialmente imposto sobre a materialidade dos corpos, mas com uma norma cultural que governa a materialização dos corpos

(BUTLER, 2015a). A norma cultural que governa a materialização dos corpos é cisheteronormativa, isto é, ela acredita que certos caracteres sexuais, especialmente os órgãos genitais, lhe imputam uma identidade de gênero (menino/menina, homem/mulher, masculino/feminino) e um desejo sexual em conformação com essa identidade (homens desejam mulheres e vice-versa).

Do ponto de vista do sujeito, a norma cultural que torna nossos corpos inteligíveis nos conduz por caminhos de identificação ou mesmo pela força da exclusão e da abjeção como modo de subjetivação. Se não há como pensar sexo e gênero sem levar em conta o aspecto constitutivo da norma cultural, pois a própria condição de falar, definir, compreender tanto o corpo normatizado como aquele que foge a isso passa pela norma afirmando-a ou negando-a, o sujeito se concebe dentro desses jogos possíveis de sentido. Não há um fora da relação de poder/saber. O que se pode é disputar sentidos, alargar as possibilidades do normal.

O entendimento de um exterior abjeto, um fora que é um Outro que não sou Eu, é igualmente importante para essa construção constitutiva do dentro, do próprio, do Eu (BUTLER, 2015a). O homem é o que não é mulher, o hétero é que não é homo, o cis é o que não é trans, o binário é o que não é não-binário. Politicamente, Butler vai dizer que ações transfeministas e *queer* mobilizadas por práticas que enfatizam a desidentificação com normas regulatórias que materializam as diferenças sexuais coletivamente “podem facilitar uma reconceitualização de quais corpos importam e quais corpos ainda devem surgir como matéria crítica de interesse” (BUTLER, 2015, p. 21, tradução nossa).

O gênero é uma categoria analítica que aponta uma relação de poder estruturante da relação dos corpos tidos como masculinos e femininos, cisgêneros ou transgêneros, a partir de uma inteligibilidade sexual. O gênero é, portanto, entendido em relação ao sexo e sua contiguidade. É a questão da transexualidade (e, por extensão, da transgeneridade) que esgarça o conceito binário de uma continuidade entre gênero, sexo e desejo sexual.

Como vimos anteriormente, o psicanalista Robert Stoller pesquisava no Centro Médico para o Estudo de Intersexuais e Transexuais, na Universidade da Califórnia (UCLA), e foi ele quem propôs o conceito de *identidade de gênero*, no Congresso Internacional de Psicanálise, em Estocolmo, em 1963. Stoller

formulou o conceito de identidade de gênero no quadro da distinção biologia/cultura, de tal modo que sexo estava vinculado à biologia (hormônios, genes, sistema nervoso, morfologia) e gênero à cultura (psicologia, sociologia).



O produto do trabalho da cultura sobre a biologia era o centro, a pessoa produzida pelo gênero – um homem ou uma mulher (HARAWAY, 2004, p. 216).

Berenice Bento, em *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*, pesquisou com homens e mulheres transexuais sobre a relação normativa das narrativas de seus processo de redesignação sexual. Bento é referência por ter um dos primeiros estudos não-médicos a incluir homens trans, adotando a perspectiva *queer*, e por trazer uma definição de transexualidade, entendendo-a como uma experiência “identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero” (BENTO, 2006, p. 15).

A definição que a socióloga traz confronta com as definições dos saberes médicos e psi que até então classificavam como doença mental e desloca a explicação do fenômeno para o campo do gênero e não da sexualidade. Tal afirmativa vai no sentido de construir possibilidades existenciais dos sujeitos que não têm como fonte explicativa para seus modos de ser no mundo de origem patologizante e da necessidade de buscar tomar como referência uma matriz de normalidade de alinhamento entre corpo sexuado e gênero.

A identidade de gênero é a experiência interna e individual do gênero, que é profundamente sentida por cada indivíduo que pode estar ou não alinhado ao sexo que lhe foi designado no nascimento. Isso que inclui a percepção individual do corpo e as maneiras de sua expressão, como modos de vestir-se, apresentar-se, construções corporais, inflexões de fala, gestuais e maneiras de agir (CLAM, 2008).

A questão sobre identidade de gênero é que, por muito tempo, tratou-se da transexualidade e/ou da transgeneridade, mas nunca de uma cissexualidade ou uma cisgeneridade. Ou seja, a pessoa poderia ser trans ou não-trans, ou normal. Em uma torção inesperada teórica, autoras trans vão constituir o conceito de cisgeneridade, entendida como

um sentimento interno de congruência entre seu corpo (morfologia) e seu gênero, dentro de uma lógica onde o conjunto de performances é percebido como coerente. Em suma, é a pessoa que foi designada ‘homem’ ou ‘mulher’, se sente bem com isso e é percebida e tratada socialmente (medicamente, juridicamente, politicamente) como tal (KAAS, Hailey; 2012 *apud* COLLING, 2018, p. 33).

O conceito de cisgeneridade é fundamental como categoria analítica das relações de gênero, pois vai de encontro a uma relação de anormalização, inferiorização e extermínio de corpos que estão em desacordo com a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2016).

Caia Coelho fez um paralelo crítico entre as categorias analíticas de gênero e cisgênero. Em uma rápida trajetória da criação da categoria gênero, que surge inicialmente nas pesquisas do campo da biologia para pensar sobre sujeitos intersexo, ela é usada por estudos feministas pela primeira vez em 1975, após o texto clássico *Tráfico de Mulheres*, de Gayle Rubin. Coelho afirma que, 20 anos após o texto de Rubin, o gênero como categoria analítica já era amplamente utilizado em estudos feministas, mostrando-se totalmente incorporado, e seu uso não demandava grandes “esforços conceituais, críticos ou investigativos” (COELHO, 2017, on-line).

Entretanto, mesmo que, como gênero, o conceito de cisgeneridade ou cis tenha a mesma função de “desnaturalizar certas dinâmicas, hierarquias e formas de exploração”, ele possui grande resistência, mesmo em autorxs feministas que o acusam de ser “conceitual demais, acadêmico demais” (COELHO, 2017, on-line). A autora atribui a isso o fato de a Universidade recusar a linguagem e as produções intelectuais feitas por travestis e pessoas trans (COELHO, 2017).

Viviane Vergueiro (2016) identifica a cisgeneridade como um projeto colonial de compreensões socioculturais ocidentalizadas de gênero que vão compreender um certo modo de ser que vai ser tomado como natural, normal e biológico a ponto de nem sequer ser nomeado. Como consequência, todo aquele que está em não conformidade com as normas vinda dessa identidade matriz é estigmatizado, marginalizado e desumanizado. A autora enumera três traços constituintes da cisnormatividade: pré-discursividade, a binariedade e a permanência (VERGUEIRO, 2016).

A *pré-discursividade* diz respeito ao entendimento sociocultural-histórico de que se podem definir gêneros por critérios objetivos em certas características corporais, de um lado, e ignorar autopercepções e contextos socioculturais locais distintos, de outro. É a crença normativa de que as materialidades sexuadas dos corpos e seus gêneros possuem sinais fisiológicos inequívocos para compreender se alguém é macho ou fêmea, homem ou mulher (VERGUEIRO, 2016).

A *binariedade*, ainda para Vergueiro (2016), é a ideia de normalidade de que os gêneros são sempre dois: macho/homem ou fêmea/mulher, o que poderíamos estender ainda para macho/homem/masculino e fêmea/mulher/feminina. Esse traço opera pela naturalização de diferenças que escondem as relações de poder envolvidas. O resultado

da binariedade é que a diversidade de corpos torna-se ininteligível para além do dimorfismo (VERGUEIRO, 2016).

Por fim, Vergueiro vai descrever o traço da *permanência* da cisgeneridade, que é

a premissa de que corpos ‘normais’, ‘ideais’ ou ‘padrão’ apresentam uma certa coerência fisiológica e psicológica em termos de seus pertencimentos a uma ou outra categoria de ‘sexo biológico’, e que tal coerência se manifeste nas expressões e identificações vistas como ‘adequadas’ para cada corpo de maneira consistente através da vida de uma pessoa (VERGUEIRO, 2016, p. 65-66).

Esse traço da permanência diz respeito à inevitabilidade e à imutabilidade do “gênero verdadeiro”, como quando se diz: ‘eu sou homem porque eu nasci homem e vou morrer homem’. Essa fixidez do sexo que vem externamente imposto aos sujeitos sustenta violações de pessoas que não estão em conformidade com a cisnormatividade de responsabilizar-se e decidir sobre o próprio corpo e sobre a própria identidade (VERGUEIRO, 2016).

Os traços de pré-discursividade, binariedade e permanência da cisgeneridade são o que a tornam compulsória a todos nós. Pegando emprestado o conceito de Adrienne Rich (2012), que cria o conceito de heterossexualidade compulsória, a cisgeneridade compulsória diz respeito ao fato de não termos escolha sobre ser ou não ser compreendido por essa normativa, uma vez que ela está para além do sujeito, como uma estrutura assimétrica fundamental de uma relação de poder. Por meio dela, qualquer identidade de gênero ou mesmo qualquer condição sexual que escape da sua matriz normalizante é tida como menos natural e legítima, configurada como desvio, abjeção, ou é simplesmente invisibilizada.

O conceito de identidade de gênero é intrínseco aos discursos veritativos de uma cisgeneridade heterossexista e precisa de uma produção ativa para legitimar um conjunto de gêneros não inteligíveis por essa lógica. Além disso, é preciso atentar às dimensões racistas, colonialista e neoliberais que podem assumir a redução de tudo a uma relação antagônica entre homens e mulheres, não considerando as peculiaridades de raça, classe e diferenças geopolíticas, históricas e culturais.

É fundamental, ainda, inabilitar categorias analíticas de sexo e natureza como forma de expor o real núcleo organizador do gênero em nossa sociedade com a finalidade de produzir “um campo de diferenças de gênero e de raça aberto à resignificação” (HARAWAY, 2004, p. 219). Da perspectiva das subjetividades, as singularidades não sobrevivem ao tentarem se inscrever sob a matriz da cisgeneridade heterossexista, já que

a agência do gênero sobre elas se dá em um campo de limites possibilitadores (BUTLER, 2016b).

Vimos anteriormente a relação de João Hugo com o sistema judicial e a relação com uma juíza que “não deu o seu gênero”. Ali, naquela fala, João Hugo fazia referência ao fato de institucionalmente o sistema judiciário não reconhecer sua identidade de gênero nas documentações oficiais de identificação. Mas o uso do verbo “dar” é sintomático. Para Haraway (2004), o desenvolvimento do conceito de diferença de gênero teve como consequência o fato de que “uma pessoa pode ser transformada por outra em objeto e roubada de seu estatuto como sujeito” (p. 220).

A condição satisfatória de um indivíduo em uma sociedade estruturada nessa perspectiva é a de comandar o que é, poder ter e manter uma identidade como uma posse, posse essa constituída ou por uma produção cultural ou por um capital inato. Não ter a posse da própria identidade de gênero é não ter propriedade sobre o próprio Eu, o que impossibilita que o indivíduo aja como sujeito, isto é, não tenha agência sobre si e sobre o mundo.

### 3.2.3 Estudos sobre as masculinidades de homens trans

Em uma busca<sup>50</sup> no portal Periódicos Capes<sup>51</sup> – que agrega bases de dados que reúnem trabalhos acadêmicos e científicos –, considerando apenas as produções que tratavam das transmasculinidades (excluindo as que abordavam questões de transgeneridade de modo geral), tivemos como resultado que as produções com sentidos mais abertos (“transgênero” e “transgeneridade”) tendem a tratar mais das transgeneridade femininas. Foram encontrados 7 artigos<sup>52</sup> sobre transmasculinidade, e eles eram das áreas da Saúde Pública, da Medicina, da Educação e das Ciências Sociais e levantavam aspectos como acessos e demandas a/de serviços de saúde, planejamento familiar e relacionamento interpessoal (cuidado com o Outro).

---

<sup>50</sup> A consulta foi feita em 15 de abril de 2010. Buscou-se pelas palavras e expressões “transgênero”, “transgeneridade”, “transmasculinidade”, “transmasculino” e “homens/homem trans”, tanto no título como no assunto, nos últimos 5 anos, considerando apenas produções em português. Optamos por manter o foco na questão do gênero, como fazemos neste trabalho, ao utilizar transgênero e suas variações, em vez de buscar o termo transexual. Apesar de outras bases de dados certamente devolver uma quantidade mais significativa de dados, o Periódicos Capes tem o peso de ser uma plataforma avalizada pelo Estado e seu conteúdo é entendido como o relevantemente científico.

<sup>51</sup> <https://www.periodicos.capes.gov.br/>

<sup>52</sup> Somando todos os resultados por todos os termos, o número total de produções era de 137 artigos.

No Portal de Catálogo de Teses e Dissertações da Capes<sup>53</sup>, ao buscar transmasculinidades, aparecem 4 trabalhos que efetivamente tomam apenas as experiências transmasculinas como tema: 3 dissertações e 1 tese. Os campos de estudo são: Psicologia (2), Educação (1) e Antropologia (1). Os interesses desses estudos iam no sentido de analisar a experiência subjetiva da masculinidade de homens trans, seus processos de identificação e construção, os aspectos pedagógicos sobre o gênero e as possibilidades e estratégias de vivências e resistências transmasculinas.

Quando refinamos a busca<sup>54</sup> para trabalhos da área do conhecimento da Comunicação, apenas os termos “transgeneridade”, “transgênero” e “homem trans” (no singular) devolveram resultados para a área. Ao todo foram 9 trabalhos da área, sendo 7 dissertações e 2 teses. De todos esses<sup>55</sup>, apenas um trabalho trata da questão da transmasculinidade e, curiosamente, é também o único que trata da relação com plataforma de rede social. O trabalho em questão é a dissertação *Narrativas do eu em vídeo: YouTube e os diários para compartilhar*, de Eduardo Jose Moreira Souza, defendida em 2018 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Se se fala e se produz muito pouco sobre transgeneridade, fala-se quase nada sobre transmasculinidade. Isso se deve, como já dito muito recentemente sobre massificação da possibilidade em viver e se dizer transmasculino, à emergência dessa identificação (ALMEIDA, Guilherme, 2019; ÁVILA, 2014). Outro fator é que, quando se fala em transgeneridade, pensa-se logo em mulheres trans, inclusive por conta de uma caricaturização do tema em torno de estereótipos no discurso midiático. E também, como vimos no tópico anterior, há a cisgeneridade compulsória, que entende a experiência cisgênera como normal e a trans como excepcional, estranha.

Lucas Gottzén e Wibke Straube (2016) fizeram uma revisão dos estudos sobre as masculinidades trans no contexto do norte global e apontaram alguns avanços e algumas deficiências no campo. Eles constataram que há poucos trabalhos nos quais os autores

---

<sup>53</sup> <https://catalogodeteses.capes.gov.br/>

<sup>54</sup> Utilizamos os mesmos termos e fizemos na mesma data.

<sup>55</sup> Os outros ou abordavam a feminilidade ou tratavam de maneira mais geral a transgeneridade. As análises eram feitas sobre cinema, ficção seriada, visibilidade midiática, quadrinhos, jornalismo de moda e análise do discurso dos *media*.

projetaram, conduziram e analisaram sobre a temática, e que, de modo geral, há referências ocasionais a transgêneros na literatura sobre masculinidade.

Para os autores desses estudos publicados na virada dos anos 1990 para 2000, Alan Petersen e Raewyn Connell se destacam. Petersen, ao pesquisar sobre comunidades trans e *queer* inclusivas (*genderblenders*) conclui sobre ações e discursos de desestabilização dos binarismos de gênero, enfatizando a fluidez do desejo e da autoidentificação sexual, em publicação de 1998. Já no trabalho de Connell revisando as masculinidades, a autora refere-se a um entendimento cada vez mais presente de que as diferenças naturais são em si uma construção cultural, parte de uma maneira específica de se pensar sobre gênero, sendo assim necessário produzi-lo numa categoria distinta do que existia até então. Nesse trabalho (falamos mais longamente sobre ele em tópicos anteriores), originalmente de 1995, a autora vai definir a masculinidade como uma configuração da prática de gênero, isto é, uma prática social que constantemente se refere aos corpos e ao que os corpos fazem, não sendo uma prática social reduzida ao corpo (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013). Essa publicação de Connell entende a masculinidade como prática corporificada. Portanto, tende a torná-la como algo que os corpos cis-masculinos produzem. Entretanto, há uma abertura na sua teoria ao descrever a masculinidade como um conjunto de normas ou ideologias além dos corpos masculinos.

Os trabalhos posteriores de Raewyn Connell, Lucas Gottzén e Wibke Straube (2016) descrevem a crítica da autora a uma certa perspectiva pós-estruturalista nos estudos sobre a transexualidade, por terem uma tendência a “desgendar (*degender*) os grupos mencionados, enfatizando apenas seu *status* não normativo ou ‘transgressivo’; alegando que a identidade de gênero é fluida, plástica, maleável, instável, móvel e assim por diante; ou simplesmente ignorando a localização do gênero” (CONNELL, Raewyn, 2012, p. 864, tradução nossa). A questão levantada por Connell nos estudos pós-estruturalistas é que eles muitas vezes entendem a transgeneridade<sup>56</sup> como uma simples questão de identidade, ao passo que, para a autora, ela seria a composição de atravessamentos de uma variedade de experiências e pré-condições materiais e práticas. Para além de ser apenas uma perspectiva identitária, transgeneridade é sobre necessitar se relacionar com diferentes instituições sociais, como o Estado patriarcal, a economia, a

---

<sup>56</sup> Ela fala em transexualidade, Gottzén e Straube que estendem para pessoas transgêneras e trans em geral (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

família, o mercado de trabalho, as instituições de ensino e a profissão médica. A questão transgênero para Connell (2012) deve ser entendida como prática social e material.

Numa perspectiva decolonial, ainda sobre as experiências e pré-condições materiais e práticas da transgeneridade, Raewyn Connell ressalta que é crucial questionar quem é capaz de fazer a transição e quem pode custear as intervenções médicas, especialmente em países que foram colonizados e são empobrecidos numa perspectiva global, nos quais a maioria das pessoas trans vivem e trabalham em situações financeiramente precárias devido à discriminação no emprego e à falta de acesso à educação (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

Ainda do ponto de vista da colonialidade, Huong Nguyen destacará que descolonizar as masculinidades trans é fundamental, pois distintos entendimentos das práticas de gênero como corporificação daqueles que estão em não-conformidade com a norma possuem especificidades locais que variam fortemente, dependendo do contexto nacional e regional (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

A literatura que vai especificamente tratar da experiência de homens trans surge no contexto americano no final dos anos de 1990 e início dos anos 2000. O sociólogo Jan Wickman vai apontar um crescimento da visibilidade de homens trans tanto nos discursos acadêmicos e ativistas, como também nos midiáticos nessa época, conectando com o fato de uma maior sexualização e mercantilização social do corpo masculino como um objeto estético, enfatizando a volatilidade corporal. Gottzén e Straube vão constatar que essa literatura se relacionará pouco com as teorias e os estudos da Masculinidade. Eles vão atribuir tal fato a uma problemática na abordagem de não marcação da masculinidade cisgênera e a à falta de interesse em enquadramentos trans e *queer*.

Também os estudos feministas evitaram tratar das questões trans e nelas essa população era abordada no máximo para evidenciar suas reproduções subversivas e/ou normativas do gênero. Os homens trans foram abordados, nesses estudos, como uma ameaça ao feminismo, por um lado, ou como exemplos de um questionamento radical dos sistemas de gênero e sexualidade, por outro. Esses dois enquadramentos excluíram as possibilidades de análises que evidenciassem as multiplicidades da transgeneridade (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

Os trabalhos que debateram a questão transexual e transgênera na perspectiva do gênero demonstraram como não apenas as pessoas trans, mas também as pessoas não

trans criam o gênero e esse dado é algo que deve ser aprendido na interação cotidiana, bem como a norma sexual binária como produzida sociocultural e historicamente. É marcante como para discursos e práticas médicas é fundamental a definição do sexo dos indivíduos. Do ponto de vista do reconhecimento de homens trans por outros homens são detalhadas como aceitação e obtenção de privilégios, quando reconhecidos, ou como marginação e discriminação, quando não são (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

Lucas Gottzén e Wibke Straube tecem elogios ao já citado trabalho de Jack Halberstam (2008), *Female masculinity* (Masculinidade feminina), publicado originalmente em 1998, por conseguir unir de forma eficiente os campos dos estudos de masculinidade e estudos trans. Como já apresentamos, Halberstam, com seu trabalho, cria uma desestabilização da relação entre homens e masculinidade, rompendo tal vínculo, ao explorar a masculinidade em corpos que não o do homem cisgênero.

Como contribuição, pesquisas da masculinidade trans podem ajudar os estudos de masculinidade a aprender que às vezes a masculinidade não tem nada a ver com os homens e a cada vez mais permitirmos elementos para trabalhar a separação de e a relação entre esses dois tópicos. Gottzén e Straube vão defender a potencialidade de tais pesquisas, quando elas trabalham a multiplicidade das masculinidades, de modo a retirarem da essência do corpo cis-masculino. Desse modo é cada vez mais importante que, quando falamos de masculinidades nesses corpos, não o deixemos mais como “não marcada”, ou seja, em vez de deixar subentendido que toda masculinidade faz referência a corpos cis-masculinos, deixar claro que naquele momento estamos falando especificamente sobre as masculinidades cisgêneras, evidenciando as posições sociais dos sujeitos da pesquisa (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

Buscamos levantar as mesmas questões que Gottzén e Straube nas produções brasileiras. Para tanto, verificamos nos periódicos brasileiros que publicam estudos de Gênero e Sexualidade<sup>57</sup> quais são essas pesquisas e quais questões levantam esses estudos sobre a masculinidades para homens trans.

---

<sup>57</sup> Buscamos os termos “transmasculinidade” e “masculinidade”, verificando neste segundo caso se se fazia referência às identidades trans. Os 20 periódicos consultados foram Artemis; Bagoas; Caderno Espaço Feminino; Cadernos de Gênero e Diversidade; Cadernos de Gênero e Tecnologia; Cadernos Pagu; Coisas do Gênero; Diversidade e Educação; Feminismos; Gênero; Gênero e Direito; Gênero na Amazônia; Labrys; Periodicus; REBEH; Revista de Gênero, Sexualidade e Direito; Revista Estudos Feministas; Revista Latino-americana de Geografia e Gênero; Sexualidade e Política: revista brasileira de políticas públicas LGBTI+; Sexualidad, Salud y Sociedad.



As buscas em todos os periódicos retornaram apenas 8 artigos que se dedicavam à questão da masculinidade de homens trans. Os trabalhos possuíam enquadramentos, como a construção individual da masculinidade por pessoa transmasculina, hormonização como produção de masculinidade, a luta e militância de um popular homem trans, a invisibilização das transmasculinidades na Educação, a diversidade das experiências transmasculinas e o não-reconhecimento da masculinidade de homens trans em relações. Além disso, a transmasculinidade também foi tema de um trabalho referente a travestis (BORBA, 2012), o que difere do contexto americano, no qual masculinidades e feminilidades não são geralmente abordadas para travestis e mulheres trans (GOTTZÉN; STRAUBE, 2016).

Já ao buscarmos trabalhos que versavam sobre as masculinidades, dos 163 trabalhos encontrados, apenas 14 mencionavam as transmasculinidades. Via de regra, as transmasculinidades são retratadas nesses trabalhos de modo generalista, ligeiro e circunstancial, comentando de maneira abrangente as contribuições dos estudos trans, utilizando como um exemplo da multiplicidade do gênero, apontando-os como evidência da norma de gênero. Também são mencionadas em masculinidades cisgêneras (não-marcadas) para tratar de masculinidades e suas relações com a transfobia (dos homens cisgêneros sendo transfóbicos ou anti-transfóbicos) como delineamento de uma masculinidade hegemônica e dominante. Também há alguns estudos que falam da relação de mulheres trans e pessoas *crossdressers* com a masculinidade.

Nesses trabalhos há uma entrevista realizada por Cristiano Rodrigues, Darlane Silva Vieira Andrade e Maíra Kubik Mano com Raewyn Connell, para a Revista Feminismos, numa ocasião em que ela esteve no Brasil, na qual a autora ressalta novamente a importância de marcar os gêneros quando se referir aos sujeitos, uma vez que, quando se usa o conceito de “trangênero” genericamente, na prática você está desgênderando (*de-genderers*) os sujeitos. Pois,

se você olha para mulheres transexuais, você está olhando para mulheres, para as quais a posição social de mulheres é central em suas vidas. E isto ocorre de maneira semelhante com os homens transexuais. A posição de gênero tem sido tão importante em suas vidas que elas tiveram que, de fato, fazer uma transição da posição de homem para a posição social de mulher (RODRIGUES; ANDRADE; MANO, 2015, p. 51).

Essa fala é especialmente potente quando confrontamos com o enquadramento dado à maioria dos estudos, estendendo para contemplar a cisgeneridade, em que há um disseminado discurso de naturalização das masculinidades de homens cisgêneros, sendo

que na maioria dos casos são vistos de modo associado: ‘se falo de masculinidade, falo de homens cisgêneros’. Mesmo trabalhos que fazem revisões sobre os estudos das masculinidades não contemplam as transmasculinidades.

No meu processo de pesquisa, essa dimensão desgredada da transgeneridade é de um lado tomada como deboche, quando vão brincar com a generalidade do sufixo, e por outro é tratada como um espaço de encontro das distintas identidades trans para constituição de suporte mútuo e articulação política. Quando perguntei o que era trans na perspectiva do Léo, ele respondeu: “*Trans, é um sufixo. Kkkkkk Trans porte, Trans piração Kkkkkk*” (2018). Outros interlocutores também perguntaram em que sentido eu queria saber sobre a palavra “trans”, o que indica um não reconhecimento do termo como guarda-chuva identitário por todos os sujeitos. Talvez esse seja um fato que seja importante marcar: os guarda-chuvas identitários trans são mais estratégias políticas para sujeitos com demandas próprias se organizarem em uma luta política do que propriamente uma identidade com que se convirja para experiências de formas de ser coletivas.

Do ponto de vista genealógico, quando pensamos como esses indivíduos transmasculinos foram conduzidos a exercer sobre si e sobre os outros uma hermenêutica do gênero *como* masculinidade e intervenções sobre o próprio corpo da ordem do sexual é que abrimos caminhos para pensar os jogos de verdade que lhes permitem pensar sobre si e sobre sua constituição a partir das práticas e de suas transformações.

Ainda que a masculinidade se mostre como descorporificada, como demonstra Jack Halberstam (2008), ainda aparece de modo a ter como referente o que produz o corpo homem cisgênero. Essa problemática teórica (homem X masculinidade) está intimamente ligada à veridicção dos homens trans sobre suas concepções de si mesmos. Ao colar o “ser homem” com o “ser masculino”, há a vinculação da corporeidade do homem cisgênero à masculinidade. Essa afirmação, que parece carregada de obviedade, descreve uma estrutura sistematizada de por que esses homens trans abrem mão do uso de tecnologias sexuais de hormonização e redesignação sexual para materialmente construir corpos iguais ou muito próximos aos corpos cisgêneros. A questão que se apresenta é: como ser reconhecido como homem sem parecer com um homem cisgênero ou agir a partir de masculinidades hegemônicas?

Gera-se assim uma dupla possibilidade de ação estratégica: tomar a idealidade de uma experiência masculina que se configura a partir de uma certa masculinidade

hegemônica de corpos cisgêneros como uma matriz-modelo de normalidade desejada ou criar dispositivos transgêneros nos quais exista uma masculinidade reconhecida como tal que extrapole a matriz referenciada.

Hoje no Brasil as nossas principais referências com trabalhos mais robustos sobre transmasculinidades são Simone Ávila (ÁVILA, 2014; ÁVILA; GROSSI, 2010, 2013), Guilherme Almeida (ALMEIDA, 2012, 2019; ALMEIDA; CARVALHO, 2019), João Walter Nery (GASPODINI; NERY, 2014; NERY, 2018; NERY; MARANHÃO FILHO, 2017), Cleiton Vieira do Rego (REGO, 2015, 2017; VIEIRA; PORTO, 2019), André Lucas Guerreiro Oliveira (OLIVEIRA, 2015a, b) e Bruno Silva de Santana (SANTANA, 2018).

Antes dos anos 1980, não há registros de homens trans autodeclarados no Brasil (NEVES, 2016). O primeiro relato no país é o do livro autobiográfico de João W. Nery (1984, 2011). Da primeira versão, *Erro de Pessoa*, para a segunda, *Viagem Solitária*, Nery revê, 27 anos depois, sua história e acrescenta à narração a sua experiência como pai e outros detalhes à narrativa anterior (bem como atualiza termos e alguns avanços das tecnologias de alterações sexuais e dos ativismos trans). Nesse novo relato, Nery fala de um encontro com as “cobaias”, como ele chama esses homens que passavam por intervenções clandestinas experimentais em seus corpos, ainda no início dos anos 1980, o que confirma que havia sim outros homens trans, porém suas histórias foram invisibilizadas.

Parte da motivação dessa invisibilização era uma tentativa dos próprios transmasculinos de permanecerem discretos quanto a sua condição para se protegerem, garantindo a própria segurança e das pessoas com as quais se relacionavam. É importante lembrar que todo o procedimento feito nessa época no tocante à masculinização do corpo era tido como crime de mutilação, sendo que alguns dos médicos que auxiliaram clandestinamente esses homens a construir seus corpos masculinos foram indiciados criminalmente quando descobertos (NEVES, 2016).

Guilherme Almeida, juntamente com Raquel Alves dos Reis Gomes de Carvalho (2019), fez um levantamento do processo de emergência pública das transmasculinidades na cena brasileira. Eles vão reforçar que, a partir de 2013, há um considerável crescimento dessa visibilidade que já vinha sendo consolidada por eventos anteriores. Apresentamos esse levantamento de modo sucinto em uma breve linha do tempo:

**1977** – O médico Roberto Farina realiza de modo clandestino a cirurgia de redesignação sexual em João W. Nery, à época com 27 anos, o primeiro homem trans operado do Brasil. Em 1971, Farina havia realizado do mesmo modo a primeira cirurgia de redesignação sexual em uma paciente transexual feminina. Em 1975, por conta de uma cirurgia de transgenitalização o médico foi condenado judicial, pois o procedimento é entendido como mutilação.

**Anos 1990** – O Hospital Universitário da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) inicia a realização de procedimentos de redesignação em caráter experimental.

**1997** – O Conselho Federal de Medicina regulamenta a realização dos procedimentos cirúrgicos de transgenitalização dentro dos hospitais públicos universitários brasileiros, apenas com a confirmação do diagnóstico psiquiátrico de “transexualismo”.

**2002** – A Resolução nº 1.652/2002, emitida pelo Conselho Federal de Medicina, dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo. Na resolução, a neocolpovulvoplastia (criação cirúrgica de uma vulva em mulheres trans) e dos procedimentos complementares perdem o caráter experimental, porém a neofaloplastia (criação cirúrgica de um pênis em homens trans), não.

**2004/2005** – O lançamento das plataformas de redes sociais Orkut e Facebook, em 2004, e Youtube, em 2005, permite a criação das primeiras comunidades e fóruns virtuais de homens trans do Brasil e de espaços de debate sobre as questões próprias dessa população.

**2005** – É fundado o Coletivo Nacional de Transexuais (CNT).

**2008** – A Portaria nº 457 do Ministério da Saúde institui o processo transexualizador no país a partir de sua data de vigência. Esses procedimentos, que até então eram associados a pesquisas universitárias, passam a ser ofertados pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Ainda no mesmo ano, o homem trans ativista Alexandre Peixe é eleito presidente da Associação da Parada Gay de São Paulo. É também o ano do lançamento do documentário *Eu sou homem*, dirigido por Márcia Cabral.

**2009** – Criação da campanha internacional *Stop Trans Pathologization* (STP), tornando público o debate e mobilizando ativistas e grupos trans do mundo trans pela causa da despatologização das identidades trans. No Brasil a campanha foi nomeada como *Dia Internacional de Ação pela Despatologização Trans*.

**2010** – Lançamento do livro *Viagem Solitária: memórias de um transexual trinta anos depois*, de João W. Nery, que veio a se tornar uma importante referência para o ativismo transmasculino no Brasil. No ano anterior Nery foi personagem de uma matéria na revista Trip que contou sua história. Ainda em 2010, Guilherme Almeida, assistente social e pesquisador, é efetivado primeiro homem trans professor em uma universidade federal no Brasil, na Universidade Federal Fluminense (UFF). No mesmo ano profere o discurso *Homem transexual: fragmentos etnográficos da constituição de uma (nova?) identidade social* no 34º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), pautando de modo significativo as transmasculinidades nas pesquisas das Ciências Sociais.

**2011** – É lançada a *Política Nacional de Saúde Integral LGBT*, visando, entre outras coisas, eliminar a lgbtfobia institucional no SUS.

**2012** – é fundada a Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT).

**2013** – É fundado o Instituto Brasileiro de Transmasculinidade (IBRAT). Também é lançado o documentário *Questão de gênero*, dirigido por Rodrigo Najjar.

**2017** – Estreia a novela *A Força do Querer*, na qual é destaque o personagem Ivan, um homem trans, levando para o horário nobre da TV a pauta das transmasculinidades.

**2018** – Supremo Tribunal Federal permite, por meio de jurisprudência, a alteração do nome e do sexo no registro civil por pessoas trans sem a necessidade de cirurgia de mudança de sexo. No mesmo ano, a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde (CID), realizada pela Organização Mundial de

Saúde, retira a transexualidade da relação de doenças mentais, tornando-a uma das “condições relacionadas à saúde sexual”.

Entender as masculinidades produzidas por transhomens (é o recorte identitário feito pela autora)<sup>58</sup> no contexto brasileiro é o interesse de Simone Ávila. Compreendendo a emergência das transmasculinidades no Brasil, Ávila vai caracterizá-las como múltiplas e produzidas sob tensões e contradições, mostrando-se maleáveis e em constante produção. Em relação às masculinidades hegemônicas, em muitos casos as transmasculinidades se configuram entre práticas de dominação, subordinação e marginalização (ÁVILA; GROSSI, 2013).

É nesse sentido que a autora questionará uma certa posição de um feminismo radical que apregoava sobre esses homens, afirmando que eles “não dormem com o inimigo, mas se transformam em um deles”, fazendo referência à transição de uma identidade feminina para uma masculina. Ávila, a partir da argumentação de Halberstam, vai reafirmar o não pertencimento da masculinidade ao homem, bem como o não pertencimento da feminilidade às mulheres (ÁVILA; GROSSI, 2013). Ávila ainda constatará uma idealização difícil de alcançar de um modo constitutivo de um corpo masculino associado às transmasculinidades. Essa “masculinidade sem pênis” (p. 11) é um dispositivo desestabilizador das masculinidades hegemônicas, pois rejeita a arbitrariedade da relação sexo e gênero e nos recoloca diante das verdades sobre o que é ser homem (ÁVILA; GROSSI, 2013).

Ávila também remonta às articulações do movimento de homens trans no Brasil dentro das articulações LGBTQI+ e trans, caracterizando essa participação como uma “marginalização da marginalização”, na qual se as Lésbicas, Gays e Bissexuais que são marginalizados no movimentam marginalizam a população T, mesmo dentro da população T as questões dos homens trans são preteridas pelas questões das mulheres trans e travestis (ÁVILA, 2014; ÁVILA; GROSSI, 2010).

Para a autora ainda (2014), no livro *Transmasculinidades: a emergência de novas identidades políticas e sociais*, as transmasculinidades são as masculinidades produzidas por homens trans e são identidades que se ancoram nas definições médicas e psi que as

---

<sup>58</sup> André Lucas Guerreiro Oliveira vai criticar esse uso do termo *transhomem*, pois entende que a demanda dos homens trans é serem reconhecidos como homens. Para Oliveira, quando as pessoas trans “almejam ser reconhecidas em seu gênero identificado, lutam para que sua feminilidade e/ou masculinidade seja plenamente aceita, não se trata de um combate para o reconhecimento de sua transexualidade” (OLIVEIRA, 2015a, p. 102).

patologizam e, ao mesmo tempo, na luta pela despatologização de suas identidades de gênero. Para alguns transgêneros, a não correspondência entre sexo e gênero cria a necessidade de modificação corporal por hormonização e/ou cirurgia. Para alguns outros, é, entretanto, importante contrapor-se ao discurso médico e afirmar sua condição transgênera não como doença, mas como uma potente forma de viver que rompe com os binarismos associativos de gênero e sexo.

Eu realmente questiono essa definição completamente ancorada na patologização/despatologização da identidade trans, quando falamos de transgeneridade. Ainda que, como vimos, historicamente o que temos chamado de transexualidade<sup>59</sup> venha de uma tradição que entendia as identidades trans como anormalidades, adoecimentos e perversões – incluindo a luta contra tal perspectiva –, hoje, entretanto, as possibilidades transgêneras ganham muitos outros sentidos e referem-se a muitas outras fontes culturais, inclusive dos meios de comunicação e mídias digitais. Faço essa afirmação com base especialmente nas conversas que tive com meus interlocutores, em que parece que associações éticas (de relacionar-se consigo mesmo), estéticas (de relacionar-se com as afetações das formas de ser) e políticas (de relacionar-se com os outros) colocam esses sujeitos em uma relação específica de gênero que não as designadas, mas que estão longe de ser reduzidas aos discursos médicos e psi.

É possível, hoje, pensar as transgeneridade para além dos discursos médicos e psi, inclusive com as implicações das recentes políticas públicas e direitos adquiridos por essa população que cada vez mais permite que tenham autonomia sobre seus corpos e sua autodeterminação de gênero e sexo. No atual contexto histórico, parece que alguns conceitos e análises das experiências trans são demasiadamente inflados na abordagem da questão, carecendo de uma abordagem mais cultural dos seus significados.

Benjamim Braga de Almeida Neves (2016) vai discordar da definição de Ávila de que as transmasculinidades são produzidas por homens trans a partir dos relatos e discussões do I Encontro Nacional de Homens Trans (ENAHT), realizado em 2015, em São Paulo, no qual se construiu coletivamente que as identidades transmasculinas são múltiplas e não exclusivamente produzidas por homens trans, tendo-se em vista que pessoas não-binárias também se identificam com ela. O que foi descrito e presenciado é

---

<sup>59</sup> Ainda que estejamos falando de categorias distintas, mesmo a categoria ‘transexual’ possui um arcabouço muito maior para pensar sua experiência.

que muitas das pessoas presentes se identificavam como transmasculinas, mas não como homens trans:

diferentemente do movimento de travestis e de mulheres transexuais, o nosso movimento, o movimento de homens trans, vem se organizando de maneira distinta, e o termo homens trans engloba uma diversidade de homens trans. Existem homens trans intersexuais, transgêneros masculinos, transgêneros masculinos, trans homens, homens trans, homens e pessoas não binárias que se identificam com as transmasculinidades ou com as diferentes construções de masculinidades (NEVES, 2016, p. 169).

Aprofundaremos um pouco mais essa discussão das articulações políticas coletivas das transmasculinidades no tópico sobre movimento social trans. Aqui nos interessa essa construção coletiva de um guarda-chuva identitário sob o qual um espectro de vivências distintas das transmasculinidades se reúnem em alianças em questões comuns.

Cleiton Vieira do Rego (2017) fará uma crítica à automatização da aplicação dos conceitos de *masculinidade feminina* de Jack Halberstam (2008) e do de *masculinidade marginal* ao redor das masculinidades hegemônicas de Raewyn Connell (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013) para teorizar sobre a experiência de transmasculinas, sob a luz de suas pesquisas empíricas com homens trans brasileiros por ele acompanhados. Ele vai questionar a aplicação de categorias em conformidade com essas teorias especialmente no que diz respeito a um *continuum* entre as experiências de mulheres lésbicas, “bofinhas” e homens trans. A patologização da transexualidade assomada à inteligibilidade dos corpos por um dimorfismo dos sexos está intimamente ligada à atuação das normatividade do gênero que está a requisitar dos homens trans “corpos específicos e produzem situações de violências e de confronto sobre a posse de atributos não apenas masculinos, mas de homens” (REGO, 2017, p. 261), tornando não equiparáveis nem as experiências com mulheres lésbicas, nem a relação com as masculinidades hegemônicas. Há uma incontornável dimensão corporal.

Tenho entendido a transgeneridade masculina como abarcando aqueles indivíduos que têm e expressam uma identidade de gênero masculina distinta da feminina que lhes foi designada ao nascer por um critério binarista biológico, incluindo tanto aqueles que vão compensar essa distinção intervindo sobre esse corpo físico (transexuais), com cirurgia e hormonização, quanto aqueles que não o farão, usando elementos culturais associados à masculinidade de modos de agir e de se apresentar esteticamente (cortes de

cabelo, músculos desenvolvidos, pelos corporais), suas produções prostéticas (uso de *binders* e *packers*) e autoidentificações.

É muito interessante o trabalho realizado por João W. Nery e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (2017), por experimentarem de modo qualitativo possibilidades de critérios para mapear elementos constituintes das subjetividades masculinas de homens transgêneros. De certo modo, os autores tentam mais ir a fundo do que apenas dizer que elas são múltiplas, criando categorias ou territórios de reconhecibilidade materiais e práticos dessas características em relação ao próprio corpo e à identidade de gênero. O trabalho foi realizado através de um censo feito por Nery, usando o Facebook como ferramenta. Nery faz uma netnografia por meio de 26 grupos na plataforma de rede social, uma por Estado da Federação, a fim de mapear pessoas autodeclaradas transmasculinas. Ao todo o *Censo de Nery* conseguiu aglutinar 3000 dessas pessoas de todo o país.

Nery e Maranhão Filho vão fazer suas análises a partir de critérios surgidos da própria conversa e da relação com os sujeitos da pesquisa e vão compor critérios de autoidentificação, tais como *Em relação à identidade de gênero* (sobre aquele que vão se entender como homem, ou como não binários, tendo nenhum dos ou ambos os gêneros), *às relações afetivas, aos papéis sexuais, ao prazer com o próprio corpo, à herança de gênero* (como se relaciona com o passado de socialização feminina), *à necessidade de hormonização e suas produções sociais, à construção de um falo, raça e classe, à passabilidade, à gravidez e à pa(ma)ternidade* (NERY; MARANHÃO FILHO, 2017).

O trabalho de Nery e Maranhão Filho vai se dedicar em algum aspecto à relação com a genitália, que tende a associar o fato de se ter um pênis às possibilidades de se ter uma identidade masculina. Essa variedade de constituição de um órgão sexual genital se apresenta na pesquisa dos autores como uma minoria de sujeitos que fazem, têm acesso e/ou querem fazer a cirurgia experimental de neofaloplastia, que é a cirurgia mais invasiva de construção de um pênis de carne. A opção mais viável e aceita é a da metoidioplastia, que se dá por meio da soltura, por intervenção cirúrgica, do clitóris, “criando um ‘minipênis’, sem nenhum comprometimento com a sensibilidade” (NERY; MARANHÃO FILHO, 2017, p. 289). Quanto à intervenção sexualizante, é ainda mais comum, por meio do uso da testosterona sintética potencializada pelo uso de *pump* (bomba de sucção para aumento de volume do clitóris), promover o desenvolvimento



genital clitoriano como criação de um órgão sexual genital entendido como “masculinizado” (NERY; MARANHÃO FILHO, 2017).

Porém, mais potente ainda tem sido um alargamento das possibilidades identitárias para além de uma genitalização do gênero normativa, que tem entendido, como Nery, que ‘não precisa do pênis para sentir-se masculino’, ou como a ativista, travesti e vereadora suplente Indianara Siqueira, que se considera ‘uma pessoa de peito e de pau’ (NERY; MARANHÃO FILHO, 2017), como a cantora e atriz Linn da Quebrada<sup>60</sup>, que vai falar sobre um ‘pau de mulher’, ou a professora e pesquisadora Dodi Leal (2017), que vai arguir sobre ‘homem de vagina’ e ‘mulher de pau’. Leal fala da importância de tratar da existência de homem com vagina, inclusive para que se entenda que o debate de gênero e transgeneridade não se resume ao órgão genital. A autora chega a defender uma supressão do uso da categoria ‘transexual’, afirmando que “de sexual a experiência trans não tem nada” (LEAL, 2017, p.3-4), pelo seu passado patologizante e por ser muito mais uma questão de gênero, estando em oposição à cisgeneridade.

Para Guilherme Almeida (2019), o florescer dos contornos das identificações de gênero das transmasculinidades, que vão se apresentando na cena pública nos anos 2010, não necessariamente se construiu em oposição ao binarismo de gênero. O que Almeida observa é que mesmo que o reconhecimento de parte dos homens trans se dê pelo fato de “questionarem a assimetria de direitos entre homens e mulheres, por se oporem à violência contra a mulheres, por assumirem posturas cooperativas no espaço doméstico, por recusarem piadas sexistas, entre outros elementos” (2019, p. 34), tal reconhecimento não contempla a totalidade desses homens.

Essa outra parte dos sujeitos transmasculinos vai calcar suas identidades na busca e no benefício dos privilégios das masculinidades hegemônicas, tais como ter “mais oportunidade de trabalho, melhor renda, menor participação em atividades domésticas, maior liberdade sexual, maior possibilidade do uso da força física e até dos recursos da violência” (ALMEIDA, 2019, p. 34). Essa performatividade de uma masculinidade hegemônica vai no sentido de buscar a aceitação social em grupos masculinos, por terem experimentado a violência de gênero quando viviam com expressão de gênero feminina, internalizando-a como condição *sine qua non* de ser homem. Guilherme Almeida

---

<sup>60</sup> LINN DA QUEBRADA. Linn da Quebrada - Bixa Travesty (Áudio-Vídeo Oficial). *Youtube*, 6 de out. de 2017. 2min38s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=re0ZRpQbhdI>. Acesso em: 4 maio 2020.

averiguou que essa performatividade se expressa muitas vezes na exploração de mulheres economicamente (parceiras sexuais, mães ou com outros vínculos), praticando violência ou intimidação doméstica, por exemplo (ALMEIDA, Guilherme, 2019).

Por outro lado, Almeida (2019) também vai negar a ideia da “masculinidade doce” dos homens trans, uma masculinidade que seria empática e sensível, uma afirmação que associa a socialização de gênero feminina que esses sujeitos tiveram antes da transição com uma masculinidade mais *soft*. O autor vai reforçar que as transmasculinidades não são homogêneas e esse tipo de afirmação volta a recorrer a um essencialismo de gênero (tanto dos homens trans, como das mulheres como resultado dessa tal socialização).

Almeida ilustra esse jogo de distintos papéis de masculinidades, performado por sujeitos transmasculinos, ao observamos a cada vez maior incidência de homens trans que seguem carreiras na polícia e/ou no Exército, instituições que legitimam como atuação pública o uso da força e da repressão e uma performance de hipervirilização, mas que eventualmente desconstroem essa ideia ao se preferirem “empáticos, suaves, hipersensíveis” (p. 35). É assim que podemos entender que as transmasculinidades

são efeito de bricolagem, criações produzidas na intersecção de necessidades induzidas por marcadores sociais de diferenças tão diversas quanto a classe social e as necessidades econômicas, o contexto geográfico, o pertencimento étnico-racial, a geração e tantos outros, como já dissemos. Não são meras criações individuais (ALMEIDA, 2019, p. 35).

Essa triagem e essa síntese de componentes contingenciais referentes às masculinidades possíveis selecionadas da cultura, no usos das plataformas de redes sociais, acesso a biotecnologias e políticas públicas e serviços de saúde, das relações com as contemporâneas teorias transfeministas e com os movimentos de organização dessa população, vão compondo a variabilidade e a complexificação do que tem potencializado tais subjetividades.

As experiências das transmasculinidades evidenciam a diversidade dessas identificações quando apresentam homens possuidores orgulhosos de suas vulvas, indo de encontro ao diagnóstico psiquiátrico que define essas identidade pela disforia em relação ao seus corpos. O mesmo se dá com os homens grávidos reivindicando sua condição de pai, com os homens que se tornam figuras paternas cuidadoras, próximas de seus filhos e afetivas, com pessoas que reivindicam a masculinidade sem, no entanto, dizerem-se homens, com homens trans não-binários, com homens trans feministas, com

homens trans gays e bissexuais, com homens trans com relações transcendidas, e, inclusive, com homens trans heteronormativos (ALMEIDA, Guilherme, 2019).

Nossos interlocutores, como vimos, parecem encarnar, ao menos discursivamente, essa masculinidade não dominante, entendida como sensível, tanto nas suas produções on-line, quanto nas nossas conversas em que narravam suas ideias de si. Parece que há um projeto comum ou, ao menos, uma priorização de modos de ser de uma masculinidade contra-hegemônica, especialmente em seu aspecto de dominação, aqui conceituada aos modos de Raewyn Connell e James Messerschmidt (2013). O discurso de verdade de si que estrutura publicamente as identificações desses homens é um conceito de masculinidade não-heteronormativa e não-dominadora, no qual há espaço para a sensibilidade e principalmente para a diversidade de experiência do corpo.

Tornar-se homem, quando não se nasceu homem, como um projeto, potencialmente permite a esses homens pensar mais criticamente sobre a masculinidade que querem performar, especialmente se tivermos em conta que repensar esse estatuto está na pauta do dia dos movimentos sociais de gênero e sexualidade.

Os corpos desses homens, nossos interlocutores, estão marcados por uma diversidade de outros elementos que não essa condição específica do gênero que lhes vão interseccionando em dimensões muito próprias. Fica marcada uma dimensão interseccional de classe e raça nos discursos sobre acessibilidade às tecnologias sexuais, o que impacta diretamente as condições e as relações com a passabilidade.

Bruno Silva de Santana (2018) parte de suas experiências pessoais para pensar as transmasculinidades negras, focando no que significa analisar as experiências de homens trans de maneira interseccional e decolonial. Santana vai pensar masculinidades para além do modelo hegemônico calcado na cis-heteronormatividade, que legitima apenas um tipo de corpo como masculino: não só o cisgênero, mas também o branco. O autor vai demarcar a interseccionalidade das experiências trans racializadas sob mecanismos de branqueamento que negam as identidades negras e escondem os processos históricos racistas que geram exclusão e marginalização.

É nesse sentido que Santana vai fazer uma associação entre seu processo de transição de gênero e sua transição capilar que o tornou um homem negro trans e de dread, processo de subjetivação de se masculinizar e se enegrecer. O que se impõe em relação à experiência racializada de homens trans é que as referências de representatividade são de

corpos trans idealizados como brancos, musculosos, hormonizados com testosterona e que já realizaram a mamoplastia, ou seja, corpos obedientes a padrões de masculinidade hegemônica, estereótipos de gênero e próximos a uma cisgeneridade branca (SANTANA, 2018).

A interseccionalidade de distintos marcadores sociais de diferença de raça, classe, etnia, territorialidade, sexualidade, idade, vai proporcionar experiências distintas de vivenciar a transmasculinidades. “Ser homem negro trans gay, homem negro trans nordestino, ser homem negro trans grávido, ser homem negro trans bissexual, ser homem negro trans gordo, ser homem negro trans com deficiência e por aí vai” (PEÇANHA, 2018, on-line) mobilizam percepções e ações distintas diante desses corpos.

Santana vai se apropriar do conceito de “objeto e ameaça”, de Leonardo Morjan Britto Peçanha (2018), para narrar a condição própria da transição de homens negros trans que sofrem formas distintas de rejeição e marginalização a partir da percepção de seus marcadores de diferença. A passabilidade cisgênera de homens trans negros é vivenciada pelo racismo, como retrata o autor:

passo a ser lido pelo outro como homem, automaticamente o peso do racismo cai sobre mim e saí do lugar de vítima e objeto de desejo (enquanto era lido socialmente como mulher), conseqüentemente para o lugar de ameaça (homem negro). Comecei a ver que as pessoas na rua, principalmente as mulheres cis, ao notar minha presença sentiam-se ameaçadas e passavam a andar mais rápido, segurar suas bolsas, entrar em estabelecimentos, correr (SANTANA, 2018, p. 99).

Bruno Silva de Santana vai afirmar que se a passabilidade muitas vezes o livra da transfobia, ela não o protege do racismo. Outro fator que o autor vai apontar da intersecção da negritude e da transgeneridade incide nas expectativas de corporificação da hiperssexualização esperada aos homens negros. Mesmo eles, “homens de vagina”, são demandados a performarem a figura do “supernegão”, aquele que é “detentor de uma virilidade exacerbada e de um pênis gigantesco” (p. 100). Esse racismo se materializa na venda dos *packers* (próteses penianas usadas para produzir volume, urinar em pé e ter relação sexual penetrativa) que indica para esses homens trans negros os maiores, despejando sobre eles as expectativas da masculinidade racializada.

Os corpos racializados parecem estar mais suscetíveis à violência. Nas conversas com nossos interlocutores, 4 deles disseram ter sofrido pessoalmente seja ameaça seja violência física efetiva, institucional ou psicológica, ou tiveram que valer-se de atitudes violentas para se proteger. Foram casos de agressão física por motivação transfóbica tanto

por parte de membros da família como por parte de desconhecidos em locais públicos, expulsão de casa, ridicularização em estabelecimento comercial e transfobia institucional. O dado importante sobre essas histórias é que, quando vamos verificar, TODOS são sujeitos racializados, ou não-brancos. Essa circunstância sugere que a interseccionalidade da raça para homens trans os expõe, pelos nossos dados, a maior risco de ter que lidar com alguma forma de violência transfóbica.

A geolocalização também é outro fator que, associado a classe e raça, diz respeito não só sobre o acesso aos serviços de saúde especializados em transexuais, mas também à articulação e aos afetos com outros homens trans. Há uma diferença nesses dois quesitos para sujeitos que moram em cidades do interior longe das capitais e nas regiões do país em que esses serviços são escassos (especialmente a região Norte, segundo o relato de Berilo). Se o acesso à hormonização e a intervenções corporais possibilita os manejos necessários a minimizarem os sofrimentos socialmente produzidos, além do capital financeiro e social (VIEIRA; PORTO, 2019), os resultados apontam que o acesso geográfico a serviços também é um determinante complicador. Mesmo no tocante à dificuldade de se associar afetivamente ou em coletivos militantes com outros homens trans, aqueles que moram nas cidades mais interioranas relatam dificuldades nesse sentido, o que é especialmente problemático, tendo em vista que outra descoberta dessa pesquisa é como esses espaços são importantes para a autoaceitação e a autodescoberta, suporte em vários níveis e informação de serviços legais e de saúde.

A questão etária, ou melhor, geracional, também se sugere em relação à necessidade de um discurso pela naturalização do gênero que expressa. Parece que o discurso sobre a sensação muito própria de se sentir em um gênero que não é o que lhe foi designado para aquele que é mais velho ainda mantém um resquício dos discursos de veridicção da verdadeira transexualidade de uma alma masculina que nasce em um corpo feminino. Parece-me que uma identificação mais tardia com o reconhecimento de uma identidade masculina e o comprometimento para tornar-se homem nas gerações mais jovens, aqueles que estão na faixa dos 20 anos e se tornaram adultos no pleno desenvolvimento da comunidades trans nos anos de 2010 não têm essa necessidade tão profunda de provar-se essencial e verdadeiramente homem desde sempre. No fim de sua vida, João W. Nery discutia sobre o envelhecimento de homens trans. Especificamente em seu caso, no qual perdeu todo seu currículo e seu diploma de psicólogo após transicionar, passou a vida em empregos que não lhe garantiram uma aposentadoria na

velhice<sup>61</sup>, mas também falava sobre depauperamento do corpo e de como os serviços de saúde não estão preparados para o cuidado do corpo trans.

Essas induções que faço carecem de estudos comparativos mais efetivos, pois há poucos elementos para uma comparação mais ampla desses marcadores para que as sustentemos. São apostas para futuras pesquisas, mas talvez já sejam suficientes para pelo menos nos permitir afirmar que a interseccionalidade de elementos como raça, classe, idade e localização modula significativamente as masculinidades possíveis desses sujeitos.

### *3.2.4 A organização política de pessoas trans no Brasil como orbe veritativa*

Nas conversas com nossos interlocutores, alguns deles afirmavam com muita veemência a importância do movimento social de homens trans tanto on-line quanto em reuniões presenciais para seu autorreconhecimento e aceitação, visando ter suporte, referências e encaminhamentos para ambulatórios especializados em saúde trans e para assessoria jurídica e também para fomentar redes de afetos com outros homens trans. Alguns disseram que só após frequentarem reuniões de coletivos de militância tiveram a coragem para começar o processo de transição.

Portanto, buscamos entender como o movimento organizado de pessoas trans no Brasil foi se constituindo, construindo entendimentos de identidades e identificações e, a partir delas, se mobilizando ao redor de certas pautas. Baseados nessas questões é que esta seção se propõe a fazer um levantamento da história do movimento brasileiro organizado de pessoas trans e, posteriormente, de homens trans, elencando as pautas construídas pelo movimento ao longo do tempo e sua relação com o repertório discursivo sobre si.

De modo sucinto, queremos constituir marcos da história do movimento trans no Brasil por meio de uma revisão de literatura e estabelecer quais são as pautas que foram construídas pelo movimento ao longo dos anos. Procuraremos construir um orbe discursivo a partir da produção dessa militância no país visando a efeitos de verdade e poder – aos modos de Michel Foucault – e que participam do processo de subjetivação de sujeitos trans, na constituição de uma ética de si e mesmo de formas de vida.

---

<sup>61</sup> Projeto #Colabora. JOÃO NERY | LGBT+60: Corpos que Resistem #Ep1. *Youtube*, 17 out. 2018. 6min.18s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wABZUUpfTMY>. Acesso em: 4 maio 2020.

As primeiras mobilizações políticas de pessoas trans no Brasil deram-se no início dos anos 1990 em ações auto-organizadas contra a violência policial e principalmente pela prevenção da AIDS, voltadas para travestis. Em 15 de maio de 1992, surge o primeiro grupo formalizado, a *Associação de Travestis e Liberados do Rio de Janeiro* (ASTRAL) (CARVALHO; CARRARA, 2015; JESUS, 2018). O Astral surge da reunião de travestis que se prostituíam na região da Praça Mauá, no Rio de Janeiro, lideradas por Jovanna Baby, em resposta à violência policial nesses locais tradicionais de prostituição, onde havia prisões indiscriminadas de travestis (CARVALHO; CARRARA, 2009).

Em 1993, a ASTRAL organiza o primeiro *Encontro Nacional de Travestis e Liberados*, que atuavam na prevenção da AIDS (ENTLAIDS), com o slogan “Cidadania não tem roupa certa”, onde participaram 95 pessoas (CARVALHO; CARRARA, 2015; SALES; SIMPSON, 2018). É marcante notar que este encontro é, ainda hoje, um importante espaço de encontro e deliberação do movimento de travestis e transexuais, financiado pelo poder público.

Na segunda metade da década de 1990, surgem vários outros grupos com o mesmo viés a nível estadual, como o Grupo Esperança, de Curitiba, de 1994, a Associação de Travestis de Salvador (ASTRAS) e o Grupo Filadélfia, em Santos, ambos em 1995, o Grupo Igualdade, de Porto Alegre, e a Associação das Travestis na Luta pela Cidadania (Unidas), esses de 1999 (CARVALHO; CARRARA, 2009; JESUS, 2018). As movimentações de associações e grupos regionais de travestis vão aos poucos criando movimentações a nível nacional e gerando as primeiras redes de associações entre elas, surgindo assim a Rede Nacional de Travestis e Liberados (RENTRAL), que posteriormente viria a se chamar RENATA (Rede Nacional de Travestis), entre 1993 e 1997 (CARVALHO; CARRARA, 2009; SALES; SIMPSON, 2018).

Em 1995, travestis integram pela primeira vez um espaço deliberativo do chamado Movimento Homossexual Brasileiro no *VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas*. É desse encontro que surge a *Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis* (ABGLT) (CARVALHO; CARRARA, 2015). Essa inserção do “T” no movimento que posteriormente seria conhecido como LGBT, que ao longo do tempo vai sendo ressignificado (inserindo outras identidades transexuais), não aconteceu de modo tranquilo e os relatos das militantes trans da época mostram que foi marcada por conflitos e exclusões pelos sujeitos homossexuais do movimento (CARVALHO; CARRARA, 2009). Fato marcante ainda na década de 90 é a aprovação, pelo Conselho Federal de

Medicina do Brasil, da Resolução 1482/97, a partir da qual a redesignação genital deixa de ser “crime de mutilação” e permite que seja realizada em caráter experimental nos hospitais universitários brasileiros (CARVALHO; CARRARA, 2015).

Em 2000, na cidade de Curitiba e posteriormente formalizada em Porto Alegre, é criada a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), que se constituiu como uma rede de ONGs (CARVALHO; CARRARA, 2015). A instituição assume o lastro das redes anteriores (RENTAL e RENATA) e formaliza-se juridicamente, tendo como primeira presidente a travesti Liza Minelly (SALES; SIMPSON, 2018). A Antra é hoje a maior rede de travestis e transexuais da América Latina, com representatividade em todos os estados do Brasil e tem feito encontros anuais nos ENTLAIDS, sendo uma organização fundamental para o diálogo com o poder público e para a abertura de espaço para pessoas trans no movimento LGBT (CARVALHO; CARRARA, 2009; SALES; SIMPSON, 2018).

Politicamente, Mario Felipe de Lima Carvalho e Sérgio Carrara (2015) veem uma mudança de estrutura de organização, ao arrostar as articulações em torno da causa trans nas décadas de 1990 com as de 2000, nas quais houve um deslocamento do modelo de Organização Não-Governamental (ONG) dos governos de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) para o de efetiva participação política nas esferas deliberativas das instâncias governamentais durante os governos do PT (Luiz Inácio Lula da Silva, de 2003 a 2010, e Dilma Rousseff, de 2011 a 2016). No caso do ativismo em torno do HIV das ONGs do final da década de 1990,

havia uma compreensão estratégica da importância da organização e empoderamento desta população para a luta por direitos que tivessem no horizonte político a redução das vulnerabilidades sociais em face da infecção pelo HIV, e uma compreensão tática de que naquela conjuntura as ONGs seriam a melhor, se não a única, forma de se executar tal projeto (CARVALHO; CARRARA, 2015, p. 385).

Assim, as organizações em torno das causas da população trans passam de uma perspectiva de prestação de serviço e mera instrumentalização de ativistas para uma outra lógica na qual os ativistas ocupam lugar de representação nas instâncias de deliberação de políticas públicas e na burocracia estatal (CARVALHO; CARRARA, 2015). Jaqueline Gomes de Jesus (2018) aponta que essa militância que atuou no final do século XX seguia um modelo de inclusão institucional e incluiu na pauta política a questão do nome social e da visibilidade das pessoas trans.



No ano de 2004, a ANTRA, articulada em torno das políticas da AIDS, organiza a campanha “Travesti e Respeito”, financiada pelo Ministério da Saúde como demanda do movimento organizado. O dia do lançamento da campanha, 29 de janeiro, passou a ser considerado o “Dia da Visibilidade Trans”, pois foi a primeira vez que travestis e transexuais puderam falar ao parlamento brasileiro (CARVALHO; CARRARA, 2015; SALES; SIMPSON, 2018). Adriana Sales e Keila Simpson (2018) destacam que a campanha “Travesti e Respeito”, que inicialmente foi pleiteada pelo Departamento de DST/AIDS do Ministério da Saúde, teve desdobramentos para além das questões da saúde trans e mobilizou também setores públicos da educação, do trabalho e da cultura.

O *Coletivo Nacional de Transexuais* (CNT) foi fundado em 2005 bastante mobilizado em torno da construção de políticas públicas do processo transexualizador do Sistema Único de Saúde (SUS) (CARVALHO; CARRARA, 2015). Fundado a partir do I Encontro Nacional de Transexuais, surge como demanda por protagonismo político das pessoas transexuais, que cada vez menos se veem representadas nos espaços deliberativos de LGBTs (CARVALHO; CARRARA, 2009).

Parte das militantes trans participou da preparação do *Plano de Enfrentamento da Feminização da AIDS e outras DSTs*, em 2007, ação que teve como objetivo sensibilizar a população para o fato de que a contaminação por HIV havia passado a atingir cada vez mais mulheres. Essa reunião fez com que essa parte de militantes trans se aproximasse do movimento feminista e se afastasse do movimento de articulação em torno das identidades LGBT. Isso causou críticas de integrantes do movimento LGBT que passaram a acusar essas mulheres de divisionismo. Segundo Mario Felipe de Lima Carvalho e Sérgio Carrara (2015), o que se dizia à época usando como metáfora o símbolo do movimento LGBT é que “após a cirurgia ‘elas atravessavam o arco-íris, pegavam o pote de ouro e vão embora” (2015, p. 384).

Ainda dentro desse movimento de aproximação das mulheres trans com o movimento feminista, em 2009, após demandas na edição realizada em São Paulo do *Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe*, travestis e mulheres trans foram incluídas na edição seguinte, a décima primeira, que ocorreria na Cidade do México. No mesmo sentido, na V Conferência ILGA-LAC, debateu-se a incorporação de questões trans no feminismo e reivindicou-se um movimento transinclusivo, o Transfeminismo (CARVALHO; CARRARA, 2015).

A Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil (Rede Trans) é fundada em 2009 na cidade do Rio de Janeiro, como uma instituição nacional de representação de pessoas Travestis, Transexuais e Homens Trans do Brasil. Em 2018, ela congrega aproximadamente 72 entidades, possibilitando que se faça o monitoramento de políticas públicas e dos casos de transfobia em boa parte do território nacional. A Rede tem lançado todos os anos um dossiê que apresenta o panorama da violência contra pessoas trans no Brasil, inclusive dos homicídios motivados por transfobia (REDE, 2019).

Em 2009, o Entlaids é marcado pela inserção histórica da participação de homens trans organizados. É também neste ano que se articula uma campanha nacional pela “sensibilização e articulação da garantia das portarias de inclusão e respeito aos usos dos nomes sociais nos ambientes escolares das pessoas travestis e transexuais, baseadas em portarias já publicadas pelas secretarias de educação dos Estados de Goiás e Pará” (SALES; SIMPSON, 2018, p. 37).

Entre 2013 e 2014 percebe-se uma diminuição das disputas identitárias internas do movimento trans em torno da categoria transfeminismo com o uso do termo trans (ou pessoas/população trans) em vez de travestis e transexuais e, no mesmo sentido, políticas públicas são pensadas para além dessas distinções (CARVALHO; CARRARA, 2015). Potencialmente marcado por articulações internacionais do movimento de pessoas trans, bem como por uma crescente incorporação dos estudos *queer* pelo movimento social é que as delimitações de identitárias entre pessoas travestis e transexuais vão sendo ressignificadas na busca pelo comum entre elas. Para Jaqueline Gomes de Jesus, as articulações em torno do transfeminismo, ao deslocar a questão para as identidades de gênero, na segunda década do século XXI,

têm estimulado a discussão de temas como a autonomia do movimento trans diante de outros movimentos sociais, a luta internacional pela despatologização, a diversidade sexual e de gênero das identidades trans, os privilégios da cisgeneridade, o reconhecimento da infância e adolescência trans, a reparação dos déficits educacionais, a inserção no mercado de trabalho formal e a representatividade nas artes e na política partidária, questões essas que vão formatando pautas políticas amplas, no complexo cenário dos novíssimos movimentos sociais (JESUS, 2018, on-line).

É também nessa época que se vê o crescimento de coletivos bastante articulados em movimentos de estudantes universitários potencializados com a ampliação do acesso da Ensino Superior e do aumento de militantes trans com título de doutorado. Esses

coletivos começam a questionar a institucionalização do movimento e a apontar o “peleguismo” do movimento ao redor das identidades. Assim tínhamos

de um lado, uma maior institucionalização da luta política através da ampliação dos canais de interação sócio-estatal e da gestação de repertórios para tais interações na esfera discursiva dos encontros presenciais em âmbito nacional, e por outro lado, um processo de desinstitucionalização marcado pelo surgimento de coletivos avessos ao diálogo com o Estado (potencializado pela falência financeira de diversas ONGs), com práticas comunitaristas e repertórios gestados na esfera discursiva da internet (CARVALHO; CARRARA, 2015, p. 387).

É o período em que surge em nível nacional a fundação de movimentos de homens transexuais, com destaque para a fundação, em junho de 2013, do *IBRAT, Instituto Brasileiro de Transmasculinidades*.

#### 4.2.4.1 O Movimento Organizado de Homens Trans

A emergência pública das identidades transmasculinas parece ter trazido consigo a organização de coletivos políticos feitos por e para homens trans. É no início dos anos 2010 que esses grupos organizados em núcleos, associações e institutos se mobilizam e passam a constituir e militar por pautas próprias com diversos ganhos juntamente com coletivos LGBTQIA+ e da população T em geral (ÁVILA, 2014; ÁVILA; GROSSI, 2010; NERY, 2018; PEIXE; MORELLI, 2018).

Para Ávila (2014), nesse período começam a aparecer figuras na cena midiática e nos noticiários, como Thomas Beatie, que ficou conhecido como “o homem grávido”, o personagem Max da série de *The L Word*, e a difusão de plataformas de redes sociais que propiciaram espaços de encontros e contribuíram para dar maior visibilidade aos homens trans. Além disso, a ampla divulgação de Portaria nº 1.955/2010 do Conselho Federal de Medicina (CFM), que dispunha sobre a cirurgia de transgenitalismo, potencializou o sentimento de pertencimento de muitos desses homens (ÁVILA, 2014).

Uma figura emblemática, pioneira e protagonista, fundamental para a introdução das pautas das transmasculinidades foi Alexandre Peixe dos Santos, conhecido como Xande Peixe. A partir de 2005, Xande começa a pleitear o reconhecimento das identidades transmasculinas em espaços de mobilização coletiva LGBT e trans, que até então era completamente baseada nas demandas das mulheres trans e travestis (ALMEIDA, Guilherme Silva de; CARVALHO, 2019; ÁVILA, 2014; NERY, João W., 2018; PEIXE; MORELLI, 2018). Sua história se confunde com a do movimento,

especialmente no período anterior a 2010, quando articulações coletivas passaram a acontecer.

Após entender-se como um homem trans<sup>62</sup>, ainda em 2014, Xande Peixe participa do II Encontro Paulista GLBT e exige que o movimento passe a considerar a identidade de homens trans dentro da sigla. Em 2015, no XII Encontro Nacional de Travestis e Liberados que atuam na Prevenção à Aids (ENTLAIDS), que, como vimos anteriormente, foi um importante espaço de articulação política de pessoas trans, Peixe busca pelo reconhecimento das demandas e da existência dos homens trans no evento. É esse o primeiro evento de organização política trans em que há uma inscrição de homem trans. No mesmo ano, o ativista participa, em Córdoba, do *Instituto de Formación para Trans e Intersex*, realizado pela *International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC)*, e fortalece pautas das transmasculinidades (PEIXE; MORELLI, 2018).

Em 2008, Xande participa com mais dois homens trans, Lam Matos e Régis Vascon, da I Conferência Nacional GLBT, em Brasília, promovida pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República com o objetivo de deliberar pautas de políticas públicas para questões de sexualidade e identidade de gênero. Os três tiveram que se organizar e se dividir para participar de todos os 10 Grupos de Trabalho (GTs), pois queriam se fazer representar (o que inicialmente nem era permitido). As pautas das transmasculinidades colocadas giravam em torno do Direito e da Saúde e eram: “o direito à reprodução e ao aborto, já que, mesmo se identificando como homens, possuem útero; e, sobretudo, a exigência de acesso à hormonioterapia e às cirurgias de mastectomia e histerectomia” (PEIXE; MORELLI, 2018, p. 409).

Em 2009, lideranças do movimento social trans são convidadas pelo Ministério da Saúde, juntamente com acadêmicas e acadêmicos para debater a pauta do Processo Transexualizador no SUS. Nesse período surge de modo mais gritante a necessidade de

---

<sup>62</sup> No texto feito juntamente com Fábio Morelli, para o livro *História do Movimento LGBT no Brasil*, no qual fazem uma biografia cruzada da sua história com o movimento brasileiro de homens trans, Xande Peixe conta que se descobriu trans depois de ser afrontado pela travesti ativista Pamella Anderson, em 2004: “você não é lésbica, nem aqui, nem na China, você é FTM [*female to male*]” (2018, p. 407), que é o modo que o discurso médico se refere aos homens trans, “feminino para o masculino”. Até então Xande militava em coletivos de mulheres cisgêneras lésbicas. Após ser confrontado, ele pesquisa e encontra em um site espanhol sobre a questão da transexualidade masculina. Convivendo intensamente com mulheres trans, Xande passa a usar a expressão em português homem trans para se identificar (PEIXE; MORELLI, 2018). A história de autodescoberta de Xande Peixe traz bastante similaridades com as histórias de nossos interlocutores, como pudemos acompanhar.

produzir coletivos para definir e apontar demandas que seriam coletivas (PEIXE; MORELLI, 2018).

Foi apenas na 18ª edição do ENTLAIDS, que aconteceu em 2011 em Recife, que se abre um espaço de participação de sujeitos transmasculinos no formato roda de conversa (NERY, João W., 2018). Mas o primeiro encontro de maior dimensão de pessoas trans que incluiu os homens trans foi o 7º Encontro Regional Sudeste de Travestis e Transexuais, em 2012, realizado em Belo Horizonte. João W. Nery vai descrever da seguinte forma esse encontro com as transfemininas: “podemos (...) ter um contato bem de perto com as trans e sentir o seu estranhamento e desconhecimento em relação a nós. Muitas perguntavam: ‘E eles tem pau?’” (2018, p. 397). Nery vai dizer que parte do desafio dos sujeitos transmasculinos era ainda ser reconhecidos em suas próprias identidades discordantes dos binarismos biologizantes do gênero e não como “lésbicas masculinizadas”, mesmo em espaços de militância trans e LGBT (NERY, João W., 2018).

Os homens trans entrevistados por Simone Ávila (2014) vão falar sobre uma resistência, em um primeiro momento, dos movimentos lésbicos, feminista e gay que os deixaram em um não-lugar de pertencimento por conta da transição de gênero. Os movimentos de lésbicas e feminista passam a entendê-los como representantes do patriarcado e potenciais agressores por serem homens e o movimento gay não os entende como homens, mas como lésbicas (ÁVILA, 2014).

Em 2011 surge o Núcleo de Apoio a Homens Transexuais (NAHT), que advoga em favor da questão da transexualidade masculina (ÁVILA, 2014). Segundo a descrição na sua página no Facebook<sup>63</sup>, cuja última postagem é de 2013, o núcleo “foi criado com o objetivo de informar sobre o processo transexualizador e agir como facilitador na recolocação profissional, não só para homens transexuais, mas para toda a categoria LGBT”.

Oficialmente, a primeira organização para pessoas transmasculinas foi a Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT), fundada em 2012, na cidade de São Paulo. A articulação dessa associação acontecia pelo site FtM Brasil<sup>64</sup>, criado e organizado por Leonardo Tenório, que também foi presidente da ABHT. Segundo Nery

---

<sup>63</sup> NÚCLEO NAHT. Disponível em: <<https://www.facebook.com/N%C3%BAcleo-NAHT-338880666227577/>>. Acesso em: 11 maio 2020.

<sup>64</sup> Originalmente em <[www.ftmbrasil.org.br](http://www.ftmbrasil.org.br)>. Atualmente pode ser consultado em <<https://sites.google.com/site/brasilftm/>>.

(2018), inicialmente não chegavam a 10 homens trans. A associação seguia os princípios de Yogyakarta (CLAM, 2008), documento sobre direitos humanos nas áreas de orientação sexual e identidade de gênero, publicado como resultado de uma reunião internacional de grupos de direitos humanos em Yogyakarta, Indonésia, em 2006. Esses princípios diziam respeito à despatologização das identidades trans, à legislação específica contra a transfobia, ao uso do nome social e retificação do prenome independentemente de ter realizado a cirurgia de redesignação sexual ou hormonização, e sem necessidade de diagnóstico médico ou psiquiátrico ou decisão judicial, bem como às ações de redução de danos sobre uso de hormônios, de autocuidado e de prevenções a infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) (NERY, João W., 2018). Em 2013, a ABHT, realizou o 1º Encontro de Homens Trans do Norte e Nordeste, João Pessoa, que reuniu 17 homens trans, visando estimular a militância, o protagonismo, empoderamento e a sensibilização de gestores e acadêmicos (NERY, João W., 2018). A Associação, entretanto, é extinta em 2013 (NERY, João W., 2018; PEIXE; MORELLI, 2018).

Em 2013, foi fundado o Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT), dessa vez tendo “o cuidado de fazer um organograma horizontal, com várias coordenadorias” com o objetivo de desenvolver e monitorar “pesquisas e discussões, formação política, incentivo à militância e controle social” abrindo-se para identidades não-binárias e cisgêneras colaborarem (NERY, 2018, p. 399). Os ativistas que estruturaram o IBRAT buscaram “uma maior aproximação de organizações já consolidadas de travestis e transexuais” (CARVALHO, 2018, on-line), se configurando como um “Núcleo de Homens Trans” dentro da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA)(CARVALHO, Mario, 2018). Além de Xande Peixe e outros homens trans, participavam desde o início os ativistas Raicarlos Duran, Sillvyo Nóbrega, Lam Matos, Régis Vascon, Léo Moreira de Sá e Léo Barbosa (PEIXE; MORELLI, 2018).

No mesmo ano, o IBRAT participa de diálogos com o Ministério da Saúde, após o lançamento da Portaria que contemplava travestis e homens trans também no processo transexualizador do SUS (que até então só contemplava mulheres trans) e no uso de nome social nos cartões, para inserir as demandas de homens trans na Política Nacional de Saúde do Homem (NERY, João W., 2018). Em 2015 há um salto de participação nos encontros presenciais de articulação política de homens trans, quando quase 118 participantes transmasculinos se fazem presentes no 1º Encontro Nacional de Homens Trans (ENATH), em São Paulo, evento organizado pelo IBRAT (NERY, João W., 2018).

Parte do sucesso do IBRAT, segundo Peixe e Morelli (2018) deve-se a sua estrutura em rede, ao fato de possuir diversos núcleos por todo o país que levantam suas demandas locais e buscam criar ações também localizadas, respeitando as particularidades territoriais. A conjunção das pautas e demandas locais delinea a ação nacional, permitindo que ela se constitua em uma visão mais abrangente das contingencialidades das vivências transmasculinas. O formato em rede possibilita a criação de marcadores sociais de diferença por localidade das masculinidades trans, permitindo uma inflexão de masculinidades localizadas:

Em São Paulo, por exemplo, Xande comenta haver três ou quatro ambulatórios de atendimento aos homens trans, já em outras partes do Brasil, como o Pará, que não possui ambulatório, terá pautas mais específicas que interferem na maneira por meio da qual novos homens trans, sobretudo quando possuidores de dificuldades econômicas, ficam restritos a processos que garantem a adequação de seus gêneros (PEIXE; MORELLI, 2018, p. 413).

Peixe e Morelli (2018) vão ainda ressaltar a importância de promover uma escuta sem hierarquias, inclusive porque o marcador geracional conta muito sobre a demanda de homens trans mais velhos e meninos transmasculinos mais novos, como, por exemplo, o fato de estes reivindicarem uma relação mais fluida com o gênero. É por esse motivo que o Instituto adotou o termo “transmasculinidades” como título da instituição que melhor contemplava as demandas para envolver toda a diversidade de identidades que circulam ao redor dele, tais quais

[h]omens que, como cavalos marinhos, engravidam; homens que podem construir genitálias que ressignificam pênis e vaginas; homens que nascem sem barba, mas as produzem; homens que, mesmo em sua infinidade de modos de ser masculino, execram aquela hegemônica estabelecida pelas relações machistas; homens que percebem as diversas formas de ser homem quando atravessadas por outros marcadores sociais; homens que modificam o ser homem, logo, segundo Xande: homens do futuro (PEIXE; MORELLI, 2018, p. 414).

Entre as conquistas de que o recente movimento de homens trans participou estão: procedimentos de mamoplastia masculinizadora e a pan-histerectomia deixaram de ser experimentais em 2010, após publicação da Portaria 1955/2010 pelo Conselho Federal de Medicina, o que permite que sejam feitos em hospitais públicos e privados; inclusão de homens trans na Portaria do Processo Transexualizador do SUS, a partir de 2013 garantindo direito à “hormonioterapia, acompanhamento psicológico, mamoplastia masculinizadora (mastectomia), pan-histerectomia, a neofaloplastia e metoidioplastia” (NERY, 2018, p. 400) em ambulatórios e serviços credenciados pelo Ministério da Saúde; a possibilidade de alterar seu prenome e gênero sem decisão judicial ou intervenção

médica de cunho transexual em qualquer cartório<sup>65</sup>, a partir de 2018, por decisão (STF; do Supremo Tribunal Federal; a despatologização da identidade por meio da publicação do CID 11 pela Organização Mundial de Saúde).

Demandas futuras a serem conquistadas: diminuir a restrição aos procedimentos de redesignação sexual devido às filas gigantescas para se ter acesso ao serviço pelo SUS; a relação da identidade de gênero dos homens trans com o sistema de punição jurídico (quando preso um homem trans vai para um presídio masculino ou feminino?); registro de filhos: quando tidos antes da retificação de prenome e gênero, será possível registrar eventualmente a criança com dois pais?; a contagem de mortes por transfobia deve incluir os altos índices de suicídio dessa população que dão cabo da sua vida por conta da inteligibilidade de suas identidades (PEIXE; MORELLI, 2018).

Do ponto de vista da subjetividade, a partir do que é dito por nossos interlocutores e observando a história do movimento de homens trans e sua coimplicação da emergência dessas identidades, poderíamos entender, tal qual Donna Haraway, que as identificações desses sujeitos entre si como um comum se dá por afinidade, o que quer dizer um modo de ser “aparentado não por sangue, mas por escolha; a substituição de um grupo nuclear químico por outro: avidez por afinidade” (HARAWAY, 2009, p. 46).

Essas identificações que permitem um conjunto de Eus se vendo em suas afinidades como iguais, motivando um envolvimento entre si como comunidade e como coletivo, se por um lado evidencia que um conceito identitário de si mesmos como entendimento da própria relação com o gênero se torna escorregadia, por outro mostra que reconhecimento que se dá por meio de coalisão, afinidade em vez de identidade. Ou seja, pautando-se no processo de se reconhecer naquilo que temos em comum, como causa comum, como pauta comum, e não como uma essência definidora.

Em diálogo com Chela Sandoval, Haraway vai apresentar um modelo de identidade política construído pela autora nomeado como *consciência de oposição*, que se baseia na “capacidade de analisar as redes de poder que já foi demonstrada por aquelas pessoas às quais foi negada a participação nas categorias sociais da raça, do sexo ou da classe” (HARAWAY, 2009, p. 48). Essa identidade política é usada por Sandoval para definir as afinidades das “mulheres de cor” estadunidenses, mas cabe perfeitamente ao homens trans e o fato de, como já dito, terem ficado marginalizados, mesmo dentro de

---

<sup>65</sup> Nery vai chamar tal fato de “alforria para cidadania trans” (NERY, 2018).



um movimento minoritário. Essa consciência de oposição diz respeito a localizações subjetivas e de ações políticas em localizações identitárias contraditórias e a temporariedades distintas que posicionam esses sujeitos em produções coletivas. É o fato de ser homem, ter sua identidade de gênero constantemente negada, ao mesmo tempo flertando com os modos de ser do inimigo patriarcal e sendo radicalmente contrário a ele.

Parafraseando Haraway, é um mar de diferenças entre os diversos transmasculinos que tem afirmado sua identidade histórica como homens trans. A capacidade de ação para esses homens “não pode ter como base qualquer identificação supostamente natural: sua base é a coalizão consciente, a afinidade, o parentesco político” (HARAWAY, 2009, p. 49). A matriz identitária desses homens, assim como a das mulheres de cor estadunidenses, é o produto do poder da “consciência de oposição”. Isso aparece muito na produção de uma masculinidade estratégica, como vimos, que, entendendo a negativa de seu reconhecimento como homem, decupa a matriz da masculinidade hegemônica associada aos corpos de homens cisgêneros e a refaz de maneira aprimorada sobre seus próprios critérios.

É interessante notar, ao acompanhar a história do movimento trans no Brasil, a influência da própria encarnação das identidades/identificações nas ações e pautas do movimento. Se, num primeiro momento, travestis surgiam reagindo à violência policial e sendo demandadas pela epidemia da AIDS junto a essa população, tal identidade se afirma num movimento de distinção dos homossexuais (CARVALHO; CARRARA, 2009). Na virada do século, enquanto processos internos do próprio movimento organizado de pessoas trans e também ao movimento LGBT, se formam delimitações entre as pessoas travestis e transexuais.

Ao refletir-se e fomentar políticas públicas para si, pessoas trans vão se pondo cada vez mais como questão de identidade de gênero e menos como problema de orientação sexual. É desse modo que há aproximação e mobilização junto ao movimento feminista. De todo modo, há atualmente uma crescente demanda por um movimento cada vez mais independente e uma aglutinação sob o guarda-chuva trans. Chegamos assim a três momentos do movimento trans no Brasil:

- um primeiro, na década de 1990, em que temos um movimento inicialmente bastante voltado para a identidade travesti e que tenta se afirmar na diferença com as identidades homossexuais e que de modo conflituoso cria um espaço nas militâncias que posteriormente seriam conhecidas como LGBT. É também

bastante baseado em organizações por meio de ONGs para prestação de serviço. É um momento em que se mobilizam em pautas em torno da prevenção da AIDS, contrários à violência policial e calcados na inclusão institucional dessa população, lançando questões, como a visibilidade e o respeito e a institucionalização do nome social;

- um segundo momento, na década de 2000, quando há uma entrada do movimento junto ao poder público em participações efetivas para a formatação de políticas públicas para pessoas trans. É quando também se passa a se articular ao redor das identidades travestis e transexuais, incorporando-se a distinção entre orientação sexual e identidade de gênero e ganhando uma maior consciência de que a segunda categoria é aquela em que efetivamente devem se basear (por ser a questão trans uma questão de identidade de gênero). É desse modo que parte da militância se aproxima do movimento feminista e se afasta dos espaços LGBT. As pautas passam a ser mobilizadas em torno da luta contra o não reconhecimento das identidades. Passam a ser demandas questões como o processo transexualizador e seu oferecimento pelo SUS; discursos e ações contrários à negligência e controle médicos, esterilização forçada, exclusão da família e da escola, violência doméstica, estupro corretivo, sistemático assassinato, migração forçada, tráfico de pessoas, humilhação pública, desrespeito como regra, trabalho precário e pobreza (CARVALHO; CARRARA, 2009);
- por fim, um terceiro e atual momento, após 2010, em que se busca uma maior autonomia do movimento em relação às pessoas cisgêneras ao mesmo tempo em que se busca abarcar a diversidade sexual e de gênero e os distintos corpos de pessoas trans, se mobilizando inclusive a partir de perspectivas não-identitárias. É também o período do surgimento de coletivos universitários de pessoas trans e também o movimento organizado nas questões de transmasculinidades. É um movimento que se pauta pela despatologização das identidades trans, pela constituição da cisgeneridade e aponta seus privilégios, que busca o reconhecimento da infância e da adolescência trans, reparação dos déficits educacionais, inserção no mercado formal e representatividade nas artes e nos partidos políticos (JESUS, 2018).

No próximo capítulo, resgataremos as questões aqui colocadas, bem como a análise dos homens trans sobre a situação atual da população para comparar com as pautas

das páginas dedicadas à questão trans para pensar esse comum constituído por afinidades trans.

### 3.3 Paradigma imunitário: aspecto necropolítico e aleijante do biopoder

Ao pensarmos em biopolítica, essa relação de governo que investe no vivo, em que lugar fica a vida das pessoas trans? Quem tem matado e quem tem protegido a população trans? Em nome de qual verdade tem-se violentado e matado essa população? Os números sobre violência cometida às pessoas trans no Brasil são desesperadores. São mortos regularmente e mesmo depois de mortos tem outros depauperamentos, como a aniquilação da produção subjetiva ao se desconsiderar o gênero assumido pelo sujeito. São enterrados como alguém que viveu uma mentira. A vida trans vale muito pouco em nossa sociedade: tem sua infância desrespeitada, é marginalizada nos sistemas educacionais e trabalhistas, mal tem direito a ser tratado pelo nome, tem acesso negado a banheiros públicos. Por quais razões o poder se choca contra o corpo de pessoas trans pela violência e pela negação de direitos? De que poder estamos falando?

Dean Spalde (2015) é enfático: suas leis nunca nos protegeram! Ao fazer sua crítica à criação de legislações que dão conta dos crimes de ódio, Spalde afirma que essas ações têm sido ineficazes para a proteção de pessoas trans e *queer*. Ele afirma que o sistema de castigo criminal tem servido para enclausurar, exilar e matar a população negra e pobre e efetivamente dá conta das demandas de uma elite branca (SPALDE, 2015). Jota Mombaça, considerando a perspectiva colonial e racista do sistema judiciário brasileiro, faz coro com Spalde, ao afirmar que, quando o movimento LGBT no Brasil quer criminalizar a lgbtfobia buscando que seus sujeitos sejam protegidos pela polícia, desconsidera “a dimensão racista estruturante do sistema prisional, cujo maior alvo segue sendo as pessoas pretas e empobrecidas, inclusive aquelas cujas posições de gênero e sexualidade poderiam ser compreendidas no espectro LGBT” (MOMBAÇA, 2016, p. 6). Mombaça considera “falta de imaginação política interseccional” desses ativismos o investimento em um sistema que reiteradamente exclui LGBTs.

Jota Mombaça (2016) analisa o poder no contexto brasileiro como um discurso ficcional que materialmente se engaja na produção de uma narrativa para o monopólio da violência, na qual o sistema de justiça, forjado pela mentalidade Moderna-Colonial,

hegemonicamente se constrói como neutro. Buscando neutralizar os conflitos sociais e administrar tensões se configurando como “um mecanismo de alienação dos conflitos, que isola as pessoas neles implicadas dos seus próprios processos de resolução” (p. 4).

Ele aponta que corpos dissidentes, como os de pessoas trans, bichas e sapatonas, são sistematicamente vítimas de uma violência sistêmica que inclui “espancamentos públicos, omissão médica, espetacularização das mortes, naturalização da extinção social, genocídios, processos de exclusão” (MOMBAÇA, 2016, p. 9), especialmente se esses corpos são racializados e empobrecidos. Ser violento é parte de um projeto que inclui o entendimento de quem pode ser violento contra quem sem prejuízo para a normalidade social, cumprindo um programa que “opera em favor de um projeto de poder anexado à heteronormatividade, cissupremacia, neocolonialismo, racismo, sexismo e supremacia branca como regimes de exceção” (MOMBAÇA, 2016, p. 9). Na sua própria experiência como “bicha racializada, gorda e não binária”, vinda do Nordeste brasileiro, Mombaça reafirma a distribuição da violência como ameaça às vida que são precarizadas, inclusive ao ocupar o espaço público no qual vestimenta, aparência e atitude são lidas como ofensivas.

Luis Antonio dos Santos Baptista, em um texto que já podemos considerar clássico ao pensar a violência de sujeitos subalternizados, descreve crimes hediondos praticados contra minorias e liga a “faca que esquarteja” o homossexual e o “tiro nos olhos” das travestis no Centro de São Paulo a discursos proferidos por sujeitos comuns – como os referenciados no título do capítulo, *a atriz, o padre e a psicanalista* – que, mesmo sendo incapazes eles mesmos de cometer uma brutalidade, alimentam e mantêm as verdades daqueles que chegam a esses atos pelas vias de fato. “Discursos, textos, falas, modos de viver, modos de pensar” proferidos por sujeitos comuns (alguns que poderíamos chamar de líderes de opinião ou donos dos saberes e outros que não), aparentemente destituídos de crueldade, estão a enfraquecer as vítimas, em ações microscópicas, ao reafirmar, por exemplo, negros como “sub-raça”, mulheres como “histéricas, frágeis e nervosas”, o homossexual como “perverso”, e poderíamos ainda acrescentar as pessoas trans como “doentes”, em lógicas de produção do “estranho”, do anormal (BAPTISTA, 1999, p. 46).

É por isso que a militância aponta o dedo para políticos e celebridades que proliferam discursos transfóbicos. Os ataques que vão justamente contra os corpos desses sujeitos subalternizados, atentando contra suas vidas, se justificam em discursos de

aspepsia burguesa baseada na valorização dos dispositivos de segurança, muitas vezes se afirmando como fala “individual e neutra”. São falas que se caracterizam pelo “esvaziamento da implicação coletiva e da construção histórica e sociopolítica do olhar do outro” (p. 48) e que buscam manter políticas de exclusão e desqualificar modos de existir. O comum da fala dos “amoladores de faca” é o ato genocida, uma vez que “retiram da vida o sentido de experimentação e de criação coletiva” (p. 49) e a possibilidade de afirmação de outros modos de existir, e em que a ética é calcada em questões de polícia, de medo e de ressentimento (BAPTISTA, 1999).

São discursos que evidenciam que há corpos que importam e há outros que não, há vidas que são enlutáveis, outras, não. Há vidas que são precárias, pois se estruturam pela distribuição diferencial pelo poder da condição de precariedade (BUTLER, 2016a). A precariedade é a condição induzida politicamente na qual certas populações se tornam significativamente expostas à injúria, à violência e à morte – arbitrariedades do poder estatal, na rua e/ou dentro de casa – mais do que outras populações, devido à insuficiência de redes de apoio social e econômico. Essas populações estão “diferencialmente expostas, tem riscos elevados de doença, pobreza, fome, despejo e vulnerabilidades à violência sem proteção ou reparação adequadas” (p. 33). Para essas populações, os instrumentos jurídicos de proteção do Estado estão sempre a falhar, tanto em proteger, quanto em reparar as violações. São pessoas que muitas vezes estão unidas a outras por sua condição ou de sujeição súbita ou de precariedade prolongada (BUTLER, 2016a).

Foucault (2005) classifica a biopolítica como o poder de “fazer viver” e de “deixar morrer”. Do ponto de vista do Estado brasileiro em relação aos sujeitos trans, isso é evidente quando aquele não pensa políticas públicas para estes e durante muito tempo se recusa sequer a legislar sobre a questão. Mas quanto desse poder não se revela também um poder de fazer morrer? A “biopolítica produz subjetividade ou produz morte” (ESPOSITO, 2010, p. 55). Chegamos, assim, a um aspecto imunitário do biopoder, que oscila entre vida e morte quando a política usa o organismo vivo como meio de adquirir poder ou para expressar-se.

Imunidade, surgida como uma metáfora médica, diz respeito a uma espécie de medicina social que engloba elementos como “doença”, “rejeição”, “contágio”, “esterilização”, “cura”, “limpeza”, “extermínio”, que são emblemáticas de uma política que se exerce pela vida e sobre a vida. É assim que a imunidade nos permite acessar

aspectos da política contemporânea<sup>66</sup>. O sistema imunitário é um objeto de fé, de conhecimento e de prática, é um ícone elaborado do século XX para importantes sistemas de diferença simbólica e material no capitalismo tardio. Ele é

um mapa desenhado para servir de guia no reconhecimento e na confusão do eu e do outro na dialética biopolítica ocidental, ou seja, é um plano de ação para construir e manter o que se entende por ‘eu’ e por ‘o outro’ no importante terreno do normal e do patológico (HARAWAY, 1995, p. 350, tradução nossa).

Roberto Esposito trabalha pelo entrelaçamento entre o conceito de imunidade com o de comunidade para chegar ao paradoxo de que é visando à proteção da vida que se produzem dispositivos que geram a morte, lógicas de um biopoder mortífero que seleciona as vidas a serem preservadas. Trata-se de uma observação feita a partir do radical latim comum a ambas as palavras, o *munus* (múnus), que quer dizer “obrigação”, “dever obrigatório de um indivíduo” ou ainda “dádiva”, “graça”. A comunidade (*communitas*) assume o sentido de uma associação de mútuo pertencimento através da partilha de dádivas por relação ou acordos tácitos. O sentido de Esposito difere do entendimento de comunidade como local de sentimento de pertencimento; na sua leitura, o único comum é o “nada em comum”, apenas a obrigação de dividir a dádiva, a graça. A imunidade (*immunitas*) seria então a negação ou a privação do comum (*cum*) do *munus*. A imunidade marcaria a própria política moderna, na qual se produziriam associações humanas não comunitárias, onde nada é gratuito (impossibilidade de gratuidade de uma “dádiva” recíproca) e, portanto, cada um aceita abrir mão de sua liberdade individual em função da segurança, sua e das suas propriedades (ESPOSITO, 2010).

Na imunização (partindo da metáfora do corpo biológico como entendimento do processo político), o corpo se torna resistente e imune não pela ausência do agente “patológico”, mas por sua inclusão controlada, enfraquecida, não-operante. Assim se delineia uma “inclusão excludente” ou de uma “exclusão mediante inclusão”, em que se vence o agente prejudicial (anormal) não o expulsando do corpo social, mas fazendo com que de alguma forma faça parte dele. A lógica imunitária é, portanto, a forma de uma negação da negação (ESPOSITO, 2010), que podemos entender como negar que o sujeito se negue a fazer parte da norma.

---

<sup>66</sup> Haraway chega a enumerar algumas forças que a imunidade posta como ferramenta permitir-nos-ia acessar: “política global e local, pesquisa destinada a obter o Prêmio Nobel, produções culturais em distintas linguagens, de práticas dietéticas populares, ficção científica feminista, imagens religiosas e jogos infantis, até técnicas fotográficas e teoria estratégica militar; prática clínica médica; estratégias de investimento de capital de risco, mudanças nos desenvolvimentos globais nos negócios e na tecnologia e as mais profundas experiências pessoais e coletivas de encarnação, vulnerabilidade, poder e mortalidade” (HARAWAY, 1995, p. 350, tradução nossa).

A imunização se materializa como intervenções em defesa da vida, garantindo sua autossegurança contra ameaças à comunidade por meio de dispositivos de representação, construção política e subjetivação jurídica. O sistema imune atua contra a possibilidade de os elementos de uma comunidade se matarem reciprocamente e se apropriarem indevidamente de bens uns dos outros; é nesse sentido que mantém uma ideia de sistema saudável mais ou menos específica.

A busca pela saúde, pela higiene, pela pureza e segurança se operacionaliza em um mecanismo que submete a população a estratégias de um poder transformado na possibilidade de matar. Seu excesso destrói paradoxalmente a vida, dissolve a comunidade e a interação entre seus membros. No nazismo – e extensivamente em lógicas fascistas de poder – vemos se concretizar uma espécie de doença autoimune, em que a radicalização do elemento “terapêutico” assume uma posição destrutiva e mortal contra o próprio corpo social (ESPOSITO, 2010). É desse modo que o paradigma imunitário por uma radicalização torna a biopolítica em uma tanatopolítica, ou, para Achille Mbembe, em uma necropolítica.

Entre os conceitos foucaultianos de soberania e biopoder, Achille Mbembe vai compor justamente o de necropoder como poder de designar quem pode viver e quem pode morrer. Aqui o exercício do poder é o controle da mortalidade e manifesta-se e se implementa pela vida. Apoiado no biopoder, Mbembe explora sua relação com a soberania e o estado de exceção – entendido como aquilo que está fora do estado normal da lei, uma suspensão temporal do estado de direito. Assim fala-se de corpos que, desprovidos de seu *status* político (e do seu *status* de humano), são reduzidos ao seu máximo estado biológico<sup>67</sup> (MBEMBE, 2016).

Mbembe está interessado no exercício de poder que se operacionaliza para a destruição material de corpos humanos e de populações como norma de espaços políticos presentes ainda hoje. A morte como possuidora de grande significação para a existência é um meio potente para inscrições de verdade. Ao incorporar a noção de biopoder, o estado de exceção e a relação de inimizade, o autor evidencia como o direito de matar passa a ser a base normativa desse poder, que ficcionaliza um inimigo (MBEMBE, 2016).

O funcionamento do biopoder parte da premissa de quais vidas devem ser preservadas e quais devem ser eliminadas numa perspectiva vinda do campo biológico. O controle do biopoder, na leitura de Foucault feita por Mbembe, “pressupõe a

---

<sup>67</sup> Junto com Giorgio Agamben, Mbembe pensa aqui o lugar do humano nos estados de exceção a partir dos campos de concentração nazistas.

distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (p. 128), expondo o caráter racista dessa política. A raça é a sombra no *modus operandi* ocidental para demarcar a desumanização de povos estrangeiros. Na economia do regime biopolítico, ela funciona como um regulador da “distribuição de morte” e dá suporte aos dispositivos homicidas do Estado. O que Mbembe vem nos mostrar é que o direito soberano de matar e os mecanismos de biopoder são elementos constitutivos do poder do Estado na modernidade. Para ele têm sido coextensivos as ações de gerir, proteger e cultivar a vida e o direito de matar (MBEMBE, 2016).

Ao descrever os processos de ocupação colonial como uma “questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico” (p.135), como uma reterritorialização das relações sociais e espaciais existentes no território, Mbembe trata de como os colonizadores reinscrevem de forma violenta o território, criando fronteiras e hierarquias, subvertendo o regime de propriedade existente, categorizando as pessoas, extraindo de forma predatória os recursos, mas também produzindo um repertório extenso de imaginários culturais. Dessa forma é que o colonialismo cria diferenciação, um sistema jurídico, categorias, finalidades que tratam de modo diferenciado sujeitos de um território. A soberania e a violência no sistema colonial são de cunho espacial: trata de ocupação, uma ocupação que relega ao colonizado uma condição que fica entre o objeto e o sujeito (MBEMBE, 2016).

Se soberania diz respeito ao poder de definir quem importa e quem não importa, o necropoder é o regime que define quem deve viver e quem deve morrer. Para Mbembe (2016), nesse contexto político, as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade desaparecem. É por isso que Mbembe nos dirá ainda que o conceito de biopoder não dá conta de explicar as formas contemporâneas de subjugação em que parcelas inteiras de uma população recebem o estatuto de “mortos-vivos”.

Sendo brasileiro, é estranho pensar na lógica de Foucault da passagem de um poder soberano para um poder biopolítico como etapas distintas da governamentalidade, porque vivenciamos de modo sobreposto os dois regimes. Quando leio que se tornaram malvistas os castigos públicos e que, por consequência disso, as prisões se fizeram necessárias para tirar do campo de visão a punição, por exemplo, olho para os constantes casos e discursos sobre a punição pública, sobre os linchamentos e sobre os ataques



coletivos a minorias e entendo que, se em alguns momentos a leitura da política europeia se aproxima de nossa realidade, em muitos ela se afasta.

É nesse sentido que Berenice Bento (2018) faz uma torção do conceito de biopolítica foucaultiana e de necropoder de Mbembe. Para explicar o regime político no Brasil, a pesquisadora vai formular o conceito de *necrobiopoder*. O problema que quer explorar é a distribuição não igualitária pelo Estado do reconhecimento da humanidade dos indivíduos de determinados grupos e do direito à vida, evidenciando uma indissociabilidade do necropoder e do biopoder para concebermos um Estado que diferencia suas ações para algumas vidas que são consideradas vivíveis e para outras que são consideradas matáveis. Desse modo, o necrobiopoder é

um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver (BENTO, 2018, p. 07).

Ao pesquisar sobre o que faz com que o Outro não seja reconhecido como humano e ao politizar o luto, uma série de autores<sup>68</sup> tem concebido uma ciência social das identidades tidas como abjetas, alvos das necrobiopolíticas. São temas comuns a esses trabalhos o terror e a morte que são localizados como estruturantes de um Estado como o brasileiro.

Dar a vida e promover a morte é o que Bento (2018) propõe como método analítico das técnicas de governabilidade no contexto brasileiro, uma vez que biopoder e poder soberano (necropoder) se revelam numa dependência contínua, logo, não se distinguindo. Na nossa história, “dar a vida e dar a morte” são inseparáveis. Em seu conceito, Bento dirá que a ordem dos prefixos não é em vão, pois, no contexto histórico brasileiro, a pilhagem e o genocídio acontecem antes e estruturam o biopoder à brasileira. O imaginário nacional, naquilo que estrutura a eliminação sistemática de determinados corpos, segue o sentido de higienizar e trazer a pureza de uma nação imaginada na esteira de uma Europa igualmente imaginada, que seria branca, racional, cristã e heterossexual (acrescentaria aqui cisgênera). É esse imaginário que constitui um desejo que é pura negação do Outro, no qual são ininteligíveis as intersecções deste Outro em relação a um “eu” (BENTO, 2018).

---

<sup>68</sup> Bento (2018) cita os trabalhos de Giorgio Agamben, de Achille Mbembe, de Judith Butler e de Gayatri Chakravorty Spivak como o canône desses estudos sobre abjeção.

Esse imaginário que compõe políticas de morte do Estado revela-o como agente de violências transfóbicas e em uma ativa distribuição de diferença de reconhecimento de humanidade. Essa violência do Estado aos corpos trans, conforme Bento (2018), não se restringe ao agente de repressão (polícia), ela também dá instrumentos teóricos e metodológicos para a violência difusa na população contra esses corpos. A necrobiopolítica brasileira é tentacular e sistemática; vai desde o instrumental repressor do Estado até a não-punição aos sujeitos que cometem violência a quem possui alguma marca de diferença considerada abjeta. O Estado também esfaqueia, mas fundamentalmente amola as facas.

A precariedade de certas vidas está ligada às normas de gênero, notadamente aquelas que vivem seus gêneros de modo que não são inteligíveis por essas normas e, portanto, têm mais chances de sofrer assédio, violência ou patologização. As normas de gênero inferem significativamente na relação dos corpos com a relação ao público e ao privado. Os modos como os corpos estão para a norma estabelecida dizem sobre suas possibilidades de aparição nos espaço público, sobre a respeitabilidade desses corpos; e tal distinção entre eles é instrumentalizada para uma política sexual específica, como criminalização por conta da aparência (não necessariamente uma criminalização legal, mas pela normatividade vigente sobre gênero e práticas sexuais), uma deficitária proteção da lei (em distintos espaços tanto nas ruas, como em suas casas, no ambiente de trabalho), em estigmatizações como objeto de prazer e negações de relação de parentesco. Tais sujeitos em não conformidade com a norma de gênero estarão expostos ao que é estar no limite da reconhecibilidade, limite este que coloca em questão a própria viabilidade dessas vidas (BUTLER, 2016a). Desse modo a performatividade de gênero atrela-se de maneira diferencial aos sujeitos, tornando-os elegíveis a um reconhecimento, que “depende, fundamentalmente, da existência de meios, de uma forma de apresentação na qual o corpo pode aparecer” (BUTLER, 2016, p. 35-36).

Junto com Mbembe, Bento (2018) também afirmará que, na perspectiva colonialista do Estado, se fundamenta o desejo de soberania por meio de uma narrativa de identidade nacional. Nesse caminho, tem sido comum, por exemplo, assistirmos à bancada evangélica no parlamento brasileiro afirmando políticas transfóbicas por meio da ideia de um “povo brasileiro” que não é e não aceita a diferença sexual, como uma casta da qual as minorias sexuais não fazem parte, como se nós, *queers* e inconformes, fôssemos extraterrestres, como se a categoria “brasileiro” fosse menos os cidadãos de um

Estado-nação e mais uma posição ética de uma parcela que vive dentro desse território. O que garante a eficácia do necrobiopoder é a produção do sentimento de medo e de pânico usado como retórica do Estado. Apoiado sobre o desejo de autopreservação (*conatus*), a retórica do medo estrutura as ações do Estado na criação de uma conjuntura de permanente risco. É comum no discurso dos agentes políticos a presença de termos como “perigo” e “ameaça”, por exemplo (BENTO, 2018).

O paradigma imunitário, o necropoder e o necrobiopoder vão evidenciar os aspectos fundamentais dessas políticas de morte que são a diferenciação dos Outros, a marcação daquele que carrega a diferença como inimigo, como abjeto, como menos ou não-humano. Os LGBTfóbicos nos dirão antes de nos violentar/matar: “você não é gente!”. Daí a importância de analisar os distintos modos em que se opera a representação em relação à humanização e à desumanização (BUTLER, 2006).

Para entender a relação entre imagem e humanização, é preciso levar em conta a questão da identificação e da desidentificação. É parte do processo de identificação, que recai na questão da identidade, um processo de desidentificação que introduz a questão da diferença. Por você ser diferente de mim é que me reconheço neste “não sou eu”, sendo a desidentificação parte inerente da própria identificação (BUTLER, 2006). Por exemplo, mesmo se eu tivesse nascido com vagina, ovários e seios, eu poderia olhar para uma mulher cisgênera e não me reconhecer nela, me distinguindo nessa não identificação.

Diante de mortes violentas, por que não há comoção e há uma insensibilidade diante de certos corpos? Quem chora os corpos trans? Quem se identifica com as imagens de horror e violência contra corpos dissidentes? São os esquemas normativos que estabelecem o que é e o que não é humano que vão definir uma vida vivível e uma morte a ser lamentada na representação de certos corpos (BUTLER, 2006).

Esses esquemas normativos produzem ideais de distinção entre quem é mais ou menos humano, produzindo ainda imagens do inumano como o que se oculta e engana aqueles que creem que ali, naquele rosto, há outro humano (há uma possível referência aqui na própria ideia de trans como um sujeito enganador, alguém que fraudava ao passar como um sujeito cisgênero (SERANO, 2015)) ou, ainda, subtraem toda imagem, nomenclatura, narrativa, como se ali naquele corpo nunca tivesse havido uma vida e, assim, nunca uma morte. Há, portanto, duas formas diferentes de poder normativo de dessensibilização: uma que funciona produzindo uma identificação simbólica do rosto

com o inumano (“não é gente”), rechaçando nossa apreensão do humano na imagem; e uma outra que opera pelo ofuscamento radical, que nos diz que ali nunca houve um humano, nunca houve uma morte. No primeiro caso, haverá uma discussão sobre a possibilidade de emergir a humanidade naquele campo de sentido; já no segundo, a construção está sustentada pela exclusão da imagem, é o poder regulando o que pode ser mostrado e o grito de dor que se deve ouvir, considerar (BUTLER, 2006).

Esposito se pergunta o porquê de a biopolítica ameaçar se reverter constantemente nessa tanatopolítica/necropolítica. Responde ao afirmar que a negação imunitária não é a forma de sujeição violenta que o poder impõe de fora para dentro aos organismos vivos, mas o modo essencialmente contraditório com que a vida se conserva através do poder. Esse modo de proteger e salvar a vida opera através da negação do poder vital e na incrementação sobre ele (ESPOSITO, 2010). A perspectiva imunitária trata de um agente patogênico atenuado inserido no corpo a fim de provocar uma resposta do sistema imune: é uma artificialidade desreguladora. Aqui a falta é vista como destruição, ou seja, quem está fora da norma é um perigo ao funcionamento do sistema como um todo.

A perspectiva imunitária trata da tentativa de proteger a vida, organizando, ordenando, categorizando os elementos do corpo social e mediando suas relações, especialmente no que tange à soberania, à propriedade e à liberdade, tornando o formato autoconservativo e negativo. As categorias construídas funcionam como invólucros imunitários e acabam se virando contra si mesmas, se revelando armadilhas, pois, para a segurança, buscam “o refúgio da vida nas mesmas potências que impedem o seu desenvolvimento” (ESPOSITO, 2010, p. 88) (lembra Foucault, quando ele diz que toda ação contranormativa gera uma resposta do biopoder). Os dispositivos do biopoder agem como freios, como medidas profiláticas do desenvolvimento autonormativo da vida, contrários à transmutação ontológica e tecnológica do corpo (ESPOSITO, 2010).

A vida quer preservar a si mesma e se expandir. Esposito destaca como o nascimento do corpo escancara a perspectiva imunitária do biopoder (ESPOSITO, 2010). Pensando nas questões de gênero e sexualidade, fica evidente o investimento dos dispositivos biopolíticos no nascimento do humano, que tão logo é categorizado como feminino ou masculino, ativando todo um aparato de reificação do gênero, jurídica, afetiva, cultural, desde a documentação e a nomeação do novo sujeito, até práticas pedagógicas e disciplinares, bem como as exposições a determinados elementos da cultura. A produção autonormativa do corpo que vai se afastando da norma estabelecida

para o gênero que lhe foi dado é punida por falas ou sanções ou violência. No campo explícito da sexualidade, na masculinidade cisheteronormativa brasileira a perspectiva imunitária aparece como que numa imensa placa de luz neon quando qualquer afeto que fuja às normativas cisheterocentradas é visto como um contágio. Por exemplo, um homem cisgênero heterossexual que beija ou outro homem, ou qualquer sujeito em dissidência sexual, passa a ser lido como alguém que perdeu sua pureza, como alguém que constantemente viverá com a pecha de “viado”. É uma contaminação sem cura.

Os agentes não-normativos, quando não são mortos, eliminados, precisam ser neutralizados ou impedidos de se desenvolver. Complementando Esposito a partir da leitura de Jasbir Puar, quando o biopoder não cria subjetividade, ele mata, e quando não mata, aleija. Estamos aqui falando de discursos que reproduzem demandas do neoliberalismo por capacidade corpórea, marcada pela sua interdependência com a produção de debilidade. Junto com Lauren Berlant, Puar vai afirmar que, nesses discursos, há populações que são marcadas pela *morte lenta*, uma progressiva e debilitante desigualdade estrutural e de sofrimento. Puar analisa vários fenômenos – incluindo tornar-se trans e o suicídio de pessoas *queer* – atrelando-os a entendimentos de capacitação e debilitação com a “morte lenta” neoliberal e afetiva, incluindo a mediação de diferentes conjuntos tecnológicos. Debilidade e capacidade estão atreladas a plataformas tecnológicas, tecnologias protéticas e aprimoramentos biomédicos quando esses mediam comportamentos e seus efeitos, atuando como máquina de debilidade e capacitação. Esse envolvimento entre tecnologias e verdade sobre capacidade vai no sentido da modulação dessa debilidade/capacidade, estando para além das políticas convencionais e do binarismo resistência/passividade (PUAR, 2017).

Puar (2017) desloca o eixo das questões sobre patologização/normatividade das identidades sexuais para questões de debilidade corporal, capacidade e incapacidade, aqui especialmente tratando sobre a grande quantidade de suicídios de pessoas *queer* – vale lembrar que, em se tratando de homens trans, o suicídio tem sido uma problemática também bastante presente, sendo os índices para essa população altíssimos<sup>69</sup>, falamos assim de sujeitos que são “matados”, como costuma dizer a militância. A autora quer

---

<sup>69</sup> Segundo relatório produzido na Universidade Federal de Minas Gerais, resultado da pesquisa do Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT (NUH/UFMG), coordenada pela Dra. Érica Renata de Souza, 85,7% dos homens trans brasileiros já pensaram ou tentaram cometer suicídio pelo menos uma vez na vida (SOUZA, Érica, 2015).

dignificar essas mortes ao dizer que aqui as motivações não dizem respeito a lidar com o trauma, mas são fugas das mortes lentas.

A morte lenta, nos dirão Puar e Berlant, tem a temporalidade da endemia, isto é, atinge populações localizadas, específicas. É um fenômeno em que o evento da morte se torna duradouro, descrevendo populações que estão marcadas para se desgastarem com a própria atividade de tentar manterem-se vivos. Aqui a precariedade da vida cria uma zona específica de proximidade entre a vida e a morte, na qual ambas são coextensivas. São corpos em ecologias tecnoculturais de sensações em processos de desuso e regeneração, construídos como insuficientes (“não homem o bastante”, “não mulher o bastante”, para exemplificarmos casos de sujeitos trans especificamente). São pessoas em que o jargão “vai melhorar” não se apresenta como verdadeiro, pois o regime político está sempre a produzir precariedade para elas (PUAR, 2017).

Do ponto de vista econômico, a rentabilidade na produção de debilidade gera o binômio capacidade e debilidade suscitados por formulações neoliberais de saúde que se tornam cada vez mais exigentes, o que Puar vai chamar de estilo de vida programado da eugenia liberal (*liberal eugenics of lifestyle programming*), que, junto à biotecnologia e à bioinformática, cria populações agregadas. As populações que estão constantemente assombradas pela morte (lenta ou prematura) são percebidas como debilitadas. Essa categorização binária específica da subjetividade no sentido da sua deficiência diz respeito a “todos os corpos que estão sendo avaliados em relação a seu sucesso ou fracasso em termos de saúde, riqueza, produtividade progressiva, mobilidade ascendente e capacidade aumentada” (PUAR, 2017, p. 14) e nessa perspectiva não existe mais um corpo “adequadamente capacitado”. Implícita ou explicitamente, a debilidade é constitutiva das vidas precárias. O caráter endêmico da produção de debilidade se expõe como regra para as populações precarizadas, pois estão ligadas por um caráter arraigado econômico, racial, político e social, inclusive porque comunidades marginalizadas são pauperizadas pela privatização e sistemas financeiros de endividamento (PUAR, 2017).

### **3.4 Conclusão do capítulo: condições para ser um homem transgênero**

Quais são as condições históricas e técnicas para se dizer homem sendo também sujeito transgênero? Neste capítulo buscamos os discursos contemporâneos que condicionam a possibilidade de existir como homem transgênero. Ao construirmos conjuntamente os sentidos da transgeneridade com nossos interlocutores, pudemos

perceber que eles vão em três principais dimensões: de sua relação com certo saber/poder, de uma relação de autoentendimento consigo mesmo e de reconhecimento pelo Outro.

Essa relação com saber/poder diz sobre relacionar-se com a cisgeneridade compulsória e a masculinidade hegemônica, na qual se sentir um sujeito gendrado em desacordo (ou não) com um saber de explicação binarista biologizante sobre o gênero implica em construir modos de vida possíveis. É um dissenso entre autopercepção e o que se produz como sua reconhecibilidade de sujeito. É sobre entender os binarismos de gênero, mas perceber-se em seu trânsito. Nesse sentido também diz respeito a constituir-se como sujeito para além das normas de gênero impostas pela sociedade que não reconhecem a mutabilidade do corpo e do gênero como uma possibilidade. Ainda diz respeito sobre se relacionar bem com o outro e ser reconhecido e respeitado na sua identidade de gênero.

Ao avaliarem a situação das transmasculinidades hoje no Brasil nossos interlocutores perceberam que houve avanços, se comparado a anos anteriores, mas que ainda estamos muito longe de ser um país inclusivo para a população trans. Destaca-se a atuação das militâncias trans e LGBTQIA+ para que se conseguissem muitos desses avanços que não vieram sem muita luta. Desses avanços destacam-se a produção de projetos e ações públicas de saúde para acolher as demandas dessa população, como ambulatórios especializados, o asseguramento da alteração dos seus prenomes e do sexo na documentação, a criminalização da transfobia e a despatologização das identidades trans (via CID-11). Entre os desafios ainda a serem superados estão a baixíssima empregabilidade das pessoas trans e travestis, especialmente se essas não tiverem passabilidade, e a ascensão de discursos e ações fascistas que colocam pessoas trans na linha de frente para sofrer violências.

Trabalhamos nessa perspectiva sobre a necrobiopolítica e a dimensão imunitária do governo do vivo, especialmente no Brasil em relação aos sujeitos que têm suas vidas precarizadas. Conversamos com Berenice Bento, Achille Mbembe e Jota Mombaça para delinear esses lugares em que o regime do biopoder para preservar, fortificar e reproduzir a vida em um modo de viver específico na direção de uma perspectiva normativa específica (cis, hétero, branca, emulando o europeu idealizado, urbana) inviabiliza ou acaba com outros modos de vida, o que é evidenciado em distribuições irregulares de precarização.

Performances de passabilidade como processo de dissimulação da condição trans em certos contextos sociais se configuram como estratégias de sobrevivência ao rechaço e à discriminação em sociedades transfóbicas. Ao mesmo tempo, tal processo aponta para a característica performática do gênero, inclusive, tanto quanto outras possibilidades de configuração de gênero, da própria cisgeneridade, que é reiterada socialmente e expõe seu caráter de construção social. Foi entendido como importante e positivo atingir um estágio de passabilidade por questão de segurança, por não precisar ficar se reafirmando e se explicando por ser trans o tempo todo, pelo aumento da autoestima, por ter a imagem daquilo que se sente ser e por permitir ser respeitado no gênero em que se afirma, inclusive no uso dos pronomes no masculino. Por outro lado, ela é vista também como uma questão de privilégio àqueles que têm acesso (e dinheiro) a hormônios, fármacos, cirurgias e academias. Também é enviesada por questões de classe, raça, sexualidade e deficiência. Além disso, o apagamento da condição trans e a pressão para se encaixar em padrões estéticos também foram apontados como negativos. Nos próximos capítulos, veremos como as noções de passabilidade se imbricam com estratégias de manejo dos próprios dados on-line.

Nossos interlocutores estão buscando em suas postagens no Facebook desnaturalizar a masculinidade cisgênera e normalizar as transmasculinidades em seus aspectos constitutivos. Sua produção se articula especialmente em discursos que afirmam que são homens “de verdade”, mesmo sem um pênis de carne fixado ao corpo, mesmo sem serem violentos, mesmo com um corpo construído com tecnologias sexuais, passando por transição ou não, mesmo tendo que juridicamente retificar prenome e sexo, e mesmo engravidando. A articulação vai na produção de normalidade para as identidades transmasculinas como campo de batalha.

Isso se configura também, no movimento teórico de afirmação das identidades cisgêneras, como forma de desnaturalizar suas dinâmicas, hierarquizações e ações de estigmatização, marginalização e desumanização daqueles corpos que estão em desacordo com suas matrizes normativas. Ao averiguarmos os estudos sobre as masculinidades de homens transgêneros, verificamos que há poucos trabalhos tanto no contexto do Norte Global como do Sul que partem de um trabalho projetado, conduzido e analisado a partir dessa perspectiva. Dos trabalhos realizados, vemos que, no contexto brasileiro, uma série de eventos nos faz crer que a massificação e a emergência das identidades transmasculinidades acontecem a partir da virada da década de 2010. Outros



estudos vão mostrar ainda que a generificação da transgeneridade em muitos contextos importa (falar sobre uma transgeneridade masculina e/ou feminina) e que as transmasculinidades são identidades invisibilizadas muitas vezes mesmo em contextos de militância de gênero e sexualidade. Outros estudos defendem a necessidade de uma leitura interseccional, bem como a importância de reivindicar a masculinidade para além de uma construção do corpo do homem cisgênero.

Ao considerarmos os recortes interseccionais, percebemos que, dos nossos interlocutores, os racializados são os mais propensos à violência transfóbica, uma vez que todos os relatos de violência dos nossos interlocutores foram de não-brancos. A localidade parece influir na experiência transmasculina, devido à dificuldade de acesso a serviços de saúde e às tecnologias sexualizantes e à ausência de relações afetivas e políticas com outros homens trans para sujeitos que moram em regiões distantes das grandes capitais e no norte do país, onde carecem de instituições públicas de acolhida às demandas trans – o que é reforçado na experiência dos coletivos transmasculinos. Além disso, o marcador idade parece sugerir uma relação mais tranquila sobre a fluidez de gênero e uma menor crença na ideia de gênero como essência para os mais novos.

Nas conversas com nossos interlocutores, a aproximação com coletivos de homens trans foi fundamental para alguns deles para o autorreconhecimento e aceitação, para ter suporte, referências e encaminhamentos a instituições de saúde especializadas e assessoria jurídica e também para fomentar redes de afetos. Observando a história do movimento de homens trans e sua coimplicação na emergência das identidades transmasculinas, afirmamos uma influência na subjetividade por meio de uma afinidade, entendida como um modo de ser aparentado num reconhecimento mútuo que se dá por meio de coalizão.

Por fim, ao constataremos as violências físicas, institucionais e psicológicas a que esses sujeitos estão submetidos, tal qual o alto índice de suicídio a que está sujeita essa população, finalizamos, discutindo e caracterizando uma relação biopolítica que diferencia suas ações para algumas vidas que são consideradas vivíveis e para outras que são consideradas matáveis e que sistematicamente impede o desenvolvimento de identidades que fujam a certas normativas, exatamente o que trabalhamos como a necrobiopolítica à brasileira.

No próximo capítulo, compreenderemos as dimensões políticas de um dizer-a-verdade-sobre-si e os dispositivos que amparam a possibilidade de se dizer homem, sendo transgênero, e debateremos o agenciamento tecnológico nos processos de subjetivação de homens trans.

---

#### 4. TRANSMASCULINIDADE E A DIGITALIZAÇÃO DE SI

No capítulo anterior apresentamos a relação dos nossos interlocutores com o regime de verdade sobre o gênero, o que permitiu conceber suas associações a certos entendimentos sobre o que é ser transmasculino como conformação e resistência às normas. Genealogicamente, montamos uma narrativa da categoria transgeneridade e da associação por afinidade de homens trans às suas coletividades organizadas.

O objetivo deste capítulo é o de mapear as condições do dizer-a-verdade-sobre-si de homens trans no Facebook. Aqui elencaremos quais aspectos sobre si são escolhidos para serem apresentados na rede, de que modo é feito e quais lógicas de relacionar-se são tomadas em relação aos outros usuários. Nos interessa fazer um panorama dos atravessamentos do dispositivo digital nos processos de transgenerização, incluindo as relações com a vida off-line, como descobrir-se, transicionar-se e apresentar-se publicamente.

Descrevemos, portanto, a utilização da plataforma, inclusive encontrando suas especificidades ao diferenciar, do uso de outras plataformas, o que ali se produz, o que se consome e seus interesses de uso. Trazemos a questão da autoexposição dos nossos interlocutores, mapeando os critérios daquilo que compartilham sobre si mesmos, de que modo o fazem e quem é o público imaginado dessas interações on-line. Queremos apresentar também como esses homens têm se posicionado em relação a essa audiência, as estratégias de constituição da própria rede de contatos e as maneiras como se relacionam com ela. Expomos também como a política de autenticidade da plataforma por vezes implica numa questão delicada para as pessoas trans, que é a possibilidade de usar o nome social e mesmo de performar outras subjetividades possíveis.

Posteriormente, discutimos sobre a escrita de si mesmo de pessoas transgêneras e suas implicações a partir das tecnologias utilizadas. Introduzimos modos de pensar a escrita de si mesmo em plataformas de rede social como digitalização de si, entendendo que a produção para um certo público de narrativas de si mesmo é um exercício para pensar-se como sujeito no mundo. Identificamos a escrita dos homens trans – nossos interlocutores – como uma fala própria sobre gênero, pois ela é realizada em um contexto de transfobia estrutural e debatemos as implicações de fazê-la em um espaço com um não

pleno controle da audiência. Finalizamos debatendo sobre os modos como esses discursos de verdade sobre si implicam em conduções das pessoas trans em relações micropolíticas (governamentalidades).

#### 4.1 Práticas e discursos gendrados sobre si mesmo e o estar em rede

##### 4.1.1 O eu relatado

Talvez algo que seja comum a todos nós LGBTQIA+ é que, diferentemente das outras pessoas cisgêneras e heterossexuais, nós somos inquiridos a falar sobre nosso gênero e nossa sexualidade. Inclusive em processos que muitas vezes assumem o tom confessional, quase como quem admite um crime ou um pecado. Numa sociedade LGBTfóbica, é preciso coragem para falar sobre seu gênero e sua sexualidade quando eles não estão em conformidade com a norma cisheterossexual.

Foi nesse sentido que nos interessou perguntar aos interlocutores qual foi a primeira vez que disseram para alguém sobre ser trans. Aqui supomos a força, como processo subjetivo, dessa primeira verbalização de algo tão significativo sobre si. Essa primeira fala, no caso dos nossos interlocutores, foi feita à mãe, à irmã, a amigos, a relacionamentos afetivos (paquera e namorada), na internet, sem ser direcionada, ou não foi feita, apenas se assumiu trans e bancou sua identidade na sociedade. Também se pode não lembrar de quando ou como foi.

Curiosamente dois desses interlocutores contaram para suas mães após assistir um filme. Emanuel viu com a mãe um filme sobre uma mulher trans e ali encontrou a oportunidade para falar sobre sua transgeneridade, que foi bem recebida pela genitora. Já Berilo contou também para a mãe, mas a reação não foi boa. Mesmo que em um primeiro momento tenha aceitado, logo reagiu de modo agressivo e expulsou o filho de casa:

*Foi horrível. Eu vi um filme chamado boys don't cry e me identifiquei bastante. Dai cheguei à conclusão definitiva de que eu era como aquele cara do filme. E como minha mãe é psicóloga achei que ela me ajudaria e fui pedir ajuda pra ela. Disse que eu achava que era Trans e que queria ajuda. Ela disse que me amava e me ajudaria. Mas dois dias depois surtou e me expulsou de casa (Berilo, 2018).*

Há uma busca de acolhimento nessa primeira fala. Busca-se alguém que vai receber bem o fato de se assumir trans. Apesar de isso parecer uma obviedade, é uma questão que se interpõe quando pensamos nessa verbalização espontânea que é tão

significativa, que diz muito como a pessoa lidará com seu processo de transição. O caso de Iago (2018) é bastante emblemático, já que ele esperou por um longo tempo até que não ele, mas que a mãe estivesse preparada para sua transição:

*Iago: Foi pra minha mãe [a primeira pessoa que falou sobre sua transgeneridade]. E ela disse pra esperar um pouco pq ela ainda não tava preparada. Então esperei o tempo dela.*

*Sérgio: qual foi esse tempo?*

*Iago: +/- 5 anos*

*Sérgio: aí vocês tiveram uma nova conversa?*

*Iago: Eu sempre falava sobre isso com ela. Aí um dia eu falei: tá na hora! Aí foi tudo tranquilo.*

De modo similar, Viktor, que contou pela primeira vez a uma namorada que tinha na época, foi questionado sobre a decisão, mesmo ele tendo dito que “*tava exausto de continuar lutando contra quem eu era*” (2018). A ex-namorada pediu que ele tivesse paciência pela radicalidade do que é tornar-se um homem trans e que pensasse sobre o assunto por 3 dias. “*De fato, eu pensei por 3 dias, depois me assumi*” (Viktor, 2018).

Outros preferiram contar para amigos. Marcadamente vários desses amigos são descritos como pessoas LGBT e que, por conseguinte, seriam mais abertas e teriam mais repertório de compreensão do ser trans. Muitas dessas conversas começaram com diálogos sobre gênero e sexualidade até que houvesse a oportunidade de falar sobre si (sendo que alguns disseram que já havia altos índices de marcação em seus corpos de uma possível transgeneridade).

*Foi em Março de 2016, larguei pra alguns amigos. Mas depois voltei atrás, dizendo que tava brincando. Na verdade já me sinto assim desde 2013, quando morei sozinho em Fortaleza. Cortei o meu cabelo bem curtinho e passei a usar as roupas q gostava. Só não falava q era trans pq não sabia o que era isso. Mas já era. A primeira vez que falei foi em Março, pra testar a reação das pessoas. Falei pra várias pessoas. Algumas demonstraram que aceitariam, outras foram mais relutantes (Dhan, 2018).*

Há, portanto, um papel importante desse outro que ouve, que aceita, que questiona, que limita para a formação da subjetividade em seu aspecto das vivências transmasculinas. As reações relatadas foram as mais diversas, desde aceitação, aceitação parcial até rejeição. Stephan ilustra como o questionamento do corpo masculino a se formar pode mexer com aspectos da identificação em seu processo de constituição:

*Falei para minha irmã, para uns amigos, uma menina que gostava. Perguntei na escola sobre o assunto também e tive experiências boas e ruins. Alguns disse que eu nunca teria a genital masculina e se tivesse seria do tamanho de um dedo, que na época era o crescimento do clitóris mas fui descobrindo outros métodos*

*durante o tempo, disseram que não poderia mudar a natureza de deus, fiquei um pouco triste e tal porque a minha disforia é com a minha parte genital, acabei tentando explicar mas as pessoas tem uma certa dificuldade de entender o que elas não estão acostumadas a ver, ler etc e tal (Stephan, 2018).*

O caso relatado é muito emblemático de um pertencimento às identificações masculinas a partir não só da existência do pênis, mas também do seu tamanho. Essa que é uma demanda bastante presente na cultura cisgênera masculina, que não só se define pela presença desse órgão, mas pelo “bom uso” dele (aceitando-o, abraçando-o e usando-o para penetrar outras pessoas). Não é à toa que, na cultura latino-americana, um signo de virilidade é pegar no próprio pau e balançar.

Perguntamos aos nossos interlocutores qual foi a primeira vez que disseram que eram pessoas trans especificamente na internet. Essas respostas variaram desde publicações em redes sociais, revelando-se ao mesmo tempo para um número grande de pessoas, até conversas particulares com amigos ou namoradas, por mensageiros particulares como o Messenger do Facebook, o Whatsapp e o Skype.

No Facebook, parte dos interlocutores se assumiu publicamente, alterando o nome para um nome associado ao masculino no perfil e fazendo um texto avisando que, a partir daquela data, passava a viver como um homem e explicitava sua condição trans. Essa postagem no Facebook dizia como queria ser tratado a partir daquele dia. Outros ainda apenas alteraram o nome no perfil do Facebook e respondiam particularmente a algumas pessoas que questionavam por meio do Messenger.

Houve ainda quem teve conversas mais particulares, falando com pessoas de confiança ou assumindo-se pela primeira vez e revelando todas suas dúvidas sobre a questão identitária ou em espécies de avisos explicativos. Eles o fizeram por meio de conversas no Whatsapp, pelo Skype ou pelo Messenger do Facebook, com amigos e pessoas com as quais mantinham relacionamento afetivo.

Em alguns casos, não se chegou a ter uma enunciação mais explícita, dizendo especificamente “eu sou trans!”, mas revelações indiretas, tencionando a temática na *timeline* ou pelo uso de *hashtags*. Alguns ficaram uns tempos sem usar as redes sociais e, quando voltaram a usar, já haviam transicionado, de modo que não houve a necessidade de uma fala mais explícita da situação. Por fim, teve caso de, ao entrar em certos fóruns on-line, já se apresentava com a descrição de ser homem trans, como se sentia e expressando dessa forma, sem necessidade de assumir-se (tendo em vista que não havia relação prévia).

Na relação falar pela primeira vez sobre sua transgeneridade em contextos off-line ou on-line, fica subentendido que, nesse processo de autorrevelação é importante que haja um pré-entendimento de que se será acolhido. Afora dois interlocutores<sup>70</sup>, esse processo de enunciar-se e sua influência na própria aceitação e na constituição da subjetividade transmasculina parece partir majoritariamente de relações movidas no off-line e posteriormente levadas pro on-line. Importam, como dito anteriormente, uma suposta pré-disposição à aceitação e acolhimento, o que aparentemente a maioria dos interlocutores encontrou em relações off-line.

Alguns dos interlocutores falaram da experiência de ir se descobrindo e se constituindo como homem trans no Facebook e sobre a necessidade de se fazer um anúncio público em forma de postagem para se dizer trans ou para pedir respeito no tratamento do gênero que expressa. Alguns desses anúncios foram mobilizados pela indignação, por “*estar puto*” com o fato de as pessoas não respeitarem o pronome de tratamento flexionado para o sujeito masculino.

Stephan (2018) detalhou as questões que passam no nível do sujeito quando ele tem que lidar com sexualidade, autoimagem, disforia, relações familiares, primeiro para se entender, para só então, depois, se fazer compreender:

*foi bem complicado me assumir diante toda a sociedade, primeiro me considerava uma mulher lésbica, em 2013 me assumi lésbica para a minha família mas sempre quis ser tratado masculino, queria cortar o cabelo baixinho e sempre quis ter aqueles tais músculos, a barba e sempre tive o sonho de ser pai e não mãe mas com o tempo fui percebendo que tinha disforia com minha genitália e com o uso da internet fui conhecendo um pouco mais sobre o mundo trans, primeiro tinha ouvido falar na escola sobre o uso de testosterona em mulheres e uma professora chegou a falar sobre o assunto, percebi que me encaixava no perfil, é fui pesquisando cada vez mais durante 5 anos pesquisei e fui tentando ir preparando a minha mente para passar por todo tipo de preconceito e agressão mas até ano passado não tinha falado para ninguém sobre e durante os 5 anos que aos primeiros anos ainda não tinha ouvido falar sobre CRS<sup>71</sup> que é o que eu mais queria, eu até cheguei a conhecer algumas meninas lésbicas mas sempre queria ser chamado de marido e sempre queria penetrar nas meninas, desde meus 10 anos sempre fui apaixonadinho em uma menina da escola, ela nunca me deu bola mas quando eu me assumi como homem trans e cortei o cabelo na maquina ela me chamou no whatsapp e disse que gostava de sapa feminina, eu disse que sou um homem trans e ela disse que eu nunca ia ser homem pois nunca iria ter piru, depois ela disse que nunca iria aceitar mudar a natureza de Deus, alguns amigos foram um pouco tóxicos pois no começo não entendiam do assunto e também porque tinha falado que era lésbicas e depois disse que era trans, então ficaram um pouco confusos e falaram que eu não era isso, que eu era somente uma sapa masculina e que tinha*

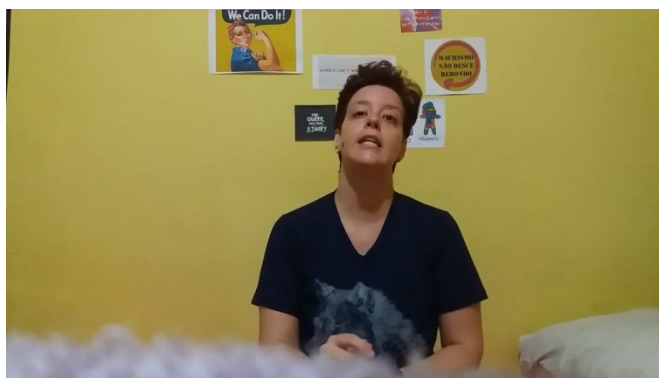
<sup>70</sup> Joaquim disse pela primeira sobre sua transgeneridade para pessoas com relação que se constituíram exclusivamente na internet e no contexto de um ambiente on-line. Viktor, outro que fez essa enunciação usando mensageiros, disse de suas inquietações identitárias para uma relação que construía a distância.

<sup>71</sup> Abreviação de cirurgia de redesignação sexual.

*me deixado influenciar pela novela mas eu desde os meus 7 anos minha mãe disse que percebeu que eu era diferente mas pela FALTA de informação e vida conturbada nunca procurarão saber sobre*

Dhan se assumiu publicamente como pessoa trans por meio de um vídeo que postou em seu canal do Youtube, em 2016, e compartilhou no Facebook: “[eu] já estava no processo antes, cortei o cabelo e tal, mas as pessoas ainda me chamavam no feminino, apesar de algumas já saberem. Ai fiz o vídeo e resolvi tornar público pra evitar de ter que explicar um por um” (2018).

Isso revela um aspecto muito explícito do que temos chamado de mediatização da vida: um homem trans se assume publicamente *pelo Facebook*, por meio de *um vídeo postado no Youtube*. Falamos de aspectos da vida dos sujeitos cada vez mais ocupando o espaço público, de modo mediatizado.



**Figura 12 - Frame do vídeo do canal do Youtube *Dhan Tripodi* intitulado *Homem trans afeminado*.  
Fonte: Youtube**

No vídeo, Dhan traz um revelar-se que diz respeito a contar sua história de inadequação às expectativas de gênero, revelar as violências cotidianas de não aceitação da sua identidade e explicar sobre o binarismo do gênero e sobre o que é ser um homem trans. Nele, Dhan fala que está fazendo um canal para ajudar outros homens trans a passar pela experiência de tornar-se homem, experiência que passa por aceitação da sua condição e por algumas complicações. Em seguida ele conta sua história: “*eu nasci menino, sempre fui um cara, só que eu sempre fui criado como mulher. É por isso que sou um homem trans afeminado, porque a minha construção social foi enquanto mulher. Meus pais sempre me corrigiam para que eu fosse feminina*”. O vídeo segue dizendo que, na infância, preferia brincar com os meninos na rua e que, na escola, sofria *bullying* por não se encaixar nas expectativas de gênero. Dhan afirma ainda, no vídeo, como os meios de comunicação e a internet participaram desse processo de ter coragem para ser: “*Eu passei 30 anos da minha vida tentando ser algo que eu não sou. Porém de um tempo para cá eu*



*comecei a acompanhar pessoas trans, pessoas como eu. Eu via filmes, acompanhava canais*". A questão da coragem de dizer sobre si também é mencionada: *"eu não tinha coragem, tinha muito medo, só de pensar em me identificar com essas pessoas eu fugia, negava, por mais que eu sentisse que a mesma coisa que acontecia com elas acontecia comigo"*. Ele então enumera esses medos: *"medo do mercado de trabalho, medo das questões do banheiro, medo de como as pessoas reagiriam comigo"*. Após entrar no curso de gênero e diversidade, acompanhar seminários com homem trans, e fazer leituras sobre transgeneridade e gênero começou a se identificar com mais certeza como homem trans afeminado. Ele se diz fora da binariedade do gênero: *"eu não sou um homem cis e também não sou uma mulher cis. Os homens trans se encontram no trânsito, no meio dessa coisa [binarismo], porque eles não são totalmente masculinos, eles não são totalmente femininos"*. Após extrema angústia em relação a sua própria identidade, inclusive com pensamentos suicidas, Dhan finalmente se aceitou e está feliz em ser quem é. O desafio seguinte era dizer aos outros sobre sua condição transgênera: *"depois de me aceitar como eu sou, eu comecei a mudar, e comecei a falar com as pessoas sobre mim. Vou dizer a verdade: eu me sinto muito feliz, extremamente feliz, muito, muito, muito feliz mesmo sendo quem eu sou, estou em paz comigo mesmo"*, completa, porém, dizendo as dificuldades de ser trans em uma sociedade transfóbica: *"as pessoas na rua te olham, elas dão risada (...) é como se você fosse uma aberração (...) você não é respeitado, as pessoas te chamam no feminino de qualquer forma, é "senhora", é "mulher", "moça", "ela". Ninguém me trata de fato como eu devo ser tratado"*.

Outros interlocutores não chegaram a fazer exatamente um anúncio público. Foram construindo essa narrativa aos poucos, apresentando elementos e apreendendo o que os seguidores iam subentendendo do processo de transgeneridade. A postura em relação a mostrar-se como um homem trans partiu de ir tratando da temática da transgeneridade e ir acrescentando elementos de si como sujeito masculino, tais como modificar o nome no perfil, por relatos sobre violações e violências, e tornando público conquistas diárias de direitos adquiridos, como a inclusão do nome social na carteira estudantil da universidade.

Esse revelar-se também acompanhava um processo de ir se entendendo na identidade transmasculina. E, a partir desse entendimento, mobiliza-se a intenção de que os outros respeitem o gênero expresso:

*Depois do reconhecimento da identidade foi só uma questão de adequação dos amigos que em NENHUM, friso, NENHUM momento questionaram ou erraram pronomes. Eu sempre fui masculino, o sofrível na minha vida toda era não saber que poderia ser tratado como me senti a vida toda (Léo, 2018).*

Há também uma relação de se expressar em perfis distintos, pensando um antes e um pós transição. Apagar o perfil do Facebook de quando se vivia ou era lido como uma pessoa feminina e criar um outro com a identidade masculina também é uma ação ritualística de transição. Tal processo tem duas razões: uma, imposta pelo próprio sistema tecnológico do Facebook, que não permite com facilidade mudança de nome dos perfis (não é possível editar o nome diretamente na plataforma), e outra, por uma questão de gestão dessa identidade a partir dos dados presentes on-line e dos sujeitos presentes na plataforma. No segundo caso, é uma forma de ‘resetar’ uma vida anterior e mobilizar do zero uma nova composição subjetiva e relacional. Dentro desse processo, escrever uma postagem no perfil anterior avisando que se está “saindo do armário” e que se está criando um novo perfil é uma das ações para lidar com a identidade on-line e com as relações ali contidas.

Há um elemento que vai aparecer ao longo das entrevistas, que é um aspecto do entender-se plenamente como um homem trans a partir do momento que vê um ou ouve falar da temática. O que as narrativas de si vão trazer de modo implícito ou explícito é que havia um sentimento de sentir-se diferente em relação aos outros e perceber um desconforto a respeito do gênero que lhes era demandado de fora para que fosse performatizado, mas enquanto ‘aquilo’ não tinha nome nem era materializado, não se concretizava plenamente. Até que chega um dia, o fatídico dia, em que se tromba com uma pessoa trans, pessoalmente ou representada, se dá conta e diz para si mesmo: “sou como ele!”.

Essa latência da identificação fica bem marcada quando os interlocutores foram perguntados sobre onde foi a primeira vez que ouviram falar sobre a transgeneridade e alguns deles disseram que foi aquele ver/ouvir pela primeira vez um homem trans que enfim os fez entender quem verdadeiramente eram. É interessante notar que a maioria dos nossos interlocutores apontaram produtos midiáticos, o que, de certo modo, destaca a importância dos meios de comunicação para os processos de identificação de gênero. Esse processo é descrito de maneira muito contundente por João Hugo (2018):

**João Hugo** (por áudio): *Rapaz, é muito doido isso, porque eu sempre fui assim, obviamente, mas não tinha nome, né?, não sabia o que era, não sabia nada. E por incrível que pareça não foi no Facebook que eu tinha um nome, entende?*

*Que eu poderia existir de fato, que eu poderia me denominar de fato alguém, porque eu não disse a minha mãe que eu era uma menina lésbica, porque eu nunca me vi lésbica, e eu sempre dizia a minha mãe que eu gostava de mulheres, mas eu não dizia ‘ah, minha mãe, eu sou menina e gosto de meninas’, eu dizia ‘minha mãe, eu gosto de mulheres’ e meu tratamento foi sempre no campo da masculinidade. As pessoas com quem eu me relacionava, não falo de relação de namoro, falo de relação de amizade, falo de uma relação de família, eu fui criado com meus irmãos, então eu tive uma socialização bem masculina mesmo, e eu sempre achei estranho o fato de eu ser assim de ter um corpo... eu não tenho problema com meu corpo, eu só tinha problema com meus intrusos<sup>72</sup>, mas eu tinha uma outra relação com esse corpo. E aí a internet vem para me mostrar que existem possibilidades de ser várias coisas que você quiser ser, o que de fato você é. Não foi o Facebook, foi uma entrevista no programa do Jô que eu assisti no Youtube e a partir daí que eu fui me entendendo, demorei para processar a informação, comecei a pesquisar e ler mais sobre isso, tudo na internet mas não pelo Facebook (...)*

**Sérgio Rodrigo:** *Você lembra quem estava nesta entrevista no Jô?*

**João Hugo** (por áudio): *Então, foi o João W. Nery (...).*

João W. Nery foi um psicólogo e escritor brasileiro que nos deixou em 2018 e é o primeiro homem trans a realizar cirurgia de redesignação sexual no Brasil, ainda em 1977. Ele também foi a referência de outros dos nossos interlocutores que o viram na televisão dando entrevista para distintos veículos, falando sobre transgeneridade masculina. Além de João Nery, Tarso Brant, ator e modelo, foi outro homem trans que aparece como primeira referência de transgeneridade brasileira para nossos interlocutores antes de eles terem total consciência da sua própria transgeneridade.

Esse acontecimento de encontrar “um igual” na mídia é um elemento que funciona para alguns como um disparador para a busca da sua transgeneridade:

*Então, a primeira vez que eu ouvi falar sobre transexualidade foi através de uma revista que a minha mãe tinha no salão dela e era sobre o filho da Cher<sup>73</sup>. E aí eu vi, eu devia ter uns 12 ou 13 anos de idade, enfim, eu estava no início da puberdade cisnormativa e aí eu decidi, “pô, vou fazer a cirurgia que nem esse cara”, era uma foto que ele estava sem camisa. E aí desde então venho conversando com minha mãe sobre a cirurgia, sobre a necessidade de fazer cirurgia.*

*Aí depois eu li um livro, eu tinha uns 17, 18 anos, o livro do João Nery, e aí, a partir daí eu decidi que ia viver a transição, mas não sabia quando. Ai quando eu me mudei para Vitória e comecei a encontrar com outras pessoas igual a mim, que se identificavam enquanto homens trans, descobri que ia ter a formação de um grupo, de um coletivo de militância aqui no Estado, que era o IBRAT, eu fui nesse evento, aí desde então eu comecei a transição, mesmo depois eu comecei a hormonização e um pouco depois fiz a minha cirurgia que eu já queria ter feito, foi assim (Izah, 2018).*

<sup>72</sup> “Intrusos” é como são chamados os seios pelos homens trans.

<sup>73</sup> Faz referência a Chaz Salvatore Bono, um ativista dos direitos LGBT, escritor, ator e cantor norte-americano, que é um homem trans.

Houve algumas referências de transgeneridade feminina também, como Roberta Close, modelo, atriz, cantora e apresentadora, que foi a primeira modelo trans a posar para a revista Playboy brasileira. Alguns viram pela primeira vez sobre a questão já na internet. O Youtube é uma plataforma na qual alguns dos interlocutores tiveram acesso pela primeira vez ao entendimento do que é transgeneridade.

Alguns filmes com personagens centrais sendo homens trans foram citados. Confesso que antes de ir a campo ainda não havia assistido ao filme *Meninos Não Choram* (PEIRCE, 1999), filme americano de 1999, com o qual a atriz cisgênera Hilary Swank venceu o Oscar pela interpretação do homem trans Brandon Teena. Acabei vendo o filme porque alguns dos interlocutores diziam ter sido nele a primeira vez que viram um homem transgênero na vida e se identificaram com o personagem. Fiquei completamente chocado ao assistir ao filme que retrata uma vida de muito sofrimento e violência, inclusive com estupro corretivo e morte da personagem principal. Chocou-me que essa história real de violência extrema a que um sujeito foi submetido por conta da sua identidade de gênero pudesse ser a referência primeira de identificação desses rapazes.

Além de produtos jornalísticos tanto televisivos como impressos, cinema e plataformas on-line, livros também foram citados como a primeira fonte de informação sobre transgeneridade. Foram citados livros sobre a questão de gênero e sexualidade, o já citado *Viagem Solitária*, do João Nery, e também especificamente o livro *A Queda para o Alto* (HERZER, 1983) foi citado, apesar de não ter sido apontado como uma distinta visualização sobre a questão da transgeneridade – porque foi entendido como uma ficção pelo interlocutor.

Na esfera off-line, foram feitas alusões a: conversas entre vizinhos em tom de zombaria sobre uma parente travesti; experiências de também ter visto, conhecido e conversado com um homem trans pela primeira vez em uma festa; a escola, apontada como o primeiro espaço onde se ouviu falar sobre transgeneridade masculina, inclusive sobre a possibilidade de hormonização.

Uma das questões levantadas junto aos interlocutores remete a quais aspectos de suas vidas eles compartilham no Facebook. Usa-se o espaço on-line para evidenciar aspectos de sua própria transgeneridade. Entre os aspectos da própria vida que são expressos no Facebook, temos o processo de transição, evidenciando as mudanças ocorridas. Ao relatar a própria transição, se quer evidenciar incômodos causados pelo

olhar e pelo julgamento dos outros (dentro e fora da rede). O compartilhamento da transição acontece também para inspirar outras pessoas trans.

Esse compartilhamento sobre si é diverso, inclusive por ser realizado para pessoas que possuem algum valor para o sujeito. Dentro dessa diversidade, foram citados alguns ‘rolês’, relatos do que acontece durante o dia, aspectos engraçados do próprio cotidiano, a relação com a família e com colegas no ambiente de trabalho. As crenças e os valores também são publicados. Além disso, músicas, séries, filmes e vídeos engraçados da internet que são da preferência e notícias que julgam relevantes, especialmente sobre violência contra a população LGBT, com a finalidade de produzir reflexão para a construção de um pensamento mais progressista. Compartilham-se fotos de si.

Alguns mostram muito pouco aspecto da sua privacidade, preferindo destacar conquistas consideradas importantes, como aprovações em vestibulares ou em concursos, homenagens dedicadas a eles, a possibilidade de usar o nome social em um curso, a aceitação da transgeneridade e bons encontros com amigos. Compartilham vitórias, superações, lutas que empreendem consigo mesmos e com outros.

Outros aspectos compartilhados estão relacionados com a repulsa a preconceitos vividos diariamente, as violações de direitos e as violências sofridas, como forma de denúncia ou aviso. Nico (2018) relatou duas delas. Uma aconteceu em uma franquia de restaurante *fast food* especializada em sanduíches, na qual a funcionária, após ter sido corrigida sobre o gênero com o qual ele queria ser tratado, começou a caçoar e a rir, dizendo que ele era uma mulher e convocou os colegas de trabalho para também fazerem piadas. A postagem teve grande repercussão, muitos compartilhamentos, e ele chegou a ser convidado para dar entrevista em um jornal televisivo local (à qual se recusou, por medo): “*Foi a postagem com maior compartilhamento e comentários do meu Facebook. Foi dali que eu comecei a ter mais coragem de falar, militar etc porque eu vi que tinha gente pra caramba pra me ajudar*” (2018). Por conta da denúncia no Facebook um representante da rede chegou a entrar em contato, afirmando que não compactuavam com a postura da funcionária e chegou a oferecer um mês de lanche grátis, oferta que foi recusada. A funcionária, segundo Nico, continua trabalhando no local e nada mais foi feito: “*Acho que rolaria de novo um caso de transfobia, mas às vezes cansa ficar correndo atrás de que a cisgeneridade se importe com a gente*” (Nico, 2018).

O outro relato foi sobre uma violência física que sofreu em Salvador que se tornou uma postagem para avisar do perigo às LGBTs, mas que depois foi apagada:

*Eu tava no início do meu tratamento hormonal então as pessoas ficavam meio... confusas (?). De manhã cedo, umas 9:30 eu tinha descido ali no Campo Grande e dois caras me chamaram. Eu pensei que eles queriam, sei lá, informação, as horas, sabe? Bem inocente. Perguntaram se eu era homem ou mulher. Respondi que era homem, aí o outro falou “se vc é homem, pq usa isso aqui?” Apontando pro binder<sup>74</sup>. Aí eu fiquei sem saber oq responder e ele me deu um murro no lugar. Eu caí no chão, levantei e sai correndo até o passeio sendo que uma das portas tava fechada. Aí... af... Foi muito horrível, muito mesmo (Nico, 2018).*

Algumas vezes a forma de se expressar assume um tom mais agressivo, possivelmente ao se modular um ideal de masculinidade, na qual “*homem não pode ser dócil se não é viado*” (Berilo, 2018), mas também não tão agressivo, para que as pessoas não digam: “*esses Trans são tudo louco mesmo olha, já tá surtando*” (Berilo, 2018).

Alguns interlocutores preferem não compartilhar no Facebook sobre o que faz, onde está ou com quem está, por questão de segurança. Por serem sujeitos que fazem denúncias sobre violência, têm receio de ser perseguidos ou ameaçados por conta das postagens. O fato de alguns relatos de pessoas que publicam sobre corpos trans, transfobia, racismo, machismo, lgbtfobia etc. terem sido ameaçadas e perseguidas foi o gatilho para aumentar o pudor sobre o que se publica. Além da violência, o controle e a vigilância da família são motivos de se evitar postar sobre si, inclusive para evitar situações embaraçosas envolvendo desrespeito à identidade de gênero. Berilo (2018) exemplificou tal situação:

*Tipo “minha sobrinha vc esta linda”. E eu morrendo de ter barba. Por isso evito compartilhar fotos pessoais e tbm pq já me sinto controlado pela sociedade. Se eu compartilhar eles já terão controle total sobre meus passos e minha vida. Dai tenho medo. Pq ngm gosta de ver um “coitado de um trans” se dando bem, ou que esteja melhor do que eles.*

Alguns, apesar de no passado ter compartilhado sobre si, no momento não o fazem. Não compartilham sobre suas questões dolorosas na plataforma e preferem mantê-las no âmbito privado, comunicando apenas a amigos muito próximos. A atitude de ser reservado e não compartilhar sobre a própria vida é atribuída a uma história de vida de repressão e de falta de apoio ao fato.

É curioso notar que, ao serem questionados sobre o que publicavam sobre si mesmos, boa parte das respostas dos interlocutores dizia respeito a não-publicar, mais do

---

<sup>74</sup> Binder é uma espécie de cinta compressor para os seios usada por homens trans para diminuir/esconder o volume no busto.

que a publicar. Foi notável a temática do processo de transição e sua finalidade afetivo-política para inspiração de outros transgêneros e também para colocar-se como sujeitos trans tanto no ambiente on-line quanto off-line. Parece que essa partilha de si quer também provocar a sensibilização para os entendimentos da transgeneridade do sujeito para familiares e amigos, mas também para desconhecidos. Falou-se com alguma frequência sobre conquistas e méritos. Esse aspecto reforça um lugar de entendimento do Facebook como um discurso político para fora. Sugere uma espécie de performance dos aspectos bem-sucedidos da pessoa trans.

Todos os nossos interlocutores foram se descobrindo como homens trans em uma época em que o Facebook já era popular no Brasil, sendo então seu uso marcado pelos seus processos de descoberta. Ou seja, na condição de usuários do Facebook, em alguma medida seu processo de transição foi mediatizado nessas plataformas. Aqui nesses relatos, vale destacar como a plataforma pode ser usada para apresentar a transição, como um ritual de passagem de socialização como homem (deletando e recriando conta ou renomeando-se) e mesmo para descobrir-se como tal ao se sentir representado.

Outro elemento a se evidenciar é que parece que há um movimento em que anteriormente se mostravam mais aspectos particulares da vida do sujeito, destacando especialmente o processo de tornar-se trans, mas que naquele momento se preferia não aparecer tanto e dar foco em aspectos mais ligados à militância. A fala de Dhan (2018) sintetiza esse modo de estar e se mostrar na rede: *“No início eu compartilhava mais fotos sobre a transição, falava um pouco sobre mim, hj não faço mais esse movimento, posto mais de forma militante, mas claro que tudo q posto tem a ver cmg, mesmo não sendo diretamente ligado”*.

Vale lembrar que as entrevistas foram feitas em um momento político muito específico do Brasil<sup>75</sup>, em que crescia a necessidade de se posicionar politicamente em favor dos direitos de existências das minorias sexuais, devido ao forte crescimento de declarações públicas LGBTfóbicas, inclusive como plataforma de campanha política. As eleições mobilizaram ações de postagem mais ativas por parte dos sujeitos, mesmo daqueles que utilizam o Facebook mais para *“observar”* do que para *“postar”*.

---

<sup>75</sup> Aqui falo dos períodos anterior, concomitante e posterior às eleições presidenciais no Brasil de 2018, que elegeram Jair Bolsonaro.

#### 4.1.2 Por que usar o Facebook?

Quando começamos as conversas com nossos interlocutores, nossa primeira aproximação foi buscar mapear as motivações para usar o Facebook. E elas eram: se informar, debater, expressar-se, se organizar, conhecer, relacionar-se e ajudar outras pessoas, usar para fins profissionais e entreter-se. Um dos interesses é manter-se atualizado nos debates políticos presentes naquela plataforma de rede social, inclusive como o debate sobre gênero e transgeneridade tem sido mobilizado no Brasil, abrangendo as violências relacionadas a essas questões, bem como os preconceitos raciais.

O Facebook é uma plataforma na qual é possível se informar sobre os eventos que estão acontecendo na cidade, inclusive grupos de estudos e palestras sobre questões de gênero, sexualidade e direitos humanos. Também se encontram links para materiais informativos, como livros (em *drives*, escaneados). Desse modo, é um espaço informativo e de formação sobre políticas trans e que podem ser aplicados em favor de si e de outras pessoas trans.

O Facebook é comparado às mídias mais tradicionais, como a televisão, como um meio de comunicação em que se tem contato mais direto com a informação, com menos interferência, diferente das que são produzidas profissionalmente, como produtos jornalísticos. Seria uma forma de saber dos fatos diretamente com algumas fontes, quando os próprios sujeitos contam o que lhes ocorreu:

*Eu não gosto muito de assistir televisão, eu assisto muito pouco, quem assiste mais aqui é a minha mãe, não gosto muito de assistir coisas assim, né? Notícias, coisas assim. Porque eu acho que na televisão, quer dizer, eu tenho certeza, como estudante de comunicação, eu sei como funciona, na televisão eles não colocam nada cru, às vezes eles ocultam algumas coisas, às vezes eles falam alguma coisa a mais, e muita coisa lá é censurada. E aí, eu acho que no Facebook você vê tudo no cru e você pode interagir com as pessoas, no cru, então eu acho que buscar informação e levar informação também é interessante por lá. E assim, pesquisar, saber como foi mesmo essas coisas que a gente não tem quando é na televisão a gente tem pelas redes sociais, que é quem está interagindo com o público às vezes acontecia alguma coisa e aí por ali contam certo (Nico, 2019, por áudio).*

Também há o interesse de participar dos debates a fim de criar conscientização social sobre as questões da transgeneridade. É uma plataforma usada para compartilhamento de informações importantes para pessoas trans, como direcionamento jurídico, questões de saúde e oportunidades de trabalho. É, assim, um instrumento de educação política e social no contexto brasileiro.



Ela possibilita a expressão de ideias e o acesso a muita informação. Ainda possibilita compartilhar as suas visões e vivências do mundo, bem como acompanhar as dos outros também foi apontado como um dos interesses em estar nessa plataforma. Podem-se compartilhar conquistas e derrotas, alegrias e sofrimentos para motivar e inspirar outras pessoas.

É um espaço também em que é possível articular-se e organizar-se com outros sujeitos. Berilo (2018) narrou, por exemplo, a experiência de organizar profissionais da saúde em torno de um grupo do Facebook para discutir as especificidades da saúde de pessoas trans em sua localidade. Outro interesse também é o de ampliar a construção de uma rede de pessoas que tenham o ponto de vista parecido, a fim de possibilitar interações e convivências com uma certa qualidade de viés ideológico e gostos comuns para além dos sujeitos com que se tem de conviver na territorialidade onde se vive.

Outra motivação apontada pelos interlocutores foi a de poder estar em um lugar onde é possível conhecer uma quantidade vasta de pessoas. O Facebook ampliaria as possibilidades de interação com pessoas de distintos lugares do mundo. É nesse sentido que Daniel (2019) nos disse que “*sem face o mundo é bem pequeno aos nossos olhos*”. É uma rede que possibilita a específica conexão com outros homens trans para amizade ou como uma rede de compartilhamento de informação sobre transgeneridade e seus processos. Ela foi responsável por elucidar muitas dúvidas sobre o processo de transição e foi a fonte de informação por onde iniciá-la.

É uma rede que possibilita a manutenção de contatos com relações forjadas no off-line, como amigos, familiares e amigos de familiares e pessoas que auxiliaram e apoiaram no processo de transição. Também é uma ferramenta para dizer algo não diretamente a alguém, ao abordar temática de forma ambígua, as chamadas “indiretas”.

É possível no Facebook conhecer outras narrativas e ter compreensão e solidariedade a elas. Alguns sujeitos que têm aceitação no seu círculo afetivo oferece apoio emocional a outros sujeitos trans que são abandonados pela família e por amigos, por não concordar com a sua condição trans. Possibilita que se auxiliem sujeitos de distintas formas, passando por desde a obter informações cruciais às questões de transgeneridade, até mesmo a lidar com situações de violência ou auxiliar a ter acesso a serviços e empregos. Léo (2018) explanou a potência dessa possibilidade que o Facebook abre:

*Por meio do facebook, já consegui ajudar mais de 100 pessoas presencialmente e centenas virtualmente em questões relativas a direitos civis, penais e administrativos (onde incluo direitos a saúde pública, acesso aos aparelhos e diretrizes administrativas que demonstram o direito e muitos não sabem como usar e com isso são paulatinamente violados). Penso que seja uma ferramenta que me ajuda a ajudar as pessoas trans e algumas LGBs que me pedem tbm ♥.*

Por fim, também foram apontadas como interesse de uso o fato de o Facebook ser uma ferramenta para contato profissional e divulgação de trabalho, sendo que muitos dos contatos iniciais com possíveis clientes acontecem por ela. Possibilita, além disso, que se acessem páginas de artista e profissionais admirados por esses sujeitos.

Ao pensar o uso do Facebook diferenciando-o de outras redes, os interlocutores afirmam que ela é uma rede marcadamente utilizada para a militância nas questões da transgeneridade, para um ciberativismo. Há uma perspectiva de que no Facebook se publica com o objetivo de conscientizar a sociedade ao expor suas vivências e suas crenças, sendo voltada para temas de utilidade pública.

O Facebook seria o espaço onde se compartilham ideias e questões de interesse do sujeito. Ali se debatem e se compartilham informações de assuntos voltados para a transgeneridade e a identidade de gênero, mas também voltados para a política, a religião, a raça, o trabalho, a música, o cinema, a gastronomia. Questões de relevância para outros homens trans são compartilhadas como informação para retificação de gênero e nome nas documentações, empresas que são pró-trans e informação de saúde voltada para homens trans. João Hugo (2019) exemplificou uma dessas informações: “*essa semana postei algo que foi relacionado à quando as pessoas retificam os seus nomes, nem sempre as informações dos antecedentes criminais alteram automaticamente, aí tem que ir no Instituto Pedro Mello<sup>76</sup> para fazer atualização*”.

Haveria uma vocação do Facebook para textos, vídeos, imagens e notícias mais longos e “complexos” do que o que teria geralmente em outras plataformas e tal característica foi considerada positiva. Por outro lado, o caráter mais politizado da rede foi considerado excessivo. É uma plataforma usada para se atualizar, comunicar com outras pessoas e acompanhar a produção dos grupos, mais do que para falar sobre si. É lugar de compartilhar memes engraçados. Ela também é usada para divulgação de eventos e manifestações. É, entretanto, uma plataforma que pode ser irritante.

---

<sup>76</sup> Em Salvador, é o instituto de identificação ligado à Secretaria de Segurança Pública, que realiza serviços de identificação civil, criminal e outros.

As complicações de se viver uma adolescência trans e a solidão que tal condição proporcionaria um engajamento na rede só tardiamente, após o processo de transição. Nesse viés, o Facebook é considerado uma rede mais ligada às relações que os sujeitos possuem nos espaços off-line, um prolongamento do mesmo. Dessa forma, a solidão nos espaços off-line também se refletiria no ambiente on-line, especificamente do Facebook. Vale notar que o Facebook desenvolveu ferramentas para, diferentemente de outras plataformas, associar a identidade dos sujeitos on-line às suas identidades off-line, chamadas de “políticas de autenticidade”.

Na Central de ajuda do Facebook, o site deixa evidente que “o Facebook é uma comunidade na qual as pessoas usam suas identidades verdadeiras” (CENTRAL DE AJUDA, [s.d.], on-line). Desde 2014, o Facebook tem criado mecanismos para que as identidades dos perfis de usuários em seu site correspondam à identidade de uma pessoa off-line, efetivamente associando nome, sobrenome, foto e data de nascimento ao perfil. Um dos principais eixos do documento de Padrão de Comunidade do site é “Autenticidade”, no qual as políticas descritas informam que o Facebook quer garantir que “o conteúdo que as pessoas estão vendo no Facebook é autêntico”(FACEBOOK, 2019, on-line). O documento ainda diz que a empresa acredita que a autenticidade “cria um ambiente melhor para o compartilhamento, e é por isso que não queremos que as pessoas usem o Facebook para falsificar a própria identidade ou o que estão fazendo” (FACEBOOK, 2019, on-line).

A parte IV do documento é toda dedicada às questões de “Integridade e autenticidade”. O item 19 é sobre “Falsificação” e começa afirmando que “a autenticidade é o pilar de nossa comunidade” e que acreditam que “as pessoas se responsabilizam mais pelo que dizem e fazem quando usam identidades genuínas” (FACEBOOK, 2019, on-line). Seria, pois, esse o motivo de exigirem “que as pessoas se conectem ao Facebook com o nome real” e que essas políticas de autenticidade visam “criar um ambiente seguro em que as pessoas possam confiar e se responsabilizar mutuamente”. O que o Facebook chama de política de autenticidade é a proibição da falsificação da identidade, que inclui o respeito a suas “Políticas de nome” (que, entre outras coisas, proíbem uso de símbolos, título profissional ou religioso, palavras ou frases no lugar do nome e outros), ou falsificação da data de nascimento.

Perfis considerados “não autênticos” são bloqueados ou excluídos. Isso inclui nomes que o Facebook considera “não autêntico”, “estranho” ou com palavras ofensivas

(COSSETTI, 2014). Nesses casos os sujeitos têm que enviar cópias digitalizadas de seus documentos e, ainda que cubram dados considerados sensíveis, é preciso que apareçam foto, nome completo e data de nascimento. É curioso notar que tal política do Facebook coaduna com a análise de que o site estaria desenvolvendo uma forma de identidade digital, função essa que é responsabilidade dos Estados Nacionais<sup>77</sup>.

Essa política do site cria para pessoas trans uma dificuldade de alterarem seus nomes nos perfis da rede, especialmente quando elas ainda não têm (ou não querem ter) a retificação de seus prenomes nos documentos. Há relatos de pessoas trans que tiveram seus nomes de batismo revelados pela plataforma e dificuldade em alterar os nomes, resultando em suspensão de perfis na plataforma de pessoas trans por estas tentarem realizar a alteração. No capítulo 5, veremos como alguns dos nossos interlocutores tiveram de deletar seus perfis por conta da política de autenticidade do Facebook.

Essa associação feita na perspectiva dos usuários talvez seja o reflexo dessas políticas e de seus desdobramentos sobre as relações dos sujeitos on/off-line. Nesse sentido se atrela o revelar-se como sujeito trans nas espacialidades distintas. Do mesmo modo, a incompreensão e a dificuldade de acompanhar as “*delicadas*” “*transformações psicológicas e emocionais*” (Joaquim, 2019) por que homens trans passam reproduzem-se na plataforma.

Os resultados sugerem que diferentemente das outras plataformas e aplicativos, o Facebook proporciona mais uma relação do sujeito com a exterioridade como ente político, como sujeito militante. Proporciona menos, em relação às outras, uma performance de um sujeito voltado para sua individualidade como afirmação afetiva com um Outro e mais como um sujeito que, a partir das questões políticas que sua vida mobiliza, elabora um discurso de contestação política publicamente.

Outro fator que fica evidente é que a performance do sujeito no Facebook aparentemente está mais ligada a uma performance do eu off-line em comparação com outras plataformas. Assim, limitam-se as possibilidades de constituição de subjetividade on-line como um processo de criação de si descolado da materialidade e da localidade do

---

<sup>77</sup> Uma associação entre bancos e as gigantes empresas de tecnologia que querem ter maior controle das atividades na Internet, uma delas chamada Libra, pode ser facilmente depreendida em seu documento de apresentação, que expõe como um dos seus objetivos “desenvolver e promover um padrão de identidade aberto”. Tal objetivo sugere a intenção de construir um poder soberano sobre informações sensíveis dos sujeitos de todo o mundo a fim de possibilitar um maior controle fiscal e tributário (ARRECHEA, 2019).

sujeito-corpo. Tal fator sugere que as políticas normativas e tecnológicas do Facebook por autenticidade, no sentido de criar um *continuum* entre perfil no site e a pessoa física, constituíram algum sucesso nas intenções da empresa e tiveram impacto sobre os sujeitos (e sua relação com a plataforma).

#### *4.1.3 Relacionamento e gerenciamento de público*

Quem é o público suposto quando esses homens trans postam no Facebook? As respostas dos interlocutores a essa questão fizeram aparecer novamente o Eu que adquire uma performance de ente político, mas aparecem processos de entendimento de público em que tais pessoas são definidas pelos vínculos afetivos off-line, pelo posicionamento crítico em relação às coisas do mundo e pela identidade de gênero e sexualidade. Nessa última diferenciação, pessoas cis precisariam ser educadas, enquanto pessoas trans precisam receber apoio e suporte.

Parte dos nossos interlocutores diz escrever para qualquer pessoa independentemente de quem seja. Para esses, a sua escrita é para quem está disposto a ler, trocar conhecimento, informação, mas sem delimitar um tipo específico. Escreve-se, portanto, para pessoas que não podem encontrar conteúdo de qualidade sobre questões trans ou para pessoas que são muito alienadas em relação à causa e por isso precisam aprender minimamente sobre transgeneridade, incluindo-se aí os familiares.

Outra parte dos interlocutores acredita que é difícil de se avaliar o público porque a rede permite que se encontrem pessoas desconhecidas. Nesse caso podem-se inclusive encontrar outras pessoas trans que estejam passando por algum tipo de dificuldade e precisem de ajuda. Há um entendimento de não ser possível dimensionar quem é o público que está lendo. Mesmo assim, se espera causar alguma influência na rede.

Outros interlocutores dizem interagir com a própria bolha, entendida como amigos, parentes e conhecidos que coadunam com as suas ideias e com seu posicionamento político. Eventualmente as postagens chegam a alguns sujeitos fora desse contexto de ideais comuns, o que gera algum tipo de discussão, geralmente causada pelo desrespeito à identidade de gênero. Izah (2018) explicou sobre um público que, se não está te acompanhando porque possui gostos em comum, está para investigar sobre sua vida:

*Eu acredito que lá [no Facebook] as pessoas estão mais ou querendo saber o que você pensa, seja politicamente ou artisticamente, e quando as pessoas estão lá e não querem saber disso elas estão lá para te, sei lá, stalkear, e aí eu só posto aquilo que determinado tipo de pessoa estão a fim de saber, talvez, que seria a perspectiva artística e tal.*

Há o entendimento de um público suposto focado principalmente em pessoas trans e para pessoas LGBTs. Dependendo de para quem são endereçadas as postagens do ponto de vista das identidades de gênero e orientação sexual, os tons e os conteúdos se alteram. Pessoas trans e travestis são um público suposto quando a mensagem é positiva, querendo dar apoio e aumentar a estima. O público cis-hétero seria um público que poderia vir a ser um público preferencial, justamente por ser aquele que precisa ter um melhor entendimento do que é a vivência trans. Porém esse público majoritariamente não demonstraria interesse na causa.

*As pessoas Cis, elas precisam ler tudo que desenvolvemos pq estão muito longe de perceber o quanto estamos à margem. Mas eu meio que vejo que elas lêem como se estivessem lendo ficção... Isso me decepciona. Pq virou a página e nada de efetivo foi feito. É claro que temos exceções que se modificam e ajudam a modificar com o que apreendem, mas são ainda exceções (Léo, 2018).*

Perguntamos aos interlocutores qual é o processo de constituição de sua rede de contatos, ou rede de amigos, no perfil do Facebook, procurando saber quais são as condições para aceitar o pedido de “solicitação de amizade” de alguém e para enviar um convite para ser adicionado. Ser criterioso ao aceitar pessoas na sua rede de contatos diz respeito a manter a própria “integridade física e mental, bem como a saúde emocional” (Joaquim, 2018). Antes de adicionar perfis-sujeitos, avaliam-nos, averiguando questões como amigos em comum, posicionamentos e vivências semelhantes.

Os interlocutores aceitam pessoas conhecidas, ainda que elas sejam apenas “de vista”, com amigos em comum, pessoas que porventura conheçam em viagens, festas ou eventos de militância, potenciais clientes, pessoas com interesse comum. Têm uma preferência por adicionar pessoas LGBTs. Adicionam pessoas que moram próximo e que são progressistas. Também seguem figuras públicas militantes e políticas. Quando uma pessoa que lhe adiciona não é conhecida, procura-se estabelecer um contato privado, *inbox*, via Messenger, para saber qual o motivo de ter sido adicionado. Stephan afirmou que, se em 24 horas não recebe resposta, elimina o perfil da sua rede. É importante aqui perceber as lógicas para se estabelecer uma rede de contatos na plataforma e o que torna certas pessoas “confiáveis” para serem adicionadas: terem algum contato em comum com pessoas nas quais confiam previamente, ser LGBT e ter ligação com causa política.

Interessante notar, ainda, que aqui há uma gerência em relação à estrutura da rede – o recurso “amigos em comum” – da confiabilidade dos sujeitos que podem acionar esse conteúdo. Alguns tecnicamente impedem que pedidos de amizade sejam feitos para quem não é “amigo de amigo”<sup>78</sup> e também impedem que desconhecidos os sigam. O perfil aceito por ter amigos em comum é avaliado quanto ao nível do conteúdo que posta para ser aceito: “*E se essa pessoa tiver só 5 amigos comigo, investigo a página dela. Se eu vir algo suspeito, ou qualquer tipo de postagem que viole direitos de qualquer minoria, ela não será aceita e já dou block*” (Léo, 2018).

De modo geral, o homem trans com quem conversamos não solicita, nem aceita amizade, nem segue, nem compartilha pessoas que são LGBTfóbicas, racistas, misóginas, machistas, gordofóbicas, conservadoras, eleitoras de Bolsonaro (“bolsominions”) e fanáticos religiosos. Pode acontecer de não aceitar por questões estéticas, pelo fato de o sujeito ser aborrecido e impertinente, por ausência de foto no perfil e por exiguidade de perfis adicionados. Alguns parentes que não aceitam sua condição transgênera também não são adicionados.

O comportamento dos contatos, após adicionados, continua sendo avaliado, de modo que se possa excluí-los, caso fujam dos critérios de ações demandadas:

*Uma vez no Facebook eu desabafei que o hormônio não estava mudando muito a minha voz que eu estava preocupado com isso porque eu tinha muita disforia com minha voz e aí uma moça me disse que isso era Deus me dando uma oportunidade de eu voltar a ser o que eu era antes, por isso que eu não estava mudando (risos). E aí eu excluí ela do meu Facebook (Nico, 2018).*

A opção do Facebook de solicitar/aceitar amizade foi considerada, em relação a outras plataformas de rede social, uma ferramenta que potencializa esse aspecto de escolher quem está ou não na rede de contatos e a escolha por pessoas conhecidas ou que têm amigo de amigos. O fato de sempre que alguém quer te adicionar você ser comunicado disso faz com que se seja mais criterioso e se investiguem melhor as características do perfil.

Novamente podemos fazer referência a essa impressão do Facebook como uma rede que é um *continuum* do off-line, da associação entre identidade-corpo e identidade-perfil, quando os interlocutores afirmam que a condição para adicionar alguém é que essas pessoas também sejam conhecidas nos espaços off-line, face a face. Viktor (2018)

---

<sup>78</sup> O Facebook tem a opção de que você escolha quem pode enviar solicitações de amizade para você, podendo-se escolher entre as opções “Todos” ou “Amigo de amigos”.

descreve a aplicação dessa condição na sua experiência subjetiva: “*Costumo adicionar apenas pessoas que eu conheço ou que pelo menos já vi a cara e sei quem é. Pra solicitar amizade eu só o faço pras pessoas com quem eu pelo menos já conversei alguma vez*”.

Interessou-nos saber em que medida as relações que se constituíram pré-transição foram afetadas pelo uso da plataforma de rede social ao trazermos uma dimensão subjetiva que é profundamente afetada pela relação com Outro e a tecnologia. Nossos interlocutores destacaram que o Facebook proporcionou um espaço de comunicação com familiares e amigos e possibilitou que entendessem o que se passava com eles no processo de transição, além da possibilidade de demonstrar apoio.

Observar as alterações físicas e psicológicas mobiliza um interesse em compreender e se informar sobre o tema da transgeneridade. É nesse sentido que familiares e amigos passam a entender esse homem trans que conhece e tem na sua rede como uma referência para a temática e ele se torna uma espécie de alusão quando se quer perguntar sobre ou para entender e aconselhar outras pessoas ou mesmo para uma formação pessoal. Percebemos uma lógica em que nossos interlocutores carregam em seus discursos uma espécie de responsabilidade por representar a coletividade de uma classe de pessoas.

O fato de ser cada vez mais informado sobre questões trans marcadamente em seus aspectos políticos e sociais possui impacto sobre as relações com pessoas com que esses homens conviveram pré-transição. A maior ou menor vontade de aprender sobre transgeneridade e o respeito de certos limites da privacidade evidenciam como familiares e amigos serão tratados, sendo que podem ser excluídos da convivência (on-line e off-line) ou mesmo fazer com que a qualidade dessa relação melhore, tornando-se mais afetiva. Por outro lado, estar presente na plataforma traz a aproximação de pessoas que, ainda que não sejam do convívio e da proximidade física, estejam “desconectadas” geograficamente, sejam ligadas justamente pela proximidade de modos de pensar, gostos e posições políticas.

A convivência on-line corrobora em demonstrar aqueles que são intolerantes ao não respeitar a identidade transmasculina, ao usar pronomes femininos ou ao referenciar o nome de batismo, o nome de quando se vivia com uma identificação tida como feminina. Potencializado pelo julgamento coletivo, esses sujeitos tidos como não tolerantes de modo geral são excluídos das redes.



A tecnologia participa como facilitadora no compartilhamento das opiniões, das ideias e dos posicionamentos políticos dos homens trans, inclusive na divulgação dos seus próprios processos de transição. Nesse sentido, pode, inclusive, influenciar em maior respeito e aceitação. O Facebook permite que as outras pessoas acompanhem tal processo, isto é, todas as mudanças materiais que esses corpos experienciam, bem como uma crescente afirmação de uma subjetividade masculina. Importante ressaltar como a transição afeta as relações que existiam anteriormente, no sentido de o sujeito abrir mão da maioria delas. Izah elaborou sobre como tornar pública a transição, mesmo em seus aspectos mais sutis, acontecendo de modo imbricado com a separação das pessoas que conhecia pré-transição:

*eu acho que a internet diz pra ela [pessoa que conhecia antes da transição] que eu passei por um processo de transexualização. Teve algumas pessoas que foram meio que invasivas e tal. E eu deletei elas logo no início. Fora as pessoas que foram invasivas no início, eu não excluí ninguém, então boa parte das pessoas ficaram sabendo do meu processo de transição ali. Eu vivi um processo de transição bem interno, de vez enquanto eu postava um foto do processo de transição com alguma hashtag, meio que várias outras e teve uma vez marcando em que postei a hashtag “transvivo” que foi talvez a foto que falou para boa parte das pessoas, mas mesmo assim, ao meu ver, bem subliminar. E o resto eu posto bem mais no Instagram mesmo as coisas, nem são tantas também, se for botar em uma escala tem meninos que postam bem mais que eu. Eu acho que eu postei sim algumas coisas de transição, mais no início, eu tô de 3, 3 anos e meio de transição hormonal, acho que eu postei uma foto de transição do antes, do depois e do durante, mais antes do durante do que do antes e do depois, e eu acho que as pessoas descobriram assim também. Mas o meu relacionamento com boa parte delas continua o mesmo no sentido de respeito. Tem pessoas que logo no início, de cara, afastei da minha vida pra vida toda, né?, e não só nas redes sociais (2018, por áudio).*

Ainda sobre a publicização do processo de transição, há uma diversidade de reações de felicitações e acompanhamento curioso dessas mudanças corporais e subjetivas, o que leva o Facebook a ser compreendido como “uma ferramenta de informação desse meu processo de transição” (João Hugo, 2018). Tal espaço tira um “peso” de confissão, ou de parecer que se está pedindo autorização para ser quem é que a fala face a face ou mais pessoalizada teria. Além disso, essa exposição de si mais coletivizada diminuiria o impacto emocional de lidar individualmente com diversos sujeitos do convívio.

Quanto à relação com a família, há um processo de seleção de familiares que são abertos e lidam bem com a transgeneridade. O Facebook é usado como um filtro dessas relações, apoiando o bem-estar mental dos sujeitos transmasculinos poupados de deslegitimações de suas identidades. Algumas vezes a aproximação da família é vista pelos homens trans não para finalidade afetiva, mas movida por uma curiosidade pelo

abjeto. Esses familiares não estão abertos a ouvir e dialogar e tal fato promove um afastamento dessa relação específica.

No campo das amizades, houve, para alguns interlocutores, um afastamento da maioria esmagadora dos amigos e conhecidos que se possuía antes do processo de transição, porque tais sujeitos se mostraram com atitudes transfóbicas e os interlocutores não estão dispostos a sustentar as relações com pessoas que expressam contrariedade a sua condição trans.

Há uma caracterização desses amigos que aceitam e permanecem como aqueles e aquelas que possuem posicionamento político similar e respeito e /ou tolerância pela diferença de gênero. O Facebook é tido como uma ferramenta que possibilita o resgate de amizades que, por algum motivo, foram separadas. Para alguns de nossos interlocutores, entretanto, o Facebook não teve significativo impacto sobre as relações pré-transição, inclusive pela própria gestão de conteúdo e rede de contatos.

Levantamos junto aos nossos interlocutores se relações de amizades e românticas já surgiram no Facebook.

Todos os interlocutores disseram que fizeram amizade, no sentido estrito<sup>79</sup>, pela plataforma com pessoas cis e transgêneras. Muitas dessas amizades chegaram a sair da rede, mas em alguns casos permanece algum receio desse encontro off-line. Tais amizades também não se limitam a territorialidades de aproximação geográfica, sendo bastante frequente que se deem com pessoas que moram longe. Joaquim (2018) falou como a constituição da amizade pode depender de fatores ligados a essas territorialidades:

**Joaquim:** *Já [fiz amizades on-line]! Felizmente. O Facebook, nesse sentido, me ajudou muito, tem sido um grande vetor que me projeta pro mundo real. Por muitos anos consecutivos não saí do meu quarto, esse processo de re-socialização, no meu caso, tem sido difícil, mas é muito importante e o Facebook tem, sem dúvidas, ajudado muito!*

**Sérgio:** *E sua relação com outras pessoas trans?*

**Joaquim:** *Também. Mas infelizmente a proporção é menor, pois sou de cidade relativamente pequena, e aqui não tem muita militância, ou militância alguma sequer, no que tange a questão LGBT. Recentemente encontrei um amigo que é trans não binário e bissexual, também, como eu. Sempre adiciono pessoas trans, porém, independente de morarem em outros estados. É muito lindo encontrar o perfil de alguém trans e ver todxs amigxs que temos em comum! Me sinto muito acolhido.*

---

<sup>79</sup> Aqui diferenciando do que o próprio Facebook chama de “amizade”, que consiste em quaisquer contatos feitos ao adicionar-se perfis na rede.

O debate sobre a causa transgênera promovida na ambiência on-line pode levar a uma relação mais frequente e íntima, resultando em amizade. Léo (2018) falou de como as plataformas de rede sociais são importantes para encontrar aqueles que compartilham questões em comum:

*tem uma coisa muito importante em rede social, vc encontrar seus iguais.*

*Eu, como já disse, me reconheço em masculinidades desde os meus 5 anos, e até os 40 eu achava que eu era um alien aqui, só tinha eu... Vc imagina o que é viver sem se reconhecer em ninguém? É traumatizante e muitooooo doloroso. Me enquadraram na caixinha de sapatão, mas eu não me via como tal. Eu até inventei um gênero para mim lá nos anos 90, já que eu não me via como sapatão e nem como lésbica ( parece incoerente dizer sapatão e lesbica como sendo duas orientações sexuais, mas aqui no ABC paulista sapatão é a masculina e a lesbica a patricinha lady. kkkk) eu me alto declarava; "O Top da Sapataria". Kkkkkk.*

*Então querido, representatividade é fundamental. Procure seus iguais, esse foi o primeiro conselho que eu li aqui nessa rede que fez sentido. ♥*

Foi, entretanto, demarcado que muitas vezes essa amizade que se constitui no Facebook necessariamente passa pela mediação de uma outra pessoa com a qual a relação de amizade já é estabelecida. Nesse sentido é importante um processo de “apresentação” do Outro, mesmo que via plataforma.

Sobre relacionamentos românticos, quase todos os interlocutores disseram já ter conhecido ou mantido uma relação no/pelo Facebook (um deles não se lembra). O Facebook parece um lugar profícuo para se conhecer pessoas a fim de manter relações amorosas e sexuais. Dhan (2018) afirmou que a maioria dos seus relacionamentos foram iniciados pela internet. Os interlocutores, de modo geral, já conheceram, namoraram e se relacionaram com pessoas cisgêneras, transgêneras, em relações hétero e homossexuais, de casuais até namoros e casamentos.

O Facebook é também um espaço de se magoar, de iludir-se, de ser trocado por outros ou outras e de se reencontrar. Espaço de encontro e de flerte. As interações on-line são muitas vezes o primeiro contato, que posteriormente se prolongam através de encontros presenciais e que eventualmente se tornam relações mais frequentes e compromissadas como namoros.

O Tinder foi citado como uma aplicação mais eficaz para esse tipo de encontro para fim de relacionamento romântico. Além dele, grupos do Whatsapp também aparecem como espaço on-line para conhecer pessoas de modo a posteriormente se relacionar.

Algumas dessas relações até já existiam no Facebook, mas foram concretizadas em ambientes off-line. Há o movimento também de se conhecer no espaço off-line e buscar no Facebook para que se crie um vínculo e se permita haver maior proximidade e afeto. Há, para alguns, a necessidade de que haja uma mediação de outros para fins de apresentação e conhecimento da pessoa desejada.

Alguns mantiveram relações exclusivamente on-line, namorando à distância pessoas que moravam em outros Estados. Essas relações, porventura, faziam com que os sujeitos se esforçassem a fim de estar presencialmente com a pessoa desejada.

Sobre a prática de enviar *nudes*, ou seja, fotos de si mesmo nu, de modo geral para fins sexuais, a grande maioria dos entrevistados disse nunca ter feito. Três interlocutores disseram ter enviado *nudes* na vida. Entretanto, todos desses preferiram fazê-lo pelo Whatsapp. Outro, ainda, diz apenas ter enviado semi-*nudes*, ou seja, nudez parcial de si. Sobre questões de segurança do envio, foi apresentado como uma estratégia de cuidado com que a foto não mostrasse o rosto. Outro cuidado apontado é ter confiança e conhecer bem a pessoa que receberá o *nude*.

Foi considerada uma questão fundamental sentir-se confortável para enviar fotos de si mesmo nu. A ausência de alguém que seja realmente confiável para essa atitude foi um fator levantado para o não envio. Além da ausência de confiança, foram relatados o bloqueio em relação à prática em si, o conservadorismo sobre a questão, a preferência por mostrar-se e ver pessoalmente e não desejar deixar registro, “*tanto para preservação do direito a intimidade, quanto a possibilidade de vazamentos e hackeamentos que venham a causar danos para ambas as partes*” (Léo, 2018).

Questionar o que é uma violência on-line foi também uma pergunta estratégica que fizemos, pois, inclusive, eu mesmo me perguntava o que poderia ser uma violência no ambiente on-line. Como se manifesta, no nível do sujeito, a materialidade de uma ação que é entendida como uma violência de gênero, uma violência transfóbica, nesses espaços?

As abordagens transfóbicas acontecem principalmente nos comentários de postagens dos perfis dos sujeitos e também em comentários de páginas (inclusive quando em postagens de matérias jornalísticas em que o sujeito era personagem), grupos do Facebook e postagens de amigos. Esses comentários são feitos por desconhecidos, amigos de conhecidos, conhecidos e potenciais relações afetivas/sexuais. Entre esses ataques,

mencionaram-se: afirmar que a transgeneridade é pecado, chamando de aberração; demonstrar escárnio em relação a características do corpo; ter anexado imagens de vagina (como um questionamento do gênero a partir dessa característica biológica); tratar com pronome feminino. Não ter sua expressão de gênero respeitada foi outra violência relatada:

*Então, pô, na maioria das vezes foi voltada ao meu nome, porque eu não escolhi um nome muito lido como masculino, na verdade só cortei meu nome e coloquei uma letra a mais. E aí as pessoas às vezes leem meu nome como feminino, ignoram foto e tal. Isso mais no início da transição também. E aí hoje como tenho usado nome composto, Izah Candido, às vezes as pessoas me chamam de Candido e tal. Talvez essa seja uma questão mais próxima de transfobia que eu passei. Não que lá na rede do Facebook não tenha, mas talvez por eu me manter mais invisível, assim, não postar tanto, tantas coisas sobre minha vida, não expor tanta coisa... por me manter longe, mais neutro dentro da rede, mais invisível possível, postando pouca coisa sobre mim, me expondo muito pouco, ainda mais ultimamente, né?, eu acho que por isso eu soutra menos porque lá tem muita transfobia, já vi muito, contra amigos meus, enfim, com pessoas desconhecidas também. Já vi muita coisa, desde meme a transfobia direta, violência transfóbica direta. Mas comigo nunca rolou a não ser com questão de nome (Izah, 2018, por áudio).*

Stephan, ao perguntar em um grupo de lésbicas sobre informações relacionadas à transgeneridade, contou ter sofrido um ataque, ao ser questionado sobre a sua identidade de gênero e vitimado com ofensas de cunho moral. Outra violência narrada foi a de não ter a própria autonomia sobre o corpo respeitada ao ponto de uma colega de trabalho pedir para que não fizesse qualquer intervenção cirúrgica no próprio corpo, pois seria uma mutilação. Por ser homem, ser entendido como um potencial agressor por uma antiga paquera (mulher cis lésbica) foi algo que soou como uma violência para Dhan (2018):

*no início eu tive que lidar com comentários do tipo, eu vou sair com vc, mas não gro q vc me agarre, não gosto de homem. Não sei se considero isso uma violência transfóbica, pois vivemos em uma sociedade machista e com uma cultura do estupro forte, mas eu não me senti nesse lugar de macho agressor. Achei isso meio violento, mas entendo ela.*

Entretanto, muitas das respostas dos interlocutores foram no sentido de nunca terem sofrido uma violência transfóbica on-line.

Em resumo, percebemos que as relações na plataforma são condicionadas a uma aceitação da condição transgênera e, de modo geral, ela vem associada a um posicionamento político mais progressista. São consideradas mais confiáveis para fazer parte de suas redes de relações pessoas que têm contato com outras que já são conhecidas previamente, LGBTs e que têm certo posicionamento político. A possibilidade de tornar públicos seus processos de transição é uma potencial abertura para conversas com pessoas que estejam dispostas a aprender sobre a transgeneridade. Ações de não aceitação da

transgeneridade são evidenciadas com a insistência de usar pronomes e nome no feminino. Essas ações de não aceitação e outras que desrespeitem certos limites de privacidade e utilizem uma abordagem da transgeneridade como abjeção são motivações para excluir pessoas dos círculos sociais.

#### 4.2 Dizer a “verdade” sobre o próprio gênero

No dia 24 de junho de 2018, Lorrان postou em seu perfil do Facebook a seguinte mensagem:



Figura 13 - Impressão da tela da postagem feita por Lorrان, no dia 24 de julho de 2018. Fonte: Facebook

Lorrان se mostra na necessidade de dizer sua verdade de identificação de gênero e cobrar dos outros uma postura de respeito a essa identidade ao tratá-lo pelo gênero no qual se apresenta. Nesse caso específico, é um rapaz trans que está a se colocar publicamente como masculino e está a fazê-lo há pouco tempo, ainda lidando com os conflitos dessa autoafirmação. O ato de dizer “*já pedi várias vezes e vou pedir de novo*” traz parte desse conflito e ainda a abertura de uma possibilidade de diálogo, seguido pela locução adverbial “*por favor*”, como quem pede com gentileza.

Ao mesmo tempo em que vemos uma pessoa que se quer respeitada como identidade de gênero masculina, percebe-se um conflito implícito ao se colocar nessa condição. O pedido expõe o aspecto de construção social do gênero, mais ainda, de negociações públicas desse gênero e o conflito para impor-se. Estão implícitos um público que não aceitaria sua condição e um embate pela afirmação.

Ao lermos os comentários da postagem, vemos logo alguns desses sujeitos e esses processos de negociação, com suas alianças e seus embates. Alguns comentários elogiavam fisicamente o rapaz (“*Gostoso*”, “*Lindo*”) ou destacavam a afetividade dentro daquela identidade de gênero (“*Guri da minha vida ♡*”); outros reforçavam a mensagem e pediam respeito: (“*Respeitem esse homem, porra!!!*”, “*N entendi o ‘haha’ na reação mas tudo bem... MeninO sim*”, “*Pq vc não aproveita esse post pra excluir gente preconceituosa? É um prato cheio. :)*”). Houve ainda comentários de quem não apoiava a autodeclaração e até zombava dela (“*Que menino linda....kkkkkkkkkkkk*”; “*Aiiii eu não consigo!!! Vc é a XXXX<sup>80</sup> da minha vida! Mas te amo de qualquer jeito, seja feliz ♡*”). Nesses casos as repostas do homem trans foram as de se autoafirmar como homem na maioria dos comentários e pedir para que se acostumassem com a sua nova identidade.

Entretanto, houve um comentário que, apesar de recusar a identificação trans do sujeito (“*Vc é menina*”) e ter reação contrária (“*Vc é uma imbecil*”) – seguida de uma discussão entre os comentadores –, teve em resposta um pedido de não consideração por parte do interlocutor (“*PESSOAL, favor não implicar com a XXXX<sup>81</sup>. Ela é minha prima e muito zueira! Desde que contei sobre a minha transição ela me dá o maior apoio e eu amo ela demais! ♡ ♡ ♡*”). Essa afirmação mostra que as relações e declarações nesses espaços são atravessadas por uma série de relações e afetos, por outras espacialidades, temporariedades e sociabilidades, para além da presente exclusivamente na plataforma de rede social.

A descrição desse caso, um dos objetos de análise deste trabalho, nos ajuda a lançar a questão: o que significa um homem trans falar sobre si na plataforma de rede social on-line do Facebook? E mais, em que aspecto a produção de subjetividade e produção de comum podem se aliar, no ambiente digital, para criar corpos políticos engajados em produzir aberturas no entendimento de gênero nas fissuras do biopoder baseado na cis-heteronorma? Fazemos essas perguntas, guiados pelo clássico texto dos estudos trans estadunidenses de Sandy Stone (2015), *O Império Contra-ataca: um manifesto pós-transsexual*, no qual, ao analisar as primeiras autobiografias de mulheres trans publicadas no suporte livro impresso, a autora debruça-se sobre o que chama de

---

<sup>80</sup> Nome anterior à transição suprimido.

<sup>81</sup> Nome suprimido.

“contos morais” e “mitos fundantes”, quando se procura dizer a “verdade” sobre o gênero (a própria autora usa as aspas).

Do mesmo modo, procuramos aqui desenvolver o que entendemos como tecnobiopolítica, promovendo uma dobra analítica, ao situar os elementos que compõem as ações que visam produzir *efeitos de verdade sobre si* numa perspectiva de gênero. Assim como as escritas de si produzidas por pessoas transgêneras nos livros analisados por Stone, queremos cartografar essas escritas nos perfis pessoais no Facebook, ao considerar sua inserção em contextos tecnológicos distintos e os atravessamentos dessas tecnologias nesse relatar-se a si mesmo.

Em diálogo com Donna Haraway, Stone (2015) parte do pressuposto de que a imagem e o real definem-se a si mesmos por meio das *práticas* e das *inscrições*, que, do ponto de vista técnico, estão subordinadas às ideias que as governam. Nessa perspectiva, as subjetividades se expressariam por inscrição, ou seja, a expressão/tradução das heterogeneidades do ser/estar em materialidades inteligíveis.

Ao analisar as autobiografias de mulheres trans, a autora questiona qual o tipo de sujeito que se constrói nesses escritos<sup>82</sup>. Ao pensar relações de gênero que se arquetam ao descrever características associadas aos sujeitos no processo de redesignação sexual, ficam evidentes narrativas que se baseiam em um “corte” em suas vivências, uma descontinuidade. É uma narrativa na qual a intervenção médica cria uma ideia de um antes e de um depois.

Essas narrativas mostram a passagem de um homem absoluto para uma mulher absoluta, não existindo um território intermediário. Para Stone há uma cumplicidade, portanto, com uma performatividade de gênero do homem branco ocidental, um reforço do modelo binário e polarizado da identificação sexual. Há a produção de duas vozes diferentes, como uma necessidade de negar as “potencialidades da mescla”, uma ativa atuação de preservar “uma identidade de gênero ‘pura’” (p. 45), havendo um homem essencial antes e uma mulher essencial depois que essas mulheres trans encarnam.

---

<sup>82</sup> As narrativas que são destacadas como objeto de análise por Stone são *Man Into Woman: the first sex change*, que narra a história de Lili Elbe, a qual é parcialmente autobiográfica, escrita por Niels Hoyer, a mais antiga que existe, de 1933; *I Changed My Sex!*, de Hedy Jo Star, de 1955, a primeira totalmente autobiográfica; *Conundrum*, de Jan Morris, de 1974; *Canary*, de Canary Conn, de 1977. A autora também fala a respeito dos “Arquivos Obrigatórios Transexuais”, que eram coleções, que não estão catalogadas, nas quais mulheres trans costumavam guardar artigos de jornais e trechos de diários pessoais sobre comportamentos de gênero considerados “inapropriados”, das quais possuía alguns exemplares.



A suposta identidade profunda repousa sobre um lugar físico, nas “glândulas germinais”. A virilidade está no pênis e no escroto, e desejos e comportamentos estariam ligados a eles. Há nesses relatos uma áurea mística: ao remover cirurgicamente os genitais masculinos, a nova mulher surge como que magicamente incorporando características associadas ao feminino, reproduzindo uma visão masculina estereotipada do que seria uma mulher, o que inclui carência, desejo sexual por homens, fraqueza, vontade por usar vestido e maquiagem e “desmaio delicado diante da presença de sangue” (p. 46). Passa-se de um polo do gênero ao outro; se existe um espaço intermediário no contínuo da identidade de gênero, ele é invisibilizado (STONE, 2015).

Ao imbricar essas narrativas com a literatura médico-psicológica, Stone coloca o problema da avaliação da performance de gênero pelos profissionais da saúde, todos homens cisgêneros, que avaliavam as candidatas a cirurgias de redesignação sexual, por meio de entrevistas de seleção nas clínicas americanas de disforia de gênero em um período em que:

as interações se produzem cada vez mais por meio de escritos, conferências por computador, e meios eletrônicos, e não mediante contato pessoal, e quando, conseqüentemente, a subjetividade individual pode constituir-se por meio da inscrição mais do que por associação pessoal, seguem existindo momentos de “verdade natural” corpórea que não se podem evitar (STONE, 2015, p. 47, tradução nossa).

Nessas entrevistas as candidatas à cirurgia eram avaliadas segundo sua capacidade de performar o gênero escolhido. Ao confrontar a literatura dos saberes institucionalizados sobre transexualidade na época, os critérios usados como referência na escolha das candidatas eram de uma definição de gênero “aculturada” e “acordada”, evidenciando a materialidade de um aparato de produção do gênero na sua representação (STONE, 2015).

As mulheres trans, nesses contextos, estavam jogando o jogo da narrativa médico-psicológica, uma vez que as candidatas a cirurgias de redesignação sexual eram avaliadas pela sua capacidade de se enquadrar e representar uma caricatura do gênero a que pretendiam ser, sem qualquer contradição nessa imagem. É aqui que Stone nos faz uma potente provocação: quem, efetivamente, está narrando a história de quem, nesses textos? Como essas narradoras diferenciavam entre a história que contavam e a que escutavam sobre si? Os critérios para diagnóstico da disforia de gênero eram um obstáculo para que aquelas mulheres tivessem acesso à tão almejada cirurgia de redesignação sexual e, desse

modo, entendiam e performavam o que o sistema médico lhes solicitava: a sensação de habitar o corpo “errado” (STONE, 2015).

A produção narrativa de si nesses casos aposta na construção de um sujeito que se constitui, levando em conta um regime de verdade sobre pessoas trans estrategicamente calcado na introjeção daquilo que se identifica como pessoa transexual a partir dos protocolos de diagnóstico das clínicas médicas que faziam cirurgias experimentais de redesignação sexual, que, por sua vez, possuíam uma visão bastante estreita de gênero e, mais especificamente, do que deveriam ser uma mulher e um homem.

No Brasil, Amara Moira (2018) também analisa as primeiras autobiografias de pessoas trans lançadas em livro, especialmente na década de 1980, embora aqui não leve em conta o repertório médico-psicológico e sim a estrutura editorial de publicação desses relatos e a influência na sua apresentação, focando nas formas como eram lidas. Ao tratar sobre *A Queda para o alto* (publicado em 1982, pela editora Vozes), obra escrita por Anderson Herzer, a primeira narrativa de uma pessoa trans (ainda que não se autodenomine dessa forma), Moira expõe a violência em citar o nome de registro de Anderson e traz evidências de que todo o processo editorial operou numa neutralização da experiência trans ao apagar o prenome, ao impor ao autor um gênero que não lhe era condizente e ao conceber explicações patologizantes de sua identidade<sup>83</sup>. É nesse aspecto que aqueles que lançaram o livro escancaram “o caráter compulsório da cisgeneridade, a guerra travada contra qualquer outra narrativa de gênero” (MOIRA, 2018, on-line). Assim, editores e aqueles que prefaciam e criticam a obra estão na verdade buscando reafirmar a norma (não muito diferentemente dos guardas que violentavam Anderson, quando este esteve preso, e lhe chamavam de “machão sem bolas”; há em ambos os casos um descrédito da identidade de gênero por um viés biologizante).

Diferentemente de Anderson Herzer, João W. Nery (1984) foi o primeiro homem trans a se assumir como tal em seu texto, mas há aqui diferentes vivências da transmasculinidade. Se Herzer escreve como alguém que vive na perspectiva da pobreza e escreve como detento que sofre a violência do cárcere, Nery escreve como “filho da classe média carioca”, “psicólogo de formação” e com “convívio desde a infância com importantes intelectuais”, o que lhe garantiu acesso às discussões mais recentes sobre

---

<sup>83</sup> A explicação é que a transexualidade de Herzer se daria pelo fato de ter sofrido por um homem (cis), o qual namorou na adolescência e que morreu e que, por esse motivo, teria se tornado um homem, como forma de manter o amante vivo.

transexualidade feitas pelas ciências psi, bem como às cirurgias clandestinas como “uma das primeiras cobaias” para modificação do seu corpo para que pudesse ser lido como masculino (MOIRA, 2018, on-line).

Essa outra vivência aparece na narrativa de Nery na marcação de uma transgeneridade masculina e também ao afirmar que foi “nascido mulher”, sugerindo que a designação de gênero que recebemos ao nascer não seja necessariamente aquela em que nos reconhecemos e ainda por descrever-se como “nascido homem, aprisionado num corpo de mulher” (MOIRA, 2018, on-line), utilizando-se do mesmo discurso mapeado nas mulheres trans estadunidenses por Sandy Stone: o do “corpo equivocado”, bastante comum nos protocolos médicos acerca da definição da transexualidade na segunda metade do século XX. As narrativas trans expressas pelos seus próprios sujeitos iam se inventando, porém

ainda muito contaminadas pela perspectiva cisgênera, o que se percebe em “corpo de mulher” (ideia hoje tão criticada pelo movimento trans e pelo feminista), na ideia de nascer no corpo errado (forma de responsabilizar o corpo pelas violências que sofremos, não a sociedade), mas também na de “transexual feminino” que Nery (...) usa para referir-se aos homens trans (MOIRA, 2018, on-line).

A obra de Nery foi republicada em edição revista e atualizada em 2011, com o título *Viagem Solitária: memórias de um transexual trinta anos depois* (NERY, João W., 2011), no qual já consta o termo “transexual masculino”. É válido lembrar ainda que ambas as publicações, tanto a de Herzer quanto a de Nery, ocorreram no início da década 1980, por editoras que se constituíam nesse período como fontes de narrativas consideradas de resistência ao regime civil militar da época (1964-1985), havendo assim um viés de liberação dos costumes nessas apostas editoriais (CHAVES, 2018).

Esse processo de normalizar a experiência cisgênera nos relatos trans tanto pelo processo editorial quanto pelos profissionais dos saberes médicos-psi vão ao encontro do que Sandy Stone afirma ter uma grande similitude com o discurso colonial: uma fascinação com o exótico, a negação da subjetividade, a falta (ou limitação, ou diferença) de acesso ao discurso dominante e a reabilitação da espécie (STONE, 2015), no sentido de, ao ser lida, a experiência trans na perspectiva cisheteronormativa é apresentada como anormalidade para assim ser reconduzida a uma readequação à norma (ao invés de alargar a norma).

E é no corpo trans, “campo de batalha” das experiências de gênero vividas, território “de inscrição cultural altamente disputado” por ser “uma máquina semântica para a produção de categorias ideais”, que vemos projetados acordos temporais que surgem dos debates do presente sobre práticas e crenças de saberes institucionalizados (STONE, 2015, p. 54-55) sobre gênero, sexualidade e direito ao corpo. Essa batalha é que aumenta os custos para se dizer a verdade sobre si; é preciso ter coragem para dizer a sua verdade.

Sobre a questão, Riki Anne Wilchins (2015) fica à volta com a pergunta feita por Foucault: *o que custa dizer a verdade?* Ela cita um trecho do texto de mesmo nome em que o filósofo faz perguntas sobre a necessidade de *falar sobre si* e essas questões são disparadoras para que ela pense este *falar sobre si*, essa *coragem da verdade*, para pessoas trans. O trecho é este<sup>84</sup>: “Como é possível que o sujeito humano se converta a si mesmo em um objeto de conhecimento possível? Por quais formas de racionalidade, por quais necessidades históricas e a que preço? Minha pergunta é a seguinte: quanto custa para o sujeito ser capaz de dizer a verdade sobre si mesmo?” (FOUCAULT *apud* WILCHINS, 2015, p. 108, tradução nossa). Wilchins, entre algumas narrativas, vai refazendo a questão de Foucault, como quem tenta encontrar uma resposta: o que custa dizer a verdade, o que custa dizer a verdade...? Dentro dessa problemática, ela narra quando começou a ter para si que a sua altura era um problema aos 26 anos de idade, sendo que anteriormente isso nunca havia sido uma questão. Ela descreve vários momentos em que é interpelada sobre sua altura por desconhecidos em variados espaços. Isso acontece porque Wilchins, que é trans, passa a ser lida como mulher e como mulher, inserida no contexto cultural de seu país, os Estados Unidos da América, ela não deveria ter uma estatura tão alta. Esse incômodo de Wilchins faz com que ela passe a utilizar estratégias para “esconder” sua altura: usar certas roupas, certos calçados, andar curvada. Sua história e a de outras pessoas vão provocando-a a responder a questão de Foucault: “o que custa dizer a verdade?”.

Ela nos dirá que as pessoas que vivem em dissidência sexual sobrevivem a necessidade de se fazer de si mesmo objeto de conhecimento possível, ser interpretado e considerado. Estando sob o regime de gênero, cujo objetivo é o de regular os significados e castigar quem os transgrida, os sujeitos obrigam-se a situar-se como um lugar de

---

<sup>84</sup> O resgate do trecho de Foucault no texto original de Wilchins é feito a partir da citação de Judith Butler no livro *Bodies that Matter*.

*verdade* a ser dominado, o reconhecimento de si vem de fora, do olhar de outras pessoas sobre si, expressos ou subentendidos. É preciso saber como os outros te veem para se ver e os significados que adquirem o corpo (WILCHINS, 2015).

Wilchins (2015) compara o corpo como documento de identidade em que você mostra para ver se está em conformidade, seja “quando entrar em uma estação de metrô, solicitar trabalho, perguntar a polícia por alguma localidade, utilizar um banheiro feminino ou passar sozinha a noite por um grupo de homens” (p. 109, tradução nossa). O sujeito está o tempo todo a evocar sua imagem mental de si, a verdade de seu aspecto, muitas vezes sentindo vergonha de seus defeitos e orgulho de suas características atrativas, e, nesse sentido, importa menos como realmente se parece e mais como se sente em relação a esse corpo a partir da consciência do olhar do outro que faz experimentar uma sensação de perturbação e vulnerabilidade, uma vez que esse corpo-documento está a ser mostrado, questionado e julgado. Na perspectiva do gênero, seu *status* e sua legitimidade estão sempre dependentes e determinados por esse olhar externo causa de um mal-estar, uma desorientação no descompasso entre a sensação de ser e a (des)aprovação do outro (WILCHINS, 2015).

A leitura do corpo é culturalmente relativa, dependendo do contexto em que se situe (WILCHINS, 2015). Cada época considera sua própria composição de características corporais como se fossem “naturais” e eternas. Mas os corpos, tal como qualquer produto cultural, passam por fases, períodos e modas. Até mesmo, no campo das masculinidades, a identidade cultural “pirocão” (*big dick*), por exemplo, seria uma categoria instável:

mas sempre é o maior, não? Não necessariamente. Thomas Laquer assinala que os antigos gregos, de quem herdamos grande parte da nossa estética, consideravam masculinos e atrativos os pênis pequenos. As pirocas grandes eram consideradas como algo animalesco, e com frequência o alvo (sinto muito)<sup>85</sup> de piadas públicas. Os homens com pirocas grandes aprenderam a sentir vergonha delas e começaram a ‘trucá-las’, como faz qualquer sensível drag queen. Um amigo trans, que recentemente tinha regressado de uma viagem à Grécia, me contou o quão cômodo se sentiu ali. Em todas as partes, todas as estátuas e pinturas tinham pirocas pequenas e masculinas, exatamente como a sua (WILCHINS, 2015, p. 112, tradução nossa).

Wilchins (2015) faz reverberar Simone Beauvoir ao reafirmar que o corpo é uma situação, ao afirmar que para entender os corpos e o olhar sobre eles devemos construir o

---

<sup>85</sup> Wilchins faz aqui uma piada sobre a condição de branquitude (“blank”), que funciona também em português (“alvo” como “objeto ao qual se mira” ou como “o que é predominantemente claro, branco”) e espanhol (“blanco”).

que nossos corpos podem significar e qual o aspecto que eles podem ter. É no significado expresso no corpo da cultura que encontramos a *verdade*. Quase tudo sobre o corpo embasado numa cultura se descobre na comparação entre a coleção de significados armazenados na linguagem comum sobre ele: “bonito, gordo, sensível, masculino, baixo, de pele clara, enrugado, feminino, largo, elegante, feio, esportivo, deformado, magro, corpulento, peitudo, velho, delicado” (WILCHINS, 2015, p. 114). O sistema de gênero tenta impor aos corpos significados monolíticos. Se a percepção de si mesmo coincide bastante com o olhar cultural do que ele deveria significar e se se encontra confortável com esses significados, então a verdade não te custa muito. “Mas para o resto de nós, sem dúvida, o custo é muito maior” (p. 114).

Podemos associar o que Wilchins descreve como o olhar cultural sobre os corpos à introjeção do regime de verdade sobre a subjetividade dos sujeitos. Como veremos mais à frente, o regime de verdade é o conjunto de regras que distingue o verdadeiro do falso e é distinto em cada sociedade. Pelas imagens que a autora evoca, o regime de verdade de um povo e sua cultura carregam em si expectativas de modos de ser e performatizar a partir de certas diferenciações sexuais, o gênero. E, muitas vezes, somos chamados a prestar contas sobre nossas características, nossos modos de ser e nossas escolhas a partir desse regime. Não estar em conformidade com o regime de verdade sobre o gênero nos submete a processos, muitos deles violentos, no sentido de se fazer adequar-se à norma. No caso de pessoas trans, lhes são negados uma série de direitos, além de estarem submetidas às violências físicas e verbais, e ao risco de morte. É esse o custo da verdade que exige coragem e estratégias para sobrevivência.

Foucault (2011) dedica um curso no Collège de France, seu último, especificamente sobre a questão da coragem da verdade, em 1984. O estudo desenvolvido e apresentado nessa ocasião dizia respeito à fala franca (*parresía*) como uma das formas de dizer a verdade. Um dos interesses do filósofo naquele momento enfocava as chamadas formas aletúrgicas, que são aquelas que dizem respeito à produção da verdade e aos modos como ela se manifesta. Ainda que, em seu estudo, Foucault trate sobre a questão na Antiguidade, ele lança aspectos importantes para pensarmos o dizer-a-verdade-sobre-si nas plataformas de redes sociais. Interessa-nos construir, a partir das condições das formas, o ato de o sujeito dizer a verdade no sentido de representar a si mesmo, de modo que essa verdade seja reconhecida como tal pelos outros, uma vez que no “ato de dizer a

verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade” (p. 4).

Nessa relação do sujeito com a verdade, o recorte é o daquele que é capaz de dizer sobre si mesmo por formas culturalmente reconhecidas. Se na Antiguidade era muito importante dizer a verdade sobre si mesmo, o que dizer sobre a cultura nas plataformas de redes sociais, em que cada vez mais somos levados a condições de constantemente estarmos falando sobre nós? É aqui que procuramos dialogar com Foucault, ao constituir uma análise do dizer-a-verdade-sobre-si-mesmo no presente, ao pensar essa cultura do si contemporânea, em que se desenvolvem e se reproduzem jogos on-line de práticas de si. Se o dizer-a-verdade-sobre-si, na cultura antiga, a partir da leitura foucaultiana, era uma atividade conjunta, com um outro, praticada a dois, com um outro necessariamente presente, como podemos pensar esse aspecto nesse ambiente específico em que o sujeito está em um contexto de ambiência digital? Onde a interlocução é difusa e múltipla? No qual esse outro é mais ou menos determinado e mais ou menos controlado (pelo sujeito)?

Esse outro, negatizado na leitura de Wilchins, é, na leitura de Foucault, necessário no processo de autoconhecimento. A relação com ele, entretanto, não é uma relação qualquer; passa por um processo de entender que ele possui um estatuto variado, mas que na relação com o que diz-a-verdade-sobre-si (parresiasta) precisa ter uma certa qualificação. Ainda no sentido de delimitar essa fala franca específica, Foucault afirma que essa verdade característica sobre si possui como especificidade ser uma verdade de como o sujeito se pensa e na qual quem participa entra no jogo na verdade. É ainda uma verdade que coloca o sujeito que se afirma em um certo risco em relação a esse outro, “risco de ferir o outro, de irritá-lo de deixá-lo com raiva e de suscitar da sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência” (FOUCAULT, 2011, p. 12). Há poucas verdades a serem afirmadas sobre si que causem mais risco de violência extrema na atual sociedade brasileira do que as que dizem respeito às dissidências sexuais e às desobediências de gênero.

Foucault resume assim o escopo da fala franca sobre si, o que necessariamente lhe interessa em seu estudo sobre a coragem da verdade:

é preciso que, no ato de verdade, haja: primeiro, manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem a disse; [segundo], questionamento do vínculo entre os dois interlocutores (o que diz a verdade e aquele a quem essa verdade é endereçada). (...) ela implica uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o parresiasta se arrisque

a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso. Sempre corre o risco de minar essa relação que é condição de possibilidade do seu discurso (FOUCAULT, 2011, p. 12).

É assim que, ao compor a verdade sobre si, o sujeito está em relação ao outro, e ao mesmo tempo atravessado por outras relações de poder de uma determinada composição de sociedade de determinado tempo histórico, que chamaremos de regime de verdade.

O regime de verdade está a atuar em duas frentes sobre o sujeito: uma como a verdade estabelecida sobre ele e outra no processo de produção de verdades sobre si, nas quais o sujeito faz ressoar algumas verdades ou as nega. Além disso, o meio de expressão carrega seus próprios dispositivos e atravessa significativamente esse dizer-a-verdade-sobre-si.

É por isso que, quando pensamos nos casos levantados aqui nesta seção, somos levados a questionar: quais são as condições que diferem o post de Lorrain de Anderson Herzer e João W. Nery? Fazendo ressoar e parafraçando a pergunta de Stone: que sujeitos estão a se construir nessas narrativas enredadas e digitalizadas? Quais sujeitos e quais verdades falam ao mesmo tempo que o sujeito que está a dizer-a-verdade-sobre-si?

#### *4.2.1 Natureza X artificialidade*

A ética inaugura a liberdade, é a liberdade como prática refletida do sujeito, como governo e cuidado de si que lhe possibilita contornar os princípios de sujeição do seu governo, tornando um instrumento que potencializa na subjetivação superar a determinação que lhe é alheia. O sujeito da ética de si em Foucault surge na sua relação com o poder de afetar-se, pensar-se e modificar-se a partir de um cuidado consigo mesmo. Em nossa experiência de pesquisa, isso surge quando nossos interlocutores negam a identidade de gênero que lhes é imposta e constituem estratégias de vida para poderem ser e se expressar como transmasculinos, mesmo que haja sérias condições que lhes imponham restrições para tal afirmação.

Nessa ética, o sujeito trabalha com materialidades, com modos subjetivos de assujeitar-se ou negar as normas por meio de técnicas e práticas de poder sobre si mesmo, por auto-orientações de si para si, por uma autonorma. A subjetividade está disposta como



uma tecnologia de si que permite ao sujeito ético do “último” Foucault reinterpretar a norma que lhe governa.

Essa ética pressupõe um sujeito capaz de reconhecer a si mesmo na sua potência de autodeterminação e reconhecer a possibilidade de escolher para si modos de vida diferentes dos estabelecidos pelos poderes heterônomos. Esse sujeito é capaz de produzir diferença contínua a partir da capacidade pré-existente de se experimentar em relação a si próprio, de mexer na sua forma atual, com o que está a sua disposição a sua volta (FARHI NETO, 2010).

Especificamente na questão da sexualidade e do gênero, sendo esses dispositivos-chave que entrelaçam a disciplina e a regulação num ponto de inserção entre o indivíduo e a população (do ponto de vista do biopoder), é que se levanta uma ponta de visibilidade da produção da subjetividade: uma ponta que, ao mesmo tempo em que marca a individualidade, evidencia a entrada de acesso ao governo do sujeito.

O dispositivo naturalístico, por exemplo, em que as questões de gênero e sexualidade são colocadas como naturais, é ao mesmo tempo lugar de submissão, mas também serve às lutas anticisnormativas. É um dispositivo que, no terreno do vivo, tem dado suporte à resistência e tem sido uma base para o discurso que coloca transgeneridades e homossexualidades como fenômenos da natureza. Assim, aqui, ao mesmo tempo em que a ideia de gênero e do sexo como dados pela natureza, como entendimento biológico essencialista dos sujeitos e, portanto, não produzidos socialmente, são utilizados pelos dispositivos cis-heteronormativos para negar a dissidência de gênero e sexo, ela é também utilizada por um certo discurso militante para a inteligibilidade desses mesmos corpos, enquadrando-os na categoria de “dados pela natureza”.

João Hugo fez uma postagem no dia 22 de abril de 2020, na qual postou um vídeo com fotos de sua transição de um corpo que era inteligível como o de uma mulher para o homem que é. Vemos no vídeo os efeitos da cirurgia de mamosplastia e de hormonização com testosterona, agindo sobre o corpo ao longo do tempo, e lemos na postagem:

*Hoje um amigo fez uma pergunta e eu fiquei refletindo após responder pra ele que pra uma pessoa trans, mudar, se adaptar era corriqueiro, que é inclusive um processo de sobrevivência... Tava aqui procurando umas fotos atrás das minhas mudanças, amo ver os reflexos dela, principalmente ver minhas mudanças físicas. Pra mim é satisfatório ver o quanto eu evolui, o quanto eu fiquei e fico cada dia mais bonito! Todas as pessoas, sejam elas cis ou trans, passam por mudanças, seja essa mudança física, seja ela uma mudança de área*

*de atuação, qualquer que seja a mudança é **natural** do ser humano! Pensando no contexto da transição, nesse caso da minha, vejo que externalizar quem eu sempre fui só me fez bem, não fui uma coisa e me tornei outra, não nasci no corpo errado, nem nada desse texto que a cisgeneridade usa pra falar de pessoas trans... Nasci no corpo certo, um ajuste aqui, outro ali e tá tudo massa! É isso! OBS: SANTA TESTOSTERONA, viu?! #transicao #homemtrans #PreT #Post #sempreemT #Tboy #fiqueemcasa*

A vivência afirmativa das pessoas trans como João Hugo lança novos modos de vida por sua própria existência material, especialmente no que diz respeito às relações corporais e nas implicações de gênero. São corpos e mutações que exibem o fato de que a natureza humana, com suas criações, não está separada da natureza como um todo (HARDT; NEGRI, 2001). Esses corpos estão a afirmar que não há fronteiras fixas entre o homem e a mulher, o humano e animal, o corpo e a tecnologia, e que isso “é o reconhecimento de que a própria natureza é um terreno artificial aberto a todas as novas mutações e misturas, a todos os hibridismos” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 235).

A produção de corpos por meio de tecnologias sexualizantes – como hormonização, cirurgias, próteses, vestuários, treinos de musculação etc. – não é apenas uma subversão consciente dessas fronteiras, mas um processo de invenção, no intermeio delas. É assim que, ontologicamente, corpos em dissidência não apenas ocupam lugares ontológicos já estabelecidos, mas também inventam novos, rompendo homologias naturalistas

Luh Maza (2018) apresenta essa problemática entre natureza e artificialidade em relação à vida das pessoas trans em seu manifesto em favor da artificialidade. O artificial é negativado em nossa sociedade, pois ele é uma criação do homem e estaria em oposição à criação de Deus, que é a natureza. Esse antagonismo, que coloca natureza contra o artifício e que se mantém nas relações de poder contemporâneas, compõe verdades que organizam dispositivos conservadores, inclusive em relação a questões de gênero e sexualidade. A manutenção dessa dicotomia estrutura verdades constituintes da heteronormatividade brasileira.

O rechaço e a violência à artificialidade de modificações corporais são o reforços para resultados que não estejam em harmonia com o que se espera como um padrão de corpo humano. Aqueles, entretanto, que fogem ao padrão, mas que se constituem como “erros” da natureza, recebem o “hipócrito sentimento da compaixão” e uma indulgência, pois, apesar de tudo, são naturais, enquanto aqueles “que rompem com a natureza biológica por desejo são traidores, desertores, e merecem toda a marginalização,

incluindo a rejeição e a violência que se acentuam de acordo com a escala de gravidade moral da artificialidade em um sujeito” (MAZA, 2018, on-line).

Maza (2018) exemplifica que colorir os cabelos com uma cor artificial traz à pessoa uma represália branda, de modo distinto da que recebe uma pessoa que faça diversas modificações corporais para que seu corpo inteiro tome característica de um réptil. Este segundo passa a ser associado “à doença, ao mal, ao diabo, ou seja: ao anti-natural”. Esse alinhamento entre moral, padrão, natureza e Deus, nos dirá Maza, dá um caráter herético às pessoas trans. É nesse sentido que a passabilidade, que é quando pessoas trans conseguem se passar por pessoas cisgêneras, dá uma certa imunidade às pessoas trans por se afastarem de uma artificialidade como uma perversa recompensa dada pela sociedade heteronormativa por elas se adequarem aos padrões vigentes (MAZA, 2018).

Em um caráter político, Maza manifesta a importância de se assumir artificial e de não cair no jogo do apagamento das identidades trans, lutando pelo respeito às artificialidades:

utilizemos a tecnologia para esculpir nossa morada de carne. Sejamos apliques e próteses e químicas. Ou nada disso. Apenas o que desejamos e somos. Não nos conformemos com a cultura e seus padrões civilizatórios. Reivindicamos o reconhecimento de nossas identidades. Sejamos artificiais (MAZA, 2018, on-line).

Politicamente, Hardt e Negri (2001), entretanto, colocam uma questão acerca desse “êxodo antropológico” próprio das dissidências, apontando uma ambiguidade entre os métodos utilizados, no que diz respeito à *mutação* e ao *hibridismo*, pois são também característicos ao biopoder neoliberal (essa contrapartida no jogo do poder, como Foucault nos ensina). Novos corpos têm que gerar novos modos de viver, sendo necessário que se crie artifício político coerente no “tornar-se artificial”. Corpos em dissidência produzidos pela arte e pelo conhecimento precisam não só estar no campo da forma e ordem, mas também se estender para os regimes e as práticas de produção. Que esses pequenos grupos apontem e gerem políticas no comum para todo o corpo social, forjando novas práticas construtivas no “terreno plástico e fluido das novas tecnologias de comunicação, biológicas e mecânicas” (p. 236).

De que vale, afinal, construir um corpo masculino e reproduzir práticas de dominação de um gênero em relação a outro? Essa problemática, que aparece fortemente expressa pelos interlocutores da pesquisa e reflete esse modo de construir-se como homem, também pode ser uma remodelação da própria masculinidade fora de seus

aspectos de dominação. Criar-se como homem abre para a possibilidade de se repensar o que pode ser um homem.

Pensar-se e se constituir como homem transgênero aponta para uma *estética da existência* e uma *prática de si* dessa relação consigo em que se preocupa com a liberdade, cuja regra é tornar-se uma obra de arte em um trabalho cotidiano de se observar, de se constituir para além da norma estabelecida (ainda que considerando-a), dentro de seus possíveis. Nas práticas de si, o *bio* é visto como uma peça de arte estética, como no diz Foucault:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida? (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 261).

Sendo que o eu não nos é dado *a priori*, isso tem como consequência prática o fato de que nós tenhamos que nos criar como uma obra de arte, a relacionar-se consigo mesmo de forma criativa. Esse modo de pensar pode ser feito pela genealogia foucaultiana em três de seus domínios: primeiro, na ontologia história do *eu mesmo* em relação à verdade na qual se baseia para se constituir como sujeito de saber; segundo, em relação ao campo de poder dos sujeitos que agem sobre os outros; terceiro, em relação à ética em que nos constituímos como agentes morais (DREYFUS; RABINOW, 2010). Em suma: eu X verdade, eu X relação de poder (governamentalidade), eu X práticas de si. Ou, no nosso caso: eu X o que é ser homem; eu X quem pode ser homem, como é possível tornar-se homem e ser aceito como tal; eu X que tipo de homem quero ser.

As biotecnologias com sua potência produtora forçam o confronto com a ideia de “natureza”, inclusive com a natureza humana. Na perspectiva do gênero, Rosi Braidotti (2012) traz empiricamente essa confrontação ao pensar casos como o da ovelha Dolly, primeiro mamífero a ser clonado com sucesso a partir de uma célula adulta. Dolly não foi concebida sexualmente; é uma mistura heterogênea de organismo e máquina. Desse modo, ela altera significativamente o jogo do gênero calcado na ideia de natureza e na política de dominação de gênero ligada à reprodução sexual. Ela está separada da reprodução e, portanto, divorciada da descendência, tanto do gênero quanto do parentesco; Dolly não é filha de nenhum membro de sua antiga espécie (é simultaneamente órfã e mãe de si mesma), é a primeira de um novo gênero e também está além das dicotomias de gênero. Ao mesmo tempo, é uma concepção imaculada em uma

versão biogenética. Ela (Braidotti usa os pronomes em inglês “she/it”, apontando para esse lugar híbrido entre “coisa” e “pessoa feminina”) incorpora a complexidade, é uma entidade que não é mais um animal dado pela natureza, mas não é totalmente uma artificialidade, é a encarnação de um problema filosófico contemporâneo (BRAIDOTTI, 2012).

Dolly é um caso extremo, bastante radical de biotecnologia sobre os corpos. Na direção do humanoide, Braidotti, ao discutir essa posição estratégica do feminino material no processo de maternidade, inscreve-a como central no desenvolvimento das tecnociências pós-industriais. A partir de Susan Squier, Braidotti resume três configurações-chave que evidenciam esse lugar estratégico, que são: o feto extra-uterino, a mãe de aluguel e o homem grávido. Esses três dispositivos promovem um deslocamento dos meios e dos modos de reprodução ao redefinir o elo entre a materialidade do corpo e seus descendentes, por meio de uma ruptura entre mãe e feto. Essa ruptura é efeito e um modo de produção do poder biotecnológico. São imagens que incorporam interesses sociais e econômicos, cumprindo distintas funções ao serem localizadas em sítios distintos (BRAIDOTTI, 2012). No caso desse trabalho, especificamente, a imagem do homem grávido diz respeito ao imaginário das transmasculinidades com implicações de ordem das relações políticas tanto no que diz respeito às identidades de gênero quanto a políticas institucionais que deem conta de um aparato médico e do cuidado que levem em conta a concepção de sujeitos masculinos.

Aqui neste ponto, nos interessa a ideia de pertencimento à natureza de homens trans, um pertencimento que é precário e parcial, e também como a função produtiva-reprodutiva dos corpos é um lugar em que se concentra a atividade biopolítica do governo. O corpo, o material biológico que produz o vivente (*zoé*), é local de potência como um desejo afirmativo que se move num estado de tensão que vai de encontro a e ao encontro de forças externas que tentam sedentarizá-lo, fazer com que permaneçam em um determinado estado.

Essa força externa que regula o movimento do vivo muitas vezes o faz pelo discurso do “natural”. É por isso que Braidotti (2012) vem nos dizer que a luta política exige uma definição de natureza que dê conta da vida em potência vital. Ela constitui uma teoria que permeia a materialidade do devir deleuziano em diálogo com teóricos *queer*. Para ela é preciso entender a natureza e a normalidade. A normalidade é o grau zero da monstruosidade e é a diferença (eixo ontológico) que marca a distância a essa normalidade. Esquemmatizando, seria assim:

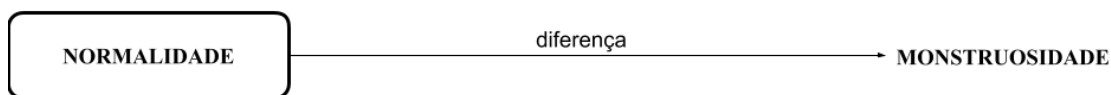


Figura 14 - Conceito de monstruosidade de Rosi Braidotti. Fonte: autoria própria

Os processos de viver e se constituir na diferença estão em ser nômade, *desleal ao normal*. Penso junto que a constituição de subjetividade ativa está em um profundo conhecimento da norma e o que ela produz e o que dela não se interessa propagar. Está em introjetar/exercitar práticas de si, visando a algum efeito de poder. O monstro de Braidotti é a encarnação da diferença em relação à norma do humano-base e o nomadismo como desidentificação e deslealdade que se orienta em direção a novos imaginários.

O que o diálogo com meus interlocutores mostra é que a demanda desses homens vai mais no sentido de alargar a norma do que necessariamente romper com ela. O que os discursos de si desses homens farão é dizer que é normal ser homem, um homem com uma vulva, que é preciso normalizar o fato de que os homens poderão engravidar.

Aqui o que se pretende é responder à governamentalidade dos corpos, afirmando metamorfoses possíveis que consideram as marcações tidas como naturais ao humano não mais um limite. Essa política afirmativa da vida assume o risco e a vulnerabilidade para manter ativo o desejo que produz, fabula, inventa, gera mudança ao mesmo tempo em que ativa as afetividades.

Em relação à governamentalidade biopolítica, evoca os corpos a estarem no entre, no interstício, ao mesmo tempo aberto para influências externas, podendo desdobrá-las, e aberto para a interioridade dos afetos (BRAIDOTTI, 2012). O sujeito de Braidotti tem o senso do limite do corpo, pensa por meio dele, confrontando-se com suas limitações. É por isso que esse conceito entende a materialidade radical que se adequa à relação entre corpo e tecnologia sem a temer e sem se entusiasmar demais com ela.

Nessa perspectiva, o transfeminismo, além de desmontar a naturalização do sexo e do gênero, desconstrói o dispositivo hierárquico que visa estabelecer um lugar de domínio de um sexo e de subalternidade de outro, e o binarismo na miragem cisnormativa. O transfeminismo, enredado pelas teorias da diferença que o orientam no sentido singularizante, ao colocar em centralidade o corpo e o gênero, evidencia o poder produtor de subjetivações da biopolítica.

Tal centralidade aponta para os dispositivos de governo das vidas, ressaltando o caráter pastoral indutor de subjetivações em uma lógica funcional de papéis de gênero. Especificamente no que diz respeito ao papel de gênero, o biopoder pelo dispositivo da cisnorma estabelece como característico do masculino, atribuído aos homens (entendidos como homens cisgêneras), um aspecto natural de raiva, de dominação e de violência, reprimindo sujeitos femininos e dissidentes de gênero e sexuais. Esse transfeminismo atento à questão da diferença de corpos e vida lança luz sobre o sujeito encarnado, entendendo-o como não neutro às marcas de diferença (gênero, sexo, raça, etnia, classe, faixa etária, etc.). Aquele que se acha neutro e defende a neutralidade é justamente o portador do regime de verdade/poder paternalista/machista ocidental e é quem se beneficia dela (BAZZICALUPO, 2017).

O biopoder atua apoiado por um discurso dominante que governa sexualizando e está a produzir subjetivações. A crítica harawayana (HARAWAY, 2009) sobre esse discurso é a de que ele cria dicotomia para governar (macho x fêmea, cis x trans, humano x animal, corpo x máquina, branco x preto), mas que ao mesmo tempo evidencia discursos múltiplos descentrados que pululam em relação à norma ao não se encaixarem nos binarismos. É nesse sentido que as dissidências sexuais atuam com discursos diferenciais e contingenciais, parciais e posicionados, que movimentam a meganarrativa central do biopoder (BAZZICALUPO, 2017; HARAWAY, 2009, 1995b).

Haraway (2009) evidencia o poder produtivo do biopoder associado à eficácia dos saberes biotecnológicos que anulam a fronteira entre a natureza e o artifício, sendo que os implantes, longe de serem componentes a serviço do corpo, são mais componentes constitutivos. Nessa era hipertecnológica, a biopolítica não só governa e orienta, mas também cria novos sujeitos, chamados por Haraway de ciborgues. Tem-se, portanto, uma radicalização do aparelho produtivo do biopoder.

Os ciborgues, esses sujeitos híbridos, delineiam continuidades com o animal e com o mundo inorgânico das próteses, das máquinas, que não só potencializam, mas que também modificam o ser vivente. É desse modo que corpos modificados tecnologicamente são vistos como possuidores da potência da vida, já que em Haraway a biopolítica afirmativa “ultrapassa a corporeidade sexuada do velho feminismo em direção a um código da vida que o poder ativo tem condições de manipular, de combinar de maneira criativa” (BAZZICALUPO, 2017, p.122).

#### 4.2.2 A produção tecnológica de corpos

Quando falamos de homens trans, estamos afirmando a possibilidade de criar corpos sexuados e gendrados por meio da aplicação de tecnologias. Em nosso caso, quando falamos de homens trans que estão requerindo sua inteligibilidade como sujeitos masculinos em plataformas de redes sociais como o Facebook, vemos que, além das tecnologias e técnicas que logo de início passam por nossas cabeças – hormônios sintéticos, próteses, cirurgias –, precisamos considerar também as mídias digitais.

Desse modo a possibilidade de manipulação dos corpos é entendida como potência de produção de si, sendo que *a própria tecnologia mobiliza um novo imaginário de possibilidades* sobre o que pode ser o sujeito. Torna-se então uma questão de código e de acesso a ele. Em Haraway a biopolítica se torna, assim, uma questão linguístico-discursiva. Aqui há uma evidente relação, ao pensarmos os corpos constituídos pela linguagem informática, literalmente compostos e manipulados por códigos binários e linguagens de programação, mas que é tranquilamente extensível ao genoma humano, por exemplo, ao se decifrar o código da vida, ou torná-la código.

A base linguístico-discursiva, em Haraway (2009), da biopolítica a entende como, ao mesmo tempo, um sistema imunitário e como um sistema de identificação de sinais informativos e biológicos, agindo no reconhecimento e desconhecimento de si e do outro. Como questão tecnológica, o código funciona e orienta de dentro das tecnobiologias biopoliticamente. Para Bazzicapulo (2017), isso é um corte feito pela teorização de Donna Haraway, pois ela afirma a radicalização da gestão biotecnológica e expropriante dos corpos. A biopolítica afirmativa harawayana enxerga a dissolução de fronteiras promovida pela hibridização (entre homem/mulher, corpo/máquina, por exemplo) também como desobediência das fronteiras identitárias e como uma oportunidade de dar potência às dissidências sexuais e de gênero.

Se tradicionalmente os donos do saber-poder da ciência e da política reproduzem o *Eu* a partir dos reflexos do outro, ou seja, aquilo que me distancia e me distingue do outro é o que dá meus limites, me significa como sujeito, como me conceber em um mundo em que cada vez mais as fronteiras entre organismo e máquina, por exemplo, têm estado em embate e se diluído e se confundido? O que está em jogo são territórios de produção, de reprodução e de imaginação do *Eu* (HARAWAY, 2009). No relacionar-se



consigo mesmo e dar-se conta de que parte desse *eu mesmo* se confunde com as máquinas que também compõem o sujeito.

Nossas máquinas, desde o final do século passado, têm tornado completamente ambígua, como já mencionamos, a diferença não apenas entre o natural e o artificial, mas também entre a “mente e o corpo, entre aquilo que se autocria e aquilo que é extremamente criado” (p. 42). Nesse sentido, o que é corpo e o que é máquina? O que é o eu verdadeiro e o que é a criação de mim sobre mim para as plataformas de rede social? O que é minha verdade sobre mim e o que é a verdade de mim que os algoritmos da plataforma de rede social constituem numericamente sobre mim a partir das métricas criadas com minhas intervenções sobre a máquina? Nos dirá Donna Haraway, provocativamente sobre essa confusa relação, que nossas “máquinas são perturbadoramente vivas e nós mesmos assustadoramente inertes” (p. 42). As reconceituações promovidas por esse dilema de nos verem de repente como textos codificados (como linhas de códigos de linguagem computacional, como código genético) nos permitem ler e escrever sobre nossos corpos e sobre nossa realidade (HARAWAY, 2009).

E não só em relação entre organismo e máquinas, Haraway (2009) aponta outros dois borramentos de fronteiras fundamentais: a fronteira entre o *humano* e o *animal*, sendo que elementos que anteriormente serviam para distinguir esses dois entes – a linguagem, o uso de instrumentos, o comportamento social, os eventos mentais – já não dão conta de promover essa separação; a fronteira entre o *físico* e o *não físico*, em que se apontam, como máquinas modernas característica do nosso tempo, os dispositivos microeletrônicos e sua miniaturização, que, mesmo estando em toda parte e sendo invisíveis, mudam nossa percepção sobre tecnologia e são hoje a própria significação do poder. É curioso pensar que, na ocasião em que Haraway escreve o seu manifesto, originalmente publicado em 1985, um dos microprocessadores mais potentes era o Intel 80386, com 275 mil transistores, velocidade de 16 MHz do clock, largura dos dados de 32 bits, com 5 MIIPS, e que permitia processar 4 Gigabytes de memória RAM, ao passo que um dos mais atuais, o Intel Core i9 9900K, lançado em 2019, tem a velocidade de processamento de 8 núcleos trabalhando simultaneamente com frequência de 3.60Ghz, desempenho máximo de 5.00Ghz e velocidade de barramento de 8GT/s. As primeiras gerações só tinham um núcleo e executavam um comando ou uma ação por vez. Isso porque ainda não estamos falando de GPS, acesso à rede web, telas dobráveis, poderosos

sistemas de multicâmeras em aparelhos de pouquíssimos centímetros feitos para caber na palma da mão e que podem ser levados a qualquer lugar.

O mito do ciborgue harawayano trata de “fronteiras transgredidas”, “potentes fusões” e “possibilidades perigosas”, estando num lugar de risco entre a possibilidade de gerar liberações ou mesmo de assujeitamento ao se enredar tanto dessas máquinas – especificamente as plataformas de redes sociais on-line como do Facebook – que estão a serviço do capital transnacional. Trata-se de um cenário que implica uma mudança qualitativa, incluindo as substâncias desses elementos naquilo que os constitui.

Interessam-nos especialmente os modos como Haraway (2009) trabalha as identidades nesse contexto que, em alguma medida, parecem “contraditórias, parciais e estratégicas” (p. 47). A conquista do reconhecimento de que gênero, classe e raça são social e historicamente construídos vai de encontro ao entendimento de uma identidade que seria “essencial” (HARAWAY, 2009). Assim como não existe uma experiência “mulher” essencial, também não há uma experiência de estar “homem trans” que o seja (o que se torna inclusive um desafio para a pesquisa desses temas). Essas categorias de viés identitários são altamente complexas, posto que construídas pelos saberes-poderes de viés biologizantes, psico-médicos e por outras práticas sociais passíveis de questionamento, justamente por serem construções (HARAWAY, 2009).

Haraway faz um quadro-síntese de como espaços nas sociedades avançadas foram abalados por conta das relações sociais entre ciência e tecnologia (analisa a casa, o mercado, o local de trabalho assalariado, o Estado, a escola, o hospital-clínica e a igreja para as mulheres). Como seria se pensássemos o mesmo com relação aos homens trans? O tema deste trabalho certamente toca nessa questão espacial, ao percebermos que as plataformas de rede sociais criam dobras sobre alguns desses espaços como o acesso aos saberes psico-médicos, acesso a produtos próstéticos de gênero, e mesmo como espaço de relacionamento. De certo modo, muitas vezes o grupo do Facebook cumpre a função do que eram a rua ou os chamados “guetos” LGBT, lugares de sociabilidade e de educação entre sujeitos com questões em comum.

A perspectiva identitária não é impactada pelas relações sociais atravessadas pelas tecnologias digitais, pois – aqui parafraseando Haraway – não há lugar para a identidade essencial nessas redes, apenas “uma geometria da diferença e da contradição” (p. 77), que é basilar para os não-identitários. A relação com a tecnologia só evidencia e radicaliza o caráter múltiplo das subjetividades. É nesse sentido que se torna fundamental a

interpretação de redes de poder e vida social, já que ela nos permite não só encontrar pontos de resistência ao biopoder diaspórico, mas também construir brechas, abraçando a dispersão, para produzir alianças e coalizões (HARAWAY, 2009), bem como redes de saberes dissidentes.

É um movimento de explorar outras imagéticas para os sujeitos a partir da fragmentação e da possibilidade de reconstrução dos corpos (HARAWAY, 2009). É preciso provocar o colapso dos sistemas com a finalidade de romper suas matrizes de dominação e abrir possibilidades de construção do Comum. Qual é hoje a “biomitografia” nos estratos político-históricos de um homem trans no Brasil, de onde vem a construção de fusões de identidade desse sujeito?

Uma importante luta política contemporânea passa justamente pelas disputas em torno da escrita. Faz-se necessário liberar o jogo da escrita, *acessar o poder de significar tomando posse dos instrumentos de marcar o mundo* subvertendo os mitos centrais de origem da cultura ocidental baseadas em “dualismos hierárquicos de identidades naturalizadas” (HARAWAY, 2009, p. 86).

Conceber a potência de uma escrita calcada nas tecnologias que não só escrevem sobre o mundo, mas também o mundo, como a biotecnologia, a microeletrônica e computação. É preciso expropriar as tecnologias de produção de escrita! A Donna Haraway (2009) fala que, com a finalidade de subverter o “comando e o controle”, nós devemos “recodificar a comunicação e a inteligência” (p. 87).

Mas como contar a história sem “um mito fundador original”? Como inventar uma escrita do mundo (e não sobre o mundo) sem ter um lugar seguro no passado para onde voltar? Como conviver com a potência do devir, de um criar não-identitário? Como escrever nossas histórias sem salvadores da pátria? “A política do ciborgue é a luta pela linguagem, é a luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita”, que, insistindo “no ruído”, “advoga a poluição, tirando prazer das ilegítimas fusões entre animal e máquina” (HARAWAY, 2009, p. 88). Não basear leituras e escritas em modelos privilegiados e identitários faz com que quem escreve seja plenamente implicado nessa escrita do mundo.

A lição de Haraway é que há sujeitos (ciborgues) que se recusam a desaparecer e em um movimento de sobrevivência estão ativamente reescrevendo os textos dos seus corpos e o da sociedade. Esses sujeitos estão negando o escritor ocidental (branco, cishetronormativo, endinheirado), que quer afirmar tristemente que sujeitos estão a desaparecer por conta da tecnologia. Eles estão negando também a narrativa hegemônica

de uma necessidade de se referenciar a uma inteireza – aqui entendida como uma adequação perfeita a uma identidade original, natural, essencial.

No capítulo anterior, vimos como para nossos interlocutores é importante cada vez mais normalizar a construção de um corpo e uma identidade masculinos pelo uso de tecnologias sexualizantes dos corpos. É nesse sentido que podemos entendê-los como ciborgues harawayanos, quando estão justamente se movimentando ou mesmo inviabilizando as fronteiras simbólicas e bélicas dos binarismos de gênero e da relação entre natureza e artificialidade.

Dualismos na tradição ocidental têm sido usados como uma lógica e uma prática de dominação de sujeitos constituídos como “outros”, a fim de espelhar um “eu” dominante (HARAWAY, 2009) servindo como um refluxo às suas subjetividades. Dentro desse dualismo, o Eu hegemônico se constitui como o UM que domina; é autônomo, possuidor do poder, enquanto o outro é o que trabalha, que carrega o futuro, que se sabe, por meio da experiência de ser dominado, múltiplo, com suas fronteiras borradas. Haraway enumera os mais problemáticos e importantes desses dualismos: “eu/outro, mente/corpo, cultura/natureza, macho/fêmea, civilizado/primitivo, realidade/aparência, todo/parte, agente/instrumento, o que faz/o que é feito, ativo/passivo, certo/errado, verdade/ilusão, total/parcial, Deus/homem” (p. 90).

O eu de Haraway está para a maioria de Deleuze, assim como o Outro está para a Minoria. Deleuze (1992) nos dirá que a minoria é um processo, um devir, e tem sua potência exatamente por estar sempre fabulando sobre si, apontando que o que difere uma da outra (a minoria da maioria) não é uma questão numérica, mas

um modelo ao qual é preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... ao passo que a minoria não tem modelo, é um devir, um processo. Pode-se dizer que a maioria não é ninguém. Todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo (p. 218).

Nós, os outros, somos usados como base das estruturas dos sujeitos que nos dominam; nós lhe damos as margens e as fronteiras de quem são. O cis é o não-trans, o heterossexual é o não-homossexual, o homem é a não-mulher, o branco é o não-racializado. Sem nós eles não conseguem sustentar suas normas, o sujeito da maioria não tem devir, talvez por isso tenha tanto medo de nós e o expressa em suas ‘fobias’.

A cultura digital, com suas máquinas que laboram em práticas de codificação, vem colocar em questão esses dualismos, borrando suas fronteiras (HARAWAY, 2009): quem faz e quem é feito? Onde está o humano e onde está a máquina? O que é corpo e o que é

mente? O que é gosto o que é algoritmo? Somos o discurso do saber-poder sobre nós ou das nossas práticas cotidianas? Somos sistemas bióticos<sup>86</sup> sem qualquer “separação fundamental, ontológica, entre máquina e organismo, entre técnico e orgânico” (p. 91).

Ao pensarmos a concepção contemporânea de sujeitos que se implicam em jogos de identidade/identificação, somos levados a dialogar com o conceito de ciborgue, de Donna Haraway, e com a performatividade de gênero, de Judith Butler, no que tange às tecnologias corporais e de gênero, conceituando os corpos para além de sua naturalização.

O ciborgue harawayano, como criatura fronteira, questiona os limites da natureza e impede sua colonização cultural, enquanto mantém possibilidades de associação frente às ações políticas. Ele nos interessa, associado ao conceito de performatividade de gênero de Butler (que discutimos no capítulo anterior), especialmente naquilo em que o sexo é um discurso constitutivo (BUTLER, 2015b), como característica normativa, e parte de um discurso normativo que materializa os corpos e, com eles, a diferença sexual, nos apontando aspectos dos corpos como discursos culturais dados científica e politicamente, portanto, revisáveis (MACHADO, 2017). Entender o corpo nesse lugar de construção exige reestabelecer o próprio entendimento do que é construção, no sentido de entender que certas construções são constitutivas (BUTLER, 2015b). Nos dirá Butler que tais construções têm o caráter de ser aquilo sem o qual não conseguiríamos sequer pensar, portanto, que “os corpos só surgem, só perduram, só vivem dentro das limitações produtivas de certos esquemas reguladores” (p. 14).

Aqui podemos voltar à questão do capítulo anterior, das condições históricas de ser um homem trans. Há hoje certas condições discursivas e materiais para afirmarmos que uma pessoa nascida e designada como menina pode entender-se na verdade como homem, pois há compreensões de que o sexo é distinto do gênero. Discursos sobre gênero e sexo dão as bases conceituais para que surjam saberes que se convertem em tecnologias a fim de imputar materialmente características sexuais aos corpos transgêneros.

Incluimos nesta conversa Diana Maffia (2009), que também apresenta a dimensão simbólica da fronteira – esta, como um limite que reordena dimensões da vida, opera aberturas de mudanças no sentido daquilo que entendemos como próprio e como alheio

---

<sup>86</sup> Fatores bióticos são, em ecologia, todos os efeitos causados pelos organismos em um ecossistema, que condicionam as populações que o formam.

– como metáfora do corpo. Como aspecto físico, as fronteiras possuem uma dimensão simbólica que opera para dar sentidos à experiência do que significa ser nós mesmos e do que significa ser o outro. A fronteira simbólica reordena as condições da vida, acentuando as representações, os sentidos da vida e do mundo, nossos e dos outros, permitindo pensar os corpos “para além da aparente naturalização do corpo físico, semiotizando-os, e permite analisar assim sua identidade e seu sentido do que lhe é próprio e do que lhe é alheio como uma fronteira cultural” (MAFFÍA, 2009, p. 09). Butler (2015) também menciona esse aspecto fronteiro e relacional dos corpos, ao afirmar que eles indicam um mundo que está além dos limites deles mesmos, um movimento nas margens de si. Interessa-nos, da metáfora da fronteira de Maffia, o aspecto semiótico do corpo como aquilo que territorializa entendimentos sobre os sujeitos. Os corpos, para Maffia (2009), possuem ao menos dois sentidos: um é o do corpo físico, visível e classificável externamente; o outro é o do corpo do vivido. O corpo do vivido “proporciona ao corpo uma significabilidade e uma singularidade que não se pode alienar. O corpo vivido sedimenta nossas experiências, é um corpo com história” (p. 11), numa perspectiva que é sempre biográfica no encontro com outros corpos. Esses nossos corpos ocupando o lugar do vivido não são nem universalizáveis, nem abstratos, nem objetivos; são corpos que nos colocam no espaço e no tempo e que estabelecem afastamento e aproximações de uma maneira subjetiva pela própria experiência do movimento. Cada marca de experiência vivida “desenha um mapa pessoal que sedimenta como história” (p. 11).

O trânsito entre as/os fronteiras/textos, ou seja, entre os entes semióticos/políticos que agenciam limites de sentido que são os corpos, é permitido pela tradução, uma zona de negociação geradora de sentido entre culturas, negociação sem a qual o diálogo e a comunicação são impossíveis. A tradução permite que o sentido e os corpos não se comportem como sentidos hegemônicos; o que se quer é que se estabeleçam contatos entre mundos e sujeitos, contatos interculturais em que a diferença não é expulsa, mas sim decodificadora de sentidos. Gênero, idade, origem étnica, religião, orientação sexual se encontram em negociações que, por certo, podem ter diversos resultados. Dentro de uma perspectiva da política da diferença, o que se quer é que se use uma troca de códigos, alternando, na fala, traços de ambas as línguas (MAFFÍA, 2009).

Nossos corpos possuem zonas de clivagem que estruturam as subjetividades; fatores como gênero, sexo, raça, classe, etnia, religião e idade são condições materiais que configuram um universo de sentido que vai delinear os territórios do eu, do nós e do

alheio. Tais zonas fronteiriças produzidas pelos discursos e pelos sentidos não são rígidas. No enfoque cultural, no constante contato social, elas são necessariamente mutantes, móveis e permeáveis. Elas requerem nossa contínua adaptação a interações diferentes e um esforço permanente por interpretar o outro e decodificar as consequências que poderiam derivar da interpretação que o outro faz de nós. O ambiente digital como um *continuum* das relações sociais é um espaço propício no qual criamos modos de nos relacionar, apontando para discursos, subjetividades e corporalidades próprios. Ao pensarmos, por exemplo, que em alguns territórios digitais on-line raça e sexo são contingenciais e provisórios (MACHADO, 2017), o exercício subjetivo de dissidências e sua expressão acontecem em espaços que são percebidos pelos sujeitos como seguros (ainda que efetivamente não sejam em uma série de aspectos), pois criam possibilidades e espaços de experimentações de corpos subalternos – sujeitos não-binários, por exemplo –, aqueles que fogem ao padrão branco, eurocêntrico e heteronormativo, entre outras dissidências, para dar visibilidade a suas lutas e suas vivências (MACHADO, 2017).

É assim que entendemos o corpo como um texto socialmente construído (PRECIADO, 2014; STONE, 2015), com uma série de tecnologias de inscrição, sendo, portanto, “um arquivo orgânico da história da humanidade como história de produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados e riscados” (PRECIADO, 2014, p. 26).

A cisheterossexualidade só funciona por meio de um sistema que constantemente se reinscreve sobre os corpos em operações de repetição e de recitação dos códigos binários tidos como naturais (masculino/feminino). Sujeitos que estão em dissidência estão a encontrar falhas na estrutura deste texto, se empoderando nos desvios e nas derivações desse sistema. Preciado (2014) nos lembra que, ao falar de textualidade e escrita, não devemos reduzi-las aos seus resíduos linguísticos, mas lembrar-nos das tecnologias de inscrição que possibilitam sua realização. Sujeitos em não-conformidade estão a movimentar as tecnologias da escritura do sexo e do gênero, deslocando as posições de enunciação ao se apropriar da força performativa do avesso da linguagem hegemônica, ao tomar a palavra como uma atitude e ao reclamar sua própria identidade (PRECIADO, 2014).

Preciado (2014) considera o conjunto de instituições – linguísticas, médicas, domésticas – que estão a produzir constantemente corpos-homens e corpos-mulheres como uma tecnologia social heteronormativa; é uma “máquina de produção ontológica

que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado” (p. 28). Na tradição dos estudos *queer*, é que ele nos aponta que expressões que parecem prescritivas como “é menina” ou “é menino” pronunciadas ao nascer pelo representante dos saberes médicos (ou mesmo antes de nascer, ao observar o fato ainda dentro do útero) são, na verdade, invocações performativas que mais se parecem com “expressões contratuais pronunciadas em rituais sociais, como o ‘sim, eu aceito’ do casamento, que aos enunciados descritivos, tais como ‘este corpo tem duas pernas, dois braços e um rabo’” (p. 28). Performativos de gênero historicamente construídos como investimentos ou sanções do poder sobre os corpos como masculinos ou femininos são fragmentos de linguagem. As sanções sobre os corpos vão contra aqueles que ameaçam a coerência do sistema sexo/gênero, que demanda uma continuidade entre corpo, identificação e desejo, na perspectiva cisheteronormativa, o que inclui, para Preciado (2014), processos cirúrgicos de “cosmética sexual”. Identidade sexual é, assim, um efeito na reinscrição das práticas de gênero no corpo, o que ainda para Preciado caracteriza o gênero como prostético, dando-se na materialidade do corpo e, entre a verdade e a representação da verdade, pode resultar em uma tecnologia de fabricação de corpos sexuais.

Em sendo alguém que se responsabiliza pelo que fala e que tem coragem de expressar a verdade sobre seu gênero, os sujeitos trans querem ocupar, e ocupam, o lugar de sujeitos falantes, tornando-se cúmplices dos discursos que ajudam a (des)construir. Stone nos dirá que a pessoa trans deve aproveitar “a violência textual no corpo transexual e convertê-la em uma força reconstrutiva” (STONE, 2015, p. 57).

Do ponto de vista da transexualidade, o corpo com gênero inteligível, compulsório, pode ser lido em si mesmo como “uma violência textual” executada pelos sistemas médicos, na perspectiva da sua performatividade. Porém as dissonâncias geradas por isso agenciam todo o espectro do desejo. Ao entender o corpo como texto, há um potencial para mapear o corpo reconfigurado pelo discurso convencional do gênero e assim hackeá-lo; as dissonâncias geradas pelas justaposições para fragmentar possibilitam reconstruir os elementos do gênero em outras geometrias, é o que Sandy Stone (2015) entende como as possibilidades intertextuais de um corpo transexual.



Ao comentar a crítica da feminista radical<sup>87</sup>, Janice G. Raymond, de que as mulheres trans estariam promovendo uma divisão entre as mulheres (vistas aqui de modo essencializado e biologizado), Stone faz uma dobra engenhosa nesse discurso ao ressignificá-lo, afirmando que as experiências trans têm a força produtiva de dividir multiplicativamente o discurso do gênero binário. A proposta de Stone é que os processos de leitura e inscrição em dissidências sexuais devem, ao invés de propor uma categoria problemática de ‘terceiro sexo’, conceber as identidades trans como uma espécie de gênero literário, como uma “série de textos encarnados” (2015, p. 58), como um devir de produção de sexualidades baseada no desejo.

Quando tratamos do desejo, entramos no campo das micropolíticas que demandam a sua potência, que é força vital que move a experiência dos sujeitos e de coletividades, lugar este que os movimentos de governamentalidade permeados pelo neoliberalismo têm tido sucesso em acessar, usando estratégias aprimoradas (ROLNIK, 2018a). Suely Rolnik tem nos convidado a criar estratégias de deslocamentos micropolíticos ativos – como tem feito parte do ativismo de periferias (jovens, negros e LGBTs, especialmente as meninas), que inventa múltiplas ações nesse sentido –, para além do que ela chama de políticas reativas do inconsciente colonial-capitalístico que têm comandado o sujeito colonial moderno, o qual muitas vezes encarnamos.

O que Rolnik (2018) chama de políticas reativas e ativas parte do lugar analítico das subjetividades (que abordaremos mais longamente no capítulo 5) e da ideia de que há conflitos entre duas distintas experiências do sujeito. Uma primeira, imediata, de percepção e apreensão das formas do mundo, em suas concretudes e em seus contornos atuais, em que ela é inseparável de uma cartografia cultural vigente, na perspectiva já apontada de que o regime de verdade que mantém as relações de poder-saber de uma sociedade compõe os processos de subjetivação. Para ela a visão, as escolhas, a tutilidade e tudo que envolve a percepção do sujeito vêm agenciados por representações e códigos culturais que estão dispostos a ele e que lhe permitem extrair sentido. Essa percepção associada ao cultural (o que Foucault chamaria de ação biopolítica) e àquele que

---

<sup>87</sup> O feminismo radical sustenta que a maior contradição social se produz em função do sexo, relacionada diretamente a uma realidade biológica, marcando que as classes sexuais resultam da diferença de criação entre homens e mulheres, que receberiam privilégios desiguais (GAMBA, 2009). É por esse viés que militantes e teóricas dessa corrente são associadas a discursos e ações transfóbicos, pois, na visão essencialista biologizante e de uma suposta “criação” anterior aos processos de transição, não reconhecem o gênero de pessoas trans.

chamamos “sujeito” é importante como capacidade cognitiva que viabiliza a sociabilidade, a comunicação e a compreensão das coisas; ela opera simultaneamente com outras.

Há elementos que não estão dentro do corpo, como se este fosse uma casca, mas se apresentam como um “fora-do-sujeito”, transpassando-o. O fora-do-sujeito, uma segunda outra, “é a experiência das forças que agitam o mundo enquanto corpo vivo e o que produzem efeitos em nosso corpo em sua condição de viventes” (ROLNIK, 2018, p. 10). Esses efeitos consistem em outros modos de ver e sentir o que acontece, uma “dimensão extra-cognitiva”, um “saber-corpo”, estão na dimensão opaca da subjetividade (FIGURA 2) e são pouco acessíveis. Podemos descrevê-los em dois movimentos: o percepto (percepção irreproduzível do sujeito, própria a ele) e o afecto (emoção vital que tem a ver com tocar, contaminar e/ou perturbar). Esses arranjos, por estarem fora da experiência da cartografia cultural vigente, costumam ser sufocados. Assim temos duas experiências simultâneas e indissociáveis e ao mesmo tempo irreduzíveis uma à outra. É o resultado dessa complexa relação entre experiências que Rolnik chama de subjetividade.

É importante aqui quando há um choque entre essas distintas experiências, provocando uma inquietação, um desconforto e mal-estar. O sujeito, ao ser lançado nesse estado desconhecido (inerente à vida), “impõe ao desejo uma exigência de agir para recobrar um equilíbrio vital, existencial e emocional” (ROLNIK, 2018, p. 12). Ao longo do tempo, distintos momentos históricos e culturas apresentam diferentes políticas do desejo em que predominam distintos modos de resposta do desejo “à experiência da desestabilização e ao mal-estar que esta provoca” (ROLNIK, 2018, p. 13).

Ao lidar com esse mal-estar, o sujeito pode se dar conta desse choque de experiência e partir para uma perspectiva ativa do desejo, provocando a germinação de coisas novas, que gera espaço para a ação desejante, entrando em um processo de criação a partir de uma bússola ética (que podemos associar ao cuidado de si) em processos inclusive de invenção de corpos e de modos de vida (ROLNIK, 2018a).

O oposto a isso é o que Rolnik chamará de uma micropolítica reativa do inconsciente colonial-capitalístico. Essa micropolítica age desativando a potência do corpo de decifrar o mundo pela sua experiência de ser vivente (o saber-corpo inacessível), bloqueando a experiência fora-do-sujeito, sendo um movimento que se orienta apenas

como experiência do sujeito (começa e termina nele). A ele a psicanalista caracteriza como antrope-falo-ego-logocêntrica, partindo do princípio de um indivíduo com o entorno cristalizado, não permeável e uno, sendo a cartografia cultural seu único mundo possível.

Nos modos reativos, a tensão entre as distintas experiências é tida como uma ameaça e produz no sujeito, ou nas ações voltadas contra si que aparecem em forma de culpa, inferioridade ou vergonha. Podem ser também dirigidos ao outro, materializados em ódio e ressentimento. Ao tentar equilibrar a tensão, o desejo usa a bússola moral para tentar tornar os contornos do sujeito reconhecíveis pelo regime de verdade da cultura vigente composta por suas narrativas, imagens e objetos. É essa ação de tentar-se equilibrar que faz com que o sujeito, quando direciona a reatividade contra si, busque os chamados remédios tarja preta, os discursos religiosos, as terapias de treinamento de autoestima e outros discursos *prêt-à-porter*. Enfim, produtos oferecidos pelo mercado que têm em comum personagens idealizados cujas subjetividades fragilizadas tentam mimetizar. Quando essa reatividade se volta contra o outro, se parte para discursos de culpa, agressão e violência (que pode se tornar letal), em narrativas que escolhem um “bode expiatório”, que podem ser direcionadas a uma pessoa, um povo, uma cor-da-pele, uma classe social, uma sexualidade, uma ideologia, um partido (ROLNIK, 2018a).

O que se quer dizer quando se coloca o corpo como questão de fronteira e como questão de textualidade, como documento, é que a sua materialidade traz consigo suas marcas de diferença. Ao descolar a ideia do corpo da ideia de natureza, entendida como característica inata que precisa ser preservada e que é sacralizada, ao torná-lo secular, artificial e ao jogar com as verdades que compõem a ideia de norma é que os corpos se apropriam das tecnologias para, de forma ativa, constituir modos de vida para si transversalmente ao inconsciente colonial-capitalístico e a sua cisheteronormatividade.

### **4.3 Digitalização de Si**

Na seção anterior, vimos a dimensão do corpo em seus significados de inteligibilidade. Buscamos constituir um conceito de Digitalização de Si para criar territórios conceituais que visem responder como o corpo se apresenta em ambientes digitais e como ele se constitui como produtor e produto de uma subjetividade inserida

em rede. Procuraremos definir o que pode ser um corpo digitalizado e algumas questões que advêm quando tratamos de sua conversão na materialidade produzida pelos zeros e uns da linguagem máquina.

Pressupomos que subjetivações estão inseridas em processo de mediatização de corpos, de performatividades e de identificações. A mediatização entendida como um processo historicamente dado, associada à modernidade tardia e à alta modernidade, com a globalização, a secularização e a individualização, e que diz respeito ao fato de a cultura e a sociedade contemporâneas estarem tão intimamente entrelaçadas pela mídia que hoje é difícil de concebê-las em separado das suas instituições (HJARVARD, 2014). Na perspectiva em que entendemos os corpos como possibilidades de construções de sentido e de materialidade, assim, fatos sociais, ou seja, também como construções culturais, estes igualmente veem-se implicados em processos culturais que estão estruturalmente transformados pelos meios de comunicação.

Mas o que é estar corporalmente em um ambiente digital? O que é um corpo quando ele se digitaliza? Ele pode ser daqueles inseridos no projeto de modernidade, passíveis de ser formados e reformados, corrigidos, capazes de adquirir aptidões de modo a se conformarem ou não com discursos culturais sobre si (FOUCAULT, 2000; LE BRETON, 2003). Ao compreendermos a subjetividade como um relacionamento a si, um poder de afetar-se, de se constituir a partir de uma relação a exterioridades, podemos entender o corpo como elemento material de diferenciação entre sujeitos e, dessa maneira, também como produto da constituição de si por processos subjetivos.

As tecnologias digitais em rede introduzem outras possibilidades de entendimento do lugar do corpo como ente semiótico em sua amplificação, gravação e divulgação de experimentações e vivências. danah boyd (2011), ao falar sobre as *affordances* de públicos em rede, nos dá pistas de elementos para discutirmos o corpo que se insere em ambientes digitais. Para ela, *affordances* dos públicos em rede é aquilo que configura o ambiente de forma a moldar o engajamento dos participantes. A arquitetura de um ambiente particular é importante, uma vez que a distribuição espacial dos corpos em rede é moldada por suas possibilidades. As dinâmicas comuns dessas *affordances* mostram questões importantes em que corpos estão regularmente envolvidos nesses ambientes, e entender suas propriedades e dinâmicas fornece um panorama para compreender a lógica das práticas sociais de corpos enredados.

Essas *affordances* atravessam os corpos e suas práticas e o modo como eles se relacionam. Elas podem reformular os corpos tanto diretamente quanto através das práticas em que eles desenvolvem para dar conta das apropriações. Quando deixadas desmarcadas, as tecnologias digitais em rede podem desempenhar um papel importante no controle de informações e na configuração das conexões entre os corpos e suas interações (boyd, 2011). Podemos pensar como a representação do corpo é muito distinta por exemplo na primeira versão do Twitter, em que a timeline era composta unicamente por texto (a única foto possível era a foto do perfil e/ou por meio de links); do algoritmo do Facebook, que reconhece mamilos que são considerados pornográficos e exclui postagens e do filtros do TikTok, que modificam radical e automaticamente os corpos em seus vídeos. Os corpos se conformam aos *affordances* das plataformas.

Ao pensarmos que todos os objetos, inclusive os corpos em ambientes digitais, existem materialmente em rede como bits, as expressões dos corpos e suas interações se (re)produzem desse material constitutivo. O que nos leva a pensar então em corpos que são feitos e se relacionam entre si e com os ambientes em um universo composto por esse material? Bit é uma contração das palavras “dígito binário”, ou “BInary digiT”, é a menor unidade de medida de transmissão de dados usada na computação e informática. Um bit possui um único valor, zero ou um<sup>88</sup>, e ele é a linguagem usada para que a máquina compreenda e execute as tarefas. Sua lógica surge a partir dos processos eletrônicos aceso/apagado, ligado/desligado (1/0). É preciso o uso de uma linguagem de programação para facilitar essa comunicação entre o ente humano e o ente maquínico. Portanto, trata *per se* de um processo de tradução entre linguagens, para que se permita que se comuniquem instruções a serem computadas. O fato de a materialidade de tudo que é digital ser composta do mesmo elemento é o que permite que todas as formas de mídia eletrônica estejam no mesmo local e sejam transportadas pelas mesmas vias. É pelas propriedades dos bits que eles são fáceis de armazenar, distribuir e pesquisar, manipular e editar, converter.

Como dito, essas características trazem possibilidades que desempenham um papel significativo na configuração dos corpos atuantes em ambientes digitais. boyd (2011) nos aponta quatro delas: a *persistência*, a *replicabilidade*, a *escalabilidade* e a *buscabilidade*. Embora essas características estejam interligadas e sejam codependentes,

---

<sup>88</sup> Fonseca, W.. O que é um Bit? **Tecnomundo**, 02 set. 2008. Disponível em: <https://www.tecnomundo.com.br/programacao/227-o-que-e-bit-.htm>. Acesso em: 16 jun. 2018.

buscaremos definir a partir do que nos coloca a autora, dialogando com as questões da materialidade do corpo digital.

Em sendo *persistente*, o corpo torna-se dados que são gravados e arquivados automaticamente. O corpo digital é um corpo que possui, assim, várias temporalidades que convivem. Uma foto sua postada no seu fotolog de quando você tinha 18 anos ainda está lá 10 anos depois. O comentário que você fez em um blog em 2012 com uma verdade que você talvez nem acredite mais pode ainda estar lá. Zapeando as fotos de seu perfil no Facebook ou no Instagram, podemos ver vários momentos de um corpo em um único espaço. E, mesmo em alguns espaços, esse corpo é capturado e não possui o direito de excluir esses registros. Os momentos de um corpo podem ser consumidos fora do contexto em que foi criado.

Na condição de *replicável*, o corpo tornado dado digital, feito de bits, pode ser duplicado, editado. Os movimentos e os momentos de um corpo são replicados à medida que são compartilhados na rede e as cópias são inerentes a esses sistemas. Partes de um corpo podem ser reproduzidas e editadas. Elementos podem ser adicionados. Por serem compostos do mesmo material, é difícil reconhecer o que é original daquele corpo e o que foi acrescentado *a posteriori*. A natureza replicável de conteúdo em público em rede significa que o que é reproduzido pode ser alterado sem que as pessoas percebam facilmente.

Por ser *escalável*, o corpo pode possuir uma visibilidade gigantesca em relação a outros processos de mediatização que não envolvam tecnologias digitais em rede. Microcomputadores e a internet introduziram possibilidades de os corpos se distribuírem e se relacionarem em uma escala muito maior do que antes dessas tecnologias. boyd afirma que, entretanto, apenas uma pequena fração recebe atenção em massa enquanto a maioria recebe atenção pequena e localizada. Escalabilidade é sobre a possibilidade de uma enorme visibilidade, mas não é garantia dela (boyd, 2011).

Por ser *buscável*, um corpo pode ser acessado por meio de pesquisa. A introdução de motores de pesquisa – por palavras ou por imagens – reformularam radicalmente as maneiras pelas quais os corpos e suas ações podem ser acessados. Por esse corpo ser persistente, ele está constantemente deixando rastros digitais que podem ser encontrados, inclusive especialmente quando levamos em consideração os GPS e os metadados que muitas das tecnologias digitais produzem.

Não podemos pensar os processos em que os corpos digitalizam a si mesmos sem entendermos que esses são interdependentes com a criação e popularização dos microcomputadores pessoais e da internet. Esse corpo que persiste, que se replica e que é escalável e buscável se insere em contextos digitais muitas vezes por ações do próprio sujeito, aos quais denominamos *Digitalização de Si*.

Ao entendermos processos de subjetivação na criação de materialidades de si por discursos, imagens e produção de presença, é que entendemos os corpo em ambientes digitais como um processo de Digitalização de si que diz respeito sobre tradução, conformar-se com os sistemas tecnológicos, produção e experimentação de si mesmo como exercício subjetivo e implicar-se em jogos de tecnobiopoder. Assim, Digitalização de si é:

- a. o processo de inscrever-se em outra linguagem, em linguagem digital. É um processo de convergência da matéria corpo-carne em dados digitais por meio de dispositivos de transmissão, processamento e armazenamento acessíveis. É, portanto, um processo de tradução e, por isso, apesar de fazer referência ao original, será sempre outra coisa;
- b. o ato de se colocar digitalmente, conformando-se com a linguagem dada pelo dispositivo tecnológico. Ao entendermos tal processo de digitalização do/a corpo/subjetividade como um processo de mediatização do sujeito, compreendemos como os meios de comunicação institucionalizados e tecnológicos e a mídia tornam-se parte integrante de contextos da vida humana (LUNDBY, 2014). Do ponto de vista da mediatização de uma subjetividade socializada (*habitus*), é que Hjarvard (2014) atenta para o modo como os processos de midiatização afetam a relação indivíduo-sociedade, principalmente no que tange à maneira pela qual os meios de comunicação “possibilitam, estruturam e alteram a maneira como os indivíduos adquirem orientação normativa e estabelecem relações sociais recíprocas” (p. 215) e nós acrescentaríamos ainda na produção de resistências e dissidências a normas e acordos tácitos socialmente estabelecidos, em especial no movimento de digitalização das interações sociais.

- c. um processo de subjetivação de discursos, de escrita de si, aos modos de Foucault (2012). A escrita de si é um veículo de subjetivação de discursos a que se pode recorrer e que fomenta um exercício de constituição de si. Ao pensar processos de digitalização de si em redes sociais, estamos falando de um processo de escrita de si em que a presença do outro acontece de modo mais intensivo e de modo mais dialógico, uma vez que os corpos digitais vão se enredando nas *timelines* de tais redes, criando presença. Pois, como o conceito de Escrita de Si, a digitalização de si tem como papel constituir, junto com a relação à outreidade digital, um corpo, e temos que entendê-lo como um ente que se apropria da sua escrita, transformando-a em verdade encarnada (FOUCAULT, 2012). Por meio dessa inscrição relacional que o sujeito faz nas redes ao digitalizar-se, ele vai constituindo um “passado” ao qual pode regressar e se recolher, no qual o sujeito constitui sua própria identidade digital mediante a recollecção de coisas ditas e indexadas a si, unindo fragmentos heterogêneos por meio de sua subjetivação no exercício da escrita pessoal. É ali que pode contrastar a verdade enunciada tradicional com todo seu peso de autoridade e com a verdade singular e particular que estabelecem os usos (FOUCAULT, 2012);
- d. um processo anterior e independente ao de mediatizar-se, mas que aponta para a mediatização. Ele está implicado em relações de tecnobiopoder, em que a digitalização de vários aspectos da vida vai enlaçando de tal modo os sujeitos a ponto de que estar fora da rede se torna um tipo de exclusão de importantes aspectos da sociabilidade hodierna. As subjetividades implicadas em arquiteturas digitais de plataformas, que têm como características a “extração e análise de dados”, as ‘novas formas contratuais devido a um melhor monitoramento’, a ‘personalização e customização’ e os ‘experimentos contínuos’ (ZUBOFF, 2018, p. 26) estão enredadas em um sistema que produz uma nova, distribuída e não contestada expressão de poder ser constituída por mecanismos ilegíveis pelos usuários de extração, mercantilização e controle que efetivamente excluem a capacidade das pessoas de controlarem seus próprios comportamentos para a produção de novos mercados de predição e modificação comportamental (ZUBOFF, 2018). Nesse sentido, José Van



Dijk (2013) questiona o discurso das empresas responsáveis pela maioria dos sistemas em que estão inseridos os sujeitos atualmente, que insistem no uso da ideia de sociedade e colaboração, quando efetivamente promovem conexões e sociabilidades técnicas. A autora supracitada trata, por exemplo, do uso recorrente da palavra “social” vinculada à mídia, que implicaria que tais plataformas fossem centradas nos sujeitos e facilitassem as atividades comunitárias, bem como o termo “participativo”, que enfatizaria a colaboração entre eles. Para ela esses sistemas possuem efetivamente aparelhos automatizados que projetam e manipulam conexões. Van Dijk usa como exemplo o Facebook, que, para poder reconhecer o que as pessoas querem e gostam, rastreia os desejos, codificando as relações entre pessoas, coisas e ideias em algoritmos. Assim, empresas digitais estariam cada vez mais tornando as sociabilidades técnicas. “O significado de “social”, portanto, parece englobar conectividade (humana) e conectividade (automatizada)” (DIJK, 2013, p. 12, tradução nossa). Desse modo, a sociabilidade codificada pela tecnologia torna as atividades dos sujeitos “formais, gerenciáveis e manipuláveis, permitindo que as plataformas projetem a sociabilidade no cotidiano das pessoas” (p.12).

A partir das categorias levantadas por Maffia (2009) – corpo físico e vivido –, podemos entender uma dinâmica da experiência do corpo físico como daquele em que se articula com a dimensão *hardware* das tecnologias digitais. É um corpo empenhado em adaptar-se à materialidade dos sistemas, entregar-se a trabalhos de inserção no ambiente digital, cumprir com a aprendizagem de uma gramática, registrar-se e colecionar evidências de si, manipulá-las, criá-las e digitalizá-las. Além disso, é uma experiência de corpo empenhada em negociar relações com outros corpos mediados por essas tecnologias e a lidar com relações de poder, com políticas públicas e com instituições.

A experiência do corpo do vivido se articula com a dimensão dos softwares e aparece nos vestígios colocados nos ambientes digitais on-line que vão se indexando a nós da rede (perfis, links, páginas etc.), que se associam ao corpo físico (real, imaginado ou simulado), que pode ser um sujeito, um coletivo, um robô ou um híbrido. É um corpo que aparece como interação com outros perfis ou com os sistemas, como produção de conteúdo. O corpo digital é o que preenche os ambientes digitais, lhe dando forma. É um

corpo a lidar com a visibilidade, a capacidade de edição, a persistência de conteúdo e a associação de conexões, que formam interações e comportamentos de divulgação específicos.

Tais corpos digitalizados possuem a característica de terem persistência na rede, replicabilidade, escalabilidade e buscabilidade, para além da vontade, muitas vezes, do corpo físico, bem como uma dinâmica com audiência invisível, contextos colapsados e a fluidez entre o público e o privado (boyd, 2011). É um corpo que está a pregar-se e a despregar-se do corpo físico que o originou e está sempre em vias de fugir ao seu controle. Tal corpo invoca a constelação de dinâmicas de audiência, as normas sociais e a funcionalidade técnica que afeta os processos de divulgação, ocultação, dissimulação e interpretação de informações para os outros corpos na rede (boyd, 2011).

A experiência do corpo físico e do corpo vivido, bem como a dimensão de hardware e software das tecnologias de comunicação digitais on-line se convergem e se misturam, são aspectos de um mesmo fenômeno. Para além das diferentes instituições da sociedade, a digitalização pode vir a exercer uma influência mais geral sobre o modo como é (re)produzida a coesão social em nossas sociabilidades.

#### **4.4 Conclusão do capítulo: digitalização de si de homens trans e sujeitos transmasculinos no Facebook**

Na primeira parte deste capítulo, delineamos algumas condições do dizer-a-verdade-sobre-si de sujeitos trans em plataformas de rede social, como o Facebook. Na nossa interlocução com sujeitos transmasculinos, nós os lemos como corpos criativos que produzem no Comum nessa ambiência saberes que circulam na rede e que constituem formas de vida.

Sobre acessos e usos da plataforma do Facebook, entre as motivações para o uso, estavam: se informar, debater, expressar-se, se organizar, conhecer, relacionar-se e ajudar outras pessoas, além de se usar para fins profissionais, entreter-se e acompanhar debates políticos. Sobre qual o interesse no Facebook foram destacados o fato de ele ser um espaço informativo e de formação sobre políticas trans e que podem ser aplicados em favor de si e de outras pessoas trans. Também o fato de que ele possibilita a específica conexão com outros homens trans para amizade ou como uma rede de compartilhamento

de informação sobre transgeneridade e seus processos. O Facebook foi responsável por elucidar muitas dúvidas sobre o processo de transição e foi a fonte de informação por onde iniciá-la. Nossos interlocutores ainda destacaram que ele é uma forma de saber dos fatos diretamente com algumas fontes, quando os próprios sujeitos contam o que lhes ocorreu, de participar dos debates a fim de criar conscientização social sobre as questões da transgeneridade, que é um instrumento de educação política e social no contexto brasileiro. É ainda um espaço de articular-se e organizar-se com outros sujeitos, que também ampliaria as possibilidades de interação com pessoas de distintos lugares do mundo, bem como para manutenção de contatos com relações forjadas no off-line, como amigos, familiares e amigos de familiares e pessoas que auxiliaram e apoiaram no processo de transição.

Comparadas a outras plataformas, o Facebook é tido como uma, que possui uma maior vocação para temas políticos e incita uma performance militante dos sujeitos transmasculinos que emprestam aspectos de suas próprias vidas para a mobilização da causa transgênero. Facebook para textos, vídeos, imagens e notícias mais longos e “complexos” do que o que teria geralmente em outras plataformas e tal característica foi considerada positiva

O Facebook é, ainda, uma plataforma que requer uma aproximação muito maior – em relação a outras – da identidade vivida nas ambiências off-line, inclusive com as relações interpessoais e territorialidades. Isso porque o próprio sistema possui um certo controle de que o perfil na rede corresponda a um efetivamente ao sujeito, a uma pessoa física, dificultando materialmente que se produza perfis fakes ou persona on-line, especialmente as políticas de autenticidade da plataforma de rede social. Essa política é considerada de algum modo transfóbica, pois dificulta o uso do nome social para pessoas trans que estão em processo de transição. Além disso, os próprios interlocutores percebem esse uso do ponto de vista dos usuários, que promovem uma relação com pessoas mais próximas fisicamente ou que foram conhecidas no off-line (se comparado a outras plataformas). Isso sugere modos específicos de sociabilização nessa ambiência, como vemos nas estratégias de gerenciamento do público que tem acesso a e interage com as postagens dos interlocutores.

Entender-se plenamente como um homem trans acontece a partir do momento que vê um ou se ouve falar da temática. O que as narrativas de si vão trazer de modo implícito ou explícito é que havia um sentimento de sentir-se diferente em relação aos outros e

perceber um desconforto a respeito do gênero que lhes era demandado de fora para que fosse performatizado, mas enquanto ‘aquilo’ não tinha nome nem era materializado, não se concretizava plenamente. Até que chega um dia, o fatídico dia, em que se tromba com a questão ou com um sujeito trans, se dá conta e diz para si mesmo: “sou isso!”.

Essa latência da identidade fica bem marcada quando os interlocutores foram perguntados sobre onde foi a primeira vez que ouviram falar sobre a transexualidade e alguns deles disseram que foi aquele ver/ouvir pela primeira vez um homem trans que enfim os fez entender quem verdadeiramente eram. É interessante notar que a maioria dos nossos interlocutores apontou produtos midiáticos, o que de certo modo destaca a importância dos meios de comunicação para processos de identificação de gênero. As plataformas de redes sociais são espaços privilegiados desses encontros, mas também outros meios de comunicação, como produtos jornalísticos tanto televisivos como impressos, cinema e livros também foram citados como a primeira fonte de informação sobre transgeneridade. Além desses, mencionaram-se conversas de vizinho, outras pessoas trans e o espaço escolar.

Sobre a primeira vez que disseram que eram pessoas trans especificamente na internet, as respostas variaram desde publicações públicas em redes sociais, revelando-se ao mesmo tempo para um número grande de pessoas, até conversas particulares com amigos ou namoradas por mensageiros particulares como o Messenger do Facebook, o Whatsapp e Skype. Alguns, entretanto, não se lembram quando e como foi. No Facebook houve quem se assumiu publicamente alterando o nome para um nome associado ao masculino no perfil e fazendo um texto avisando que a partir daquela data passava a viver como um homem e explicitava sua condição trans. Essa postagem no Facebook dizia como queria ser tratado a partir daquele dia. Outros ainda apenas alteraram o nome no perfil do Facebook e respondiam particularmente algumas pessoas que questionavam por meio do Messenger.

Alguns dos interlocutores falaram da experiência de ir se descobrindo e se constituindo como homem trans no Facebook e sobre a necessidade de fazer um anúncio público em forma de postagem para se dizer trans ou para pedir respeito no tratamento do gênero que expressa. Alguns desses anúncios foram mobilizados pela indignação, por “estar puto” com o fato de as pessoas não respeitarem o pronome de tratamento flexionado para o sujeito masculino. Outros interlocutores não chegaram a fazer exatamente um anúncio público; foram construindo essa narrativa aos poucos,

apresentando elementos e apreendendo que os seguidores iam subentendendo do processo de transgeneridade.

Usa-se o espaço on-line para evidenciar aspectos de sua própria transgeneridade. Entre os aspectos da própria vida que são expressos no Facebook, temos o processo de transição, evidenciando as mudanças ocorridas. Ao relatar a própria transição, se quer evidenciar incômodos causados pelo olhar e julgamento dos outros (dentro e fora da rede). O compartilhamento da transição acontece também para inspirar outras pessoas trans. Outros aspectos compartilhados são repulsa a preconceitos vividos diariamente e às violações de direitos e as violências sofridas, como forma de denúncia ou aviso. Alguns interlocutores preferem não compartilhar no Facebook sobre o que faz, onde está ou com quem está por questão de segurança. Por serem sujeitos que fazem denúncias sobre violência, têm receio de ser perseguidos ou ameaçados por conta das postagens.

Perguntamos aos interlocutores qual é o processo de constituição de sua rede de contatos, ou rede de amigos, no perfil do Facebook, procurando saber quais são as condições para aceitar o pedido de “aceitar aos amigos” de alguém e para enviar um convite para ser adicionado. Ser criterioso ao aceitar pessoas na sua rede de contatos diz respeito a manter a própria integridade física e mental, bem como a saúde emocional. Antes de adicionar perfis-sujeitos, avaliam-no, averiguando questões como: amigos em comum, se tem posicionamentos e vivências parecidas. Interessante notar que aqui há uma gerência em relação à estrutura da rede – o recurso amigos em comum – da confiabilidade dos sujeitos que podem acionar esse conteúdo. O perfil aceito por ter amigos em comum é avaliado ao nível do conteúdo que posta para ser aceito. A opção do Facebook de solicitar/aceitar amizade foi considerada, em relação a outras plataformas de rede social, uma ferramenta que potencializa esse aspecto de escolher quem está ou não na rede de contatos e a escolha por pessoas conhecidas ou que tem amigo de amigos. Há uma caracterização desses amigos que aceitam e permanecem como quem possui posicionamento político similar e respeito e /ou tolerância pela diferença de gênero.

O Facebook é tido como uma ferramenta que possibilita o resgate de amizades que, por algum motivo, foram separadas com o tempo. Entretanto, do campo desse tipo específico de relacionamento, ele marcadamente é vetor de novas e significativas amizades que se constituem naquela ambiência. O debate sobre a causa transgênera promovida na ambiência on-line pode levar há uma relação mais frequente e íntima que leva à amizade. As abordagens transfóbicas acontecem principalmente nos comentários

de postagens dos perfis dos sujeitos, e também em comentários de páginas (inclusive quando em postagens de matérias jornalísticas em que o sujeito era personagem), grupos do Facebook e postagens de amigos.

Nosso caminho neste capítulo vai em direção de entender o dizer-a-verdade-sobre-si de homens trans nas condições em que discursos, práticas e tecnologias (inclusive as digitais) condicionam em parte esse dizer. Partimos do conceito de coragem de verdade, no qual Foucault (2011) articula práticas de si, veridicção e governamentalidade, que, apesar de serem elementos distintos, são constitutivos uns aos outros. Com o dizer-a-verdade-sobre-si nas plataformas de rede social de homens trans, encontramos um ponto privilegiado onde se encontram a processualidade de, por meio do dispositivo de gênero, analisar o controle dos corpos, elementos de estruturação da verdade e das práticas de si dos sujeitos. É assim que mobilizamos o dispositivo transgênero, a rede de elementos que são elencados nesses ambientes digitais. A lição que fica da conversa com Foucault é a de “nunca identificar os modos de subjetivação sem compreender seus prolongamentos políticos e em que relações com a verdade eles se sustentam” (GROS, 2011, p. 306).

Do ponto de vista da subjetividade apontamos como ela cria uma dobra na influência normalizante do poder/saber que a assujeita. A relação de poder que está a colocar alguns elementos da vida como normal (e, logo, o que escapa a ela como anormal) e como alguns sujeitos estão a elencar o fora da norma como o igualmente normal, não sem conflito. É nessa lógica que a alteridade é o que marca o verdadeiro, é ela “que faz a diferença no mundo e as opiniões dos homens, o que obriga a transformar seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar” (GROS, 2011, p. 316).

No próximo capítulo,

aprofundaremos a relação estratégica entre subjetividade e tecnologia digital.

---

## 5. TRANSMASCULINIDADE, PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E AGENCIAMENTO TECNOLÓGICO

Nos capítulos anteriores, apresentamos as condições do dizer-a-verdade-sobre-si de homens trans no Facebook e fizemos um panorama dos atravessamentos do dispositivo digital nos processos de transgenerização, do que é apresentado sobre si, do relacionar-se com o outro e com os elementos off-line. Além disso, elencamos os dispositivos de veridicção que sustentam os discursos sobre ser homem sendo transgênero, bem como a relação dos sujeitos com instituições e os espaços públicos.

Nesta seção apresentaremos as estratégias dos nossos interlocutores em relação à tecnologia a fim de manejar os próprios dados na plataforma de rede social. Procuraremos enredar tais estratégias com os entendimentos sobre si para evidenciar sua coimplicação. Além disso, proporcionaremos uma visão das redes de saberes de troca de informação e de suporte que se constituem no Facebook para pessoas transmasculinas, o que elas produzem e suas regras de convivência.

Por fim, apresentaremos os agenciamentos tecnológicos como componentes maquínicos fundamentais nas relações de poder que têm a vida como seu alvo e evidenciamos como a categoria *norma* nas ambiências controladas por algoritmos de relevância pública não serve para explicar os processos de subjetivação enredados em plataformas de redes sociais.

### 5.1 Processos de subjetivação

#### 5.1.1 A subjetividade como questão

Em nossa conversa, Stephan disse numa frase um sentimento que me comoveu muito: “*eu nunca desisti de lutar pelo meu sonho de me tornar o que sou para o lado de fora*” (2018). Aqui ele se referia a poder expressar sua masculinidade, de poder adquirir um corpo e uma inteligibilidade como homem que já sentia por dentro.

Há nesse enunciado o termo “eu”. A que ele se referia – e nós também – quando falamos “eu”? Esse eu é produzido por mim ou vem de fora? Sou o mesmo nos distintos

espaços que frequento (faculdade, trabalho, família, espaço religioso)? Como esse “eu” é influenciado pela tecnologia digital, pela política, pela sociedade? Como se revela esse “eu” com o advento e crescente acesso das plataformas digitais que têm evidenciado o aspecto contemporâneo de cada vez mais termos que falar de nós mesmos? Como esse “eu” se configura a partir das performatividades que nosso gênero nos impõe? Esse “eu” é masculino ou torna-se masculino?

Subjetividade é aqui entendida como um conceito que nos coloca a distinção dos múltiplos “eus” e de que modo o relacionar-se consigo mesmo, uma atividade “interior” do sujeito, está enviesado por questões de fora-do-sujeito (ROLNIK, 2018a), como outros sujeitos, a cultura e regime de verdade no qual está inserido. Quando usamos o termo sujeito, insistimos nessa ligação entre o corpo, no qual há uma relação a si perpassada pelas relações de poder “externas” a ele. As aspas aqui se referem, como veremos, a uma distinção conceitual do indivíduo pensado pelo Iluminismo europeu, que teria uma natureza interna, verdadeira, que seria corrompida pelo poder, de uma outra no qual o próprio sujeito se constitui em relação a ele e à cultura, operando por intersecções de “verdades” e saberes compartilhados.

Sujeito, etimologicamente, vem do latim *subjectu*, que quer dizer “atirado para debaixo”, como quando dizemos que algo ou alguém “está sujeito a algo”, mas também de ser “sujeito de”, como aquele que age. O sentido antigo de sujeito diz sobre estar debaixo de algo, soterrado. Ser sujeito é viver sob um monte de coisas. É nesse sentido que a palavra *sujeito* é estratégica para tratar da questão que propomos, mais do que o “eu”. Aqui nos interessa percorrer o caminho do que se constitui como objeto e sua implicação teórica do ponto de vista dos estudos culturais.

Como vimos, Foucault entende a subjetividade como uma produção das relações de poder entre os sujeitos em processos de governamentalidade e controle, coestruturados por um regime de verdade. Por meio de técnicas de individualização – que incluem a educação e a disciplina –, somos levados a acreditar que existem organizações adequadas no mundo que se dão por categorias organizativas dos sujeitos (doentes x sadios; lúcido x louco; honesto x criminoso) sujeitas a um aparato de gestão dessas distinções em espaços estruturados e profissionais de distintos saberes (medicina, assistência social, polícia, escola, sistema judiciário, prisão, fábrica, asilo) regulados por princípios de campo do conhecimento e noções de verdade.



Assim a subjetividade não é uma expressão livre e espontânea de uma verdade interior, mas são modos produzidos em nós pela ação do poder que nos leva a incorporar maneiras “corretas”, “normais” de estar no mundo, que são saudáveis, lícitas, lógicas, disciplinadas. O poder age sobre nós nos fazendo crer que temos uma individualidade fixa e estável que pode ser explicada pela ciência, que instituições podem organizar e que especialistas podem corrigir. São os discursos de verdade (que ditam aquilo que é verdadeiro) que estão a dizer o que é normal e o que é anormal (a que Foucault inclui a psicanálise). O indivíduo é efeito do poder e, por isso, elemento de sua articulação; ele é constituído pelo poder e é também o seu veículo. Foucault não entende que o poder está fora dos sujeitos ou emana de algum lugar, mas se dá na própria relação entre os indivíduos. Somos material do poder e sua expressão. Os sujeitos assim existem na interação entre poder e verdade; nos modos de governar a si e os outros baseados em instituições e no desenvolvimento de saberes (psicologia, medicina moderna, criminologia) que produziam discursos de verdade que constituíam o comportamento humano e elementos de distinção entre o normal e o anormal, gerando também técnicas de adequação por meio de terapia, medicação, ou, quando fosse o caso, isolamento. Foucault (1985) considera saber e poder tão implicados que traça essa relação de complementaridade na grafia *saber-poder*. Os saberes estão a categorizar a população como um importante instrumento coestruturante do poder. É desse modo que se pensa a disciplina por meio de enclausuramentos distintos (prisão, escola, igreja, família, caserna) como modo de separar, controlar movimento, tempo, produtividade, comportamento dos sujeitos vigiados e ao mesmo tempo produzem dados potencialmente analisados de modo que aprimorem os saberes que dão suporte à disciplina. Nos diz Foucault que, longe unicamente de seu aspecto de interdição, proibição e recalque, o poder atua sobre nós e sobre nossos corpos, excitando e incentivando a verdade normativa. Deleuze fará uma torção na disciplina foucaultiana ao dizer que estamos hoje em um modelo do controle, no qual a disciplina está introjetada e o poder atua por modulações do comportamento.

No mesmo sentido é que Foucault fala de uma estética da existência e do entendimento da vida como obra de arte. Ao desconstruir a ideia de um eu autêntico e natural, o filósofo abre caminho para que possamos nos constituir como sujeitos de maneira ativa, ao nos colocar em relação a nós mesmos, em exercícios e práticas de si em relação ao outro (e a cultura), alegando a possibilidade de reafirmar ou resistir às verdades normativas.

A subjetividade em seus aspectos fronteirços com a cultura e a ética é mapeada pela relação do dentro e do fora do sujeito, e a membrana que separa esses dois mundos (ROLNIK, 1997). Suely Rolnik começa um mapeamento da subjetividade justamente nessa membrana, nesse tecido, a pele, em seu aspecto vivo e movente. A autora parte de um olhar que ela nomeia como “vibrátil”, em que o próprio olho que vê é tocado pelo que observa. A pele é composta pelos fluxos e pelas forças e suas variações nos meios em que habita: “profissional, familiar, sexual, econômico, político, cultural, informático, turístico, etc.” (p. 1). A relação entre elas gera um diagrama próprio na dinâmica de atração por e repulsa a essas forças.

Dentro e fora serão entendidos como espaços que são “indissociáveis e, paradoxalmente, inconciliáveis”, em que “o dentro detém o fora e o fora desmancha o dentro” (p. 2). O dentro acontece num processo de desintensificação do caótico fora, cristalizando-o por um tempo determinado, gerando diagramas internos próprios como um microcosmo. No que lhe concerne ao fora, em sua “permanente agitação de forças”, desfaz o diagrama do dentro, obrigando o dentro a refazer novos diagramas temporários de subjetividade (ROLNIK, 1997).

Essa relação de dois planos, um “do dentro” e um “do fora”, é desenvolvida por Deleuze como dobra, o do Pensamento e o do Outro, da materialidade do mundo. Esses dois planos seriam divididos por uma camada muito fina, que seriam os sentidos, e essa membrana estaria a vibrar com os acontecimentos dos dois planos. O processo de subjetivação seria resultante da própria relação entre esses planos, uma dobra do lado de fora que constitui o lado de dentro (a subjetividade). Esse enunciado é feito a partir de um terceiro eixo que já era pressuposto na obra de Foucault, mas que ele trabalhará mais explicitamente em suas últimas obras, um eixo do subjetivo em relação aos eixos de cruzamento entre o saber e o poder (DELEUZE, 2005).

Há, assim, duas experiências do sujeito: uma imediata, que diz respeito sobre sua percepção e apreensão das formas do mundo, pelos sentidos, mas que são agenciadas por representações e códigos culturais; e uma outra, que é o “fora-do-sujeito”, produzida quando somos transpassados por coisas que não são nós, elementos de fora que agitam o mundo interno, produzindo efeitos nas nossas subjetividades, mexendo com nossos modos de ver e sentir (ROLNIK, 2018a).

O choque entre essas duas experiências provoca inquietação, desconforto e mal-estar. Voltando à frase que abre essa seção proferida por Stephan – mas também poderíamos pensar nas articulações sobre o próprio corpo dos nossos interlocutores a partir da categoria diagnóstico da “disforia” –, esse choque se dá nessa experiência interna de sentir e ver o mundo como homem, com a experiência de fora de ter seu corpo inteligível como feminino e sua identidade de gênero constantemente questionada. Esse choque, e o mal-estar que ele produz, “impõe ao desejo uma exigência de agir para recobrar um equilíbrio vital, existencial e emocional” (ROLNIK, 2018a, p. 12). Ou, nas palavras do próprio Stephan, “tornar aquilo que sente do lado de fora”.

A subjetividade precisa lidar com esse desconforto e pode fazê-lo de duas maneiras. Uma forma ativa, criativa, criar novas formas, produzir espaços da ação desejante, invenção de corpos e modos vidas, ou reativa, desativando a potência do corpo, gerando ações voltadas contra si que aparecem em forma de culpa, inferioridade ou vergonha, ou dirigida ao outro, materializados em ódio e ressentimento (ROLNIK, 2018a)

A relação consigo mesmo assume a fórmula geral, para Deleuze (2005), do “afeto para consigo” ou da “força dobrada, vergada”, sendo que a dimensão da força é a relação de poder entre os sujeitos, ou seja, desse poder que age em mim, o qual também está me atravessando, me compondo. Essa força agindo como relação entre eu e o Outro é que é dobrada, vergada, no processo de subjetivação.

Há quatro formas dessa dobra. Uma é referente à nossa materialidade, o que os gregos elencarão como corpo e seus prazeres e que o cristianismo chamará de carne e seus desejos. Outra, que é a relação consigo dobrada pela relação de força que pode ser, de acordo com o regime de verdade, natural, racional, divina ou estética. Outra ainda é a dobra da veridicção, dobra do saber, que diz respeito ao que consideramos verdadeiro. Por fim uma última que é o próprio lado de fora, de onde a esperança da imortalidade, eternidade, salvação, liberdade, morte etc. vem (DELEUZE, 2005).

Ainda que desde o final do século XIX a teorização sobre o self tenha evidenciado que o Eu é algo muito menos uno e com uma essência fixa e muito mais uma entidade fragmentária, movente, produzida e até estratégica, vivemos uma cultura que, na prática, tem cada vez mais nos demandado como a ideia do ‘encontrar-se’, de produzir uma identidade única e coerente, de ‘sermos nós mesmos’, de, como diria atualmente a

popular cultura *coaching* de ‘sermos a melhor versão de nós mesmos’. O próprio discurso de liberação LGBTQIA+ foi e é bastante calcado na ideia do “*born this way*”<sup>89</sup>.

Esse dissenso entre teoria e prática é o ponto de partida de Nikolas Rose (2001), que entende que práticas regulatórias que estão a nos governar estão baseadas fortemente na ideia de identidade, nos mais amplos aspectos da vida (política, trabalho, representação midiática, nos aparatos de justiça, castigo e policiamento do Estado, instituições de saúde e educação, e assim por diante). Interpelações, representações e influências aos humanos são feitas, supondo-se uma subjetividade individualizada, autenticamente expressas em sua verdade (ROSE, 2001).

A experiência e relação com o *nós mesmos* (self) não se dá no movimento e no fluxo, na forma “eis-me aqui”, “uma data”, “enxame”, como disseram Gilles Deleuze e Felix Guattari, mas num plano de organização (ROSE, 2001). Esse plano de organização se dá ao desenvolvermos formas para “ser” e nos formarmos como sujeitos por meio de agenciamentos, “cujos vetores, forças e interconexões subjetivam o ser humano, ao nos reunir – em um agenciamento – com partes, forças, movimentos, afectos de outros humanos, animais, objetos, espaços e lugares” (ROSE, 2001, p. 143).

Agenciamento, aos modos deleuzeeguattarianos, é montar uma composição com diferentes partes para formar um todo, como se monta uma máquina. Tal arranjo segue uma lógica interna que, apesar de variar sempre, se reconfigura para tentar manter uma integridade. São os agenciamentos que produzem o efeito de sujeito e, como tal, somos reunidos sob um agenciamento. Um agenciamento possível pode ser o ‘ser homem’. Quais elementos eu preciso juntar e manter amarrados juntos para que haja uma coerência subjetiva, ou seja, que eu convença a mim e aos outros de que de sou mesmo um homem? O que meu corpo tem que carregar como característica, quais roupas uso, quais atitudes e inflexões me são permitidas, com quem e como devo me relacionar?

A subjetividade não é latente ou um dado primordial, nem tampouco é o ser sociável, o humano como produto do meio. Ela se constitui na ligação com outros objetos, pessoas e práticas, multiplicidades e forças (ROSE, 2001). Nessa direção, o sujeito é o produto de agenciamentos que mudam suas propriedades de acordo as relações que

---

<sup>89</sup> Referência à canção de Lady Gaga, cuja tradução possível é ‘nasci assim’.

estabelece, conexões cambiantes às quais se associam com distintos elementos, sujeitos, objetos, discursos. Em outras palavras, a

subjetivação é, assim, o nome que se pode dar aos efeitos da composição e da recomposição de forças, práticas e relações que tentam transformar – ou operam para transformar – o ser humano em variadas formas de sujeito, em seres capazes de tomar a si próprios como os sujeitos de suas próprias práticas e das práticas de outros sobre eles (ROSE, 2001, p. 143).

Produzir sobre subjetividades é encontrar os delineamentos dos modos de funcionamento de práticas de subjetivação dadas histórica e contingencialmente, nas quais as pessoas, ao relacionar-se consigo mesmas de formas singulares, “dotam-se de determinadas capacidades, tais como: compreender a si mesmos; falar a si mesmos; colocar a si mesmos em ação; julgar a si mesmos” (ROSE, 2001, p. 145). Dobrando essas ações sobre nosso trabalho, estamos tentando compreender como, de acordo com certos dispositivos – discursos, práticas, tecnologias –, homens trans podem dizer sobre si mesmos como sujeito genderados.

Amina Mama, autora feminista e nigeriana, analisou pesquisas feitas nos Estados Unidos e no Reino Unido com pessoas de ascendência africana a fim de constatar que as análises científicas sobre essa população trazem em si as marcas das mudanças sociais sobre raça que aconteciam naquele período. Ao analisar, assim, as pesquisas em psicologia sobre racialidade como um discurso que se cruza com fatores sociais e culturais, Mama constata que os modelos para a subjetividade negra atuavam ou como facilitadores de trabalhos sociais ou como justificativa da missão social de militantes negros. Essas pesquisas têm em comum o fato de definir as experiências dos afrodescendentes como marcadas pelo dano produzido pelo passado de escravidão e pelo racismo branco. Nessas pesquisas o sujeito negro não possui outros referentes culturais e é visto como passivo à opressão. A autora aponta que essa essencialização da subjetividade negra não leva em conta a diversidade de respostas coletivas ao racismo e também ignora qualquer experiência que aconteça fora dele. Mesmo a opressão racista é vista de modo monolítico, não levando em conta suas distintas formas de atuação. Isso acontece quando um grupo é tratado como objeto de análise e tem suas diversidades de experiências achatadas por declarações abrangentes e essencialistas.

É aqui que Mama, assim como Foucault, vai evidenciar a coimplicação entre saber e poder, especificamente ao essencializar as experiências da população negra como marcada pelo dano e com um autoconceito negativo. Isso acontece ao converter a

experiência negra a um único objeto quantificável, que pode ser organizado, categorizado, medido e reduzido a uma descrição geral (MAMA, 1995), algo bastante comum e também aplicado à população transgênera.

A canção *AmarElo* do rapper Emicida, com participação de Majur e Pablllo Vittar, vai no mesmo sentido, descrevendo essa recusa em ser lido unicamente como resultado da violência que se sofre:

Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes/ Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes, que nem devia tá aqui/ Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes/ Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nóiz?/ Alvos passeando por aí/ Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes/ Se isso é sobre vivência, me resumir a sobrevivência/ É roubar o pouco de bom que vivi/ Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes/ Achar que essas mazelas me definem, é o pior dos crimes/ É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nóiz sumir (EMICIDA, 2019)

Ao pensar sobre a centralidade da experiência histórica e individual na construção da subjetividade, Mama (1995) afirma que, ao produzir discurso científico, não simplifica a descrição dessa experiência, e as específicas experiências dos participantes da pesquisa não são as experiências da coletividade de sujeitos que carregam determinada marca de diferença e, por isso, o processo geral através do qual cada subjetividade é produzida precisa ser teorizada, se esse trabalho é tornar relevante para qualquer outra pessoa além dos próprios participantes. É preciso formular teorias sobre o *si-mesmo* e o relacionar-se com o outro por meio da experiência, das relações de poder e da resistência. A teoria deve ser capaz de abordar a experiência subalterna, mostrando de onde ela vem e como ela se relaciona com as práticas sociais materiais e as relações de poder que as estruturam. Mama afirmará que

[a]té certo ponto, teorizar é generalizar. Eu me propus a fazer generalizações sobre os processos pelos quais grupos individuais e sociais se tornam sujeitos, e sobre o recurso que as pessoas negras utilizam para superar o discurso racista, individual e coletivamente. Eu me propus a gerar teoria por causa da minha convicção de que descrever e compartilhar experiências, por mais enriquecedor e importante que isso possa ser, não será suficiente para transformar nossas relações sociais opressivas (MAMA, 1995, p. 14, tradução nossa).

Do ponto de vista do colonialismo, acontece algo similar, quando as culturas nativas são vistas como com uma consciência subdesenvolvida, não civilizada e que deve se adaptar e se submeter à civilização europeia. Gayatri Chakravorty Spivak, ao se perguntar “pode o subalterno falar?”, vai apontar essa retórica que não diferencia a classe trabalhadora ou da colonização no sujeito subalterno, na qual ele não pode ser lido como agente único e autônomo. Essa retórica suprime as diferenças internas em nome de um

programa que automaticamente classifica seus participantes como mais ou menos leais, mais ou menos comprometidos com seus projetos coletivos. Mesmo que o pós-estruturalismo adote a figura de um sujeito fragmentário e instável, não reconhece as especificidades do sujeito colonizado. Ao pesquisar com sujeitos subalternos, deve-se mantê-los como sujeitos de sua própria história (SPIVAK, 2010).

Partindo de Foucault, Judith Butler (2001) dialoga com a psicanálise, para conceituar sobre os modos como a sujeição se dá sobretudo sobre o corpo e como isso é fundamental para entender os processos de subjetivação, de modo a “captar a instância material da sujeição enquanto constituição dos sujeitos” (FOUCAULT, 1985, p. 102). Quando relações de poder, sejam elas institucionais ou cotidianas, nos marcam com uma identidade, o que nos fazem não é só nos imputar “signos de” (masculinizado, afeminado, por exemplo), nem só de encarnação de (‘encarnar a identidade do homem trans’), mas é também nos enquadrar e formar por essa determinada matriz discursiva.

A autora trabalha a ideia que também trouxemos até aqui, a de que os corpos não são feitos de discurso simplesmente, não são regulados por uma relação exterior que toma um indivíduo como alvo de intenções subordinadoras, mas que o próprio indivíduo se formula a partir de sua “identidade” discursivamente constituída. “A sujeição é, literalmente, o fazer-se de um sujeito, o princípio de regulação segundo o qual se formula ou se produz um sujeito” (BUTLER, 2001, p. 96).

O poder não atua só unilateralmente sobre um indivíduo, ele também atua e o forma como sujeito. Aqui talvez seja importante lembrar que o processo de individualização é o que nos afirma como um indivíduo, uma unidade de humano e a subjetivação é o que nos torna singulares em características únicas, agente no mundo a partir de características próprias. Relações de poder/saber estão a nos constituir como homem, mulher, trans, cis, gay, hétero, bi, rico, pobre, preso, honesto, comunista, burguês safado etc... A sujeição é não a dominação do indivíduo, e nem é ela que produz a subjetividade, mas *cria restrições na produção da subjetividade*. Sem essa restrição, não há produção de sujeito (BUTLER, 2001).

Butler lendo Foucault, ainda concebendo sobre a relação da subjetividade e corpo, afirmará que o próprio processo de subjetivação é a destruição do corpo, uma vez que o “sujeito surge às custas do corpo e sua aparição se dá inversamente condicionada pela

desaparição do corpo. O sujeito não só ocupa efetivamente o lugar do corpo, mas que atua como a alma que o enquadra e o forma” (BUTLER, 2001, p. 104-105).

Essa ideia de “alma” contempla também a ideia de essência ou interioridade, ou qualquer dimensão de um Eu coerente e fixo. Pode ser tranquilamente a ideia da alma do homem em um corpo feminino. Essa ideia de interioridade exerce uma função formativa e estruturante da externalidade do sujeito operando sobre o corpo; atuando como sua sublimação, realizada por “deslocamento e substituição” (p. 105). É nesse sentido que o corpo pode vir a tornar um problema para alguns sujeitos, quando ele não condiz com essa ideia coerente de interioridade, especialmente em suas características sexuais. O corpo se submete à subjetividade e as tecnologias de (trans)sexualização da modernidade dão as condições materiais e discursivas para que isso se potencialize.

Ainda me impressionam algumas afirmativas de Foucault. Segundo Laura Bazzicalupo a sexualidade, este dispositivo chave que cruza individualidade e população, está no processo de subjetivação no qual ao mesmo tempo que é marca da individualidade de um sujeito é a via de acesso ao seu governo. *O corpo sexuado é via de acesso ao seu governo!* Isso dá muitas aberturas para pensarmos a questão trans, inclusive no processo subjetivo de negação ativa e conformação com as normas de gênero (Notas de campo, 17 de janeiro de 2019).

Se a submissão participa ativamente da construção da subjetividade que substitui o corpo, ela cria também a possibilidade do sujeito de ir contra ela e constituir contradiscursos que superam suas ativações normalizadoras. Isso ficou expresso no capítulo passado, quando vimos como homens trans estão reivindicando outras normalidades do ser homem, questionando o discurso binarista biologizante. Outra forma de resistência acontece quando, por convergência de vários regimes de discursos, mina certas normalizações, sendo que a resistência surge como efeito do poder, praticamente uma autossubversão (BUTLER, 2001). Essa forma de resistência me leva a pensar a influência do pensamento liberal sobre os corpos cisgêneros e das tecnologias sexualizantes como estímulo de consumo sobre intervenções sobre o corpo, gerando como refluxo liberações para a população trans. A possibilidade de homens e mulheres cisgêneros usarem hormônios – para distintos fins, desde controle reprodutivo, até estímulo ao corpo hipermusculoso – ou intervirem cirurgicamente em seus corpos – aplicações de silicone, criações mecânicas de ereções – cria precedentes para seu uso, tanto como técnica, quando como direito assistido.

Montamos no capítulo passado também uma pequena genealogia da terminologia “transgênero” e alguns de seus usos por homens trans. O termo transgênero tem sido



usado como conceito guarda-chuva de identidades trans com finalidade de retirar o peso patologizante e suas raízes médicas e psiquiátricas e focar mais em aspectos culturais e de afetações. Butler (2001) nos lembra que os termos não apenas designam, mas também formam e enquadram o sujeito. Discursos e práticas a partir do conceito de transgeneridade ativam um contradiscurso ao mesmo regime normalizador que os gera. Ao pronunciar o termo, não é possível transcender a cisgeneridade e suas normas, mas seus próprios limites estão definidos em relação a eles. O oposto também é verdadeiro, a existência de identidades trans é o que desnaturaliza e desnormaliza as identidades de gênero cisgêneras. Butler (2001) nos lembra ainda do risco das renormalizações, isto é, tanto de pessoas transgêneros buscarem serem aceitas emulando normalizações cisgêneras – vimos como alguns homens trans buscam aceitação reproduzindo a masculinidade dominante de homens cisgêneros – ou de normalizar formas de ser transgêneros – como quando discursos de alguns homens trans dizem que outros homens trans são menos ou mais homens quanto mais intervirem sobre seus corpos para parecer mais com o corpo idealizado do “homem”.

Rolnik propõe<sup>90</sup> que, em vez de abandonarmos Freud, devemos radicalizá-lo em algo que estava na base de sua teoria psicanalítica – que foi potencializada pela esquizoanálise de Deleuze e Guattari – que era o entendimento de como a subjetividade dominante na cultura produz os adoecimentos que são próprios aos regimes sociopoliticoculturais, históricos e contingenciais, promovendo uma intervenção na cultura e na política com um devir de ruptura radical de um determinado pensamento ocidental. Rolnik (2018b) quer expor como a imbricação entre capitalismo e colonialismo se apropria de nossa força vital e o que isso produz em nós.

O regime colonial-capitalista de tempos em tempos gera uma atmosfera tóxica e um sufocamento geral das subjetividades, desde seu surgimento no século XV até hoje. Esse regime promove o que a autora chama de “cafetinagem”, pois, além da mais-valia, nossa força de trabalho tem se apropriado da nossa vida, da nossa potência de criação e da cooperação. Ou seja, nossa força de trabalho e nosso desejo. O lucro, promovido sobre a apropriação colonizadora dos nossos dados e de nossas relações para gerar ganhos unilaterais em plataformas como Facebook, explicita essa dimensão cafetina do site, onde “a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas

---

<sup>90</sup> TRANSYLVANIAN. Suely Rolnik - Psicanálise e Esquizoanálise. *Youtube*, 10 de set. de 2018. 9min32s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PMYjUBhJe1Y&t=454s>. Acesso em: 20 maio 2020.

funções, seus códigos e suas representações” são exploradas pelo capital, “fazendo dela seu motor” (ROLNIK, 2018b, p. 32-33).

Se a apropriação não é só mais econômica, mas também cultural e subjetiva, a resistência às formas contemporâneas do regime capitalista passaria assim pela reapropriação da pulsão vital tanto por vontade ou consciência individual, como no coletivo, no desejo sinérgico. Para reagir é preciso retomar o poder sobre a produção de subjetividade, já que

reapropriação do impulso de criação depende de ela incidir sobre as ações do desejo, de modo a imprimir-lhe sua direção e seu modo de relação com o outro; no entanto, tais ações tendem chocar-se com a barreira da política de produção de subjetividade e do desejo inerente ao regime de verdade (ROLNIK, 2018b, p. 35).

Quando pensamos na dimensão do gênero, as relações de colonialidade aparecem quando a cisnormatividade, que debatemos no capítulo anterior, é caracterizada como normatividade colonial por Viviane Vergueiro (2016), já que, por meio de uma identidade que é tida como superior (por ser natural, permanente, coerente em certos discursos), se constrem as outras como inferiores, retirando-as da esfera dos gêneros possíveis. Nas próximas seções, apresentaremos a crítica de Ulises Mejías e Nick Couldry (2019), que entendem o próprio negócio das plataformas de redes sociais como um colonialismo de dados. Assim que o regime descrito por Rolnik como capitalístico-colonialista atravessa tanto a dimensão do gênero quanto da tecnologia.

Os caminhos desta tese, como veremos, construirão os modos como o produto da subjetividade de homens trans são capturadas em seus nascedouros, extraídos, analisados, modulados a fim de produzir lucratividade e como essa ação algorítmica pode estar impedindo o desenvolvimento de singularidades.

### 5.1.2 Subjetividade, tecnologia e gênero

Em seu trabalho de 1996, *The war of desire and technology at the close of the mechanical age* (“A guerra do desejo e da tecnologia no encerramento da era mecânica”), Allucquère Rosanne Stone – é a mesma Sandy Stone que citamos no capítulo 3 – faz uma interessante viagem sobre a relação da subjetividade e da tecnologia a partir de suas botas. Numa tarde ela se espanta com as botas que está usando. Seu espanto se dá no fato de que colocou o calçado sem se dar conta. Ela diz: “o *Eu* que costume expressar e que

me define reflexivamente através do meu estilo pessoal escolhido se tornou parte do papel de parede” (STONE, 1996, p. 1, tradução nossa). O que espanta Stone é o quão ordinário se tornou utilizar-se dessa prótese.

Entendendo as posições do sujeito como máscaras, como construções estratégicas identitárias e formas passageiras, a autora vai enumerar momentos em que se apaixona pelo que ela chama de próteses, artefatos que constituem um *continuum* da subjetividade. Além disso, relembra quando viu com espanto a palestra de Stephen Hawking que, por conta de uma esclerose lateral amiotrófica, não conseguia mover-se ou falar, conseguindo apenas movimentar os dedos. Hawking falava por um sistema pequeno com um programa que exibia palavras em um menu, com um *buffer* de armazenamento e com um gerador de alofone Votrax, ou seja, um dispositivo de fala artificial. Hawking só palestrava por meio desse sistema. Então, Stone pergunta: onde começava a tecnologia e onde terminava o corpo de Hawking? Onde estavam as arestas? O debate, portanto, é sobre fronteira (STONE, 1996).

Stone também trabalhou junto e acompanhou grupos de trabalhadoras do sexo por telefone e escreveu: “do meu ponto de vista, quanto mais observava o sexo por telefone, mais percebia que estava observando aplicações muito práticas de compactação de dados” (1996, p. 6). A autora analisa os modos como essas trabalhadoras convertiam, traduziam, todos os sentidos usados na erótica do sexo – o gosto, o toque, os cheiros, as visões e os sons – para uma modalidade de sentido único, a forma audível como eram resumidas em fichas altamente compactadas. Stone conclui que o que estava sendo enviado de um lado para outro pelos fios não era apenas informação, eram corpos. O universo do mundo das profissionais do sexo por telefone e de seus clientes estava organizado dentro de um campo experimental em que o prazer e a imaginação eram os principais atrativos (STONE, 1996).

Com esse pano de fundo é que Stone vai dizer que a relação entre humanos e computadores não é apenas uma relação entre trabalho e ferramenta, mas também pode assumir a dimensão do jogo, da brincadeira. Analisando ainda comunidades de desenvolvedores, Stone afere que seus participantes estão em interações sociais nas quais eles mudam e são alterados, nos quais compromissos são feitos, mantidos e quebrados, nos quais eles podem se envolver em discussões intelectuais, argumentos e até sexo.

Nesse contexto os computadores não são apenas ferramentas, são *áreas de experiência social*. Computados (podemos adicionar aqui *smartphones, smartwatches, smarTVs* e outros aparelhos inteligentes) são um tipo de mídia que parecem como teatros públicos e sua produção é usada para interação qualitativa, diálogo e conversação (STONE, 1996). Assim como as botas de Stone, o gerador de sons Votrax de Hawking, e o telefone das profissionais do sexo, eles são próteses implicadas nas nossas subjetividades que adquirem o *status* de ordinário, uma materialidade contígua dos nossos corpos a respeito de que mal pensamos. E muito menos de suas implicações em nossos modos de performar, de desejar e de socializar com os Outros.

No mesmo sentido, Félix Guattari (1996) entende que não há como pensar a subjetividade hoje sem considerar sua crescente dependência de sistemas maquínicos. Diferentemente do pensamento clássico que afastava a alma e a essência do sujeito da sua materialidade corporal, atualmente “nenhum campo de opinião, de pensamento, de imagem, de afectos, de narratividade pode [...] ter a pretensão de escapar à influência invasiva da ‘assistência por computador’, dos bancos de dados, da telemática, etc.” (GUATTARI, 1996, p. 177).

Uma certa dependência subjetiva desses aparatos trouxeram enriquecimentos e empobrecimentos: se por um lado houve uma certa democratização de acesso a informações, por outro, houve um fechamento segregativo da elaboração dos sistemas, se houve a multiplicação de pontos de vistas e possibilidade de trocas culturais também houve a ascensão de particularismo e de racismos (e fascismos), se ampliaram campos de investigação científicas e estéticas de um lado, de outro, ajudou a tornar nossas narrativas políticas insípidas e desencantadas (GUATTARI, 1996). E não há como fugir das máquinas, pois, afirma Guattari, elas são “formas hiperdesenvolvidas e hiperconcentradas de certos aspectos” de nossa própria subjetividade (1996, p. 177).

Nossos computadores, nossas máquinas algorítmicas, confeccionam novos agenciamentos de enunciação, dando suporte a processos proto-subjetivos em modos de subjetividade modular que o autor chamará de carimbos existenciais. Nesses sistemas de automodelização, há vozes/vias de “poderes sobre as territorialidades exteriores, saberes desterritorializados sobre as atividades humanas e as máquinas e, enfim, criatividade própria às mutações subjetivas” (GUATTARI, 1996, p. 179).

Me impressionou dar conta de que Guattari falava em 1987 (1996) que as subjetividades teriam que lidar com o fato de que “opinião e gosto coletivo (...) serão trabalhados por dispositivos estatísticos e de modelização” (p. 186), que “com a temporalidade introduzida pelos microprocessadores, quantidades enormes de dados e de problemas podem ser tratados em lapsos de tempo minúsculos” (p. 187), sugerindo que nosso presente de plataformização e algoritmização da vida já estavam sendo gestados e projetados e já eram temas de análises no final da década de 1980. Não é uma questão tão nova assim, afinal.

Também o gênero e a diferenciação sexual dos sujeitos de uma sociedade são produtos de diferentes tecnologias sexuais e aparatos biomédicos que representam e permitem a autorrepresentação gendradas materializadas em discursos, saberes e suas (des)legitimações, práticas institucionais e cotidianas (DE LAURETIS, 1994). Assim, temos

um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito ‘engendrado’ não só na 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 (DE LAURETIS, 1994, p. 208).

Ao focar nas experiências subjetivas gendradas por meio de tecnologias sexuais, – incluindo tecnologias comunicacionais como o cinema, mas que poderiam ser também as plataformas de rede social como o Facebook – Teresa de Lauretis (1994) teoriza que o gênero não é apenas efeito da representação, mas também seu excesso, aquilo que está no contracampo, na sombra do visível do discursos hegemônico. São elementos que estão fora do discurso na forma do trauma em potencia podendo desestabilizar representações quando não contido (DE LAURETIS, 1994).

Uma teoria (uma verdade, um saber), validada por discursos institucionais que tenham o poder de controlar o campo do significado social, funciona como uma tecnologia de gênero (DE LAURETIS, 1994). A verdade de que a identidade de gênero não necessariamente está em alinhamento com o sexo numa perspectiva cisgênera seria um exemplo de teoria que se torna uma tecnologia com implicações subjetivas.

As tecnologias de gênero explicam por que, por exemplo, algumas experiências são lidas de modo muito distinto entre homens e mulheres, entre trans e cis. A diferença de gênero como necessidade de reprodução e controle do corpo social exige uma constante vigilância e controle dispersa por toda a sociedade. Os sujeitos de uma

sociedade são engendrados pelas tecnologias de gênero como entes históricos e sociais. A experiência de cada um deles engendra-os como masculinos e femininos, se configurando como efeitos do engajamento na realidade social.

A categoria analítica da experiência que diz respeito ao processo pelo qual a subjetividade é construída, que nos tornamos seres sociais, “um complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior” (DE LAURETIS, 1994, p. 228). É importante para nossa narrativa notar o enfoque de De Lauretis no aspecto dos significantes dos discursos (e dispositivos) que vão imputando engendramentos. Especialmente por tratarmos de subjetividades que são engendradas na não-representação nos discursos hegemônicos sobre gênero, que estão nos seus “espaços da margem”, “nos interstícios das instituições” e nas “brechas dos aparelhos de poder/saber” (DE LAURETIS, 1994). As tecnologias de gênero produzem efeito majoritariamente na subjetividade e nos processos de autorrepresentação nas práticas micropolíticas cotidianas e nas resistências que vão agenciando outros investimentos de poder ao (re)cruzar as fronteiras das diferenças sexuais.

Uma gama significativa de tecnologias do corpo sexual foi criada sob o viés do biopoder, do poder que investe sobre a vida, para operar a disciplina de normalização e formatar subjetivações, a partir do século XX. Essas tecnologias incluem “medicalização e tratamento das crianças intersexo, gestão cirúrgica da transexualidade, reconstrução e ‘aumento’ da masculinidade e da feminilidade normativas, regulação do trabalho sexual pelo estado, *boom* das indústrias pornográficas” (PRECIADO, 2019, p. 423).

Essas “máquinas de naturalizar o sexo” foram especialmente potencializadas com os discursos que surgem a partir da década de 1950, marcadamente de médicos estadunidenses como John Money que passam a usar a noção de gênero e constituem a possibilidade de se “mudar o sexo”, o que Paul B. Preciado intitulará como o início do “império da normalidade”. Essa era é marcada pela produção industrial de silicone para aplicação corporal, hormônios, fluxos textuais e de representação, técnicas cirúrgicas, tramando novos fluxos de gêneros (PRECIADO, 2019).

Algumas tecnologias são significativamente subjetivantes, como por exemplo a testosterona. Fátima Lima (2014) fez uma pesquisa com homens trans e demonstra como a testosterona sintética é um dispositivo central na construção da masculinidade. O

surgimento do campo de saber médico da endocrinologia, na virada do século XIX para o XX, é quem cria as condições para a compreensão do corpo como sendo regulado por “secreções, relacionando-as às questões de composição subjetivas como a personalidade os comportamentos sociais” (p. 118). O termo hormônio surge em 1905, introduzido por Sigmund Freud no *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, em que o descreve como uma substância produzida pelo corpo no desenvolvimento de características particulares nos indivíduos. É dos “extratos retirados da tireoide, pituitária, testículos e ovários” que a endocrinologia faz a diferenciação sexual hormonal entre machos e fêmeas, sendo as “fêmeas com aparato glandular produzindo estrogênio e progesterona” e os “machos com suas glândulas hormonais produzindo testosterona” (LIMA, 2014, p. 118). É a partir de 1920 que se passa a se interessar e produzir formas sintéticas dos hormônios. A testosterona como um dispositivo de poder e controle de regulação da diferença sexual, opera sobre os homens trans tanto um aspecto de adequação cisnormativa, mas também de resistência a seus códigos, discursos e práticas. Se ela permite o reconhecimento da identidade masculina por possibilitar adquirir-se e potencializar características consideradas masculinas no corpo, elas também tensionam aspectos comportamentais, como irritabilidade e insensibilidade.

Esses dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual são incorporados pelas minorias sexuais, como os homens transgêneros, que os incorporam como próteses de gênero. Tais minorias adotam como estratégia política modos de “desidentificação” e/ou “identificação estratégica”, “desvios das tecnologias do corpo” e “desontologização do sujeito” (PRECIADO, 2019, p. 425) para tornarem possíveis suas (r)e(x)(s)istências numa sociedade estruturalmente cisnormativa. Os sujeitos dessas minorias sexuais criam com essas estratégias condições de um exercício de enunciação, em uma posição crítica aos efeitos cisnormalizantes do biopoder. Como acompanhamos junto aos nossos interlocutores, eles articulam profundos conhecimentos sobre conceitos de identidade sexual, saberes médicos e jurídicos, que mais do que uma curiosidade ou uma habilidade são estratégias de sobrevivência.

As plataformas de redes sociais como o Facebook participam desse processo ao construir espaços de enunciação com algum controle sobre as próprias imagens, narrativas de experiências e a audiência que acessa os conteúdos e interage com ele. Mas que espaço é esse? É justamente nessa imbricação do sujeito com a tecnologia que o permite experimentar enunciar-se em processo de (des)identificação com a masculinidade

e jogos semióticos com a tecnologias e saberes médicos e jurídicos, nem como fluxos de gênero que temos que fazer emergir o agenciamento da máquina algorítmica do Facebook. Essa máquina, no entanto, é cheia de intencionalidades sobre o tratamento do conteúdo dos seus usuários.

A relação de desigualdade de gênero na tecnologia digital é debatida desde os movimentos ciberfeministas do início dos anos 1990. Tais movimentos já traziam uma crítica à ideia superutópica de que as ambiências digitais seriam uma espécie de salvação na qual se fantasiava que se produziria um espaço democrático e não hierárquico em divisões de classe, raça, etnia, gênero e sexualidade, uma vez que elas transcenderiam tempo, espaço e a materialidade do corpo (WAJCMAN, 2006). A experiência, no entanto, mostrou outra realidade. Judy Wajcman (2006) traz alguns exemplos que evidenciam que, mesmo em contextos “descorporificados” de ambientes digitais em que homens cisgêneros emulam serem mulheres, há um repertório de fantasia de gênero e linguagem que deixam escapar uma subjetividade transpassada pelas relações de gênero off-line.

Os feminismos socialistas da década de 1980 estabeleciam uma leitura pessimista sobre as tecnologias, afirmando que os artefatos não eram neutros e reproduzem as relações sociais de hierarquização de gênero. O feminismo da terceira onda, que veio incluir as demandas de luta do feminismo negro, da teoria *queer*, e das teorias pós-colonial e decolonial, questionando a essencialidade das categorias de gênero, desloca o debate para outros eixos de poder, incluindo as intersecções do gênero com raça, colonialismo, sexualidade, deficiência e classe. Na década de 1990, influenciadas pelo *Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway (2009), transfeministas passam a entender que a tecnologia pode ser redesenhada como tecnologias para a inclusões de gênero, pleiteando apropriações e criações que considerem o ponto de vista das minorias sexuais e de gênero (WAJCMAN, 2010).

As “novas mídias” têm permitido o engajamento da construção de experiências identitárias híbridas e com gêneros desconformes ou não evidenciados, mesmo para pessoas cisgêneras. Entretanto, vimos, no primeiro capítulo, como políticas de autenticidade como as do Facebook têm limitado essas possibilidades, ao pedir evidências de que o perfil na plataforma corresponda ao “perfil verdadeiro”. Wajcman (2010) nos alerta que mesmo com as possibilidades e a fluidez do discurso de gênero no mundo on-line são limitadas pelas relações de gênero vividas no mundo off-line. De fato, jogos on-line ou espaços de convivência têm se demonstrado hostis para minorias sexuais e de



gênero justamente por reproduzirem discursos de violência e de dominação da masculinidade cisgênera.

Não só no nível da apropriação das tecnologias digitais, mas também sua estrutura material e seu design reproduzem as desiguais relações de poder de gênero, classe, raça e sexualidade nos acessos, usos, projetos e produções. É a chamada brecha digital,

que não se refere somente às dificuldades de acesso à rede, mas também, aos obstáculos que as mulheres [e outras minorias sexuais] enfrentam para apropriarem-se da cultura tecnológica devido a hegemonia masculina nas áreas estratégicas de formação, pesquisa e no emprego das TIC's (NATANSOHN, 2013, p. 16, colchete nosso).

Graciela Natansohn (2013) aponta como a diferenciação de gênero afeta não só desenho, desenvolvimento, difusão e utilização das tecnologias no nível da sua produção, mas também na subjetividade dos usuários. A hegemonia cisgênera e masculina na criação de sistemas tecnológicos inferem sobre a relação como sujeitos gendrados estabelecem com eles, como constroem imaginários, vínculos afetivos, trocas de saberes e até certas escolhas profissionais (trabalhar na área de ciência e tecnologia). Muito além de pensar articulações políticas das minorias sexuais e de gênero nos usos das redes sociais, é preciso “incluir-las nas criações tecnológicas, na criação de códigos e softwares, nas decisões macro e micropolíticas” (NATANSOHN, 2015, p. 10).

Quando analisamos estudos brasileiros que se dedicaram a pensar a relação das transmasculinidades com plataformas como o Facebook (ÁVILA, 2014; NERY, João Walter; MARANHÃO FILHO, 2013; SANTOS; FIGUEIREDO, 2016) e outras (MORELLI, 2018; SOUZA, Eduardo José Moreira, 2018), percebemos que a relação da subjetividade gendrada com a infraestrutura tecnológica não é abordada. Nesses estudos evidenciam-se os “múltiplos discursos das transmasculinidades”, suas “narrativas”, a questão da “visibilidade” e da “representação de si” e “formas de interação”, ficando assim na camada da apropriação. Não é ou é pouco levantada a atuação da plataforma em seus aspectos tecnológicos e materiais como influência.

Graciela Natansohn (2017), considerando o viés androcêntrico e a reprodução das violências de gênero na elaboração e nas apropriação das tecnologias digitais, desenvolve um manifesto por uma internet feminista na qual enumera uma série de princípios para pensarmos práticas, discursos e tecnologias na rede mundial de computadores e em suas espacialidades de crítica à hierarquia de gênero. Uma internet feminista não é normativa em relação à identidade de gênero; compreende de modo inteseccional as exclusões de

gênero, raça, classe, nacionalidade, crença e se dedica em construir estratégias para superá-las; se posiciona em relação às violências e articula estratégias para redução de seus riscos e danos; possibilita a criação de espaços de sororidade interseccional, para construirmos redes, nos comunicarmos, ajudarmo-nos mutuamente e nos organizarmos; “se preocupa com a segurança e a privacidade dxs participantxs”; é regulada, legislada, utilizada, customizada, reapropriada e debatida por todos, todas e todes; se desenvolve por softwares livres e sem ‘caixas pretas’; “acredita na utopia de que outra internet é possível: autônoma, não colonizada pelo comércio, pelo capital nem pelo estado; sustentada pela colaboração e o compartilhamento” (NATANSOHN, 2017, on-line).

Na próxima seção, apresentaremos os modos como nossos interlocutores têm se apropriado dos recursos tecnológicos do Facebook para constituir narrativas de si, gerenciar os dados de si e quem tem acesso a eles, bem como os usos dos Grupos e os conteúdos mobilizados por Páginas dedicadas à causa trans.

## **5.2 Estratégias e apropriações dos recursos estruturais do Facebook para gerência dos dados sobre si e da rede**

A partir das relações que os sujeitos estabelecem com os outros na plataforma de rede social, que apresentamos no capítulo 3, nos interessou compreender quais são as estratégias tecnológicas, as práticas utilizadas para gerenciar os conteúdos e as interações com esses sujeitos presentes no convívio on-line de nossos interlocutores.

Como vimos, a própria constituição da rede de contatos, a qual o Facebook chama de “amigos”, é estruturada numa lógica de minimamente gerenciar o perfil de pessoas com as quais interagem na plataforma. Ainda que esse público não seja tão facilmente mapeável, há, muitas vezes, uma busca por pessoas que compartilhem perspectivas similares sobre visão de mundo, posições políticas, gostos e interesses. É nesse sentido que nossos interlocutores afirmam que buscam constituir uma rede de contatos muitas vezes com ações cautelosas de escolha de sujeitos para estarem presentes em seus circuitos interativos.

Levantamos, assim, se os sujeitos utilizavam algum tipo de estratégia para diferenciar o público que tem acesso ao conteúdo de suas postagens e, se sim, quais eram essas estratégias. Vale lembrar que, na ocasião da escrita desta tese, o Facebook possuía

um sistema de controle de quem poderia ver o conteúdo de determinado post. Ao clicar numa setinha, abria-se um menu com uma série de opções sobre quem poderia ver a postagem, conforme a imagem abaixo:



**Figura 2 – Visão do menu para controle de privacidade nas postagens do Facebook**

Com esse sistema, o usuário pode optar que suas postagens sejam vistas por quaisquer pessoas dentro ou fora do Facebook, ou pelas pessoas que estão vinculadas ao seu perfil (chamadas de “amigos”), ou que algumas pessoas desses amigos não consigam ver algumas de suas postagens, ou que apenas ele mesmo veja, ou, por fim, pode-se marcar alguns perfis exclusivos para terem acesso. A pergunta que o menu traz é a emblemática “quem deve ver isso?”.

A grande maioria dos interlocutores permite que apenas os perfis que estão adicionados à sua rede de contatos (“amigos”) tenham acesso ao conteúdo que publicam. Também a maioria deles não faz qualquer outro tipo de diferenciação além dessa.

Entretanto, há, dentro desses, alguns que eventualmente ativam algumas postagens específicas em caráter de exceção, devido ao conteúdo da postagem ser considerada de grande relevância. Nesse sentido, há um manejo dos conteúdos que são considerados privados que são marcados como conteúdos “só para amigos” e conteúdos considerados de interesse público, que são ativados para que qualquer um possa ver. Esse privado é entendido como o lado da intimidade exposta, da brincadeira, e o público, como o aspecto da militância, da denúncia, ou ainda de uma pergunta ou pedido, quando há a necessidade de que essas mensagens se espalhem, se difundam para além dos círculos de

amigos. Há também uma seletividade de algumas postagens específicas, por terem um conteúdo considerado mais delicado ou sujeito a ataques por questão de ódio político ou transfobia, sendo fechadas para apenas usuários da rede de contatos. Deixar o perfil público é também um modo de participar de algum tipo de promoção ou seleção para emprego.

Joaquim (2018) nos disse sobre essa questão de que, na decisão para a classificação das postagens, o que “*influi é tanto o calor do momento quanto, talvez, uma reflexão póstuma, por exemplo: quando sinto que realmente preciso dizer algo ao ‘mundo’*”. Quando perguntei quais seriam esses conteúdos para outros que não seus amigos, ele respondeu:

*Desabafos. Sobre o índice de mortalidade na comunidade LGBT, sobre a vivência trans, sobre a vivência no geral em períodos como o atual; tão tenebrosos, especialmente para nós, que somos minoria. Além de algumas vaidades bobas, como deixar em público uma foto especial, uma música ou uma notícia (Joaquim, 2018).*

Uma forma de seleção de público parece acontecer mais no campo da própria constituição da rede de contatos e como ela se comporta com determinados conteúdos:

*eu só não permito pessoas transfóbicas. Se eu vejo alguma postagem transfóbica e essa pessoa (que postou) eu conheço eu chamo e digo: ‘oh, essa mensagem é transfóbica’. Se a pessoa persiste eu não sou um cara que (diz) ‘ah, é meu amigo, vou deixar para lá’, eu excluo, sacou? Eu não tenho mais paciência para ficar sendo didático com as pessoas... se curtem as coisas que eu posto, se leem e comentam algo que eu posto sobre transgeneridade sabem que há coisas que não sejam corretas e se eu falo que é e a pessoa liga o ‘foda-se’ ela possivelmente não está nem aí, sacou?, para respeitar outras pessoas. Então eu não faço muita questão de explicar de novo, ter novamente uma didática para que essa pessoa entenda que o processo não funciona dessa forma, aí são geralmente essas pessoas que eu excluo da minha vida e no Facebook é dessa forma que acontece. (...) Eu evito parente no Facebook porque parente é um bicho muito fofoqueiro, né, você posta uma coisa aqui e eles distorcem de um lado e levam para outras pessoas, mas fora isso, é tranquilo (João Hugo, 2018).*

Há a privação de conteúdos para alguns membros da família também que promovem algum tipo de censura a esses conteúdos.

Há raras exceções em que as postagens são marcadas para algumas pessoas específicas, quando aquelas dizem respeito a uma temática que interessaria a esse grupo, mas seu uso, como dito, é muito eventual. Para alguns interlocutores, a diferenciação de público não é uma questão; deixam, portanto, o perfil sempre público.

Sobre a necessidade e o contexto de apagar dados sobre si, buscamos saber junto aos interlocutores como e se eles em algum momento precisaram apagar seus perfis no Facebook ou mesmo quais elementos que faziam referências a si mesmos pré-transição.

Constatamos que há uma ação de apagar um perfil anterior motivada pelo fato de o Facebook não permitir que se usasse nome social, ou seja, trocasse o nome de perfil que ainda possuía o nome de batismo pelo nome adotado com o processo de transição. O Facebook tem uma série de denúncias de desrespeito ao nome social de pessoas trans e travestis. Anteriormente falamos sobre a política de autenticidade de nomes do Facebook. Em matéria do site Nexa, representantes da empresa dizem que a plataforma possui uma política de respeito ao nome social, afirmando que, para aqueles que não possuem nome legalmente retificado, aceitam imagens de alguns cartões e carteirinhas, e até fotos de correspondência recebida como comprovante de uso de nome no dia a dia (FÁBIO, 2018).

Entretanto, a mesma matéria mostra a dificuldade de pessoas trans comprovarem seu nome social, inclusive porque o perfil dessas pessoas é suprimido caso alguém o denuncie como infringindo as políticas de nomes autênticos do site. Stephan, um dos nossos interlocutores, nos contou que passou por situação similar, de pessoas que denunciavam seu perfil por não aceitarem seu nome social<sup>91</sup>: *“algumas pessoas denunciavam o meu perfil. Porque elas fingem ser uma coisa que elas não são, não são felizes e não querem que os outros sejam”* (2019). O texto da matéria traz também o caso de Paula Darling, uma mulher trans que, ao apresentar os documentos originais ainda com o nome de batismo, teve esse nome divulgado em seu perfil a sua revelia, causando grande constrangimento e prejuízo (FÁBIO, 2018).

A adoção do nome social e de uma identidade masculina também se enquadra como outras motivações para deletar um perfil e criar um com a recente expressão de gênero e nome retificado. Deletar o perfil antigo também diz respeito a deletar fotos do passado pré-transição, fotos essas responsáveis, em alguma medida, por piorar a disforia, causar ansiedade ou simplesmente mal-estar. Outros motivos para deletar o próprio perfil passam por considerar o Facebook uma plataforma que está de algum modo prejudicando as dinâmicas da vida, tomando o tempo indevidamente e mesmo por decepção amorosa.

---

<sup>91</sup> Inclusive ele mantém um perfil em que ainda mantém o nome de batismo para aqueles que “gostam” de chamá-lo pelo nome antigo.

Também foram relatados casos de apagamento de perfil devido a conflitos constantes e intensos com pessoas que não aceitavam as mudanças do sujeito e as criticavam severamente. Novamente o caráter bélico para fazer com que seu gênero expresso seja respeitado mesmo nas plataformas de rede social é reafirmado aqui. Outra motivação para excluir o perfil foi desagradar-se provisoriamente com o conteúdo que as pessoas publicam na plataforma.

Também se apaga uma conta por estar em demasia associada a um momento profissional do qual o sujeito já não mais faz parte. É curioso notar que tanto no caso das identidades de gênero, quanto no de uma identificação associada a uma questão trabalhista, deletar esse momento anterior para reiniciar um outro on-line parece uma opção de gestão on-line de seus processos subjetivos.

Essa relação de apagamento do perfil pode ser provisória, com ações de desativação temporária – o Facebook possui a opção de você excluir provisoriamente seu perfil da plataforma, podendo voltar quando achar necessário –, ligado inclusive ao período de transição, como uma possibilidade de desaparecer pelo tempo em que corporificava o gênero que deseja expressar e só reaparecer após a transição. Algumas versões antigas de perfis que por um tempo foram abandonados estão perdidas como possibilidade de apagamento, pois esqueceu-se e se perderam a senha e o e-mail para acesso.

Entre os dados apagados on-line estão fotos, postagens, currículos, e-mail e contas em plataformas e sites de compras on-line. Entre os dados excluídos (ou ocultados), destacam-se as fotos. Alguns sujeitos disseram que não houve a necessidade de deletar parte do seu passado presente on-line por manter uma boa relação com esse período da vida, afirmando que ele faz parte do ser que se torna. Outros, entretanto, apesar de não terem um problema explícito de envergonhar-se do passado pré-transição, afirmaram que tal reprodução não mais representava quem são hoje, sugerindo uma incoerência. Há, portanto, uma tentativa de desvinculação da representação do passado contida em certas fotos específicas. Outros sujeitos, por sua vez, narraram que, antes do processo de transição, tinham uma certa repulsa a ter sua imagem fotografada, pois isso gerava sentimentos negativos de “horror”, “martírio” e mesmo “trauma”. Nessa lógica, evitava-se tirar fotos e chegava-se a cobrir o rosto. Nesses casos, havia poucos registros de um passado a serem deletados.

É considerado exaustivo o processo burocrático em relação a uma série de contas em plataformas e sites para alteração de nome social. Os sistemas não estão preparados para a possibilidade de que as pessoas troquem de nome. Léo (2018) narra parte da odisseia burocrática/jurídica com sites e lojas on-line de serviços:

*Depois de retificado nome e sexo jurídico, é necessário ir em cada um dos sites que se tem conta aberta e solicitar modificação. O Paypal me deu trabalho, demorou meses sem fim pra modificar. O pagseguro tá me dando trabalho, penso até que terei que ir DE NOVO na defensoria. Tem muita coisa pra mudar... Ah, tem um site que não consigo mais comprar por ele pq ele não tem canal de comunicação, então se eu não posso me comunicar com ele e pedir a retificação, perderam um cliente, até esqueci o nome do site, mas ele é da netshoes mas para sapatos sociais masculinos.*

Alguns afirmam ter várias fotos e álbuns inteiros do passado pré-transição ocultados na plataforma<sup>92</sup>, aos quais acessam eventualmente. Quando o processo de transição é feito de modo “orgânico”, isto é, sem grandes eventos de confrontação e sendo respeitado pela pessoas dos círculos sociais, questões como apagamento de dados e ocultação não se mostram significativas. Algumas fotos de um passado pré-transição são utilizadas para fins de comparação daquilo que é chamado de fotos “*pré T (antes da testosterona) e as fotos pós T (dps da testosterona)*” (João Hugo, 2018).

Um elemento complicador na gestão desses dados sobre si on-line, incluindo a possibilidade de apagamento de certas questões que incomodam o sujeito, é o fato de alguns desses dados (inclusive fotos) estarem veiculados na conta de outra pessoa e a gestão desse dado, dessa maneira, ficar por conta deste Outro:

*Eu gosto de olhar às vezes [fotos antigas, pré-transição], lembrar de algumas coisas, eu não tenho como controlar, né?, porque, por exemplo, no Facebook de minha mãe, está lá, ativo até hoje, minha mãe encontra todas as fotos que ela pode, antigas. E tem umas fotos minhas lá que eu estou bem menininha, mas eu não tenho muitos problemas com isso não, sabe?, algumas pessoas até me mandam as vezes fotos comigo para comparar, “olha como você está diferente” e isso é legal. Sabe, eu não tive problema com isso não (Nico, 2018, por áudio).*

Alguns desses sujeitos afirmam que percebem uma intencionalidade de certas pessoas nas redes de buscarem o passado pré-transição quando sabem que o sujeito é transgênero. Por fim, vale ressaltar que alguns dos interlocutores disseram que apagaram antigas postagens nas quais possuíam outra opinião que não a atual e outra abordagem sobre alguns assuntos escritos antes de “desconstruir” algumas questões de gênero e política.

<sup>92</sup> Refere-se ao recurso do Facebook de manter o arquivo no seu sistema, porém ocultado, invisível, para qualquer pessoa que não seja o próprio dono do perfil.

Entre os prejuízos desses processos de apagamento, estão a perda de contatos de trabalho (ainda que existisse uma potencial não aceitação e transfobia desses contatos), tal qual a perda ou a complicação das relações com pessoas pré-transição:

*quando eu voltei para as redes sociais já foi usando o nome social mesmo e adicionando algumas pessoas. Eu era muito medroso, como eu te disse, eu era muito medroso, aí eu fiquei com um pouco de medo de adicionar meus amigos antigos, amigos que estudaram comigo e ser julgado, tanto que até hoje tem muita gente que eu falo assim nas redes sociais que não sabe direito quem sou eu e às vezes eu adiciono alguém que estudou comigo e ela não me aceita no Facebook e é muito louco isso. Acho que isso é uma perda. Mas eu tento ir até a pessoa, explicar o processo e tal, mas imagina fazer isso com todo mundo que não me aceita numa rede social, não tem como, né? (Nico, 2018, por áudio)*

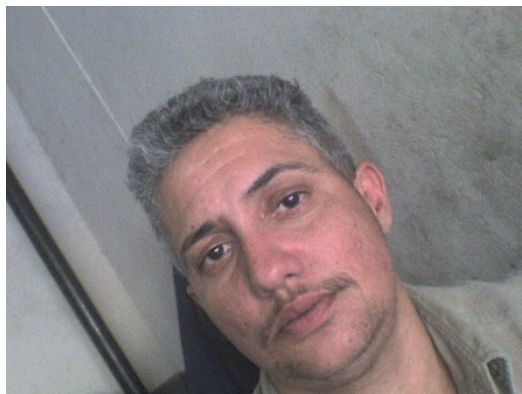
Outro prejuízo associado a esse deletar-se das plataformas de rede social está o direito de publicar o que se quer. Alguns, por fim, não consideraram que houve propriamente perdas, porque esses apagamentos não os afetaram de forma significativa.

Entre os ganhos está a paz de ser aquilo que se sente ser, o respeito ao gênero expresso e a sensação de começar do zero. Mesmo com a necessidade de grandes esforços e o investimento de grande quantidade de tempo para mudança de nome em muitas plataformas e sites, o que há é especialmente um ganho por não mais se constranger de utilizar um nome e ter a documentação registrada com outro nome. Essas ações dizem respeito à acessibilidade e ao sentimento de bem-estar: *“deixei de ir em diversos locais que pediam documento original. Me privei de diversas viagens, que inclusive tinha ganhado mas que iria ter que mostrar documento original. A gente ganha PAZ!” (Léo, 2018).*

Alguns afirmam que nunca possuíram fotos on-line de uma expressão de gênero que remetesse à feminilidade, logo não se tornou uma questão lidar com o gênero que atualmente exprime:

**Léo:** *Não tenho fotos femininas. Nunca tive querido. kkkk O máximo que podem achar é tratamento no feminino. Veja, esse sou eu 10 anos antes de me hormonizar*





**Sérgio:** *sem hormonizar?!*

**Léo:** *10 anos antes de me hormonizar*

O Facebook pode eventualmente bloquear temporariamente contas que desrespeitem seus “Padrões de Comunidade”, isto é, regras que a empresa considera de boa conduta dos usuários de sua plataforma. Tais padrões estão organizados em seis eixos, que são: comportamento violento e criminoso, segurança, conteúdo questionável, integridade e autenticidade, com respeito à propriedade intelectual e solicitações relativas a conteúdo (FACEBOOK, 2019). Perguntamos aos nossos interlocutores se o Facebook já suspendeu suas contas por violar os padrões da comunidade.

A maioria dos interlocutores nunca teve suas contas suspensas. Aqueles que tiveram disseram que o motivo da suspensão foi a denúncia de pessoas que não compactuavam com suas posições políticas durante o período eleitoral ou de fundamentalistas religiosos que não aceitam a condição trans do sujeito. As alternativas para conviver com essas questões foram fechar o Facebook para pessoas que não fazem parte da rede e descobrir e excluir os perfis da rede que fazem esse tipo de denúncia: “*o facebook me deu um block de um mês, nem me lembro pq mas tem a ver com denúncias de fundamentalistas na minha timeline. Cacei, achei mandei pro exílio e sigo lindo loiro e japonês no meu caminho ♡*” (Léo, 2018). Um interlocutor teve uma postagem suspensa por ter anunciado a venda de hormônio na plataforma.

Nos interessou também saber os motivos que levam nossos interlocutores a bloquear alguém no Facebook. Um perfil, quando é bloqueado, fica impedido de se comunicar ou ver qualquer conteúdo publicado pelo perfil bloqueador, ao mesmo tempo que suas interações na rede se tornam invisíveis para esse mesmo usuário.

Pessoas são bloqueadas por algumas características como serem transfóbicos, machistas ou racistas, serem “ignorantes”, serem “bolsominions” (serem eleitores ou

compartilharem ideias na perspectiva do presidente da república Jair Bolsonaro), por não serem alinhadas com a mesma crença ou posição política. Léo (2018) chegou a fazer seu próprio código de conduta para que pessoas saibam como se conduzir como seu amigo de Facebook. Ele criou um texto que mantém na seção “notas” do próprio site, o qual envia assim que aceita o pedido de amizade de alguém:

*DOMINGO, 22 DE NOVEMBRO DE 2015 555 leituras*

*A TODOS OS MEUS MAIS RECENTES AMIGOS.*

*Sejam bem vindos/as/es!*

*Só um aviso; qualquer forma de preconceito seja por raça, etnia, identidade de gênero, orientação sexual, expressão de gênero, tipo físico, bairrismo, tatuagens, ou contra direitos humanos em geral, EU EXCLUSO AUTOMATICAMENTE.*

*No mais, SEJAM MUITO BEM VINDOS!*

Familiares que não aceitam a condição trans do sujeito também são bloqueados, por uma questão de privacidade. Outro grupo de pessoas potencialmente bloqueadas é o dos ex-relacionamentos afetivos/sexuais que são impedidos ou por traição ou por não superarem o término da relação e insistirem em manter contato. Amigos considerados “chatos” ou que “traíram a confiança” também são bloqueados.

Para entender como nossos interlocutores se relacionam com os algoritmos de seleção do Facebook, perguntamos como sentem que eles estão a influenciar os conteúdos que aparecem em suas *timelines* e nas sugestões de amizades, se sentem que esse sistema age de modo característico por serem trans e se algum entendimento sobre o seu funcionamento os leva a agir de um modo particular.

Do ponto de vista do usuário, há a percepção de que o Facebook direciona o que aparece a partir daquilo com que o sujeito costuma interagir e a dar mais atenção. O conteúdo apresentado no site segue exatamente a crença do sujeito (especialmente referente a questões políticas). Há a percepção de um certo predomínio de temas sugeridos sobre LGBTQI+ e voltados para a militância. Há uma dúvida, contudo, se é a influência dos algoritmos de seleção de conteúdo que se dá a partir da geração de um perfil do sujeito ou se a própria seleção de contatos adicionados nos ciclos de amizade já produz *per se* essa aproximação com as crenças e os gostos do sujeito.

O usuário percebe que o Facebook utiliza seus dados de pesquisa em distintos motores de busca para sugerir publicidade e conteúdo segmentados. O desejo de comprar algum produto muitas vezes se converte em sugestão de venda via publicidade no site

(mesmo quando não houve pesquisa prévia). Quando perguntado, Izah (2018) descreveu como percebe o cruzamento de dados para geração do perfil de um usuário e escalonamento de conteúdo: *“Pesquisa algo no google, tipo camiseta branca, logo em seguida me aparece alguns anúncios de camiseta branca. Pesquiso uma hashtag tipo #elenao em seguida me aparece postagens de amigos que aderiram a campanha”*.

A dinâmica de mostrar conteúdos dos outros é muitas vezes colocada como falha, especialmente quando se trata de interações transfóbicas. Percebe-se uma tendência do site em ter mais agilidade em mostrar conteúdo transfóbico de pessoas que são amigos de amigos do que em fazer desaparecer conteúdos dessa natureza que são denunciados.

A influência do Facebook em fazer um perfil prévio do sujeito a partir de seus hábitos de consumo na plataforma, elencando potenciais assuntos de interesse também evidencia uma invisibilização de outras temáticas que talvez pudessem interessar ao sujeito. Esse perfil de si traçado pelo Facebook também seria usado para aproximar sujeitos com interesses comuns dentro da rede, a partir de aproximação entre padrões de curtidas e comentários. Joaquim (2018) expressou preocupação com a dimensão dessa predição e sua capacidade de influência sobre a subjetividade:

*Influencia demais e eu me preocupo com isso. Não sei até que ponto a inteligência artificial é capaz de chegar, mas a exatidão das sugestões, recomendações, etc. realmente chegam a me assustar. E creio que as mídias sociais estão criando novos modos para filtrar e colher nossas informações de modo a padronizar nossas personalidades e emoções, também. Um exemplo disso são as opções de reação que o Facebook oferece perante uma postagem.*

Da mesma forma que potencialmente o Facebook invisibiliza certos assuntos a partir dos interesses supostos do sujeito, certas pessoas também são pouco vistas dentro da rede: *“tem pessoas que as vezes nem lembro que tem o meu Facebook mais pq não aparece quase nunca nada da pessoa”* (João Hugo, 2018).

Há uma constatação de que o algoritmo no Facebook algumas vezes entende equivocadamente um interesse do sujeito por algum tema e mostra em demasia a questão contra a vontade do sujeito. Algumas vezes, na tentativa de burlar essas sugestões, tenta-se demonstrar para esse sistema o interesse em outras questões para que sua dinâmica se modifique: *“quando eu quero variar o assunto, tenho que buscar na lista de amigos, algum que ainda não tava passando na minha timeline, vou lá, olho o que ele tá discutindo e trago material novo pra minha timeline e assim vou atualizando”* (Léo, 2018).

Nesse mesmo sentido de influenciar o algoritmo a não mostrar certo conteúdo de tendência política, às vezes é necessário encontrar os sujeitos dessa vertente e excluí-lo. Outra forma de tentar aprimorar o Facebook sobre seus interesses na *timeline* é ignorar certos conteúdos que são violentos, desagradáveis ou desinteressantes.

Sobre agir de alguma maneira específica a partir do entendimento do funcionamento do algoritmo, existe o entendimento de que as temáticas e os assuntos que estão sendo propostos no momento no *feed* do Facebook vão pautar/agendar muitas vezes as discussões do sujeito. Há algumas tentativas de agregar valor ao que posta, pensando em qualidade da informação e algumas temáticas de humor para angariar atenção no fluxo de informação. Apesar da crença de estar compartilhando algo que acredita, consideram que haja alguma influência do algoritmo, em um processo de retroalimentação (interesse-crença ↔ proposição do fluxo de informação do algoritmo do Facebook).

Sobre a compreensão de que a própria plataforma sugere conteúdo mais de umas pessoas do que de outras, boa parte afirma que percebe que o Facebook mostra mais o conteúdo de algumas pessoas do que de outras em suas *timelines*. Há a percepção de que quando maior a interação com certos sujeitos, mas o Facebook valoriza seu conteúdo em relação ao usuário e isso é modificado quanto mais frequente se torna a reação (curtidas, comentários, compartilhamento, tempo de leitura).

A ação de certas pessoas na rede em produzir um conteúdo militante de modo a influenciar mais pessoas faz com que seus conteúdos fiquem mais evidentes do que o de outros. Muitas vezes a seleção de postagens de pessoas que mais aparecem nem sempre condiz com o contato maior dos sujeitos com essas pessoas. Há a percepção de que muito dos conteúdos de pessoas que fazem parte da rede de contatos não aparece na *timeline* e que há uma ação do sistema do site nesse “desaparecimento”. Houve a ação de escolher algumas pessoas e colocar suas publicações em destaque, a partir de uma solicitação do próprio Facebook.

Alguns interlocutores disseram que, dos seus pontos de vista, não percebem a influência do Facebook nos seus conteúdos.

Especificamente sobre se o fato de ser trans influencia no algoritmo de seleção e conteúdo do Facebook, aqueles que acreditam que influencia vão afirmar que um contato mais efetivo com a questão trans e com pessoas trans direciona o conteúdo e os sujeitos de interesse do algoritmo. É por esse ângulo que Dhan (2018) acredita que ser trans

interfere no algoritmo de seleção: “a partir do momento que sou trans de um coletivo de pessoas trans q compartilha reportagens sobre pessoas trans e segue páginas e pessoas trans, creio que eles [o grupo que administra o Facebook,] direcionam, inclusive conteúdo de anúncios e tal relacionados”. João Hugo (2018), no mesmo sentido, afirmou que não é pelo fato de ele buscar em demasia o tema da transgeneridade que ela surge, mas pelo fato de ela perpassar significativamente sua subjetividade, seus amigos, seus contatos, sua página mais querida:

*Não é que eu fique procurando coisa só sobre transgeneridade, até porque eu não posso respirar isso o tempo todo, respirar no sentido de além de ser um cara trans só pensar em transgeneridade, mas tem outras coisas que também influenciam, né,? porque querendo ou não, não deixa de perpassar por mim por conta disso, né?, por conta de ter muitas pessoas trans e por acessar uma página que tem um conteúdo somente específico que é onde eu realmente me atualizo das coisas que acontecem.*

O algoritmo agiria, ainda, impedindo que pessoas conservadoras e contrárias às pessoas transgêneras tivessem acesso aos seus perfis, na constituição daquilo que tem se chamado de bolha, ou seja, um ambiente à parte do público em geral em que só convivem pessoas que têm o mesmo direcionamento político, as mesmas visões de mundo e as mesmas crenças.

A maioria dos interlocutores acredita que ser trans não influencia em como o algoritmo do Facebook age sobre seus conteúdos e sugestões no site. Para alguns foi importante dizer que não é ser trans em si que influencia, mas a fato de se demonstrar interesse sobre algum assunto (inclusive sobre a questão trans).

O Facebook possui um sistema para que o sujeito reaja às publicações e expresse emoções por meio de emojis (símbolos que expressam sentimentos). Inicialmente o site só permitia que os usuários “curtissem” (dessem um “like”, no inglês) nas postagens de seus *feeds*, representado por um botão em forma um polegar em riste. Desde 2017, o site implantou outras possibilidades de reações, além do “curti”, surgiram o "amei", "haha", "uau", "triste" e "grr", como vemos na imagem abaixo:



Figura 15 - Visão geral dos botões de reação do Facebook. Fonte: Facebook

Há também o entendimento literal do que as pessoas entendem do que foi expresso em uma postagem, entende-se que ele “curtiu”, “amou”, “ficou surpreso” etc. Viktor (2018) descreveu como ele compreende a leitura do outro a partir das reações:

**Viktor:** *Bom, um curtir é simplesmente indiferente, tipo, ok, beleza, a pessoa concorda com o que eu falei ou então só gostou da foto. Mas um amei eu interpreto como algo mais incisivo. Se é um post escrito, é como alguém dizendo "putz, você tá muito certo" ou "concordo com absolutamente tudo que você disse". Se é uma foto, um curtir é mais tipo "legal", um amei é "rapaz você é gato hein" hahahah*

**Sérgio:** *e as outras?*

**Viktor:** *Ah, as outras eu acho mais simples porque elas não são comparativas. Pra mim, o amei é como uma versão mais forte do curtir. O grrr e a reação triste são simplórias. Então a pessoa simplesmente não gostou do que você disse ou achou aquilo triste. Não me afeta*

É uma maneira de entender o que as pessoas pensam a propósito da postagem. Em alguns casos, alguns dos interlocutores chegam a tirar satisfação com o sujeito que teve alguma reação não desejada em uma postagem. É feita a acepção entre algumas pessoas que tomam reações indesejadas em relações a certas postagens como “rir”, reagindo com “haha” em uma postagem sobre violência extrema com pessoas transgêneras. A reação do sujeito pode reafirmar a simpatia que previamente já sente.

Alguns ignoram as reações feitas a suas postagens no Facebook.

### 5.3 Saberes, redes e produções coletivas

Nesta seção, partimos do pressuposto que os saberes estruturam possibilidades de arranjos subjetivos e, portanto, buscaremos compreender quais foram as fontes e os processos de engajamento em redes de saberes dos homens trans que acompanhamos. Desenharemos quais foram e quais são os locais onde esses sujeitos se informam sobre transgeneridade, desde seus limites definidores, constituições corporais e seus aspectos políticos.

Portanto, apresentaremos aqui quais foram as fontes de informação tanto offline como on-line dos nossos interlocutores, qual o papel da internet na sua relação com seu gênero, especialmente a plataforma Facebook, explicitando suas potências e limitações como fontes de informação e espaço para produção e circulação de saberes trans. É nesse sentido que esquadriharemos também o uso dos grupos no Facebook, bem como a informação por meio das páginas dedicadas às temáticas trans.

### 5.3.1 Informação sobre transgeneridade na ambiência digital

Abordamos anteriormente quais foram as primeiras fontes de informação sobre transgeneridade dos nossos interlocutores e demarcamos o papel dos meios de comunicação, como filmes, plataformas on-line, programas televisivos, filmes, revistas e livros. Aqui estenderemos essa discussão quando enumerarmos as fontes e seus usos para o aprofundamento do conhecimento desse aspecto definidor de si, o gênero.

Significativamente os interlocutores têm como fonte de informação conteúdos que foram acessados pela internet, marcadamente pelas plataformas de redes sociais (inclusive alguns afirmam serem essas a única fonte). Na solidão de descobrir-se e ter que lidar com todas as transformações e decisões que envolvem ter de viver com o gênero com o qual se identifica, na busca por informação sobre transgeneridade, a internet parece ser um espaço não só estratégico, como também fundamental para essa geração de homens trans.

O que as histórias nos contam e produzem em comum é que, mesmo que a descoberta dessa identificação seja distinta entre eles (por encontro, confrontação ou descoberta “de um igual”), o que acontece logo após é bastante parecido: busca-se um aprofundamento na internet, especialmente nas plataformas de rede social, grupos on-line ou motores de busca. É o que fica evidente nesta fala de Iago (2018), quando ele, após ser confrontado, procura se informar sobre a questão da transgeneridade:

***Iago:** Eu morava no interior de Minas e nem sabia da existência de pessoas trans. Comecei a namorar uma menina de BH, do nada ela me perguntou se [eu] era trans. Na hora respondi que não, mas quando cheguei em casa fui logo procurar o que era*

***Sérgio:** você tinha quantos anos?  
procurou onde?*

***Iago:** 17  
No Google*

***Sérgio:** o que encontrou?*

***Iago:** Não lembro muito bem, mas tinha um site que explicava tudo. Foi aí que eu descobri qual era o meu "problema".*

Marcadamente há uma influência do Youtube como fonte dessa informação. Dhan fala sobre como a internet é um veículo para trazer aproximação com outros sujeitos trans e a importância dessa troca de experiência para a própria aceitação da transgeneridade:

***Dhan:** Na verdade eu sempre me senti diferente, só não sabia explicar pq, então um dia eu por acaso vi no YouTube um vídeo do Ariel Modara. E ele explicava direito o que era ser trans e eu me identifiquei. Já havia visto sobre Tarso Brant e Oliver e aquilo tinha me dado um clique, mas ainda não me identificava pq eles mais confundiam do q explicavam. Então depois do Ariel, tive certeza que*

*era trans e tbm q não poderia me assumir. Primeiro pq achei que não seria mais aceito, q não ia mais namorar, nem trabalhar e q seria rejeitado por todos. Comecei a acompanhar pessoas trans. Foi quando entrei no curso de gênero e conheci um colega que era trans e eu já havia ido a uma palestra dele. E depois percebi que uma pessoa conhecida, estava fazendo a transição e comecei a conversar com ele. Quanto mais eu conversava, mais eu me identificava. E comecei a ficar bem deprimido, cai numa bad. Até q estudando comecei a me entender melhor e conversando com pessoas tbm em fase de aceitação conseguimos coragem pra nos aceitar. Meu pai me deu uma bermuda. E a partir daí, me senti seguro pra me colocar pro mundo*

**Sérgio:** *Você diz "comecei a acompanhar pessoas trans". Acompanhar em que sentido? Que bonita sua história!*

**Dhan:** *Seguir pelo YouTube, Facebook e ir a eventos*

Ariel Modara ao qual Dhan se refere é um criador de conteúdo para distintas plataformas de rede social, tratando sobre experiências da transmasculinidade, conhecido especialmente pelo seu canal no Youtube<sup>93</sup>, com 109 mil inscritos. Alguns outros nomes significativos de referência que foram citados, além do anteriormente mencionado João Nery, foram os youtubers Neto Lucon, Jackson Tyller, Diego Macedo e Bruno Henrique Eré.

É preciso atentar como muitas vezes esse processo de informar-se vai se complementando em várias instâncias on-line e offline. Nico (2018) falou a respeito desse processo, ao narrar sua trajetória de descobertas que começa com seu Tumblr, que mantinha em 2013, no qual seguia um homem trans não-binário estrangeiro que postou uma foto comemorando sua mamoplastia masculinizadora:

*eu fiquei curioso e fui conversar com ele. Ai ele me explicou tudo, sobre transgeneridade e tal, falou que tinha três anos de tratamento hormonal e que tinha conquistado a mastectomia dele. Isso tudo em inglês porque ele não era do Brasil e nem tinha tanta informação sobre transgeneridade no Brasil. Ai eu comecei a procurar aqui como é que estava funcionando pelo Facebook. E aí, no Facebook, eu conheci alguns meninos trans e comecei a estudar numa escola onde tinha um menino trans, quando eu já sabia o que era transgeneridade e tal. E aí eu ajudei ele a ser respeitado na escola, ter o nome social respeitado e com a ajuda dele também eu me descobri homem trans, Na verdade eu me descobri trans não-binário, depois de um tempo é que eu me descobri homem trans.*

Aqui vemos um percurso que começa na plataforma Tumblr com a experiência pessoal de um homem trans estrangeiro, que se torna uma conversa particular, que passa por encontrar outras pessoas trans no Facebook e por conhecer outro homem trans na escola. Posteriormente ainda há aproximação de grupos de homens trans organizados politicamente .

<sup>93</sup> <https://www.youtube.com/arielmodara>



Além da internet, grupos de apoio e de militância de pessoas transmasculinas e seus eventos são uma significativa maneira de (in)formar-se. São bastante significativas as ações do Instituto Brasileiro de Transmasculinidade (IBRAT), em distintas capitais do Brasil, para o acesso à informação de homens trans e sua aceitação.

Há aqui uma questão geracional, em que existe essa facilidade de acesso às informações por conta de uma produção coletiva e divulgação das pessoas trans no Brasil sobre questões trans discutidas e potencializadas pelas tecnologias digitais on-line. Mesmo esses homens que se informaram por eventos e encontros presenciais afirmam o protagonismo das plataformas para ter acesso tanto à existência quanto à atuação e aos locais e datas de reuniões presenciais.

De modo comparativo, se observarmos como aconteceu com o João W. Nery, como ele narra em seu livro *Erro de Pessoa* (NERY, 1984), podemos perceber o significativo corte histórico no acesso à informação de pessoas transgêneras e no avanço das tecnologias corporais e nas políticas públicas para a população trans em mais ou menos 45 anos. Nery conta que, em meados dos anos 1970, vivia uma vida dupla, alternando entre momentos em que passava por homem e por mulher, e, ainda que já entendesse que suas questões eram de identidade de gênero desde criança e de querer ser identificado como homem, ele só foi ter efetivo acesso à informação para entender-se transexual em uma viagem a Paris:

Entrando em uma de suas inúmeras livrarias, comecei a folhear algumas publicações que me interessavam. Não podia prever, em hipótese alguma, que ali mesmo descobriria o que procurava há tantos anos: a saída do labirinto.

Como vendedor algum me incomodasse, senti-me à vontade para folhear com calma uma gama de livros e livretos, até minha mão alcançar uma revista científica. Trazia como subtítulo a palavra *Sexualité*. Dei, então, uma olhadela no seu índice. Precisamente no capítulo cinco, havia uma reportagem onde um médico falava sobre cirurgias genitais feita em alguns países com grande sucesso. Referia-se, apenas, a transexuais masculinos<sup>94</sup>, por serem os casos mais comuns e fáceis de resolver. Citava os Estados Unidos como um dos países precursores e mais desenvolvidos neste ramo.

Comprei imediatamente a revista e saí lendo-a pela calçada. Meu coração dava pulos. Resolvi sentar-me num café para digeri-la em todos os detalhes. Meus olhos mal acreditavam no que estavam lendo. Parecia um sonho... (NERY, 1984, p. 121).

---

<sup>94</sup> Importante destacar que neste momento Nery usa a noção de transexual masculino, referindo-se ao que hoje é conhecido como mulher trans, ou seja, naquele momento, início dos anos 1980, usava-se como referência para nomear pessoas trans o sexo/gênero ao qual foram identificados pela cisgeneridade compulsória desde o nascimento e não o sexo/gênero ao qual se identificavam, como é feito hoje em dia.

Esse relato mostra não só o modo em que se descobre sobre quem é, mas também como tornar-se ainda mais o “que se sente do lado de fora” e os sentimentos que envolvem esse processo. Porém é significativo compará-lo com o relato de Iago, descrito mais acima. Se João teve que passar uma vida toda perseguindo sobre si mesmo e só na faixa dos 25 anos numa viagem pela Europa, em uma livraria de Paris, ao buscar uma revista acadêmica (vale lembrar que Nery era psicólogo e professor universitário), pôde entender sobre sua condição transexual e como construir seu corpo masculino. Já Iago, aos 17 anos, estudante, após ser confrontado, chega em sua casa, acessa a internet e tem uma quantidade imensa de informação disponível nas plataformas digitais, inclusive a possibilidade de conversar com outros homens trans sobre si. Nery evidencia como o acesso à informação sobre sua condição trans sempre era intermediado pelo especialista detentor do saber, médicos endocrinologistas e psiquiatras, enquanto Iago pôde ter um contato muito mais direto, não só com a informação científica e procedimental dos processos transexualizadores, mas também com as experiências dos sujeitos, inclusive contando com suporte de alguns deles. Há no relato de Nery uma solidão na busca por informação e serviços transexualizadores. É preciso tentar entender o que significa histórica, política e subjetivamente essa facilidade em relação ao acesso à informação sobre gênero e sexualidade que marca nosso tempo.

Além da internet e de eventos e grupos formados por homens trans, os interlocutores falaram ainda sobre terem obtido informação junto a um profissional da psicologia para auxílio no processo de descoberta e auto-aceitação. Instituições de ensino, conversas e mesmo filmes e narrativas seriadas televisivas também são citados como maneiras de informar-se.

Os interlocutores descrevem a internet como “fundamental”, “crucial”, “muito importante” e “essencial” para seus processos de descoberta e transição de gênero. Dhan (2018) chega a dizer que, sem as plataformas digitais, não teria tido acesso a, pelo menos, 90% das informações sobre transgeneridade que obteve. Rafael (2018) diz que antes da internet desconhecia totalmente sobre a temática trans. Joaquim (2018) afirma que seu processo de transição sem a internet seria virtualmente muito mais demorado. Por isso, nos interessou saber em que aspectos ela foi tão importante na produção subjetiva da transgeneridade.

A internet e as plataformas digitais auxiliaram os homens trans com quem conversamos a conhecerem-se melhor e entender o que acontecia com eles em relação à

incongruência do gênero. Foram nos aparatos tecnológicos digitais on-line que eles conseguiram elucidar dúvidas sobre a condição trans, inclusive em seus aspectos psicológicos e no entendimento do que acontecia consigo (infelicidade, incompletude, sensação de não-pertencimento).

A internet agilizou, para eles, o processo de “entender-se” e “descobrir-se”, bem como encorajou alguns a vivenciar a transgeneridade, especialmente pela sensação de apoio e acolhimento coletivo em ambientes on-line:

*A internet foi realmente substancial para a minha descoberta e para o início do meu processo de transexualização, me ajudou por me colocar em contato imediato com homens e mulheres que já estavam transicionando, me deu segurança no que tange a própria hormonização, através de documentações pessoais de outras pessoas trans, como vídeos e fotos que dignificavam todas as mudanças que a gente passa com a ajuda dos hormônios. Acima de tudo, me deu muito incentivo e animo para eu me assumir, procurar um profissional capacitado para que eu pudesse enfim começar a hormonização e realmente ser feliz (Joaquim, 2018).*

Além disso, a internet foi onde nossos inquiridos conseguiram significativamente informação sobre a questão trans. Destacaram significativamente a qualidade de fazê-los entender como funciona o processo de hormonização (terapia hormonal), bem como seus efeitos e consequências. Também foi lá que encontraram informações de como retificar a documentação (nome e gênero), onde encontrar especialistas e cirurgiões, e foi onde ficou mais evidente a realidade da população trans no país, e, também, onde se encontrou auxílio no uso dos melhores termos para referir-se à transgeneridade.

Outra qualidade levantada foi a de permitir conhecer pessoas “do meio T”<sup>95</sup>, proporcionar troca de experiências, ideias e informações. Ela trouxe representatividade para alguns desses homens, uma vez que o local de moradia não possuía pessoas trans com as quais convivessem, de tal modo que, por meio de vídeos na internet, foi possível reconhecer-se. Os diversos grupos de pessoas trans (homens e mulheres) e indivíduos produzem ajuda e suporte aos sujeitos, seja na *timeline*, em grupos de apoio e troca de informação (de homens trans ou de pessoas trans) e páginas de coletivos de pessoas trans no Facebook, seja ainda em canais do Youtube, buscas no Google, grupos de homens trans pelo Whatsapp ou sites feitos e voltados por/para pessoas trans.

Izah (2018) enumerou em que a internet contribuiu para sua transição, ao funcionar como vetor de grupos organizados de homens trans, como o IBRAT, para ter

---

<sup>95</sup> Pessoas transgêneras e/ou militantes e interessadas na questão.

acesso a hormônios e encontrar com outras pessoas que vivem a interseccionalidade de suas marcas identitárias de gênero e raça:

*[A internet] vem mais quando eu descobro o Ibrat, quando eu descobro que ia ter a formação, de um grupo que era o Instituto Brasileiro de Transexualidade, de pessoas trans masculinas e tudo mais, aí foi quando eu, minimante, me encontrei com um número maior que se identificam igual a mim e a gente foi se fortalecendo nesse processo, tanto da militância quanto na questão da transição. Meu primeiro hormônio eu comprei foi pela internet também, foi via clandestina, eu não tinha ainda acompanhamento médico, tive que comprar pela loja on-line, até a questão de encontrar outros caras trans negros foi via internet também porque aqui no Brasil a gente não tem muito essa política e tudo mais.*

A internet serve também de apoio a profissionais da psicologia para aprendizado mútuo com os homens trans em processo de autoconhecimento, inclusive diversificando pontos a serem levantados. A internet também foi utilizada para divulgar informação que se conseguiu em meios institucionais públicos off-line para contribuir com outros sujeitos trans.

Em uma perspectiva não determinista, a internet atua como uma facilitadora e potencializadora de informação e contatos com uma certa qualidade sobre a questão trans. Novamente se procurarmos traçar a partir dos relatos de experiência dos interlocutores o que significa para essa geração de homens trans o contato com essa tecnologia, me parece que há quantitativa e qualitativamente outros agenciamentos para as subjetividades transmasculinas em uma distinta potência em relação a outros tempos.

Há evidências que, paralelamente, a internet foi, de um lado, vetor para a subjetivação de transgeneridades masculinas enquanto, de outro, potencializava a formação de grupos de apoio desses sujeitos. De certo modo, se constituir mutuamente no ambiente on-line também possibilitou a construção dessa coletividade. Vale especular que há potencialmente uma intensa produção intersubjetiva enquanto se procura entender sobre seu próprio gênero, constituir-se, mediatizar seus processos de transição. Há uma circulação de informação não só das experiências individuais das transições, mas também da soma dialógica dessas experiências.

Interessamo-nos em saber, especificamente, se a internet de alguma forma encorajou os entrevistados a viverem sua transgeneridade. Entre aqueles que afirmaram que sim, argumentaram que essa coragem foi potencializada na ambiência on-line das plataformas digitais por mostrar vivências positivas da transgeneridade, apresentando informações de cunho político, social e histórico a respeito. Esse incentivo acontece

também ao proporcionar acesso a conhecimentos respaldados e vivenciados, mostrando caminhos possíveis a se seguir. E ainda por proporcionar um primeiro espaço para assumir-se trans e experimentar essa identidade antes nos ambientes digitais, quase como um ensaio para a vivência off-line.

São também citados como fator de encorajamento: evidenciar que havia outros na mesma situação; o apoio que membros de grupos e fóruns on-line davam; propiciar um sentimento de pertencimento ao oferecer as ferramentas para constituição de uma comunidade de pessoas com vivências comuns e de, com o apoio de outros, poder lutar e ser quem é:

*Daniel: Ela mostrou que eu posso ser quem sou, lutar*

*Sérgio: de que forma?*

*Daniel: através de uma rede de amigos (Daniel, 2018)*

Ao criar um ambiente em que se pudessem gerir as pessoas com quem se relacionar, bloqueando ou excluindo aquele de quem se discorda, a internet também criou elementos de segurança para os interlocutores viverem socialmente suas identidades. Tal qual, acomodar a possibilidade de um apoio de pais e familiares que antes não existiam ao entregar materiais on-line – como vídeos no Youtube – para educá-los e sensibilizá-los sobre a transgeneridade também foi mencionado.

Aqueles que afirmam que a internet não os encorajou a viver a sua identidade de gênero dizem que o que aparece principalmente na ambiência on-line são imagens e histórias de violência covarde e assassinato exercidos contra a população trans, bem como casos de suicídios. Dessa maneira é preciso encontrar desejo de ser quem é em outros lugares:

*a internet não me encorajou a ser um cara trans, a assumir isso. Muito menos o Facebook [que] é o lugar onde a gente mais vê histórico de violência. Tanto de não legitimar o nome da pessoa trans, quando a de ver casos de morte o tempo todo de pessoas trans. Então, a internet não é um lugar que me encorajou a assumir quem eu sou. O que me encorajou a assumir mesmo foi saber que era possível ser eu, independente se eu ia viver em um mundo virtual ou em um mundo real, né? Isso que me encoraja a ser todos os dias porque eu sou muito mais feliz e muito mais bonito, agora (João Hugo, 2018).*

Há ainda uma outra dimensão apontada que vai dizer a respeito de que a identidade sempre foi experimentada e que não são fatores externos que poderiam incentivar ou impedi-la. Nesse sentido, a internet auxilia a nomear tal identidade e articular os direitos em torno dela, mas não teria influência na vivência propriamente dita.

Enquanto, para alguns, muitas das informações principais foram obtidas através do Facebook, outros já afirmam que redes distintas foram mais importantes para questões trans, incluindo redes de amigos. Aqui apresentaremos quais foram as principais contribuições do Facebook para nossos interlocutores.

Dentre as informações que são possíveis acessar pelo Facebook, estão hormonização, cirurgias, centros de apoio, ambulatório e profissionais especializados em questões trans e produtos voltados para essa população. O Facebook fez com que se estabelecesse contato com outros homens trans para troca de experiência. Alguns usuários postam sobre seus processos de transição e servem de modelo a outros. Há uma troca entre os que descobrem coisas para os demais:

*aqui [no Facebook] fui capaz de me tornar mais próximo de outras pessoas trans, de outros estados, criar amizades e militar de forma mais explícita para as pessoas da minha vida, não necessariamente pessoas do meu cotidiano, mas pessoas que me conhecem e que me acompanham de uma forma ou de outra. Ao passo que eu me informava com o que encontrava por aqui, compartilhava para os outros se informarem também. Também me tornei parte de grupos especificamente voltados para a minha vivência! (Joaquim, 2018)*

Iago conta que quando ele se entendeu como homem trans procurou o João Nery no Facebook, que o adicionou em um grupo próprio para homens trans e o colocou em contato com meninos trans que moravam na mesma região que ele.

Nos grupos fechados destinados a homens trans, os que estão há mais tempo usando testosterona tiram dúvidas dos que estão iniciando. Neles também é possível comprar hormônios, minoxidil (um vasodilatador que faz crescer pelos, usado especialmente para crescimento dos pelos da barba) e há indicações de profissionais, bem como produtos específicos pra homens trans, como *binders* (coletes ou faixas pra esconder os intrusos, os peitos) e os *packers* (próteses penianas específicas para homens trans). Também encontram nesses grupos informações sobre questões legais, como a troca de nome nas documentações.

Algumas das informações sobre transgeneridade aparecem para alguns apenas nesses grupos fechados do Facebook, especialmente as voltadas para hormonização e modificações corporais. É quase unânime a importância do grupo “Transgêneros e os hormônios” para os homens transgêneros com quem conversamos. O grupo é fechado e é permitida a participação exclusiva de pessoas transgêneras a partir da aprovação da administração. Segundo artigo de Marcela Aguiar da Silva Nascimento e Marta Leandro da Mata (2020), o grupo possui 22.354 integrantes e trata exclusivamente de

hormonioterapia. Alguns disseram que o encontro com esses grupos aconteceu por “sugestão” do Facebook em referência às sugestões automatizadas que a plataforma oferece a partir do perfil do usuário que o algoritmo traça.

Coletivos de pessoas trans aos quais fazem parte foram conhecidos pelo Facebook. Há o uso da própria busca do Facebook para pesquisar tópicos específicos. É ressaltada a importância de ler também os comentários e as interações a essas postagens. Se o Facebook é uma plataforma na qual é possível encontrar tanto informações sobre saúde quanto sobre política, essas informações também são consideradas desorganizadas.

Nos próximos tópicos, apresentaremos de modo mais detalhado o uso do Facebook como forma de obter apoio e de dar e receber suporte de várias maneiras e, em seguida, trataremos sobre usos e modos de funcionamento dos grupos e páginas.

### *5.3.2 Redes de apoio a pessoas trans pelo Facebook*

Ao se enredarem mutuamente na plataforma do Facebook articulados por esse aspecto comum que é a transgeneridade masculina, alguns desses homens trans criam espaços para trocas de experiências. Alguns desses homens contam suas histórias para outros homens trans e ouvem e acolhem de outros. Nesses relatos há experiências negativas, como violências transfóbicas dentro da própria casa, mas também positivas, como conquistar espaços e sensação de bem-estar consigo mesmo.

Esses espaços de troca também são para mutuamente se apoiar no sentido de manter a positividade sobre os percalços da transição. Uma das práticas é ajudar pessoas que estão passando por “angústias” similares.

*Tem um menino que eu conheci no Facebook, pelo grupo “Transgêneros e os hormônios”, que eu chamo ele de gêmeo porque o que aconteceu na vida dele aconteceu na minha. Tipo, praticamente tudo que aconteceu na vida dele aconteceu na minha, o nome dele é João Miguel inclusive porque eu dei a ideia desse nome. Ele começou a hormonizar junto comigo, e é homem trans gay também, e a mãe dele que não apoiava ele começou a apoiar também depois que ele fez com que ela se informasse (Nico, 2018, por áudio).*

O Messenger do Facebook é uma das ferramentas usadas para esses homens se conhecerem, trocar informações, evidenciar interesses comuns e preocupações.

Alguns desses homens trans, entendidos como mais experientes ou que já tenham completado sua transição, são procurados por outros que estão iniciando e informam onde e como conseguir acesso a serviços de acompanhamento de saúde em hospitais de

referência, com descrições de quem vivencia ou vivenciou como usuário, dando informações sobre como tratar certos funcionários e como se localizar dentro dessas instituições. Inclusive nomes conhecidos da militância e já experientes ao orientarem alguns homens trans em seus inícios e descobertas são tidos como muito importantes nos processos de transição.

Entretanto, a disponibilidade não é unânime, já que houve relato de que alguns outros homens trans da mesma localidade não responderam aos contatos on-line solicitados por um dos entrevistados. Ele afirmou que foi preciso mediação entre ele e um outro homem trans de uma pessoa que os conhecia mutuamente para que encontrasse uma orientação mais solícita e produtiva.

João Nery algumas vezes disse ter muitos “filhos” trans. Falava do fato de efetivamente ter ajudado muitos homens trans a se entenderem como tal e encontrar caminhos para suas transições (Iago, um dos nossos interlocutores, foi um deles). Essas ajudas mútuas de homens trans amparando outras pessoas a gerarem-se como sujeitos transmasculinos são o que Donna Haraway chama de processo de replicação ciborgue, um modo de reproduzir-se “desvinculado do processo de reprodução orgânica” (2009, p. 36). Podemos assim entender o atravessamento tecnológico das plataformas de redes sociais também como maneiras não cisheterossexuais – porém sexuais – de reprodução de subjetividades corporificadas transmasculinas.

Há, em uma postagem compartilhada por Berilo, um vídeo de Nery<sup>96</sup> falando em uma palestra do 15º Seminário LGBT do Congresso Nacional, publicado pelo então deputado Jean Wyllys, sobre o uso do Facebook para dar suporte a homens trans de todo o Brasil. No vídeo, Nery afirma:

*eu tenho um perfil no Facebook só para atender os homens trans, (...) tem 5 mil garotos, homens trans, no meu perfil João II. E eles vão ao endocrinologista e ele fala que não vai dar testosterona para sapatão, não sabe nem o que é trans. Vai ao psicólogo e ele, ‘você é o quê? Homem o quê? Trans? Faz o seguinte, volta daqui a dois meses, e nós podemos conversar, pois eu vou dar uma pesquisada’ e ainda cobra meia consulta. Quando não diz coisa pior como disse para um trans que eu recebi hoje no meu Facebook, que ele precisava se conhecer melhor para resolver fazer a transição. Ele saiu completamente deprimido e veio me consultar. E eu disse: ‘manda ela ir a merda porque é uma transfóbica’. (...) Existe um grupo dentro do Facebook de mães pela diversidade nacional (...), tem em todos os estados do Brasil, e faz um bellissimo trabalho, dão apoio às mães, aos pais, tanto de trans como de homossexuais. Eu inclusive*

<sup>96</sup> WYLLYS, Jean. Transmissão ao vivo da 2ª mesa do 15º Seminário LGBT do Congresso Nacional. Facebook, 06 jun. 2018. 1h05min08s. Disponível em: <https://web.facebook.com/jean.wyllys/videos/1823155607732438>. Acesso em: 13 mar. 2020.



*faço uma troca com essas mães, eu mando as mães que me procuram e elas me mandam os filhos para eu dar o apoio.*

Esses trechos da palestra do Nery que selecionei evidenciam como o Facebook era para ele uma ferramenta de atendimento a sujeitos que estavam em crise com o gênero ao qual foram identificados a vida toda e que estavam em processo de descoberta e necessitados de algum acolhimento de suas questões afetivas e práticas, bem como seus familiares. Também demonstra como é uma ferramenta para discutir sobre os serviços de saúde destinados a essa população, tanto de denúncia de maus atendimentos, quanto de sugestão de instituições e profissionais mais acolhedores e preparados a serem buscadas.

Sobre o suporte recebido de outros homens trans no Facebook, destaca-se a ajuda para encontrar e ter acesso a serviços médicos para hormonização e cirurgias. Também estão, entre formas de solidariedade recebidas, doação de roupas, ajudas emocionais e acolhimento em “momentos difíceis”. Nico (2018) afirma que, depois do caso de violência que sofreu na franquias de lanchonetes, muitas pessoas vieram lhe dar suporte e conselhos de como proceder sobre aquela violência.

Alguns dos homens trans entrevistados foram beneficiados por financiamentos on-line (vaquinhas) feitos pelas redes sociais, marcadamente pelo Facebook. Essas vaquinhas feitas por meio de sites especializados nessa categoria de financiamento eram divulgadas principalmente na plataforma de rede social do Facebook. João Hugo (2018) fez a vaquinha, mas ganhou toda sua cirurgia de mamoplastia masculinizadora de pessoas que conheceram sua história pelo Facebook:

*eu fiz uma vaquinha on-line e compartilhei no Facebook. Uma pessoa me mandaram dinheiro para eu fazer minha cirurgia e não foi o valor suficiente para custear minha cirurgia. Uma pessoa, muito rica, e eu não falo só muito rica de dinheiro falo rica de espírito também, mandou eu fazer os meus exames e disse que pagaria tudo para mim. Hospedagem, porque eu ia ficar na casa dessas pessoas, passagem, minha e de mais um acompanhante e a cirurgia. Foi isso que eu ganhei, a minha cirurgia. Claro que, como eu trabalhava nessa época, parte dessa grana foram meus custos, porque a pessoa não deixou – na verdade foi uma senhora, uma mulher, um casal, ela e o marido –, ela não me deixou arcar com nada que fosse relacionado a cirurgia, e eu disse que ‘não’, que, pelo menos, pelos medicamentos eu queria arcar. Mesmo assim ela não deixou, então o dinheiro que eu arrecadei da minha cirurgia e o dinheiro do meu trabalho que eu estava juntando foi distribuído em outras vaquinhas, sabe?*

No que tange ao suporte oferecido, muitos desses homens, por sua vez, contribuem com as vaquinhas para cirurgias de outros homens trans (algumas vezes de modo anônimo) e também se mobilizam em compartilhar esses financiamentos coletivos

pelas plataformas de rede social. Essas vaquinhas também são feitas para outros momentos da vida, como financiamento de ensino.

Entre os apoios dados estão vestimentas, conselhos, suporte emocional, direcionamentos, solucionamento de dúvidas e companhia on-line. Parte dessa comunicação também inclui informações sobre o processo de descoberta da condição transmasculina, como é a vivência após assumir-se, como se relacionar após se abrir com a família e com os amigos, e encaminhamentos legais e institucionais:

*Tento sempre tirar as dúvidas das pessoas trans sobre hormonização, saúde, ambulatórios TT, médicos sensíveis à causa trans, nome social, etc quando sei o que responder! Quando retifiquei, postei no grupo e pedi pra as pessoas trans mandarem suas perguntas e respondi todas com a ajuda de mais dois colegas meus (Nico, 2018).*

Léo (2018) afirma que esse suporte emocional dado por pessoas trans e travestis entre si é muito importante em tempos de crise do sujeito: “*pq sabemos o que passamos e sentimos basicamente, as mesmas dores*”. Especialmente, segundo ele, para suportar “*a carga violenta que essa sociedade nos impõe*”. Um dos interlocutores dá suporte por meio da página de um coletivo do qual faz parte, mas sem se identificar.

Pelos relatos há uma simetria entre as ações de dar e receber suporte on-line, evidenciando que há uma troca em rede. Alguns dos interlocutores, porém, não receberam nem deram suporte a outros usuários do Facebook. Alguns desses homens, ainda, disseram que ofereceram suporte, mas não pediram ou o buscaram para si, por serem independentes ou mais reservados sobre suas questões. Aqui há uma possível reminiscência de masculinidade cisgênera naquele lugar em que reprimir necessidades, recusar cuidados e negar as fraquezas ou vulnerabilidades (MACHIN *et al.*, 2011) são seus componentes constituintes.

### 5.3.3 Usos, conteúdos e regras de grupos e páginas do Facebook sobre transgeneridade

#### 5.3.3.1 Grupos

Destaque enquanto espacialidade e ferramenta para produção coletiva de saberes no Facebook, nos interessou investigar os grupos no que tange as informações que podem ser ali adquiridas, características de alguns desses grupos e quais as regras de convivência que possuem.

Entre as informações encontradas nesses grupos, estão as dificuldades do processo de transição, onde encontrar médicos especialistas nos assuntos trans, hormonização – efeitos colaterais, resultados de processos de transição, quais hormônios as outras pessoas estão usando –, cirurgias ou sobre a atualização da legislação. Desaparecimento de pessoas trans, quais as melhoras marcas de testosterona e o ciclo de funcionamento de cada uma delas, datas e locais de reuniões de encontros e articulações entre pessoas trans também são informações encontradas. Em alguns grupos mais abertos, não se trata apenas sobre questões trans, mas também quanto a dúvidas sobre relacionamento, dica de curso, faculdade. São espaços em que algumas pessoas que não tenham outros lugares para falar podem interagir. Também há grupos só para entretenimento e humor feitos por e para pessoas trans.

Uma das características desses grupos é que eles abarcam muita diversidade de idade de pessoas trans e especialmente os mais jovens tensionam os assuntos para a questão de início da transição, suas dificuldades e hormonização. A maioria dos grupos são “mistos” de pessoas trans, binários e não binários. Alguns grupos eram mais abertos, pois eram para LGBTs em geral. Uma minoria faz parte de grupos exclusivamente de homens trans e esses grupos não seriam tão ativos quanto outros, mas possuem conteúdo específico importante.

Em alguns grupos, há a participação de familiares de pessoas trans, nos quais eles compartilham relatos de suas relações. São grupos em que “*esposas, mães, falam sobre o processo e transição dos seus filhos e esposos/namorados, contando dificuldades, conquistas, alegrias*” (Izah, 2018). Além do já citado *Transgêneros e os Hormônios*, outros grupos mencionados dos quais os interlocutores são membros são: *Homens Trans*, *IBRAT - Instituto Brasileiro de Transmasculinidade*, *LDQV - Linn Da Quebrada VEVO*, *TRANSforme-se*, *Relacionamentos Trans e Simpatizantes*, *Brechó FTM - MTF*, *Nova Era*, *Paraíso LGBT* e *LGBTs pela democracia*.

A principal regra desses grupos é não adicionar pessoas cisgêneras. A razão capital é que alguns sujeitos cis entravam nesses grupos buscando relações sexuais (“mariconas” e “T-lovers”) e muitas vezes entendendo o conjunto das pessoas como prostitutas. Além disso, essa proibição se justifica pelo fato de os assuntos relativos à transição só dizerem respeito às pessoas trans, bem como pela necessidade de se criarem espaços em que essas pessoas se sintam confortáveis de dizer sobre esses determinados assuntos longe da visão das cisgeneridades e, finalmente, pelo fato de lá estarem expostas imagens de seus corpos. Algumas vezes essa regra vem associada à necessidade de o

novo participante ser convidado por outra pessoa trans. João Hugo (2018, por áudio) conta como uma vez essa normativa o afetou como homem trans, possivelmente pela questão da passabilidade:

*eu acho que acharam que eu era cis e tal e me excluíram [risos]. Porque eu postei uma foto muito antiga que estavam eu, a [minha namorada] Selena e mais dois homens trans sem camisa na praia, né? Ou eu fui banido por conteúdo que teoricamente acharam que era nudez, porque homem trans com peito para fora não é nudismo, homem cis pode ficar com os peitos pra a rua, então por que os homens trans não podem? Ai, enfim, me excluíram.*

Outra regra é só tratar exclusivamente de pautas trans. Em algumas postagens com *selfie* é solicitado que nelas houvesse um texto associado que evidenciasse a terapia hormonal (ou não) utilizada. São requeridos como critérios: ter respeito, ser empático e ajudar os outros membros. Não é permitido fazer comentários, nem ter atitudes transfóbicas. Para os homens trans, a regra é não ter atitudes machistas ou misóginas. Não ofender e não expor os outros também são exigidos.

Regra distinta era a de não criar comparação entre os membros (não comparar-se), entendendo que o hormônio tem efeitos distintos entre as pessoas. Isso porque havia situações em que uns faziam “*chacota pq o outro tava mais afeminado, o outro mais "masculino" (e também em relação as meninas). E tinha muitas disputas em relação a "físico". Então acaba que um ou outro ficava pra baixo (sendo que os grupos são para ajudar um ao outro)*” (Emanuel, 2018). Emanuel explicou sobre alguns grupos de homens trans focados na temática *fitness*, nos quais existiam muita disputa e comentários debochados sobre aqueles que não possuíam um certo padrão corporal mais musculoso, estimulando uma hierarquia entre homens trans masculinos másculos e malhados sobre os mais afeminados e gordos.

Outras regras: não postar conteúdo de nudez ou violência explícita, evitar fazer postagens repetidas (verificando antes se não há um tópico que já discuta o assunto levantado) e evitar anúncios de vendas. Diferentemente, grupos que são exclusivamente para venda só podem ter posts para essa finalidade.

#### 4.3.3.2 Páginas

Já em relação às páginas, diferentemente dos grupos, com poucas exceções, os homens trans com quem conversamos disseram que, apesar de as seguir, não acompanham seus conteúdos. Desse modo, nos parece que seguir páginas com conteúdos trans talvez seja quase um modo de afirmar sua identidade no perfil do Facebook.

Significativamente a página que parece mais provocar interesse é a página do Instituto Brasileiro de Transmasculinidades, Ibrat, que foi citada por alguns desses interlocutores.

De qualquer maneira, após prévio levantamento das páginas que os interlocutores seguiam e que se dedicavam exclusivamente sobre a questão trans, fizemos uma análise das temáticas sobre as quais essas páginas versavam e quais posicionamentos tomavam. Aqui entendemos que essas páginas eleitas por esses sujeitos estão manejando um universo veritativo no qual orbita a questão transgênera nesses espaços on-line<sup>97</sup>.

Nesse sentido, como caracterização do *corpus*, temos que, a grosso modo, as páginas de redes, associações e institutos trans tendem a tratar de aspectos da oficialidade, dados numéricos, políticas para pessoas trans, temas ligados de certo modo à governabilidade, ou seja, da questão trans em sua relação com os poderes estabelecidos. Já as páginas informativas sobre as questões trans têm se dedicado a aglutinar conteúdo informativo sobre o tema inclusive de outros sítios da Internet e as páginas de coletivos trans têm produzido conteúdo analítico conjectural em diálogo com a produção acadêmica e dos movimentos sociais.

As páginas analisadas no período considerado trouxeram fortemente a discussão da despatologização das identidades trans. Ao averiguarmos, houve especialmente a incidência de termos como “cid”, “patologização”, “despatologização”, “reconhecimento”, “transtorno”, “mental”, “remover”, “identidade”, “doença” e “classificação”. Eles estavam ligados à questão do CID-11, que foi a publicação da 11ª versão da *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde*, lançada em 18 de junho de 2018, pela Organização Mundial da Saúde (OMS), na qual a transexualidade foi retirada da lista de doenças mentais e passou a ser classificada como incongruência de gênero, entrando na categoria de questão relacionada à saúde sexual.

Uma questão agregadora e bastante evocada no discurso das páginas é a violência contra pessoas trans, especialmente os assassinatos. É bastante reforçado pelas páginas o fato de o Brasil ser o país que mais mata trans no mundo e que, durante o período levantado, era morta em média uma pessoa trans a cada 48 horas. Sobre os assassinatos, o controle e monitoramento feito pelas organizações trans (Antra, IBTE e Rede) é

---

<sup>97</sup> Apresentei no Encontro Virtual da Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura (ABCiber), em julho de 2020, a descrição desse conteúdo que apresento de modo resumido aqui (FERREIRA, 2020).

organizado em dossiês que são divulgados pelas páginas dessas instituições, replicados e implicados com dados de organizações internacionais. O levantamento é feito por essas instituições por meio de notícias de jornais, por denúncias na internet e por contato direto, o que sugere também que há uma subnotificação dos casos.

Outra demanda que aparece significativamente no período é a questão da retificação nas documentações do prenome e do gênero. Há bastantes indicações de procedimentos para realizar alteração da documentação, tanto em informar sobre as possibilidades legais quanto como se organizar diante da burocracia. Há dois momentos dessas postagens, antes e depois do fato de em 2018 o Supremo Tribunal Federal ter decidido “reconhecer aos transgêneros que assim o desejarem, independentemente da cirurgia de transgenitalização, ou da realização de tratamentos hormonais ou patologizantes, o direito à substituição de prenome e sexo diretamente no registro civil”.

Além da despatologização das identidades, da violência e da retificação de prenome e sexo, as páginas dedicaram-se especialmente à questão do processo transexualizador e dos ambulatórios de referência para a saúde trans, da inclusão e a exclusão institucionais (marcadamente instituições de saúde e educação), ideação suicida e a produção de dados oficiais sobre a população trans.

Curioso notar que, de modo geral, o conteúdo das páginas aborda mais uma perspectiva política e comunitária da população trans, enquanto os grupos abordam mais um aspecto que tange o sujeito tanto em seus processos de transição como numa perspectiva ética e estética e que, pelas nossas conversas, para nossos interlocutores esta provoca mais interesse e tem mais adesão do que aqueles. Acredito que, pelo fato de os grupos possibilitarem uma gestão maior de quem entra e visualiza seu conteúdo, a sensação de estar entre os seus é mais evidente.

#### **5.4 Da Biopolítica à Tecnobiolítica**

Do ponto de vista de que as relações de poder se dão mobilizadas pelas normas produzidas por regimes de verdade ligados a governamentalidades com determinados vieses econômicos movidos por específicos saberes-poderes abarcados pelas vivências dos sujeitos é que articularemos as relações entre a biopolítica e as tecnologias, no lugar em que o poder atravessa os corpos dos sujeitos. Aqui procuraremos evidenciar a virada que fazem teóricos *queer* e transfeministas juntamente com outros que estão interessados

na relação entre a política com a tecnologia para que possamos estabelecer os limites de um conceito de tecnobiopolítica.

O conceito é explorado por Paul B. Preciado numa leitura muito própria de Donna Haraway. Para ele, a vida seria uma categoria arcaica para dar conta do que vivemos hoje e seria necessário que encontrássemos novos atores para essa tecnoecologia. Tecnobiopoder, pois “já não se trata de poder sobre a vida, do poder de administrar e maximizar a vida, como dizia Foucault, mas de poder e controle exercido sobre um todo tecnovivo conectado” (PRECIADO, 2018, p. 47).

O conceito abusado de Preciado é o de que o corpo entendido como esse envolto de carne margeado pela pele seria pré-discursivo. A vida já não seria mais um dado biológico, uma vez que não existe um fora da rede de produção e cultura tecnocientíficas. Estaríamos falando de um corpo que é uma “entidade tecnoviva multiconectada”, que estaria incorporando tecnologias e se configurando como um “sistema fluido, disperso, rede tecno-orgânica-textual-mítica” (PRECIADO, 2018, p. 46).

Preciado afirma que teóricos da comunicação (Marshall McLuhan, Buckminster Fuller e Norbert Wiener), ainda na década de 1950, já intuía que a tecnologia de comunicação funcionava como uma extensão do corpo. Porém hoje viveríamos uma situação mais complexa, na qual o corpo é que se torna uma extensão das tecnologias globais de comunicação, uma vez que nós estaríamos *incorporando* elementos como próteses de significantes (PRECIADO, 2018), sendo a excitação tecnoproduzida e os corpos não estariam mais vivos ou mortos, mas presentes ou ausente.

Faço aqui uma ressalva: é ambíguo o viés de Preciado sobre o que ele crê, se o que afirma é do ponto de vista da resistência ao tecnobiopoder ou da análise do poder que governa o vivo. De qualquer forma, acredito que devemos levar em conta algo presente na poesia de Wisława Szymborska (2011), ao descrever a vulnerabilidade do corpo diante da tortura, de que mesmo com avanços tecnológicos, novas configurações políticas, em um dado aspecto

Nada mudou.  
 O corpo sente dor,  
 necessita comer, respirar e dormir,  
 tem a pele tenra e logo abaixo sangue,  
 tem uma boa reserva de unhas e dentes,  
 os ossos frágeis, juntas alongáveis.  
 (...)  
 Nada mudou.

Exceto talvez os modos, as cerimônias, as danças.  
 O gesto da mão protegendo o rosto,  
 esse permaneceu o mesmo.  
 O corpo se enrosca, se debate, se contorce,  
 cai se lhe falta o chão, encolhe as pernas,  
 fica roxo, incha, baba e sangra (SZYMBORSKA, 2011, p.79-80).

Os movimentos de pessoas trans (“Brasil, o país que mais mata pessoas trans”), de mulheres (“Nem uma a menos”) e o negro (“Vidas negras importam”) têm levantado a bandeira da importância de proteger a vida dessas minorias. Ainda que estejamos pensando no vivo em sua hibridização com a tecnologia, é importante a defesa e proteção dos organismos humanos para que estejam biologicamente vivos e saudáveis. Queremos estar vivas sim! Plenamente vivas!

O mito do ciborgue de Haraway, como vimos, abarca a dissolução das fronteiras entre outras, entre máquina e organismo como forma de mapear nossa realidade social. O corpo ciborgue harawayano possui hoje sua materialidade no cotidiano de nossas vidas e está longe do imaginário ficcional sobre esse mito na literatura e no cinema. Quando falamos desse híbrido de organismo e tecnologia, estamos falando tanto da exploração mal remunerada do trabalho de mulheres e crianças no chão de fábrica de paraísos fiscais (SANDOVAL, 1999, *apud* BRAIDOTTI, 2012) quanto de “pilotos de guerra em jatos de caça que em interface com tecnologias de computador em níveis pós-humanos de velocidade”; tanto “do corpo altamente preparado de Princesa Diana” e do Schwarzenegger do Exterminador do Futuro, quanto dos “corpos altamente descartáveis de mulheres em terras devastadas pela guerra de limpeza étnica”: “um não se agita sem o outro” (BRAIDOTTI, 2012, p. 67, tradução nossa). E, obviamente, estamos falando sobre técnicas de remoção das mamas, sobre terapias hormonais para produção de corpos generificados, e sobre cintas de compressão e de próteses penianas. Mas também estamos falando de sujeitos que implicam sua subjetividade, seu gênero, sua sexualidade, suas relações íntimas e seu trabalho com plataformas de redes sociais.

Eu mesmo, na ocasião de escrita deste estudo, utilizo uma extensão instalada ao navegador no Google Chrome chamada “Marinara”, que se baseia no método Pomodoro para gerir o tempo e aumentar a produtividade. A técnica consiste na utilização de um contador que divide o trabalho em turnos de 25 minutos em que se dedica atenção plenamente a atividades, separados por intervalos de 5 minutos. De tempos em tempos soam alarmes para dizer se é hora de trabalhar ou se se pode fazer um pequeno intervalo de descanso. Além disso, a aplicação entrega gráficos de produtividade baseados em dia,



semanas e meses (algo que surgiu como uma surpresa para mim). Descobri que sou muito produtivo nas segundas e quintas e pouquíssimo aos sábados. É nesse sentido que delibero à máquina aspectos da ação corporal e percebo que algumas coisas do organismo são ativadas e outras desativadas, algumas são demandadas aos equipamentos microeletrônicos, como a atenção e noção de temporalidade e produtividade, por exemplo. Uma simples aplicação comanda a força de trabalho do corpo e analisa a minha produtividade.

Esse colapso na fronteira entre corpo orgânico e tecnologia é enumerado por Preciado em uma série de acontecimentos históricos ao longo do século XX, no que tange às profundas afetações no campo do gênero e da sexualidade. Dessa relação híbrida entre organismo e tecnologia, ele faz um mapeamento das transformações da produção industrial no século XX no que diz respeito à gestão política e técnica do corpo, do sexo e da sexualidade e das transformações que esses sofrem ao estar no centro da atividade política e econômica (considerando a relevância de uma análise somatopolítica<sup>98</sup> da economia mundial) (PRECIADO, 2018). Ao analisar as relações de poder em termos de tecnologia, tática e estratégia, e procurar compreender como relações de dominação (re)produzem a relação de biopoder, quer-se mostrar como elas passam materialmente “na própria espessura dos corpos” (FOUCAULT, 2013, p. 36) e não pela sua representação. Assim é que se afirma que há uma rede de somatopoder que faz com que tais fenômenos surjam histórica e culturalmente. Se a política visa ordenar e finalizar relações de força, do ponto de vista biopolítico, por uma certa lógica econômica, falamos portanto de uma economia positiva dos corpos e do prazer (FOUCAULT, 2013), que os cria e os estimula.

A partir de Foucault, Preciado (2018) vem confirmar que o corpo, o sexo, a sexualidade, a identidade e o prazer se tornam objeto de gestão política da vida, mas, para

---

<sup>98</sup> Mais à frente, falaremos sobre a anátomo-política, portanto cabe aqui um exercício de pensar a diferença entre *anátomo-* e *somato-*, já que ambos fazem referência a uma ideia de corpo. Essa reflexão surge de uma conversa com vários amigos em uma postagem do Facebook. O prefixo *anátomo-* sugere um corpo mapeável e localizado, enquanto *somato-* se refere ao corpo numa acepção ampla. *Anátomo-* está mais direcionado para os usos relacionados ao corpo quanto à estrutura enquanto que *somato-* já se volta para as manifestações do corpo, ou seja, os humores, os efeitos ocasionados pela comunicação entre os órgãos etc. Na perspectiva Foucaultiana, a normatização busca o melhor gesto a partir do regulamento. Nesse sentido falamos de uma anátomo-política, pois a positividade depende de um mapa preciso que esquadrinhe esse corpo. Já a somatopolítica fala desse corpo recebendo a modularidade do poder que o governa, assim ligado a ações do biopoder.

além disso, tal gestão é profundamente atravessada pelas “novas dinâmicas do tecnocapitalismo, da mídia global e das biotecnologias” (p. 27).

Foi no século passado que surgiram a noção bioquímica de hormônio e o desenvolvimento farmacêutico de moléculas sintéticas que produziram mudanças significativas nos discursos acerca das identidades sexuais. Em 1941, cria-se o Premarin, hormônio obtido a partir do isolamento das moléculas orgânicas de progesterona e estrogênio da urina de éguas grávidas. Logo em seguida, uma versão sintética desses hormônios – Noretindrona – foi fabricada e passou a ser comercializada (PRECIADO, 2018).

Na década de 1950, o sexologista estadunidense Harry Benjamin sistematizou o uso das moléculas hormonais clinicamente para redesignação sexual (chamada na época de “mudança de sexo) como “cura” para a condição do “transexualismo” (sic). Na mesma década, começa-se a comercializar “A Pílula”, a Enovid, uma substância anticoncepcional utilizada como uso bioquímico de separar a prática heterossexual da reprodução, a partir de uma combinação entre mestranol e noretinodrel, pela empresa Searle & Co., que logo se tornaria as moléculas farmacêuticas mais usadas na história da humanidade (PRECIADO, Paul B., 2018).

Preciado (2018) aponta ainda a criação de ereções artificiais mecânicas, elétricas e químicas (destacando a molécula sildenafil, comercializada pelos laboratórios Pfizer como Viagra a partir de 1988); a criação, uso e comercialização de moléculas como a da metadona usadas em experimentos de controle de subjetividade em uso militar pelo Exército dos Estados Unidos, como barbitúrico, com propriedades analgésicas pela indústria farmacêutica, de modo recreativo na cultura *underground* norte-americana em 1960 e que deu base à primeira injeção letal para aplicação de pena de morte pelo Estado. Em 1960, usa-se pela primeira vez o termo ciborgue, por Manfred E. Clynes e Nathan S. Kline, para referir-se a um organismo “tecnologicamente suplantado para viver em um meio extraterrestre e operar como um sistema homeostático integrado inconsciente” (p. 33). Na mesma década, acontece a criação da Arpanet, antecessora da atual Internet, rede de computadores interligados a nível global. Procedimentos cirúrgicos que visavam à reconstrução dos corpos dos atingidos pelas Guerras Mundiais são convertidos para uso estético também nesse período. O que fez maior sucesso e foi um dos mais praticados nessa época foi a “descircuncisão”, a reconstrução artificial do prepúcio do pênis, como resultado do discurso racista antisemita de cunho religioso e racial induzido pelo

nazismo. A nova classe média estadunidense passa a consumir massivamente esses procedimentos para fins estéticos (PRECIADO, Paul B., 2018).

Aproximando-nos mais do tom irônico de Haraway (2009), no que tange à biopolítica afirmativa dos sujeitos, para quem a libertação é dependente da construção da consciência da opressão que os corpos sofrem ligada à apreensão imaginativa ao se dar conta e se apropriar do possível, é que ela pensa uma transa ciborgue. Essa transa é composta por sua complexidade replicativa, aparecendo como “profilaxia contra o heterossexismo”, uma vez que a replicação é desvinculada da reprodução orgânica (HARAWAY, 2009). Esse enunciado nos mergulha na questão de como se (re)produzem os corpos em dissidência sexual, especialmente os corpos trans em uma cultura em que a norma é a cisheteronormatividade.

Estamos aqui no campo das vivências que se forjam na estreita afinidade entre organismo e tecnologia em identidades que são constantemente parciais e eventualmente contraditórias sem que isso seja um problema. No entrelugar entre corpo e prótese, orgânico e tecnológico, inato e construído é que se constitui a luta política sem que nenhuma das posições dê conta da questão toda; é preciso estar no entremeio para que se revelem as normatividades e a relação com os processos de subjetivação dos sujeitos em suas recusas, alianças e criações.

No cerne de processos de remodelação dos corpos, estão as tecnologias de comunicação e as biotecnologias, por serem ferramentas de encarnação e de enredamento de relações sociais. Aqui se constituem mutuamente e se entrelaçam o instrumento e o conceito, regime de verdade e anatomias de corpos possíveis, incluindo objetos que podem ser (re)conhecidos sobre eles. Os saberes ligados às ciências da comunicação e da biologia moderna, desse modo, se constituem por uma operação comum: “a tradução do mundo em termos de um problema de codificação” (HARAWAY, 2009, p. 46). Traduzir as coisas em código diz respeito a constituí-las numa linguagem comum, o que equivale também a anular a resistência ao controle instrumental e que toda a diversidade de coisas possa “ser submetida à desmontagem, à remontagem, ao investimento e à troca” (HARAWAY, 2009, p. 46). É a mistura paradoxal de *perda de unidade e multiplicação de discursos* que constitui o núcleo da atual política do corpo contemporâneo (BRAIDOTTI, 2012).

A operação-chave desses processos de tradução trata do fluxo de um elemento quantificável que é a informação e atua ao mensurá-la, estabelecer suas direções e gerar

dados probabilísticos. A informação possibilita uma tradução universal das coisas ao mesmo tempo em que permite uma governamentalidade dos sujeitos e das coisas num processo de “comunicação eficaz”, sendo assim sua maior ameaça a interrupção do fluxo e os estresses do sistema<sup>99</sup> (HARAWAY, 2009). Ao pensar [1] a própria plataforma com suas estratégias e seu sistema de algoritmo como espacialidade que permitir o desenvolvimento de processos de subjetivação modulados em sua rede, [2] como o sujeito se traduz em termos de códigos binários e não (de gênero e de computação), [3] como redes de relações individuais se relacionam com outras redes de relação individuais pela gerência desses indivíduos; [4] como redes de sujeitos trans (re)codificam saberes médicos, fármacos, de educação física, estéticos e técnicos modulados por suas vivências múltiplas em especialidades construídas dentro das redes particulares das corporações em que se autogerencia na copropriedade os conteúdos em processos de produção de espaços seguros é onde nosso trabalho toca essa tradução em termos de codificação e em fluxo de informação.

Os poderes-saberes da comunicação e da biologia moderna se ocupam, entre outras coisas, em *construir objetos tecnorgânicos* de conhecimento em que instrumental e corporeidade mantêm uma relação tão íntima, que se confundem onde se implicam organização material transnacional da (re)produção do cotidiano e a organização simbólica da cultura e da imaginação. São saberes-poderes que têm fragilizado imagens de rígidas fronteiras entre “base e a superestrutura, o público e o privado ou o material e o ideal [que] nunca pareceram tão frágeis” (HARAWAY, 2009, p. 67).

Além da microeletrônica, citada por Haraway (2009), podemos dizer que hoje a tecnologia digital, a linguagem de programação, os sistemas de globais de conexão entre máquinas e a biotecnologia, bem como as plataformas de redes sociais (do ponto de vista de muitos dos usuários comuns e do tema deste trabalho) são a base técnica dos simulacros, cópias sem originais. Ainda acrescentando camadas às discussões de Haraway, essas tecnologias estão no centro de um processo que tem convertido trabalho em robótica e processamento de dados, sexo em engenharia genética e de tecnologias reprodutivas e do cérebro em inteligências artificiais e automatização de procedimentos decisórios.

---

<sup>99</sup> “Um sistema estressado fica enlouquecido; seus processos de comunicação entram em colapso; ele deixa de reconhecer a diferença entre o eu e o outro” (p. 65-66).

Ao tratarmos hoje dos sujeitos minoritários, muitas vezes estamos a falar de pessoas que vivenciam um mundo reestruturado pelas tecnologias e pela ciência no qual é fundamental considerá-las ao analisarmos o campo social, inclusive na política. Tecnopolítica entendida tanto como o “desenvolvimento de novas formas de vigilância e controle quanto como experimentação de resistência e subversões”, sendo que os agenciamentos sociotécnicos possibilitam a criação de estratégias de “disputa sobre o uso da tecnologia” que agregam atores heterogêneos que estão a reafirmar ou a subverter as formas de dominação ou exploração, ou gerando modos de existência e de se organizar por meio deles (BRUNO *et al.*, 2018, p. 7).

Tecnologias têm impactado significativamente economia, história e governamentalidade, produzindo novas classes trabalhadoras, bem como novas relações com as sexualidades e as etnicidades, implicando em nossas relações de consumo, produção e cultura. Outros modos de atuação capitalista, bem como novos modos de gerir o trabalho, têm íntima ligação com a emergência de novas coletividades (HARAWAY, 2009). Aqui, quando dizemos “novo”, falamos de eventos que surgem na história como cortes, como descontinuidades.

O dispositivo da transgeneridade tem sido afetado especialmente quando consideramos os estreitos vínculos entre gênero e instrumentalidade que historicamente tem reproduzido o discurso científico que enfatiza cálculos genéticos e que justifica a dominação entre os papéis femininos e masculinos. São discursos que concebem o corpo como um “componente biótico” ou como um “sistema cibernético de comunicação”, tornando o corpo permeável às tecnologias. É por isso que provocamos e somos provocados a questionar quem controla a interpretação das fronteiras corporais na hermenêutica dos saberes científicos (HARAWAY, 2009)? No caso das pessoas trans, vemos que historicamente se constituiu um aparato médico, jurídico e dos profissionais dos campos psi que institucionalmente atuam no controle dessa fronteira, regulando o acesso.

Temos máquinas atuando como dispositivos prostéticos, forjando um sentimento de conexão com nossos instrumentos. A habilidade da máquina passa a ser um importante aspecto da corporificação dos sujeitos. Aqui identidades parciais e fluidas de gênero e sexualidade são também constituídas por essa corporeidade na experiência íntima em processo de desconstrução, construção e reconstrução de fronteiras (HARAWAY, 2009).

A lição de Haraway (2009) aqui é que se assuma a potência dessa hibridização entre organismo e tecnologia e que se tome para si a máquina, construindo e destruindo-as, bem como as identidades, categorias, relações e espacialidades, ou seja,

assumir a responsabilidade pelas relações sociais da ciência e da tecnologia significa recusar uma metafísica anticiência, uma demonologia da tecnologia e, assim, abraçar a habilidosa tarefa de reconstruir as fronteiras da vida cotidiana, em conexão parcial com os outros, em comunicação com todas as nossas partes (p. 98-99).

Paul Preciado (2018) faz uma dobra importante na ideia de tecnobiopolítica feita por Haraway, ao debruçar-se no tecno- em seus aspectos farmacológicos. Ele aponta esse aspecto das novas ações do poder capitalista agindo por “um conjunto de dispositivos microprotéticos de controle da subjetividade por meio de novos protocolos técnicos biomoleculares e multimídia” (p. 36). Ele chama esse regime de farmacopornográfico, que se refere “aos processos de governo biomolecular (fármacos-) e semiótico-técnico (-pornô) da subjetividade sexual” (p. 36). Vemos a materialização do discurso hegemônico em nossa cultura dos campos de saberes da psicologia, sexologia e endocrinologia discurso ciência em nossa cultura se operacionalizando por meio de um aparato discursivo-material utilizado para produção físico-corpórea. A tecnociência adquire autoridade material, a ponto de transformar seus conceitos em realidades tangíveis que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis por megaindústrias farmacêuticas, onde se evidencia o trinômio saber-poder-economia. Preciado enuncia de forma muito precisa o funcionamento dessa forma de controle dos corpos, quando afirma que o sucesso “da indústria tecnocientífica contemporânea consiste em transformar nossa depressão em Prozac, nossa masculinidade em testosterona, nossa ereção em Viagra, nossa fertilidade ou esterilidade em Pílula, nossa AIDS em triterapia” (p. 37), sem saber qual desses elementos dípticos veio primeiro por uma réplica performativa.

Esse modo tem contribuído para forjar subjetividades que se definem por substâncias, chamadas por Preciado de subjetividades toxicopornográficas, e que também se relacionam com próteses cibernéticas e desejos farmacopornográficos e, desse modo, esses elementos orientam ações e agenciam sujeitos e a sociedade. É assim que Preciado vem nos falar de sujeitos que estão associados a esses elementos tecnológicos, pois estes os constituem significativamente, sujeitos que tomam a forma de “sujeitos-testosterona”, “sujeitos-viagra”, “sujeitos-álcool”, “sujeitos-Prozac” etc. Podemos falar ainda de sujeitos-Instagram, sujeitos-Twitter, sujeitos-Facebook etc. (inclusive por seus efeitos adictivos). É nesse sentido que fica ainda mais evidente que não há uma verdade sobre o

sexo a ser descoberta, uma verdade autêntica construída pela natureza: a verdade sobre o sexo é desenhada. A sociedade baseada em modelos econômicos tecnocientíficos tem como mercado, para Preciado, a invenção do sujeito e tem, como modelo do controle, da produção e da intensificação dos afetos narcossexuais, uma cadeia baseada no formato excitação-frustração (PRECIADO, Paul B., 2018).

#### *5.4.1 Somatopolítica e as tecnologias de controle e vigilância*

Ao tratar sobre o controle em uma sociedade que adota uma economia baseada na informação, é preciso conceber as coisas “em termos de projeto, restrições de fronteira, taxas de fluxo, lógica de sistemas, custos para se reduzir as restrições” (HARAWAY, 2009, p. 61). Os objetos a serem conhecidos são formulados como problemas de engenharia de comunicação (no polo de quem administra) ou teoria do texto (no polo de quem resiste). As estratégias de controle concentram nas condições, interfaces e taxas de fluxos entre fronteiras (aqui podemos pensar nos territórios digitais dos perfis nas plataformas de rede social também). Os procedimentos decisórios e os sistemas especializados vão tomando os espaços que anteriormente eram de competências humanas. Expressões de racismo e colonialismo tratam de graus e níveis de modernização (HARAWAY, 2009), ainda que, como diz Amanda Yumi Ambriola (PODCAST TECNOPOLÍTICA, 2018), o modelo estatístico, por si só, não se cria sozinho, consiste de posições políticas que criam as premissas dos modelos, não sendo excludentes entre si, mas definidas pelas categorias de variáveis necessárias para que uma máquina avalie algo e tome uma decisão. Nesse contexto em que estratégias de controle geram ações políticas e econômicas baseadas em taxas, custos de restrição, graus de liberdade, muitos deles adquiridos, processados e acionados automaticamente, os seres humanos,

da mesma forma que qualquer outro componente ou subsistema, deverão ser situados em uma arquitetura de sistema cujos modos de operação básicos serão probabilísticos, estatísticos. Nenhum objeto, nenhum espaço, nenhum corpo é, em si, sagrado; qualquer componente pode entrar em uma relação de interface com qualquer outro desde que se possa construir o padrão e o código apropriados, que sejam capazes de processar sinais por meio de uma linguagem comum (HARAWAY, 2009, p. 62)

No caso das plataformas digitais, tudo é feito para caber no algoritmo e de preferência atuar em um “orgânico” funcionamento da plataforma em termos de usabilidade, acessibilidade e funcionalidade, mas também em termos de negócio.

Haraway toma como posição política estratégica nos forjarmos na hibridização corpo/máquina, organismo/tecnologia e nesse sentido é que não devemos permitir que a gestão desses sistemas seja realizada por outros que assumam a lógica de dominação, pois isso significa a dominação de nós mesmos. A situação dos sujeitos numa integração e exploração com um sistema transnacional de (re)produção e comunicação se configura como uma informática da dominação (HARAWAY, 2009). Haraway (2009) caracteriza essa informática como “uma intensificação massiva da insegurança e do empobrecimento cultural, com um fracasso generalizado das redes de subsistência para os mais vulneráveis” (p. 80). O fato é que evidentemente a tecnologia como processo criativo pode tomar outras formas e outros usos. O que queremos das nossas fusões com as máquinas? O que Haraway nos aponta é que a tecnologia pode não só ser o lugar de reprodução da dominação, pode ser uma forma de não corporificação do logos ocidental, ou, aos modos de Suely Rolnik, não ser uma máquina de reatividade que reproduza o inconsciente colonial-capitalista.

Deleuze (1992) resume o que Foucault situa como sociedade disciplinar (constituindo-se entre o século XVIII e XIX e tendo seu apogeu no século XX) a compreendida num período em que a técnica principal para controle social é o confinamento; assim nesse modelo o indivíduo passa de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis. A prisão seria, portanto, o modelo analógico da excelência desse modelo. Entretanto, essa perspectiva com suas tecnologias se estende aos outros espaços sociais, como a família, a escola, a fábrica, a caserna e o hospital. O ideário do confinamento é o de concentrar e distribuir os indivíduos no espaço, e os ordenar no tempo; desse modo compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças separadamente, incluindo a força de docilização sobre esses corpos.

São as disciplinas que, para Foucault, fazem nascer uma anátomo-política, uma mecânica do poder que busca obter o controle dos corpos para que operem como se quer, em tempo e forma eficazes. Coerção disciplinar cria o elo com o aumento da aptidão e acentuação da dominação a fim de tornar os corpos submissos, “dóceis”, num processo em que se acentua a força de um corpo para a produção e a diminui para atos de desobediência. As disciplinas funcionam nessa lógica por quatro mecanismos. O primeiro é a *distribuição espacial dos indivíduos*, é por meio de um local próprio de enclausuramento que o indivíduo ocupa um espaço determinado para ele, espaço fechado,



esquadrinhado e hierarquizado onde se exerce a função especificada para ele (o que garante que seja vigiado, controlado e tenha diminuído sua capacidade de associação). Em segundo lugar, *o controle do tempo* em ferramentas habilitadas em sujeitar o corpo ao tempo, visando à eficácia e à velocidade de produção, elaborando o ato dos indivíduos em todos seus movimentos, em todos os seus detalhes (maneira, duração, extensão, ordem). Em terceiro, a vigilância realizada de modo contínuo, permanente que é um operador decisivo por ser uma engrenagem do poder disciplinar devendo estar em toda a extensão dos espaços. Por fim, o registro contínuo do conhecimento, pois a disciplina ao mesmo tempo em que se apresenta como exercício do poder, também produz saber (sobre os processos de produção, sobre os indivíduos presente nele, por exemplo) (DANNER, 2009).

Em Foucault, a sociedade disciplinar era um momento da história que seria logo modificado; se as sociedades de soberania (nas quais mais se decidia sobre a morte do que geria a vida) foram modificadas para o modelo disciplinar, este, por sua vez, foi suplantado pelo modelo do controle (DELEUZE, 1992). Assim, estaríamos hoje menos em uma sociedade disciplinar do que numa sociedade do controle. Claro que aqui tanto Foucault quanto Deleuze que o lê falam de uma perspectiva eurocentrada. Na perspectiva do Brasil e sua história pouco superada de colonização, esses modelos vão se suplantando, ainda mais onde resistem fortes reminiscências de um poder que se investe pela violência sobre os corpos (retomaremos a questão na seção seguinte).

De qualquer modo, quando falamos de Sociedade do Controle, aos modos de Deleuze, pensamos em uma sociedade em que os meios de confinamento estão constantemente em crise (fala-se muito sobre essa tal crise e constantemente discursos e tentativas sucessivas de reforma), assim falamos de crise do sistema prisional, crise da saúde, crise no sistema educacional, crise de empresa, crise do modelo tradicional de família, crise da previdência. Eu incluiria aqui junto sobre o modelo dos guetos LGBT (boates, bares, pontos de encontro na rua) como espaços de confinamento igualmente em crise.

Cada modelo de regime possui uma máquina correspondente e nas sociedades de controle a máquina em questão são as máquinas cibernéticas e os computadores. Entretanto, “as máquinas não explicam nada, é preciso analisar os agenciamentos coletivos aos quais elas são apenas uma parte” (DELEUZE, 1992, p. 220). Essas máquinas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-la e

*evidenciam o que quer essa sociedade.* Ao verificar que elas estão intimamente atreladas aos processos de subjetivação, isto é, diversas maneiras pelas quais indivíduos se constituem como sujeitos, é preciso nos perguntar seus usos e sua participação nos processos de liberações e sujeições que cada regime impõe. O estudo sociotécnico dos mecanismos do controle deve ser categorial e descrever o que é por ele implantado (DELEUZE, 1992).

Ao comparar os confinamentos disciplinares e os modos de controle, Deleuze (1992) afirma que os meios de confinamento são variáveis independentes, o que não acontece nos modelos de controle que “são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é numérica” (p. 225). Essa linguagem não é binária, necessariamente. Quando entendemos os modos de funcionamento de uma linguagem de programação isso fica mais visível. Quando fazemos o curso de lógica de linguagem de programação e na prática montamos o código de um algoritmo, por exemplo, percebemos que a máquina atua e funciona por meio de uma linguagem numérica/matemática; o computador efetivamente não sabe o que significa o que está fazendo, ele só executa a partir de uma quantificação das coisas que são pré-elaboradas por quem programa a máquina. Exemplo: você escreve um comando que diz para o computador que se o usuário inserir a informação “M” (masculino, talvez) que dê a ele o valor 3, se for “F” (feminino, será?), dê o valor 2, se for “NB” (não-binário?), dê o valor 0 etc., permitindo a você ir quantificando aspectos da vida do sujeito que está em interface com a máquina. Você poderia programar ainda para, ao final do cálculo, o sujeito que conseguir mais pontos poder ter acesso a determinado conteúdo ou serviço e o que não conseguir o valor mínimo estipulado, não poderá.

Entre o regime disciplinar e do controle, muda-se de um processo de confinamento no formato *molde* (família, escola, caserna, fábrica, hospital prisão) para controles que são *modulações*, uma moldagem autodeformante que está continuamente se modificando (empresa, mercado, formação permanente, controle contínuo). É um sistema que está a produzir rivalidade e dividir os indivíduos entre si e os indivíduos em si mesmos. Do ponto de vista do indivíduo, passa-se do modelo *assinatura/número* (identidade, CPF, número de matrícula, carteira assinada) para o modelo da *cifra*, que é uma senha (conta, perfil, “@”, link, número de IP, cartão de crédito). São esses elementos que individualizam, que te permitem ser lido como unicidade. Muitas vezes o sistema nos deixa brincar com a fantasia das inúmeras identidades para capturar nosso desejo e

atenção, mas numa certa dimensão capturável somos individualizados com uma cifra. Essa linguagem numérica feita pelo controle por meio das cifras marcam acesso ou rejeição a informação (DELEUZE, 1992). Além da obviedade da entrada em nossas contas pessoais (plataformas de redes sociais, computadores, bancos, passagem de metrô, etc.) via login, senha e códigos individuais, esse aspecto da rejeição ao acesso ao transportá-lo para a experiência do sujeito na ambiência digital nos leva também a pensar nos códigos abertos e fechados dos sistemas, da inacessibilidade ao sistema para além do que é impresso na tela. Essa economia da acessibilidade é importante quando pensamos exatamente em liberações e submissões dos sujeitos. Vale lembrar que esses modelos (disciplinar/controlado) não se excluem automaticamente e vão historicamente se sobrepondo, como veremos em breve.

Como dito, no regime do controle os indivíduos tornam-se divisíveis; o que antes era lido na sua relação com a massa, tornam-se “amostra, dados, mercado ou bancos [de dados]” (DELEUZE, 1992, p. 226). O controle atua por meio de trocas flutuantes, modulações. Esse sistema, uma mutação do capitalismo baseado na sobreprodução, necessita dessas figuras cifradas, deformáveis e transformáveis.

Um bom exemplo são os aparelhos de *smartphones*, que têm se mostrado como um espaço de confinamento móvel (modular), um sistema que nos mantém sempre “presos” em alguns lugares, atuando de maneira sistematizada pelas plataformas, ainda que nossos corpos estejam efetivamente se movendo. Esses espaços de confinamento móveis são vários modulares, pois é onde a performatividade subjetiva se segmenta em distintas espacialidades on-line. O que nos leva a pensar é que o que mantém as bordas dessa segmentação é justamente uma possibilidade de dimensão estratégica de uma suposta separação de audiência. São “espaços fechados”, em que as paredes se compõem pelo acesso/não-acesso à informação, possuindo suas próprias leis (da espacialidade off-line, da espacialidade on-line e dos sujeitos entre si que frequentam esses espaços) e também solicitando performances de seus usuários na relação com os outros. Essa espacialidade existe como códigos que produzem algoritmos e organizam dados digitais, que se distinguem, criam limites e se segmentam, assim como produzem efeitos no tecido social.

Se, na Sociedade do Controle, temos um regime que se baseia na internalização e/ou inviabilização dos mecanismos de controle que são difusos, reticulares, hormonais e prostéticos (CARRILLO, 2016), aparelhos móveis como *smartphones* operacionalizam o

controle do sujeito pelo espaço, como se este voluntariamente utilizasse uma tornozeleira eletrônica. Aqui falamos dessa passagem do modelo disciplinar, ligado necessariamente ao encarceramento, para o de controle, que possui a forma de rede e que enlaça o sujeito em seu deslocamento pelas tecnologias de conexão. Tal modelo nos remete a

uma arquitetura que transforma o espaço interior em exterioridade e a cidade em interioridade e *junkspace* por meio de dispositivos de autovigilância imediata e difusão ultrarrápida de informação, um modo contínuo de desejar e resistir, de construir e destruir, de evoluir e se extinguir (PRECIADO, 2018, p. 44)

Como o modelo disciplinar, de que modo a anátomo-política, ao passar pela dobra deleuziana disciplina/controle, se reestrutura? Penso especificamente na questão da vigilância, do controle do espaço, do controle/estímulo do corpo, em suma, das técnicas que na sociedade disciplinar geravam indivíduos, como elas se modificam quando pensamos nossa relação com as plataformas de redes sociais e das tecnologias móveis, como *smartphones*. Acredito que Shoshana Zuboff (2018) tem boas pistas para responder isso, quando pensa o capitalismo de vigilância. O que é esse salto para um poder que cria corpos docilizados para a divisão de presenças? O grande modelo das tecnologias disciplinares, o panóptico, como ele fica em relação ao poder de tornar todos visíveis (se sentir vigiado), se a sensação de saber-se vigiado faz com que automaticamente haja a introjeção do poder?

Zuboff nos aponta que diferentemente do panóptico de Jeremy Bentham no capitalismo de vigilância, não tem um fora da maquinaria; se no panóptico, no segundo seguinte a que se saia de sua estrutura o sujeito volta a se comportar para além do poder que o quer governar, a questão que se impõe é que não há fora da vigilância na atualidade que existe para além da vontade dos sujeitos e mesmo dos Estados (ZUBOFF, 2018). Se no panóptico a vigilância era suposta, aqui ela se inviabiliza e quer mesmo que os sujeitos não se deem conta dela. Outro aspecto do panóptico é que não era possível ver o colega que estava ao lado, aqui temos o sujeito alheio à contextualidade da rede, preso nas bolhas sociais de autossatisfação das opiniões e gostos. Aqui o poder mostra sua cara pelo estímulo e não pela coerção, pela organização espacial das personas em rede. Zuboff fala de uma conformidade mecânica, de uma automação da adesão ao sistema. Questão: estar no Facebook é parte desse processo? Seria menos uma ferramenta e mais um espaço que se ocupa coercivamente? Por que o sujeito opta por se expor na rede e não em manter o sigilo de certos aspectos de sua vida? Será que temos mesmo a opção de manter nossas vidas no modo privado? “Há na vigilância, mais precisamente no olhar dos vigias, algo

que não é estranho ao prazer de vigiar e ao prazer de vigiar o prazer” (FOUCAULT, 2013, p. 38)?

Inicialmente tomando a questão da governamentalidade neoliberal, estamos falando de uma economia em que a vigilância é central para seu funcionamento. E aqui a vigilância toma aspectos bastante específicos em sua arquitetura e projeto, inclusive no que diz respeito à crescente agência tecnológica em todos os campos de nossas vidas: falamos de uma produção de dados sobre os sujeitos sem precedentes na história e de dados que são de propriedade de terceiros. É nesse sentido que Zuboff teoriza especificamente sobre o que chamamos de *big data*, esse grande caldeirão de dados inicialmente não estruturados que são produzidos diariamente nas/pelas tecnologias de comunicação e informação, intencionalmente ou não pelos sujeitos, as quais são extraídas, estruturadas e analisadas e produzem dados aos quais são atribuídos valores e permite-se com que se produzam políticas de modulação de comportamento no qual a economia contemporânea se baseia. Zuboff contraria o que diz a maioria dos relatos sobre o *big data*: ele não é um objeto ou um efeito de uma capacidade tecnológica que seria inevitável por conta de um aspecto inerente a ela. Ele é originário das relações sociais, dos rearranjos do poder:

o big data é, acima de tudo, o componente fundamental de uma nova lógica de acumulação, profundamente intencional e com importantes consequências, que chamo de *capitalismo de vigilância*. Essa nova forma de capitalismo de informação procura prever e modificar o comportamento humano como meio de produzir receitas e controle de mercado. O capitalismo de vigilância se formou gradualmente durante a última década, incorporando novas políticas e relações sociais (ZUBOFF, 2018, p. 18, grifo da autora).

*Big data* é, portanto, uma técnica de controle baseada em um projeto de extração que estruturalmente indifere a coletividade de sujeitos que conforma tanto sua fonte de dados quanto são a quem se destinam suas políticas e ações (ZUBOFF, 2018). Os sujeitos geram a matéria-prima, são consumidores finais e parte do processo de produção. Pelas características epistêmicas do *big data* (“heterogêneo, não estruturado, transemiótico, descontextualizado, agnóstico” (p. 19)) é que demandam novos repertórios para análise e ações políticas. Para o capitalismo de vigilância, o *big data* é tanto sua condição quanto sua expressão (ZUBOFF, 2018).

As tecnologias de informação, às quais o *big data* se atrela, imbrica o corpo às máquinas, visando automatizar processos, viabilizando também maior controle e continuidade. Essa automação “gera simultaneamente informação que proporciona um

nível mais profundo de transparência às atividades que pareciam parcial ou totalmente opacas” (p. 20). Assim, a automação não só impõe informação (sob a forma de instruções programadas), mas também a produz (ZUBOFF, 2018).

Ao desenvolver sobre as relações que perpassam a mediação de computadores (e *smartphones* etc.), há quatro práticas derivadas que têm significativa implicação a um capitalismo de vigilância: [1] a extração e análise de dados, [2] a firmação de contratos (que visam ao melhor monitoramento dos sujeitos), [3] a personalização e a customização e [4] a experimentação contínua (ZUBOFF, 2018).

O *Big Other* de Zuboff (referenciando o *Big Brother* do livro 1984, de George Orwell, que é uma entidade que tudo observa e, por isso, tudo domina) é uma configuração do poder contemporâneo que, pela natureza e efeito das quatro práticas citadas, prediz e modula os comportamentos agenciando significativamente as relações de poder. No capitalismo de vigilância, a soberania do Big Other substitui contratos, o Estado de direito e a confiança social qualificando aquele como uma nova lógica de acumulação. O regime imposto pelo Big Other se caracteriza pela conformidade diante de um sistema de recompensas e punições administrado previamente por mega empresas capitalistas que leva em consideração em primazia o lado dos sistemas ao distribuir os direitos (ZUBOFF, 2018). Basicamente o enunciado caricaturado dessas empresas (como Facebook e Google) nessa lógica econômica é: “você pode usar gratuitamente nosso sistema, porém nós vamos lucrar extraíndo seus dados sem seu consentimento, tomando como *a priori* que nós temos direito a isso sem nenhum ônus, vamos analisar seus dados e entregar sua privacidade para ‘nossos parceiros’ (que pode ser qualquer um dentro do nosso quadro de interesses, empresas, bancos, seguradoras, governos... o céu é o limite), esses dados nos permitirão fazer previsões sobre você e nós promoveremos modificações constantes no nosso sistema a fim de modular seus comportamentos dentro e fora do nosso sistema, e a lógica de tudo isso é que nosso sistema seja protegido e promova lucro”.

No mecanismo de empresas agregadoras de big data, a subjetividade é convertida em dados que são *bits*, mas é o *status* de traços das subjetividades dos sujeitos é o que agrega valor aos anunciantes para quem esses dados são vendidos. Tais mecanismos possuem uma fórmula oculta – algoritmos – que, ao extrair os produtos da subjetividade, agregam informações e os descontextualizam do corpo originário; as subjetividades são assim tornadas objetos para fins mercantis. Atuando em processos automatizados de

estímulo-resposta que vão sendo retroalimentados pelo comportamento dos sujeitos dentro do sistema a conformidade das subjetividades torna-se um dispositivo importante para a captura do sujeito. Essa conformidade, para Zuboff (2018), possui característica específica, ela se confunde “na ordem mecânica de coisas e de corpos, não como ação, mas como resultado, não como causa, mas como efeito” (p. 45). Mesmo que cada sujeito individualmente siga caminhos distintos, estes já estão moldados por interesses de poder econômico, enlaçados pelo Big Other, e estão profundamente enredados com a vida de cada um. Estamos inescapavelmente implicados pelo capitalismo de vigilância e dos seus robôs de modulação de comportamento para fins comerciais. Nas atuais relações de poder, a governamentalidade aponta para os proprietários dos “meios de modificação comportamental” (ZUBOFF, 2018, p. 45).

Esse viés crítico sobre o processamento massivo de dados como um mecanismo que evidencia uma nova etapa do capitalismo vai tomar a forma, na perspectiva do Sul Global, do que Ulises A. Mejías e Nick Couldry (2019) vão chamar de colonialismo de dados. Esse colonialismo é descrito como uma combinação das práticas extrativas predatórias do colonialismo histórico com os métodos de quantificação da computação em um processo que se estrutura na medida em que pessoas e coisas vão se vinculando à infraestrutura de conexão (MEJÍAS; COULDRY, 2019)

A vida humana é apropriada através dos dados em relações que os autores denominam relações de dados, que interações entre entes humanos formatados para a extração de seus dados para que estes sejam objeto do capital. Assim, a vida social torna-se um recurso disponível para a extração, o que quer dizer que ela é reconfigurada para tornar-se um recurso extraível, na mineração desses dados. Nesse novo colonialismo, os dados fornecem o meio de apropriação e extração de recursos.

A qualificação dos dados gerada pela vida é realizada pela combinação dos dados sobre ações ou propriedades do indivíduo com dados sobre outras ações, momentos e propriedades para assim obterem valor. A apropriação colonial dos dados da vida está anexada ao capital por meio de uma série de mecanismos, entre eles as plataformas digitais. As plataformas não só reproduzem, como também “produzem ‘o social’ para o capital, ou seja, uma versão do ‘social’ que está pronta para a apropriação e a exploração do valor em forma de dados, quando se combina com outros dados que foram apropriados de maneira similar” (MEJÍAS; COULDRY, 2019, p. 82, tradução nossa).

A mecânica do colonialismo de dados se dá, em primeiro lugar, pela naturalização da captura dos dados, na qual as racionalidades extrativistas são normalizadas, o fluxo da vida se reconfigura e se apresenta de modo que possa ser capturada como dado. Nesse contexto, um ator fundamental são os setores de quantificação social que se apropriam dos atos sociais do cotidiano e os traduzem em dados quantificáveis para serem analisados e gerarem lucro. Além disso, os modos de extração também compõem a mecânica desse processo, sendo realizado tanto pelas plataformas digitais (como meios tecnológicos que produzem modos de vida ‘vendáveis’ como dado, por poderem ser continuamente rastreados, capturados, classificados, quantificados e valorados), quanto pela logística que usa dados para gerenciar a produção em qualquer escala (incorporando a coleta contínua de dados e o seu processamento em diversas áreas), ou ainda pelos próprios indivíduos que rastreiam suas atividades para extração de dados voluntariamente ou como um compromisso contratual (o que tem baseado novas formas de discriminação e desigualdade). Em suma, os dados se extraem via relações sociais para as quais se supõe – muitas vezes unilateralmente – que haja consentimento (MEJÍAS; COULDRY, 2019).

Para Preciado o modelo cibernético – que evolui para o capitalismo de vigilância – se caracteriza também pela hibridização e mutação, e se constitui como um novo modelo de colonialismo globalizado. Longe de operacionalizar apenas políticas de morte e vida, se estabelece “da produção e do controle de estados intermediários entre a vida e a morte” (CARRILLO, 2016, p. 386). A seguir levantaremos este aspecto da biopolítica que, de um lado investe e protege vidas que importam para um determinado regime de verdade, de outro, elimina outras vidas, assumindo aspectos necropolíticos.

#### 5.4.2 *Agenciamento tecnológico e Facebook*

“A tecnologia é então social antes de ser técnica” (DELEUZE, 2005, p. 49). Essa enunciação nos coloca a pensar quais questões sociais forjam a existência, sucesso e permanência de uma plataforma como o Facebook. Katie Day Good (2012) compara os *scrapbooks*, espécie de “álbuns de recortes”, tecnologia da era impressa, usada entre os séculos XIX e XX, que era um material encadernado pré-estruturado industrialmente no qual se acionavam fotos, convites, ou qualquer elemento que pudesse ser anexado nele como um modo de registrar as memórias, com a peculiaridade de ficar em um local de destaque numa casa e com a finalidade de ser acessado por convidados.



Lembro que, no meu ensino fundamental e médio, as meninas com as quais andava tanto no interior de São Paulo quanto no Espírito Santo tinham agendas que serviam em função similar aos *scrapbooks*. Eram agendas gordas recheadas de coisas anexadas com clipes, coladas (foto, recortes de revista, embalagens de produtos), escritas e desenhadas de várias formas e cores, com vários depoimentos de colegas. Lembro ainda de ter lido, anos depois da escola, na casa de uma dessas amigas, algumas dessas agendas que eram riquíssimos arquivos de memória.

Good identifica funções compartilhadas entre o *scrapbook* e o Facebook que são a de documentar a amizade, navegar pela variedade de informações em distintas formas de apresentação, comunicar o gosto e construir capital cultural. A autora identifica continuidades em velhas e novas formas de autorrepresentação fragmentária e autodocumentação, de uma tradição autobiográfica. No entanto, a estrutura do Facebook lança esse processo de expressar-se e documentar-se em problemáticas questões de acesso e propriedade de dados (GOOD, 2012). As questões que surgem incorrem em como esses dados estão sendo armazenados e o que a empresa tem feito com eles, disponibilizando-os para terceiros com finalidades mercadológicas de predição e modulação comportamental.

A prática de autorrepresentação fragmentária e autodocumentação está associada a formas tecnológicas que garantem que boa parte dos eventos de nossa vida sejam registrados (*lifelogging*), tomando a forma de dispositivos que servem para documentar, registrar, traduzir e qualificar o cotidiano da vida (PUAR, 2017). Os eventos são, nesses dispositivos, orientados por dados informativos e experienciais: a digitalização da informação circulando entre a memória e o arquivamento. Jasbir Puar (2017) nos dirá que tais tecnologias são usadas para supervisionar nossa capacidade, o que, na questão que trazemos aqui, incluiria a própria capacidade de passar, por exemplo.

É nesse sentido que plataformas de redes sociais, como o Facebook, do ponto de vista da subjetividade, atuam como dispositivo de vigilância que regula a formação de sujeitos, tornando-se parte integrante do que significa se tornar um sujeito na contemporaneidade. Elas imputam práticas ciborgues que colapsam as fronteiras tradicionais entre público e privado, tensionam os afetos sobre os corpos, alteram formas de atenção, prática e repetição (PUAR, 2017). Puar (2017) sugere que tais plataformas poderiam ser usadas de forma mais generosa de experimentação e autoelaboração sexual e corporal, em vez de amplificar a normatização dos corpos.

O protagonismo da memória, da lembrança, como forma de se reconhecer e de ser identificado pelo outro, diz como modos de subjetivação são impactados quando essa memória não só mais depende do que vem das nossas entranhas, mas também está substancialmente amparada pelos registros digitais presentes na rede mundial de computadores, bem como nas plataformas de rede social (SIBILIA, 2018). Ou seja, essa fonte da verdade para saber quem é e constituir a reputação dos sujeitos também se encarna nos motores de busca dessas plataformas e de outras tecnologias de registro da própria vida, como os “álbuns” e as “lembranças” do Facebook.

Essa digitalização de elementos a serem lembrados – aqui é importante destacar a diferenciação entre a memória como processo orgânico de armazenamento e recuperação de certos aspectos e a memória como suporte técnico a dados digitais com reminiscências do passado – monta uma narrativa de si com apagamentos pensados para tornar públicas selecionadas experiências passadas. É nesse sentido que a própria vida se torna uma espécie de espetáculo midiático performatizado para o olhar do outro (SIBILIA, 2018).

É por isso que se torna imprescindível compartilhar aspectos da sua vida. É preciso exibir tudo o que se é, pois a provação do Outro é o que dá estatuto de verdade ao que é postado e que, de certo modo, é como eu gostaria de ser identificado. É assim que a própria existência é conformada a certos moldes e narrativas e a ideia de essência do que é torna-se a aparência (SIBILIA, 2018). Em outras palavras, você é aquele que você demonstra ser.

Paula Sibilia (2018) descreve a necessidade de produzir uma tecnologia no formato da que temos hoje, como realização de um projeto que moderno que vai em dois sentidos: um, no já referido *espetáculo de si*, quando o eu precisa ser mediatizado e apresentado e performado para se concretizar, uma vez que cumprimos a profecia debordiana de um mundo em que as relações entre as pessoas são mediadas por imagens; o outro, no desejo de *controle total*, de poder controlar não só plenamente a natureza, o tempo e o espaço, mas também tecnicamente a memória que produzimos em nós e sobre nós.

Somos assim incitados a performar a nós mesmos. Tal incitação é produzida tecnicamente, quando nossos fluxos diários de interação e ações vividas são tornados fluxos digitais que sejam capturáveis (MEJÍAS; COULDRY, 2019). Não é à toa que o Facebook insere uma série de artifícios de interação, como reações, módulos para que

diga como se sente e o que está fazendo, para que voluntária ou involuntariamente o GPS dos nossos dispositivos diga onde estamos etc. Mas essa incitação para falar e registrar a si mesmo é também produzida na relação com os outros sujeitos.

Espetacularização de si aparece em nossos dados quando notamos que as subjetividades trans no Facebook são coconstruídas na criação de uma narrativa de si como sujeito transmasculino com todas as suas questões, mas que substancialmente necessita do olhar do outro como aprovação. Esse olhar que apoia aparecem nos comentários elogiosos e nas reações dos botões “curti”, “amei” que funcionam como aplausos para esse Eu espetacularizado. A questão é o que é feito desses dados...

#### 5.4.2.1 Mineração de dados, datificação e algoritmização da vida

Há cada vez uma maior centralidade das chamadas mídias sociais no nosso dia a dia, como vimos por nossos interlocutores, em relacionar-se, organizar-se politicamente, informar-se sobre aspectos identitários, médicos, legais... e sentimos sermos pressionados na dimensão política na mediação dessas plataformas. Essas mídias funcionam por meio de uma refinada articulação entre tecnologias, políticas e acordos econômicos cujo funcionamento não é possível entender sem considerar esses aspectos para pensar seus usos.

O Facebook é um dos casos que mais incorporam o fenômeno do que se tem chamado de *plataformização da rede mundial de computadores*, que se baseia justamente no modelo de infraestrutura e econômico das mídias sociais (D’ANDREA, 2017). Esse fenômeno é tão radical que, para o público médio, a própria experiência de estar na internet é estar pulando de uma plataforma para outra. No primeiro capítulo, vimos como isso aparece radicalmente nos nossos interlocutores quando para a maioria usar a internet se resume a usar nem 10 plataformas (o que potencialmente não é exclusividade desses sujeitos; aqui me incluo). A internet pode ser muitas coisas, mas foi tão significativamente colonizada por megacorporações e suas plataformas para fazer a intermediação dos usuários entre si e às informações que nem sequer podemos enxergar seu real potencial.

Me flagrei um dia dizendo que “muitos dos meus pensamentos vão sendo previamente estruturados para as plataformas”. Penso sobre o conceito de colonialismo de dados em que a vida é estruturada para caber na plataforma de modo a ser “extraível”, “analisável”, “quantificável”, “modulável”. De certo modo muitos de nós estamos 24 horas trabalhando para o Facebook, Twitter etc. (eu mesmo tenho sonhos constantes com *timeline*). Lembro da minha juventude, quando mais ativamente estávamos na internet, falo de 2005, 2007, 2008, quando nosso lugar de expressão e circulação era o blog. Tínhamos que realizar um

trabalho muito mais ativo no processo de consumo, de ir abrindo janelas e digitando a URL dos nossos blogs de interesse e sites, comentar e voltar para ver a resposta. A notificação era em outro lugar. Lembro ainda quando fomos sendo introduzidos às plataformas que a princípio nos fizeram surgir uma desconfiança sobre a perda de autoria. Mas a audiência se mudou rápido pra lá. A princípio fazíamos o trabalho de escrita e edição no blog e compartilhávamos o link nas plataformas de rede social. Logo isso se mostrou um trabalho extra e passamos a criar nossos conteúdos diretamente lá. De certo modo passamos a ser menos cuidadosos ou elaborados com essa escrita (enquanto estrutura textual) o texto passa mais a ser ‘jogado’ nas *timelines*. Nessa entrada parecia vantajosa a automatização deste conteúdo que chegava a nós. ‘num único ‘lugar’ tudo que escolhemos como tema/pessoa de interesse nos era entregue, com muito menos esforço. Toda resposta a nossa interação online nessa plataforma nos é notificado. A automatização transformou o conteúdo em fluxo contínuo – a *timeline* (que é a linha de um tempo muito próprio, formatado). A vida é datificada (Notas de Campo, 23 de junho de 2019).

O uso econômico da coleta dos usuários e o acirramento de práticas de vigilância e modulação comportamental enfatizam como questões técnicas, legais e éticas estão tão enlaçadas, que não é possível desconsiderá-las quando a maleabilidade técnica e a opacidade das plataformas que operam algoritmos de seleção e hierarquização de conteúdos são capturadas para finalidades que fogem ao usuário. O mais grave é que plataformas como o Facebook têm se imposto como modelo em muitas especialidades on-line e mesmo fora da plataforma somos forçados a ceder nossa privacidade para ter acesso a certos serviços. Isso fica evidente quando percebemos que se torna cada vez mais comum ter como uma possibilidade de acesso a certos serviços on-line a conexão por meio da conta do Facebook.

Os mecanismos de plataforma do Facebook funcionam através da interação entre tecnologias, na forma de estruturas de dados, algoritmos e interfaces; estratégias comerciais; práticas de usuário desenvolvidas por indivíduos, assim como por empresas, instituições estatais e organizações sociais. Tais mecanismo alteram arranjos institucionais estabelecidos e alguns valores os valores públicos tradicionais. José van Dijck, Thomas Poell e Martijn de Waal (2018) vão elencar três aspectos principais desses mecanismos: datificação (*datification*), comoditização (*commodification*) e seleção.

A *datificação* refere-se à capacidade das plataformas em rede de transformar em dados muitos aspectos da vida e do mundo, não só os aspectos demográficos, mas também os metadados comportamentais automaticamente derivados dos usos dos dispositivos. A *comoditização* equivale à ação de transformar, no ambiente on-line, objetos, atividades, emoções e ideias do offline em mercadorias negociáveis. Já a *seleção* acontece sob o viés das duas últimas quando a plataforma orienta a interação do usuário através de uma espécie de curadoria na qual se categorizam e hierarquizam tópicos, termos, atores,

objetos, ofertas, serviços mais relevantes. A seleção diz respeito aos mecanismos de personalização, reputação, tendências e moderação dentro da plataforma e é feita por seus algoritmos.

Como vimos, nossos interlocutores variavam na sua leitura de interferência do algoritmo sobre suas ações na ambiência on-line que iam desde aqueles que veem que a máquina identifica tópicos e pessoas de interesse e que evidencia esses elementos (em demasia), quem percebe que a máquina faz uma leitura equivocada de si e tem que “ir contra” o algoritmo para ter uma maior variedade de temas em suas *timelines*, que notavam as trocas de informação de si entre as plataformas, até aqueles que não percebem interferência. Mesmo aqueles que percebem a interferência parecem não saber muito bem como ela se dá – o que é totalmente justificável, como veremos.

Mas afinal, o que são algoritmos e por que eles existem? Por que e como as plataformas de redes sociais os usam? De que modo o algoritmo incide em processos de subjetivação? E, por fim, quais questões consideraremos ao pensar as subjetividades imersas num contexto de interações influenciadas por algoritmos?

Quase toda operação digitalizada é composta por um algoritmo, que nada mais é do que uma programação que pega algum problema dado e devolve um resultado por meio de fórmulas matemáticas que operam um comando. No sentido mais amplo, são procedimentos codificados em etapas para transformar dados de entrada em uma saída desejada, com base em cálculos especificados. O fato é que os algoritmos fazem coisas, e sua sintaxe incorpora um comando estrutural que permite que isso aconteça. Desse modo, podemos entender os computadores como máquinas algorítmicas que são projetadas para armazenar e ler dados, aplicar comandos matemáticos e oferecer informações como resposta<sup>100</sup> (GILLESPIE, 2012).

Os algoritmos possuem importância cada vez mais central na escolha da informação considerada relevante, estando efetivamente presente em nossas interações em ambientes digitais. Eles estão nos motores de busca e permitem a procura por informação em imensos bancos de dados ou mesmo por quase todo conteúdo acessível na web. Alguns desses algoritmos têm a função de classificar a informação e, desse modo,

---

<sup>100</sup> Neste caso falamos de algoritmos digitais, pois, como Gillespie (2012) destaca, os algoritmos não precisam necessariamente ser softwares, também podem ser procedimentos que eram (ou são) feitos manualmente.

mapeiam as preferências do usuário, ao comparar suas ações na rede, sugerindo elementos semânticos para que se possa encontrar a melhor resposta para uma determinada busca. É desse mesmo modo que hoje eles gerenciam interações em sites de redes sociais, destacando as publicações de certos “amigos” e “escondendo” as de outros, ao escolher, de modo automatizado, os conteúdos que são mostrados e elencados (GILLESPIE, 2012).

Assim tratamos de um algoritmo específico, o qual Tarleton Gillespie (2012) chama de *algoritmo de relevância pública*, que são procedimentos automatizados que produzem e certificam conhecimentos. A avaliação algorítmica da informação possui uma *lógica de conhecimento* particular, que se baseia em pressupostos específicos sobre o que é o conhecimento válido e sobre como identificar seus componentes mais relevantes (GILLESPIE, 2012). Ou seja, a máquina pré-codificada é quem de modo automatizado nos diz o que ou quem é relevante conhecer ou dar atenção.

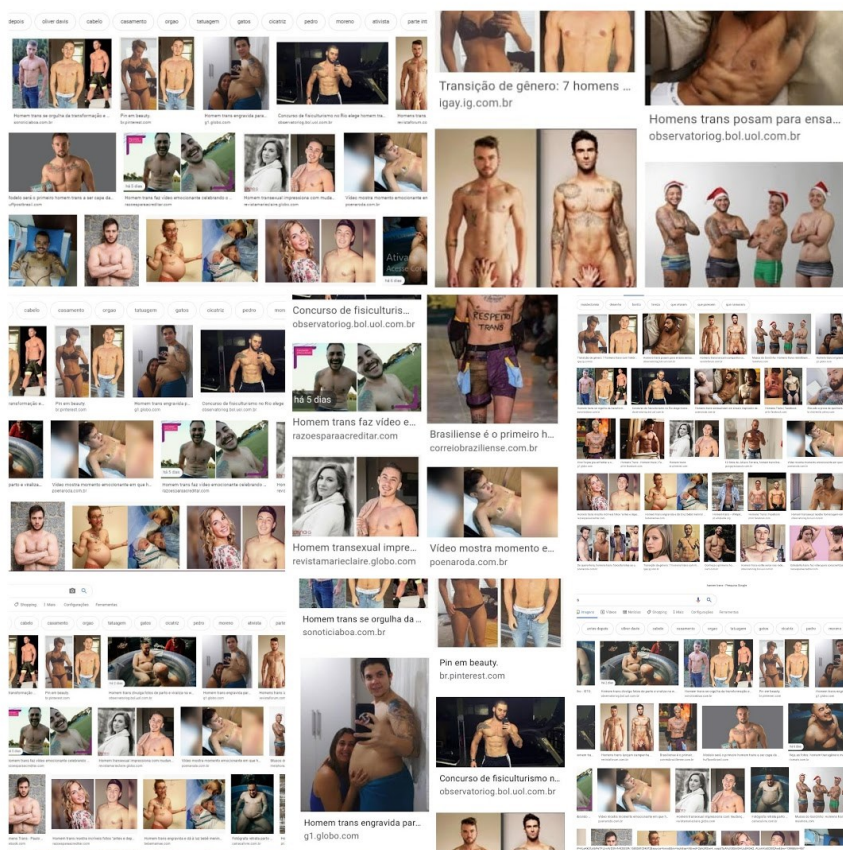
Esses algoritmos que têm como função elencar o que há de mais interessante a partir de uma programação específica e complexa estão ao mesmo tempo “escondendo” ou tirando de cena uma boa quantidade de informação que dessa perspectiva não condiz ao interesse do usuário a partir do que o programa calcula. Desse modo, tais programações dão elementos de experiência ao fornecer modos de encontrar as informações e pessoas, apontando para o que há a se saber e conhecer, e de que forma se deve fazê-lo. Estão, assim, ativamente influenciando usuários na participação social e política nos ambientes digitais, pois são elas que estão a reger os fluxos das informações e das relações junto ao usuário e atuando sobre suas percepções (GILLESPIE, 2012).

Desse modo, ao utilizar as redes sociais on-line como uma importante forma de se expressar e interagir na atualidade, ao alimentarmos a máquina com vestígios de nossas atividades, opiniões, imagens, preferências e lugares, estamos nos sujeitando e sujeitando nossos discursos e relações à mediação da máquina algorítmica e à vigilância de grandes empresas transnacionais, como o Facebook, o Twitter e o Google.

A produção algorítmica de métricas a partir da captação, análise e correlação massiva de dados (*big data*) nos dá a impressão de que a tecnologia capta as coisas como elas são, fora de uma norma prévia. É a ideia de que essas tecnologias possuem uma *objetividade anormativa*, isso é, elas encarnam o novo regime de verdade digital em uma “multiplicidade de novos sistemas automáticos de modelização do ‘social’, ao mesmo tempo a distância e em tempo real, acentuando a contextualização e a personalização automática das interações securitárias, sanitárias, administrativas, comerciais”

(ROUVROY; BERNIS, 2018, p. 107-108). Essa objetividade anormativa dos algoritmos soa como se eles espelhassem uma normatividade imanente à sociedade apenas (re)produzindo-a e multiplicando-a.

Um exemplo já bastante conhecido é o sistema de busca do Google que, como se sabe, elenca os resultados a partir de um possível perfil do seu usuário. Fiz um teste com alguns amigos; procurei experimentar uma certa diversidade de pessoas, para tanto pedi para pessoas de distintas identidades de gênero (homens, mulheres, cisgêneros e transgêneros), sexualidades (heterossexuais, homossexuais e bissexuais), profissões (professores, jornalistas, advogados), localidades no Brasil (Bahia, Espírito Santo, São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná) e realizados de distintos dispositivos (celular e computador) para identificar alguma variação algorítmica na busca do Google sobre homens trans. Pedi que abrissem o Google Imagens, digitassem “homem trans” e me mandassem a impressão de tela dos primeiros resultados. O conjunto de imagens é este apresentado abaixo:



**Figura 16 - Alguns dos resultados das capturas de telas das buscas por "homem trans" no Google Imagens. Fonte: autoria própria**

Não foi uma pesquisa sistemática, mas pude perceber variações e repetições nos resultados. Nas repetições entendo a representação sócio-histórica dos homens trans, ou seja, questões de representação contingenciais que rodeiam essa identidade. Vemos como constante (uma maior quantidade de) imagens de homens trans com corpos padrões de uma sensualidade masculinidade cisgênera branca (barriga tanquinho, músculos desenvolvidos, pelos corporais), homens trans grávidos, imagens de antes e depois das transições, resultados de mastectomias, alguns homens trans conhecidos da grande mídia e ainda (algumas poucas) referências à ideia de diversidade de corpos masculinos. Algumas sugestões de palavras vêm associadas, quando comparo as três primeiras, de um homem cisgênero gay ("transição", "transformação", "antes e depois") com as de uma mulher cisgênera heterossexual ("mastectomia", "desenho", "bonito") que moram no mesmo lugar e têm profissões similares, percebe-se que são diferentes. Por que o algoritmo diferencia o interesse do meu amigo homem cisgênero, focando na transição, e da minha amiga, pelo procedimento da mastectomia e da estética desses homens? Algumas possíveis influências algorítmicas a partir dos meus amigos e amigas: parece que aqueles que são jornalistas, ou seja, trabalham com notícias e atualidades, tiveram como resultados principais as notícias sobre transmasculinidades que estavam mais presentes na mídia e nas redes sociais naquele momento. Uma amiga que pesquisa e se interessa por marcas de diferenciação e corpos não-conformes teve mais resultados sobre corpos não padrões (gordos e negros). Comparando o resultado de duas amigas, uma mãe e casada e a outra solteira e sem filhos, parece que, na segunda, aparecem mais homens com corpos padrões e não aparecem homens grávidos, que têm maior prevalência no da primeira. Curiosamente o algoritmo não apresentou grande diferença entre homem trans e homem cis. Como eu disse, esses não são dados sistematizados e as aferições de modulação dos algoritmos são intuitivas, mas o próprio fato de haver variações de quais resultados e em qual ordem aparecem já nos permite, no mínimo, avaliar que há uma atuação por certas leituras de possíveis traços subjetivos.

As métricas sobre gostos e interesses dos usuários nos resultados do teste feito dizem respeito sobre como esses sistemas podem resultar em discriminação ou ao menos em estereotipação. Aqui vemos como a busca reproduz uma objetificação dos corpos de homens trans em sua forma mais normativa, mais reprodutora de um padrão cisnormativo e branco de beleza masculina. Vimos nas falas dos nossos interlocutores como essa cobrança para encaixar-se nesse padrão recai sobre essas pessoas muitas vezes como



adoecimentos. A “seleção, a classificação, a correlação e outras técnicas costumam repetir vieses ambientais, pois são capazes de imitar as condições sociais e pessoas” (ALMEIDA, 2018, p. 144) e podem participar das modulações de comportamentos, censura, reproduzir exclusões e hierarquias sociais, violações de propriedade, abuso mercadológicos, efeitos sobre a cognição e até sujeição a leis exteriores (ALMEIDA, 2018).

Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2018) tiram o foco da coconstrução entre dispositivos tecnológicos e atores humanos para colocar no sistema de mineração de dados (*datamining*) que tem como finalidade a elaboração e reconstrução de perfis por meio de uma lógica de correlação, isto é, associa um nó na rede a uma gama de informações, sem relacioná-los a uma norma geral. Mineração de dados apenas associa um caso singular, um nó da rede (perfil, usuário, IP), “a um sistema de relações, eminentemente evolutivas, entre diversas medidas, irreduzíveis a qualquer média” (ROUVROY; BERNNS, 2018, p. 109).

Esse sistema algorítmico é “autodidata”, ele é programado para reconhecer padrões, sejam eles quais forem, identificá-los, caracterizá-los, reproduzi-los e tomar decisões e ações baseadas nessa métrica, a qual está sendo constantemente recalculada. Quanto mais interagimos com a rede e com nossos dispositivos, mais informações são associadas a esse “perfil” que o algoritmo constitui de nós.

Ao contrário dos sistemas estatísticos tradicionais que geralmente ordenavam, separavam e diferenciavam certos dados para quantificação a fim de criar elementos para pensarmos o espaço público, Rouvroy e Berns (2018) avaliam que o sistema de mineração de dados se baseia numa hipertrofia do privado. Resultado: a filtragem que esse sistemas fazem geram uma imunização informacional, levando à “radicalização das opiniões e ao desaparecimento da experiência comum” (ROUVROY; BERNNS, 2018, p. 110).

Do ponto de vista dos desenvolvedores, o que se quer é a captação da atenção para fins mercadológicos e para o bom funcionamento dos calculos estatísticos decisórios feitos pela extração automatizada de dados massivos a fim de criar predições sobre hábitos, gostos e ações dos usuários; quanto maior for o número de dados e a diversidade de qualidade deles, melhor. O chamado *Big Data* não produz apenas na sua grande quantidade, mas também no seu crescimento constante e na sua complexidade, no chamado 5’Vs: volume, velocidade, variedade, veracidade e valor (DEL PRÁ NETTO; MORO; FERREIRA, 2015).

A potência preditiva da mineração de dados não se dá pelo imenso volume de dados apenas, mas também na sua possibilidade de relacionar esses dados. O valor está na produção de padrões que estabelece, após extrair e agregar os dados, fazendo conexões “entre dados, sobre um indivíduo, sobre indivíduos em relação a outros, sobre grupos de pessoas ou simplesmente sobre a estrutura da informação em si” (BOYD; CRAWFORD, 2012, p. 1-2, tradução nossa).

A mineração de dados no Facebook acontece em três etapas que se confundem – e confundirem-se faz parte de seu bom funcionamento. A primeira é a coleta massiva de dados não classificados<sup>101</sup> e sua conservação em “armazéns de dados” (*datawarehouses*). São dados brutos extraídos do seu contexto original. Aqui “textão do Face”, emoções, movimentos do rosto, deslocamentos feitos com o dispositivo, a mensagem que quis escrever desistiu e apagou, o tempo que passa lendo o post da sua ex mesmo que não interaja com ela... tudo vira dado. “Um dado não é mais que um sinal expurgado de toda significação própria” (ROUVROY; BERNIS, 2018, p. 112), é um valor que atribuímos a algum aspecto de um objeto (um objeto pode ser uma persona on-line). Justamente por retirar o dado direto do objeto é que a mineração de dados produz o efeito de objetividade. Porém, não podemos esquecer que, do outro lado, um humano é quem escolheu medir algum aspecto dessa realidade, possivelmente com alguma intencionalidade.

A segunda etapa é o tratamento de dados e produção de conhecimento é onde acontece a mineração propriamente dita. Nessa etapa são feitas correlações sutis entre os dados e se produz saber a partir da informação anteriormente não classificada de modo automatizado. O fato de ser automatizado mais uma vez reforma uma ilusão de objetividade, já que é feita pela máquina. É o que temos chamado de aprendizado de máquina (*machine learning*), o que permite “tornar diretamente possível a produção de hipóteses a partir dos próprios dados” (ROUVROY; BERNIS, 2018, p. 113). O fato de que a própria máquina identifica padrões e cria saberes que nos dão a impressão de que as normas emergem dos dados aponta para o outro fato de que não importam apenas as correlações, mas também a confiança nos efeitos autoperformativos dessas correlações (ROUVROY; BERNIS, 2018).

---

<sup>101</sup> São aqueles não estruturados, apresentados em estado bruto. Opõem-se aos organizados, como por exemplo: “Sexo: M”, “Idade: 18” etc.

Por fim, a terceira etapa, é a de ações sobre os comportamentos que acontecem por meio de uma elaboração de algorítmica de perfis dos usuários. É importante aqui diferenciar a *informação ao nível individual*, que é aquela observável e perceptível pelos sujeitos. São aquelas aos quais nos relacionamos diretamente, do *saber produzido no nível de elaboração de perfis*, que não nos é acessível, nem perceptível. São informações que são aplicadas sobre os sujeitos e interferem sobre ele. Nessa etapa, por meio de previsões probabilísticas, o sistema da plataforma quer antecipar comportamentos a partir de perfis criados pela mineração de dados massivos e diversos de cada usuário. A intervenção acontece ao nível do “ambiente”, a interface que o usuário se representa e se relaciona com os outros, com o porém de que “o ambiente é ele mesmo reativo e inteligente, isto é, ele próprio recolhe dados em tempo real pela multiplicação de captadores, transmite-os e trabalha-os para se adaptar sem cessar a necessidades e perigos específicos” (ROUVROY; BERNS, 2018, p. 114-115). Esse perfil criado pelo aprendizado da máquina adapta-se ao indivíduo sem o uso de categoria discriminante prévia; ele leva em conta o que há de mais particular em cada indivíduo (perfil/usuário), constituindo uma normatividade sem referenciar uma classe ou uma categoria geral. Portanto, “não se trata mais de excluir o que sai da média, mas de evitar o imprevisível, de tal modo que cada um seja verdadeiramente ele mesmo” (ROUVROY; BERNS, 2018, p. 115).

Como afirma Frank Pasquale, o que é preciso ficar evidente é que, quando tratamos desse tipo de algoritmo de relevância pública, não estamos apenas falando de uma vigilância que acontece somente como uma câmera, a registrar ações acontecidas, mas falamos também de “um motor conduzindo a sociedade em uma determinada direção”, de “uma fonte moduladora de eus” (PASQUALE, 2015, on-line, tradução nossa).

Se nem toda vigilância é ruim – se pensarmos, por exemplo, em violações aos direitos humanos –, ao pensar a vigilância algorítmica como está colocada pelas empresas de redes sociais, falamos tanto de um controle sobre o futuro quanto de uma gravação do passado, uma (super)visão que molda comportamentos para determinados fins (PASQUALE, 2015). Quanto maior e mais sofisticada for essa vigilância, mais aqueles que têm o controle do algoritmo podem exercer seu tecnobiopoder no sentido de planejar diretrizes de controle comportamental dos usuários em uma dada rede digital, agindo sobre sua subjetividade muitas vezes por motivos capitalistas. Para Horning (2012), esse tipo de subjetividade imersa em redes influenciadas por algoritmos é capitalizado em

geração de inovação barata, fornece mão de obra imaterial a baixo custo, possibilita melhor propagação de propaganda e torna o processo de promoção da demanda mais fácil.

Algoritmos como aparelhos de vigilância também contribuem para criar modelos de sociabilidades, ao empregar uma dinâmica dupla de *containerização* (no sentido de trabalhar grandes pacotes de aplicações e automatizar processos) e modulação dos afetos para com a finalidade modificar comportamentos de sujeitos em larga escala. O comportamento é modulado em conformidade com quem tem o poder de programação do sistema (PASQUALE, 2015). Um exemplo disso são ações do Facebook que bloqueiam e suspendem usuários por postarem imagens de mamilos femininos ou, em alguns casos reportados em 2016, por usarem palavras como “sapatão” ou “travesti”<sup>102</sup>.

É assim que dentro dos ecossistemas de informação algumas questões precisam ser levantadas para elencar aspectos políticos que estão na sombra do algoritmo e que estão a modular as subjetividades dos usuários de redes sociais. Gillespie (2012) enumera seis dimensões dos algoritmos de relevância pública que têm desdobramentos políticos. A primeira diz respeito aos *padrões de inclusão* desses códigos, não sabemos quais são os critérios que fazem com que um item (informação, postagem, pessoa) seja incluído em primeiro lugar em um índice, nem qual é a lógica de exclusão de outros e de que maneira os dados são realmente tratados pelos algoritmos. A segunda trata dos *ciclos de antecipação* no qual se questiona em que implica as tentativas de provedores de algoritmos desconhecer e prever seus usuários, e o que as conclusões a que eles chegam podem impor. A terceira dimensão é a *avaliação da relevância*, procurando entender os julgamentos pelos quais os algoritmos determinam o que é relevante, de que maneira esses critérios são ocultados e como eles fazem escolhas que são consideradas apropriadas e legítimas. A quarta dimensão é a *promessa de objetividade algorítmica*, tratando da maneira pela qual o caráter técnico/matemático do algoritmo está posicionado como uma suposta garantia de imparcialidade, ignorando a intencionalidade na produção do código, além da base de discurso que reforça tal ideia. A penúltima dimensão é o *imbricamento com a prática*, tratando do aspecto em que os usuários remodelam suas práticas de acordo com as características e dos modos de funcionamento do algoritmo e como esses usuários podem transformá-los em terrenos para competição política, às vezes até mesmo para

---

<sup>102</sup> Ramos, A. Facebook bloqueia ativistas por usarem as palavras ‘sapatão’ e ‘travesti’. *ONDA.A*. Disponível em: <http://ondda.com/noticias/2016/12/facebook-bloqueia-ativistas-por-usarem-as-palavras-sapatao-e-travesti>. Acesso em: 27 dez. 2017.

interrogar a política do próprio algoritmo. E, por último, a dimensão que diz respeito à *produção de públicos calculados*, como a apresentação algorítmica dos públicos se volta para eles mesmos no sentido de moldar o senso coletivo de si mesmo, e quem está melhor posicionado para se beneficiar desse conhecimento.

Assim como Sherry Turkle (1997), entendemos que construímos objetos e esses mesmos objetos estão a nos construir. Não somos apenas parte da rede, mas também somos definidos pelo que pode ser encontrado em bancos de dados sobre nós, que produzem significados a partir do que se encontra, que, em muitos casos, pode ser resultado das interações complexas e em grande parte invisível com algoritmos que fazem a mediação com as interfaces de redes sociais on-line (MARKHAM, 2013). Nesse sentido, o algoritmo atua como uma espécie de inconsciente digital, uma espécie de ente invisível conduzindo e influenciando nossas relações conosco e com os outros, mas a cujos modos de funcionamentos não temos acesso. Tampouco temos acesso às suas intencionalidades de programação nem em que ponto atua e com quais critérios, nem a qualquer controle de alteração.

O algoritmo de relevância é uma máquina de modular subjetividades e relacionamentos no ambiente digital. Sendo cada vez mais constante o processo de constituição de relações on-line e como os usuários são tratados de forma algorítmica (ou seja, como um conjunto de pontos de dados sujeitos a mecanismos de reconhecimento de padrões), esse tipo de tratamento acaba condicionando relações, fazendo com que tratemos os outros de modo similar (PASQUALE, 2015). Nossos desejos estão se implicando nesses modos de funcionamento e é cada vez mais comum que o sistema encontre padrões em nossas redes e vá nos dando sugestões de perfis de contatos para que possamos adicionar. Recentemente um amigo me enviou um *printscreen* das sugestões de contatos de Facebook e todos eram de homens brancos de barba e cabelos pretos e gordos, pois o sistema detectou tal preferência de desejo de meu amigo.

É assim que se constitui o que o teórico cultural Rob Horning (2012) chama de um “si mesmo de dados” ou um “eu dataístico”<sup>103</sup>, que surge através do processo de compartilhar, ser compartilhado, estar em um gráfico social, tendo recomendações automatizadas e sendo processado por algoritmos, induzindo mudanças na autoconcepção e no comportamento das pessoas. O eu dataístico está investindo em gerenciar sua(s)

---

<sup>103</sup> No original, “data self”.

identidade(s) on-line de maneiras distintas a antes que a internet tornasse as ações do sujeito potencialmente públicas, e experimentando o mundo pela mediação dos algoritmos funcionando como estruturas profundas (MARKHAM, Annette N, 2013).

A novidade histórica não é relação entre tecnologia e identidade, mas a influência do algoritmo de relevância, pois este faz questionar o conceito de autoimagem identificado pelos sistemas, como as interações com eles nos aproximam de certos sujeitos e como agir sobre esse eu constituído de dados que não são facilmente acessíveis, mas que possuem evidente agência sobre ele (MARKHAM, 2013). O eu dataístico está muitas vezes a tentar negociar com os algoritmos de reputação e busca, visando à otimização dentro dos sistemas e da convergência dos sistemas e pensando boas práticas de estratégia de autopromoção, mesmo com o sistema algorítmico oculto. Essas tecnologias não são apenas instrumentais, mas também constitutivas, alterando modos de pensar e agir e reforçando certos traços de caráter (PASQUELE, 2015).

O eu dataístico busca ser o influenciador bem conectado, flexível, compartilhador e autoconfessional em fluxos de divulgação contínuos de informações e, portanto, corre à frente de qualquer necessidade de consistência. As vantagens promovidas desse tipo de subjetividade para o usuário são influência, conexão, acesso, possibilidade de múltiplas relações. A noção de autenticidade é rejeitada, segundo Horning, em favor da construção, não sendo necessário ser coerente em relação a um eu preexistente; nós construímos ativamente o melhor eu dataístico para o momento dado, contexto ou situação dada. Se isso não era de todo inviabilizado em contexto off-line, é potencializado em ambientes digitais. Distintas noções de eu emergem através do processo de processamento de informações (HORNING, 2012).

As subjetividades no contexto da mineração de dados estão sob a governamentalidade algorítmica, que é “um certo tipo de racionalidade (a)normativa ou (a)política que repousa sobre a coleta, a agregação e a análise automatizada de dados em quantidade massiva, de modo a modelizar, antecipar e afetar, por antecipação, os comportamentos possíveis” (ROUVROY; BERNS, 2018, p. 115-116). A ideia de uma normatividade objetiva que emerge da leitura maquínica faz com que o sujeito se implique nas plataformas no movimento de tornar-se a si mesmo, aderindo acriticamente.

A questão é que há uma dupla estatística sendo computada. Uma refere-se às relações que o sujeito on-line está estabelecendo e a outra, ao “real”, do off-line. O sujeito

em si, o humano, é evitado e o resultado desse perfil gerado por dados infraindividuais pelo algoritmo recai sobre ele como um perfil supraindividual. Aqui não há falha, não há o que foge à norma, pois qualquer “desvio” é reassimilado e torna o sistema mais refinado e preciso (ROUVROY; BERNS, 2018).

O algoritmo funciona mais rastreando do que propriamente diagnosticando. É assim que a governamentalidade algorítmica recai sobre o sujeito: investindo sobre ele por meio de múltiplos perfis atribuídos de maneira automática pelos seus rastros digitais. Funciona, assim, como um dispositivo de segurança, aos modos foucaultianos, por querer não fixar ou manter fronteiras, mas assegurar a circulação (FOUCAULT, 2008). Você não pode parar de produzir, registrar-se, produzir dados sobre si, sobre os outros e sobre o ambiente, pois a precisão da previsão funciona melhor com a quantidade e diversidade de dados gerados.

Nessa economia, a questão da individuação é acentuada, pois o maquinário algorítmico quer acelerar fluxos de desejo. A grande quebra de paradigma de sistemas estatísticos anteriores é que nessa realidade é como se o significado não fosse necessário ou importante para o funcionamento da máquina. A gerência humana sobre ela se perde, inclusive, porque o usuário não faz a menor ideia de como a máquina funciona, quais de seus dados estão sendo usados e de que forma, mesmo com alguma suspeita de que seu comportamento esteja sendo de algum modo “manipulado”. Essas

(...) semióticas *a-significantes* operam uma sincronização e uma modulação dos comportamentos pré-individuais e pré-verbais da subjetividade, engendrando afetos, percepções, emoções etc., como peças, os componentes, os elementos de uma máquina (servidão maquina) (...) o sistema não produz discurso, não fala, mas funciona, põe em movimento, conectando-se diretamente ao ‘sistema nervoso, ao cérebro, à memória etc.’, ativando relações afetivas, transitivas, transindividuais dificilmente atribuíveis a um sujeito, a um indivíduo, a um ‘eu’ (LAZZARATTO apud ROUVROY; BERNS, 2018, p. 121-122, grifo dos autores).

Nossos desejos, emoções, relações, histórias são engrenagens e combustíveis de uma máquina algorítmica que está a gerar lucro com nossa produção subjetiva ao mesmo tempo que condiciona modos de desejar e comportar-se. Somos convocados a expor-nos, falar de nossas vidas em um processo que pode ser entendido como uma radicalização de um processo de hipersubjetividade do capitalismo em sua fase financeirizado, enquanto na mesma mão há um processo de dessubjetivação, que Rouvroy e Berns (2018) vão dizer não serem contraditórias.

A indiferença do algoritmo ao sujeito humano conduz a uma rarefação dos processos de subjetivação. Primeiro porque o controle do sujeito sobre o que será, qual informação sobre si será capturada, é fraco e seu consentimento é limitado. Para isso basta fazer um exercício de quantos dados nossos estão na rede sem nosso consentimento, quantas vezes somos marcados em postagens ou somos fotografados e identificados pelo algoritmo mesmo sem nossa vontade, mesmo com informações triviais e descontextualizadas.

Segundo porque, ao desconsiderar o indivíduo e focar totalmente nas relações que estão estabelecidas a partir dele, tais relações são transformadas em substantivadas. Nesse contexto o sujeito não existe, na perspectiva da máquina, mas apenas uma gama de relações. Dentro da governança algorítmica, o sujeito está preso numa certa cadeira – vejamos só – de relações. Esse formato extrai toda possibilidade de devir, impede o efetivo processo subjetivo, uma vez que não há espaço para o convívio da diferença e na constituição do díspar. As possibilidades de um regime de existência são drasticamente diminuídas.

A seguir examino como a governança algorítmica atua nos sujeitos que se agregam por questões identitárias, como os homens trans, em ambientes que geram uma imunização a tudo que foge aos gostos, às opiniões e às visões de mundo. Temos assim, um suco concentrado de identidade, por meio do qual o próprio sujeito performa ações algorítmicas.

#### 5.4.3 Masculinidades trans e o Facebook

Como apresentamos anteriormente na introdução deste trabalho, Júlia Serano (2015) analisa a representação geral das pessoas trans pela mídia como uma tendência a reduzi-la às vivências de mulheres trans e travestis e apresentando-as como “ridículas” (ao reproduzir uma feminilidade exagerada e estereotipada mesmo permanecendo com traços masculinos) ou “impostoras” (quando são tão belas e femininas que “enganam” as pessoas e passam como “mulheres de verdade”). O subtítulo desse texto de Serano é bem emblemático nessa representação da mídia: *por que a mídia representa a revolução trans com batons e saltos*, o que evidencia o interesse midiático em reforçar o aspecto de artificialidade da transgeneridade, não para questionar o gênero como um todo como um



sistema prostético, mas para descredenciar suas identidades de gênero como inautênticas, por não serem naturais. Aqui no Brasil poderíamos acrescentar ainda a imagem de “bandidas”, “malandras” e “violentas”, especialmente pelos programas televisivos sensacionalistas (KLEIAM; OLIVEIRA; FERREIRA, 2013). Já os homens trans praticamente não são abordados; são pouquíssimos os produtos midiáticos que trazem esse enquadramento quando o assunto é debater a transgeneridade.

Houve um caso recente que movimentou grandes debates sobre a representação trans na mídia, quando uma reportagem do Fantástico, revista eletrônica tradicional que vai ao ar todo domingo na Rede Globo de Televisão, apresentou a história de um homem trans como impostor. A matéria, exibida em 3 de fevereiro de 2019, contava a história de Lourival Bezerra de Sá, um homem trans idoso que, após o falecimento, teve sua condição conhecida pela comunidade, quando os serviços de medicina legal constataram que o sexo biológico era discordante da identidade expressa. Porém, o enquadramento dado mostrava-o como a “Mulher se passou por homem por 50 anos e segredo só foi descoberto após morte” (REDE TRANS BRASIL, 2019). A reportagem teve uma grande reação contrária e o programa respondeu judicialmente sobre o caso. O programa jornalístico optou pela abordagem sensacionalista, no formato “desmascaramento” da farsa de alguém que na verdade era mulher, em vez de promover um enquadramento mais potente, como afirmou, em matéria do Huffpost, a professora Jaqueline Gomes de Jesus, da falha institucional das instituições em reconhecer a identidade transgênera ao suspeitar de falsidade ideológica (MARTINELLI, 2019).

Para Serano, as vivências transgêneras ameaçam as categorias que possibilitam o privilégio masculino e heterossexual, por colocarem em xeque as tradicionais distinções entre mulheres e homens baseadas em aspectos biológicos. De modo geral, dadas algumas recentes exceções, a representação imagética e das experiências de sujeitos trans nos tradicionais meios de comunicação se mostra como reafirmação de estereótipos de gênero (SERANO, 2015).

Entretanto, a autora vai demarcar a desigualdade de visibilidade entre trans masculinos e femininos, fazendo crer que haja uma disparidade numérica entre eles e argumenta que o fascínio abjeto por mulheres trans e a quase invisibilidade dos homens diz respeito a relações de poder ligadas às relações de gênero.

Há ainda uma conexão entre diferentes valores que se dão às mulheres e aos homens na cultura e o fascínio dos meios em mostrarem mulheres trans e não homens

trans nos faz crer que há uma grande disparidade numérica entre as populações de homens e mulheres trans. Para Serano, os *media* são incapazes de fazer o mesmo sensacionalismo que fazem com mulheres trans com os homens trans, por conta da disparidade que há entre homens e mulheres em nossa sociedade. Citando o trabalho de Pat Califa, Serano reafirma que a percepção geral, nesses contextos, é de que seja evidente que as “mulheres” queiram ser “homens”, é um traço de sensatez, ainda que ‘obviamente isso seja impossível’ (SERANO, 2015).

O Facebook, como vimos, é utilizado pelos nossos interlocutores para se informarem, debaterem, se expressarem, se organizarem, se conhecerem, se relacionarem, ajudarem e serem ajudados por outras pessoas, usarem para fins profissionais e entreterem-se. Vimos também que o Facebook permite acesso a informações cruciais sobre transgeneridade (autorreconhecimento, hormonização, organização política, direitos e legislações, acesso a serviços etc.) e sobre políticas das masculinidades. Também é apontada como uma rede que fomenta uma performance mais militante sobre causas políticas.

Desse modo, comparado às mídias tradicionais, ele permitiria uma maior gestão dos próprios sujeitos minoritários sobre sua autoimagem e aos tópicos que devem ser abordados sobre si. Lembremos, na fala de Nico, no capítulo 3, quando ele afirma que, no Facebook, não há uma edição como nas mídias tradicionais, que as informações e as relações são mais “cruas”, diretas. Também vale lembrar que nossos interlocutores afirmam notar muito pouco a interferência do algoritmo, que apareceria mais em mostrar demais certos assuntos e pessoas.

As tecnologias de modulação são diferentes das tecnologias de manipulação (que produzem verdade por meio do discurso, como os mídias tradicionais), pois são muito discretas e nos parecem como meros facilitadores de ações cotidianas, quando na verdade constroem situações sociais e interações específicas, agindo eficazmente sobre nossa atenção, por serem formuladas pelos produtos de nossa subjetividade nas máquinas algorítmicas (SILVEIRA, 2017).

Nossos interlocutores vivenciam a visibilização da sua condição transgênera, de acordo com os distintos ambientes e públicos, e se mostram, de modo geral, no Facebook, não modulando especificamente esse falar/mostrar sobre seu gênero, mas investindo de modo distinto em um controle do ambiente e do acesso às pessoas e aos seus dados.

É necessário evidenciar que a digitalização de si em rede invoca a diversidade das dinâmicas das distintas audiências, normas sociais (on-line e off-line) e funcionalidades técnicas que afetam os processos de divulgação, ocultação, dissimulação e interpretação de informações para um público enredado (boyd, 2011). É nesse contexto que, como num processo de regulação de fronteira, ao construir sua própria espacialidade no ambiente digital, é que o sujeito gerencia o acesso dos outros aos dados pessoais, controlando até certo limite a informação, manipulando a profundidade, a quantidade de dados e a frequência das exposições de si (DERLEGA; CHAIKIN, 1977; PETRONIO, 2002), bem como o acesso a eles.

Na condição de ações de gerência em seus perfis no Facebook como controle de acesso ao conteúdo, nossos interlocutores elaboraram sobre atos de bloquear pessoas – geralmente associados ao impedimento de pessoas que são consideradas transfóbicas ou que têm posições políticas e opiniões distintas – de aceitar ou adicionar pessoas na rede social (calcados na decisão de aceitar apenas pessoas conhecidas e na verificação dos perfis antes de adicionar esses sujeitos), de restringir os acessos aos conteúdos, no sentido de manter seus conteúdos apenas para seus amigos, mantendo os conteúdos no modo privado e postagens públicas com indicação de tratamento (de como quer ser tratado). Além disso, alguns desses homens falam sobre ações de deletar perfis fotos ou posts e publicações sobre o que considera ético para estar na sua rede social.

Importante notar que abordamos o manejo de dados também ao descrever a relação entre o dado digital e a memória subjetiva, ao relacionar a edição do “passado” na rede e o controle de acessibilidade das informações sobre si nos espaços virtuais nos quais as noções de público e privado estão colapsadas (pela característica inerente do meio). Ao tratarmos dessa materialidade que é o dado digital que fala sobre o sujeito, pensamos em informações que estão nesse lugar específico que é a rede social, com seus sujeitos e seus formatos. Percebemos que, no caso de nossos interlocutores, há uma valoração por parte deles de seu processo de transição e, nesse sentido, parte dos dados com seu passado (quando ainda viviam com o gênero designado ao nascer) digital é preservado para fins de comparação, para demarcar uma narrativa de antes e depois. Entretanto, alguns sujeitos preferem não ter acesso e nem permitem que outros tenham, a essas imagens, pois elas estariam associadas a um desconforto, por suas marcas de gênero com as quais não se identificam.

O fato é que, ao tratar de memória e tecnologia pensando especificamente a vontade de ter aspectos de sua vida esquecidos ou relevados pelo outro, estamos falando sobre informações que são copropriedades junto a outros e, nesse sentido, fora do controle pleno do sujeito. Portanto, o que

se discute ao mencionar o direito ao esquecimento é a possibilidade de desindexar certos termos dos resultados de provedores de busca. Isso porque os provedores de busca são os meios utilizados para se localizar, na rede mundial de computadores, o conteúdo desejado e, portanto, a remoção desses resultados representaria efetiva barreira ao acesso de determinada informação (SOUZA; LEMOS, 2016, p. 123).

É desse modo que tratamos dos dados sobre si como um processo de indexação e desindexação ao corpo digital dos sujeitos. Os dados digitais são materialidades que dizem coisas sobre si, algumas que não necessariamente dizem respeito àquilo que expressa sua condição atual. A indexação de conteúdo on-line se torna um problema, devido à complexidade (de formatos e tipos) e à quantidade dos dados presentes nos ambientes digitais, além da necessidade de classificá-los e recuperá-los. Desse modo, os motores de busca leem os conteúdos da rede, indexando-os automaticamente, classificando-os por relevância, usando como parâmetros análises dos links, acessos, termos e outros. Esse processo vai vinculando uma série de dados e associando pessoas, territórios, imagens em diferentes tempos, por critérios que a máquina considera de relevância. Desse modo, desindexar é romper com as ligações entre determinado dado com outros classificados e recuperados pela máquina, sendo que por dado podemos entender um agente humano.

No caso de sujeitos trans, o direito à desindexação se emparelha com a questão da passabilidade, quando o atual sujeito que se apresenta com determinado gênero quer desassociar do seu passado qualquer dado que se refira ao período em que vivia com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer. A fronteira borrada entre público e privado, a copropriedade desses dados (com outros perfis/usuários e com a própria plataforma) e o fato dos usuários deixarem de reconhecer a audiência total de seus dados são preocupações com a privacidade que podem servir de obstáculo ao envolvimento de digitalização de si por sujeitos trans.

Como resultado de pesquisa, percebemos que, nos espaços digitais, os homens trans entrevistados vivem plenamente sua transexualidade, tendo assim como principal estratégia de autoproteção na rede a própria constituição dessa rede, ao pensar quem pode estar presente nela e quem pode ter acesso a ela. O principal atributo na escolha daqueles

que podem estar presentes diz respeito à liberação de acesso a pessoas que aceitem a condição transgênera do usuário e que compactuam com suas ideias e opiniões sobre política e comportamento. Nesse sentido, não há preocupações sobre diferenciação de público, já que este se dá na própria constituição dessa rede por meio de permissões de visualização e exclusões daqueles que não se encaixam no perfil ideal. Nesse sentido, a questão da passabilidade aparece mais como conteúdo desses ambientes do que como estratégia de convivência relegada mais a ambientes off-line.

A situação muda, entretanto, quando passamos a pensar a governamentalidade algorítmica. Temos pensado a produção da subjetividade a partir do enredamento de significações. Ter sua significação entendida como verdade tem o formato da guerra e exige alianças e conflitos. Há, porém, dois campos de batalha. Um é a grande luta pela normalização da transmasculinidades, que debatemos no capítulo 4. Se o *queer* é uma guerra contra a normalidade, aqui falamos de uma apropriação ou demanda pelo *status* de normal (alargamento das identidades, mudança de critério).

Mas essa guerra está em espaços plataformizados, como o Facebook, no qual se cria uma espacialidade simbólica pelo controle dos acessos e policiamento das posições políticas. Esse segundo espaço é de autossatisfação e apoio mútuo, um oásis particular. Há aqui uma "norma" particular, modulada pela mineração de dados do Facebook, na qual o entendimento de normal é filtrado, modulado, sintetizado nas "bolhas" sociais, para pautar batalhas no extracampo. Nesse sentido, a máquina algorítmica pode ser mesmo dessubjetiva no sentido em que – e isso é um subproduto de sua ação – diminui os espaços de produção de singularidade. Seus mecanismos de autossatisfação cognitiva impedem modos de estratificação, ao tentar fazer com que os indivíduos permaneçam na rede.

Isso ficou evidente para mim quando uma amiga do grupo de pesquisa, interessada no meu trabalho, perguntou quais tipos de masculinidade meus interlocutores haviam encarnado, e ela se surpreendeu pelo fato de elementos das masculinidades hegemônicas e dominantes não aparecerem nem nas falas, nem nas produções de si mesmos desses homens. Como é possível que todos os 15 homens trans possam produzir o mesmo discurso de masculinidade desconstruída, pleiteando a possibilidade de serem sensíveis e não violentos como uma escolha política?

É claro que aqui estamos falando não da subjetividade, mas do produto dela, do registrar-se e do autonarrar-se. Penso que grupos que se organizam em torno de uma identidade criam um mais amplo ambiente dessa "normatividade" que emerge dos dados e passam, eles mesmos, inclusive, a atuar em prol dela, funcionando como sujeitos-

algoritmos imunológicos que consomem toda forma de desvio. O que temos produzido e o que temos sido produzidos nos ambientes algoritmizados são ambiências tecnicamente limpas de dissenso.

Há o pró e o contra. O pró é justamente o fato de fomentarem comuns para lutas políticas que são mútuas, como afinidade. Foi muito surpreendentemente de forma positiva perceber que a bibliografia sobre militância trans, a pesquisa das pautas produzidas pelas Páginas no Facebook de associações de pessoas trans e as conversas com nossos interlocutores, mesmo sendo distintas fontes, revelaram os mesmos tópicos de interesse, com pouquíssima variação. O contra é gerar uma ambiência tão autorreferencial, que gera uma ecologia hostil ao convívio da diferença e do devir. O que os resultados nos mostram é que ética, estética e políticas da existência da diferença não serão algoritmizados.

### **5.5 Conclusão: subjetividades transmasculinas e agenciamento tecnológico**

Apontamos muitos prefixos (“bio-”, “tecno-”, “necro-”, “tanato-”, “farmaco-”, “porno-”, “anatomy-”, “somato-”), todos ligados à palavra “política”, o que nos ajudou a compor um regime de poder que tem gerido a vida dos sujeitos de uma população, e que o conceito de biopolítica sozinho não tem tido capacidade para descrever (especialmente numa perspectiva decolonial). É assim que se vão assomando a ele esses outros prefixos, abrindo outros caminhos analíticos das relações de governamentalidade dos sujeitos.

Falamos sobre a tecnobiopolítica, mobilizados pelas leituras de Donna Haraway e Paul B. Preciado, nas quais constatamos que muitas fronteiras demarcadas por saberes estabelecidos são colapsadas em relação à vida que é governada, debruçando-nos especialmente na fronteira entre organismo e tecnologia, em que entendimentos sobre o aspecto estratégico da artificialidade da vida (em oposição à ideia de natureza) no sentido de possibilidade de se constituir como sujeitos, inclusive na perspectiva de gênero, por meio das práticas de si e da invenção dos corpos mobilizadas por próteses e fármacos.

Também descrevemos como as tecnologias têm nos inserido numa economia de vigilância, em que somos instigados a participar de um processo de datificação de nossas vidas para que elas possam ser inseridas na dinâmica do *big data*, podendo alguns de seus aspectos ser coletados, analisados, quantificados, para posteriormente se criar instrumentos que modulem nosso comportamento a fim de produzir lucro a empresas

transnacionais. É nessa perspectiva que procuraremos entender o Facebook não só como suporte as interações, mas também pela influência gerada por sua condição de espaço de convivência on-line, como um plano em que atua por uma série de instituições, de relações econômicas e de políticas de regulamentação, tanto de conteúdo, quanto de governança estrutural da rede, numa perspectiva transnacional.

As plataformas digitais criam espaços que são propícios às trocas de experiências vividas pelos corpos trans e a enredamentos que permitem a criação de saberes compartilhados, bem como as vivências de distintas dimensões da subjetividade. No entanto, mesmo que tecnicamente exista a possibilidade de desindexação de certos conteúdos, parte deles, por estarem em caráter de copropriedade, são um empecilho para alguns sujeitos que gostariam de se livrar de parte do conteúdo on-line sobre suas vidas pré-transição. Performances de *passabilidade* como processo de dissimulação da condição trans do sujeito em certos contextos sociais se configuram como estratégias de sobrevivência ao rechaço e à discriminação em sociedades transfóbicas.

Ao mesmo tempo, tal processo aponta para a característica performática do gênero, inclusive, tanto quanto outras possibilidades de configuração de gênero, da própria heterossexualidade, que é reiterada socialmente e expõe seu caráter de construção social. As relações que acontecem em ambientes digitais apresentam pouca possibilidade de controle de audiência e de se desindexarem dados dos resultados de provedores de busca e de redes sociais on-line. Gerenciar os limites das informações privadas sobre si é manejar, na medida do possível, seus rastros digitais e suas performances sociais em ambientes digitais, que, sem a presença física dos corpos, é mediada e permanece. Assim as potências trazidas por essas tecnologias induzem a uma relação ética entre os coproprietários da informação em processos de cogestão dos limites da privacidade de cada sujeito.

Além disso, averiguaram-se como estratégias de gestão de dados: excluir e ocultar de fotos; excluir postagens, por mudança de posicionamento; excluir perfil em rede social antes da transição, inclusive porque os sistemas não permitiam troca de nome; evitar ser fotografado; bloquear e excluir pessoas transfóbicas; escrever texto pedindo respeito e controle de acesso aos conteúdos. Os resultados levam à desindexação de dados dos resultados de provedores de busca e de redes sociais on-line e, na copropriedade da informação e cogestão dos limites da privacidade, procura-se constituir uma rede com pessoas de perfil similar em relação a opiniões e posicionamentos. Assim, temos homens

que, nos ambientes digitais, vivem orgulhosamente sua transexualidade com pessoas que as respeitam, onde processos de passabilidade como apagamento desse aspecto de suas vidas não se tornam uma questão.

Entretanto, ao considerarmos a governamentalidade algorítmica e a mineração de dados que ocorrem na plataforma de rede social do Facebook, chegamos à conclusão de que as inserções entre as vivências e as estratégias de autorregistrar-se, narrar-se e relacionar-se nessa ambiência estão constantemente gerando dados consentidos ou não pelos usuários. Esses dados são capturados ainda não organizados, tratados e estruturados na criação de um perfil baseado nas relações entre eles. Esse perfil gerado (que não corresponde necessariamente ao sujeito, mas que é uma projeção maquínica a partir da relação dos dados capturados e considerados) configura um investimento da plataforma para conformar modos de normatividade com aspectos de “inerente” a esses dados que modulam comportamentos e imagens subjetivas, bem como conformam relacionamentos, ao mover e configurar a própria espacialidade com a qual o usuário tem contato direto (*timeline*). Como resultado temos, de um lado, uma maior coesão de ideias comuns de afinidade entre homens trans, o que facilita articulações políticas entre eles, mas que, de outro lado, cria um ambiente imunizado para a possibilidade da diferença.



---

## 6. CONCLUSÃO

Nesta pesquisa exploramos como a subjetividade, na perspectiva do gênero, é agenciada pelas tecnologias da plataforma de rede social Facebook para homens trans. Nosso foco foi estabelecer quais são as condições de uma pessoa transmasculina dizer-a-verdade-sobre-si como expressão de gênero nessa plataforma. Acreditamos que nosso diferencial foi ir um pouco além da apropriação tecnológica e dobrar também a dimensão em que a própria tecnologia, em suas características, modula a autorrepresentação e a interação na ambiência digital.

Para tanto, articulamos três dimensões. A primeira foi a da relação com o regime de verdade, na qual buscamos mapear como nossos interlocutores articulam discursos gendrados sobre si, sobre transgeneridade e sobre masculinidade. A segunda foi a das práticas de si como processos de subjetivação, aferindo qual é a lógica do uso da tecnologia para mediatizar as transições de gênero, a expressão da própria transgeneridade, a gestão da interação e as identificações. A terceira foi a de como a tecnologia modula a conduta dos sujeitos em relações micropolíticas em que identificamos a prática do uso do Facebook e o que ela produz sobre o sujeito, sobre suas relações com os outros e sobre o dispositivo da transgeneridade.

A transgeneridade é definida em sua relação com um certo saber, com o autoentendimento de si mesmo e com o reconhecimento pelo Outro. Essa relação com o saber acontece no sentir-se como um sujeito gendrado em desacordo (ou não) com uma explicação binarista biologizante sobre o gênero na construção de vidas possíveis. A transgeneridade é um dissenso entre autopercepção e o que se produz como reconhecibilidade do sujeito. Ela trata sobre como a pessoa trans reconhece os binarismos de gênero, porém identificando-se em seu trânsito.

Nesse sentido, isso também diz respeito a constituir-se como sujeito para além de certas normas de gênero que não reconhecem a mutabilidade do corpo e do gênero como uma possibilidade. Ainda diz respeito sobre se relacionar bem com o outro e ser reconhecido e respeitado na sua identidade de gênero. Portanto, entender a norma de gênero, posicionar-se em relação a ela e ser reconhecido por outros em sua identidade e expressão de gênero seriam fatores fundamentais para a experiência transgênera.

Nossos interlocutores estão buscando, em suas postagens no Facebook, desnaturalizar a masculinidade cisgênera e normalizar as transmasculinidades em seus aspectos constitutivos. Sua produção se articula especialmente em discursos que afirmam que são homens “de verdade”, mesmo não tendo um pênis de carne fixado ao corpo; mesmo não sendo violentos; mesmo construindo um corpo com tecnologias sexuais, passando por transição ou não; mesmo tendo que juridicamente retificar prenome e sexo em sua documentação, para ser reconhecido pela burocracia estatal e institucional; mesmo engravidando. A articulação para tanto acontece pela produção de normalidade para as identidades transmasculinas como campo de batalha. É válido destacar que nossos interlocutores não estão se indispondo com a norma de gênero em si, mas parecem interessados em alargá-la para que suas especificidades corporais, históricas e subjetivas sejam contempladas.

Isso se configura também no movimento teórico de afirmação das identidades cisgêneras como forma de desnaturalizar suas dinâmicas, hierarquizações e ações de estigmatização, marginalização e desumanização daqueles corpos que estão em desacordo com suas matrizes normativas. Ao averiguarmos os estudos sobre as masculinidades de homens transgêneros, verificamos que há poucos trabalhos, tanto no contexto do Norte como no do Sul Global, que partem de um trabalho projetado, conduzido e analisado nessa perspectiva. Dos trabalhos realizados, vemos que, no contexto brasileiro, uma série de eventos nos faz crer que a massificação e a emergência das identidades transmasculinas acontecem a partir da virada da década de 2010. Outros estudos vão mostrar ainda que a generificação da transgeneridade em muitos contextos importa (falar sobre uma transgeneridade masculina e/ou feminina) e que as transmasculinidades são identidades invisibilizadas muitas vezes mesmo em contextos de militância de gênero e sexualidade. Outros estudos defendem a necessidade de uma leitura interseccional, bem como a importância de se reivindicar a masculinidade para além de uma construção do corpo do homem cisgênero.

Ao considerarmos os recortes interseccionais, percebemos que, dos nossos interlocutores, aqueles que são racializados são mais propensos à violência transfóbica, uma vez que todos os relatos de violência dos nossos interlocutores foram de não-brancos. A localidade parece influir na experiência transmasculina, devido à dificuldade de acesso a serviços de saúde e às tecnologias sexualizantes e devido também à ausência de relações afetivas e políticas com outros homens trans para sujeitos que moram em regiões distantes

das grandes capitais e no Norte do país, onde carecem de instituições públicas de acolhida às demandas trans – o que é reforçado na experiência dos coletivos transmasculinos. Além disso, o marcador idade parece sugerir uma relação mais tranquila sobre a fluidez de gênero e uma menor crença na ideia de gênero como essência para os mais novos.

Nas conversas com nossos interlocutores, a aproximação com coletivos de homens trans foi fundamental para alguns deles no que tange ao autorreconhecimento e à aceitação, para ter suporte, referências e encaminhamentos a instituições de saúde especializadas e assessoria jurídica, bem como para fomentar redes de afetos. Observando a história do movimento de homens trans e sua coimplicação na emergência das identidades transmasculinas, afirmamos uma influência na subjetividade por meio de uma afinidade, entendida como um modo de ser aparentado num reconhecimento mútuo que se dá por meio de coalizão.

Ao entender as articulações éticas (o sujeito em relação a si) e políticas (o sujeito em relação ao outro) sobre expressão e identificação de gênero de homens trans, é que buscamos compreender seus usos da plataforma de rede social Facebook. Mapeamos que o interesse no Facebook se dá pelo fato de este ser um espaço informativo e de formação sobre políticas trans e que pode ser aplicado em favor de si e de outras pessoas trans. Também o fato de que ele possibilita a específica conexão com outros homens trans para amizade ou como uma rede de compartilhamento de informação sobre transgeneridade e seus processos. O Facebook foi responsável por elucidar muitas dúvidas sobre o processo de transição de gênero e uso de tecnologias sexualizantes, sendo uma fonte de informação por onde iniciar para se adquirir um corpo inteligível como masculino.

O próprio Facebook faz parte de uma espécie de ritual de transição, quando se deleta um perfil de uma entidade on-line que era feminina e reaparece como um homem, ou mesmo quando se altera o nome na plataforma ou se faz uma postagem autodeclaratória. Miatizar a própria transição é uma maneira de homens trans inspirarem outros homens trans a fazerem o mesmo e a serem reconhecidos e respeitados como homens trans. Em alguma medida, a autogestão do corpo é também a autogestão do dado digital.

Nossos interlocutores ainda destacaram que o Facebook é uma forma de saber dos fatos diretamente com algumas fontes, quando os próprios sujeitos contam o que lhes ocorreu, e é uma forma de participar dos debates a fim de criar conscientização social

sobre as questões da transgeneridade, constituindo-se como um instrumento de educação política e social no contexto brasileiro. É ainda um espaço de articular-se e organizar-se com outros homens trans e que também ampliaria as possibilidades de interação com pessoas de distintos lugares.

Produtos midiáticos como o Facebook são importantes, pois possibilitam um maior entendimento sobre quem se é, ao apresentar representações corporificadas da transgeneridade. Se antes havia um sentimento de sentir-se diferente em relação aos outros na questão da autoidentificação de gênero, como uma espécie de latência identitária, agora a autoconhecimento da transgeneridade só se completa quando ela é representada corporificada por um outro sujeito, que é identificado como um “igual” na sua condição.

Outros aspectos compartilhados remetem à expressão da repulsa a preconceitos vividos diariamente, bem como à publicização das violações de direitos e das violências sofridas, como forma de denúncia ou aviso. Alguns interlocutores preferem não compartilhar no Facebook sobre o que faz, onde está ou com quem está, por questão de segurança. Por serem sujeitos que fazem denúncias sobre violência, têm receio de ser perseguidos ou ameaçados por conta das postagens.

Antes de adicionar outros usuários, avaliam-nos, averiguando questões como, amigos em comum, posicionamentos e vivências parecidas. Com o uso do recurso “amigos em comum”, é interessante notar que há uma gerência, em relação à estrutura da rede, da confiabilidade dos sujeitos que podem acionar esse conteúdo. O perfil aceito por ter amigos em comum é avaliado ao nível do conteúdo que posta para ser aceito. A opção do Facebook de solicitar/aceitar amizade foi considerada em relação a outras plataformas de rede social uma ferramenta que potencializa esse aspecto de escolher quem está ou não na rede de contatos e a escolha por pessoas conhecidas ou que tem amigo de amigos.

Há uma caracterização desses amigos que aceitam e permanecem como quem possui posicionamento político similar e respeito e/ou tolerância pela diferença de gênero. Acredita-se que o debate sobre a causa transgênera promovida na ambiência on-line pode levar a uma relação mais frequente e íntima que leva à amizade. Há uma contradição, em certo sentido, entre querer discursar para todos sobre transgeneridade, como que para educar e sensibilizar a partir da própria experiência, e excluir qualquer pessoa que não adote já previamente as mesmas crenças.

Os resultados acerca das estratégias de gestão dos próprios dados na plataforma nos levam a ações de gerenciamento da sua indexação e dos acessos a eles. A principal estratégia é a de constituir uma rede de pessoas amigáveis e que se relacionam bem com a condição transgênera. Percebemos que uma boa relação do próprio sujeito com pessoas do seu círculo de convivência infere em uma maior expressão da condição transgênera, incluindo os distintos momentos de transição. Estando os dados da plataforma em copropriedade com outros usuários e com o próprio Facebook, na cogestão dos limites da privacidade, procura-se constituir uma rede com pessoas de perfil similar em relação a opiniões e posicionamentos. Assim, temos homens que, nos ambientes digitais, vivem orgulhosamente sua transgeneridade com pessoas que os respeitam, onde processos de passabilidade como apagamento desse aspecto de suas vidas não se tornam uma questão.

Entretanto, ao considerarmos a governamentalidade algorítmica e a mineração de dados que ocorre na plataforma de rede social do Facebook, chegamos à conclusão de que as inserções entre as vivências e as estratégias de autorregistrar-se, narrar-se e relacionar-se nessa ambiência estão constantemente gerando dados consentidos ou não pelos usuários. Esses dados são capturados ainda não organizados, tratados e estruturados na criação de um perfil baseado nas relações entre eles.

Há, assim, uma organização dupla de sujeitos transmasculinos na plataforma do Facebook; uma intencional, em grupos e páginas geridos por homens trans que tencionam essa temática e aglutinam outros homens trans com o mesmo interesse ao redor dela; outra, não intencional (ou pouco intencional, ou pouco controlada pelos sujeitos envolvidos). Essa associação não intencional é criada algoritmicamente a partir de um perfil que o Facebook faz de cada um de seus usuários e que eventualmente pode fazer com que se crie um ambiente completamente estéril a qualquer vivência que fuja a um discurso completamente autocentrado.

Esse perfil gerado (que não corresponde necessariamente ao sujeito, mas é uma projeção maquínica a partir da relação dos dados capturados e considerados) configura um investimento da plataforma para conformar modos de normatividade com aspectos de “inerente” a esses dados que modulam comportamentos e imagens subjetivas, bem como conformam relacionamentos ao mover e configurar a própria espacialidade com a qual o usuário tem contato direto (*timeline*). Como resultado temos, de um lado, uma maior coesão de ideias comuns de afinidade entre homens trans, o que facilita articulações

políticas entre eles, mas que, de outro lado, cria um ambiente imunizado para a possibilidade da diferença.

A questão que fica deste trabalho é: o que têm produzido essas *timelines* que excluem *tecnicamente* o contraditório? Se a norma é essa categoria que importa ser atingida com as próprias vivências a fim de modificar socialmente a compreensão de quem pode ser legitimado como homem ou como masculinidades que escapem à experiência cisgênera e de dominação, como isso acontecerá se, nesses espaços, há a assepsia da diferença, do díspar? Quanto de um modo muito coeso de se pensar como homem trans não é produto dessa containerização identitária produzida pela mineração de dados e pela criação de perfis pelos algoritmos do Facebook? O que esse entrincheiramento em nossas *timelines* do Facebook tem produzido como interferência no debate público?

---

## 7. REFERÊNCIAS

AINSWORTH, Claire. Sex redefined. *Nature*, v. 518, n. 7539, p. 288–291, 19 fev. 2015. DOI 10.1038/518288a. .

ALBUQUERQUE, Teodoro. Sem vacilar. *In*: TRANSFORMAÇÃO (org.). **Antologia Trans: 30 poetas trans, travestis e não-binários**. São Paulo: Invisíveis Produções, 2017. p. 101–102.

ALMEIDA, Guilherme Silva de; CARVALHO, Raquel Alves dos Reis Gomes de. Emergência pública de transmasculinidades na cena brasileira em princípios dos anos 2000. 16., 30 out. 2019. **Anais [...]**. Brasília: CBAS, 30 out. 2019. p. 1–13.

ALMEIDA, Guilherme. “Homens trans”: Novos matizes na aquarela das masculinidades? **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 513–523, 21 maio 2012. DOI 10.1590/S0104-026X2012000200012. .

ALMEIDA, Guilherme. Revisitando a aquarela das masculinidades. **Revista Cult**, n. 242, p. 32–35, 2019.

ALMEIDA, Virgílio A. F. O que é governança de algoritmos? *In*: BRUNO, Fernanda *et al.* (org.). **Tecnopolíticas da Vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 141-148.

ANOREG. Provimento nº 73 do CNJ regulamenta a alteração de nome e sexo no Registro Civil – ANOREG. 28 jun. 2018. **Associação dos Notários e Registradores do Brasil**. Disponível em: <https://www.anoreg.org.br/site/2018/06/29/provimento-no-73-do-cnj-regulamenta-a-alteracao-de-nome-e-sexo-no-registro-civil-2/>. Acesso em: 28 mar. 2020.

ARRECHEA, Pascual. Facebook Libra de olho na sua identidade . 2019. Disponível em: <https://livecoins.com.br/facebook-libra-de-olho-na-sua-identidade/>. Acesso em: 15 dez. 2019.

ÁVILA, Simone. **Transmasculinidades: a emergência de novas identidades políticas e sociais**. Rio De Janeiro: Multifoco, 2014.

ÁVILA, Simone; GROSSI, Miriam Pillar. “Nós queremos somar!": a emergência de

transhomens no movimento trans brasileiro. 2010. **Anais [...]**. Rio Grande: Associação Brasileira de Estudos da Homocultura, 2010. p. 1–12.

ÁVILA, Simone; GROSSI, Miriam Pillar. O “y” em questão: as transmasculinidades brasileiras. 10., 2013. **Anais [...]**. Florianópolis: Fazendo Gênero, 2013. p. 1–12.

BAPTISTA, Luis Antonio dos Santos. **A Cidade dos Sábios**: reflexões sobre a dinâmica social nas grandes cidades. São Paulo: Summus, 1999.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2017.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim. **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. São Paulo: Antra, IBTE, 2020.

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

BENTO, Berenice. Disforia de gênero: geopolítica de uma categoria psiquiátrica. **Revista Direito e Práxis**, v. 7, p. 496–536, 2016. DOI 10.12957/dep.2016.25170. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350947688016>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**, n. 53, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8653413>. Acesso em: 6 jun. 2019.

BORBA, Rodrigo. Narrativas orais e (trans)masculinidade: (re)construções da travestilidade (algumas reflexões iniciais) | Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades. **Bagoas**, v. 5, n. 6, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2333>. Acesso em: 6 maio 2020.

BOYD, danah. Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications. *In*: PAPACHARISSI, Zizi (org.). **A Networked Self: Identity, community and culture on social network sites**. Nova York: Routledge, 2011. p. 39–58.

BOYD, Danah; CRAWFORD, Kate. Six Provocations for Big Data. 5 jan. 2012. **Anais [...]**. [s.l.]: Elsevier BV, 5 jan. 2012. DOI 10.2139/ssrn.1926431.



BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic Theory: the portable Rosi Braidotti**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2012.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Ação direta de inconstitucionalidade nº 4275/DF – Distrito Federal. Relator: Marco Aurélio. fev. 2018. **Supremo Tribunal Federal**. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2691371>. Acesso em: 21 mar. 2020.

BRUNO, Fernanda *et al.* Apresentação. In: BRUNO, Fernanda *et al.* (org.). **Tecnopolíticas da Vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 7–14.

BUTLER, Judith. Corpos que ainda importam. In: COLLING, Leandro (org.). **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: Edufba, 2016a. p. 19–42.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”**. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 2015a.

BUTLER, Judith. **Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la subjetivación**. Madrid: Universitat de Valencia, 2001.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.

BUTLER, Judith. **Vida precaria: el poder del duelo y la violencia**. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CABRAL, Mauro. La paradoja transexual. 2011. **Proyecto sexualidades salud y derechos humanos en América Latina**. Disponível em: [www.ciudadaniasexual.org](http://www.ciudadaniasexual.org). Acesso em: 2 maio 2020.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. **Cadernos PAGU.**, n. 28, p. 375-405, 2016. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644810>. Acesso em: 3 jun. 2019.

CARVALHO, Mario. “Travesti”, “mulher transexual”, “homem trans” e “não binário”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas | Cadernos Pagu. **Cadernos Pagu**, n. 52, p. 33-67, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8652636>. Acesso em: 12 maio 2020.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima; CARRARA, Sérgio. Ciberativismo trans: considerações sobre uma nova geração militante // Trans cyber-activism: observations on a new generation of activists. **Contemporânea**, v. 13, n. 2, p. 382–400, 22 set. 2015. DOI 10.9771/1809-9386CONTEMPORANEA.V13I2.13865. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/13865>. Acesso em: 31 jan. 2019.

CARVALHO, Mario Felipe Lima; CARRARA, Sérgio. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, v. 0, n. 14, p. 319–351, 5 ago. 2009. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/6862>. Acesso em: 31 jan. 2019.

CENTRAL DE AJUDA. Posso criar várias contas do Facebook? | Central de ajuda do Facebook. [s.d.]. Disponível em: [https://web.facebook.com/help/975828035803295?\\_rdc=1&\\_rdr](https://web.facebook.com/help/975828035803295?_rdc=1&_rdr). Acesso em: 15 dez. 2019.

CHANTER, Tina. **Gênero: conceitos-chave em filosofia**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CHAVES, Leocádia Aparecida. Autobiografias trans em contexto de ditadura: a coragem de dizer. 2018. **grupo de estudos em literatura brasileira contemporânea**. Disponível em: <https://gelbcunb.blogspot.com/2018/06/autobiografias-trans-em-contexto-de.html>. Acesso em: 9 abr. 2019.

CINTRA, Cauã *et al.* **Saúde do homem trans e pessoas transmasculinas**. Rio de Janeiro: Núcleo de Homens Trans da Rede Trans Brasil, 2018. Disponível em: <http://redetransbrasil.org.br/wp-content/uploads/2018/03/Cartilha-Homens-Trans.pdf>.

Acesso em: 9 abr. 2020.

CLAM, Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. **Princípios de Yogyakarta**. . Rio de Janeiro: [s.n.], 10 dez. 2008. Disponível em: [http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios\\_de\\_yogyakarta.pdf](http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/principios_de_yogyakarta.pdf). Acesso em: 11 maio 2020.

COELHO, Caia. Um paralelo crítico entre a trajetória de gênero e de cisgênero . 20 maio 2017. **Transadvocate – Brazil**. Disponível em: <http://brasil.transadvocate.com/sexo/um-paralelo-critico-entre-a-trajetoria-de-genero-e-de-cisgenero/>. Acesso em: 15 maio 2020.

COLLING, Leandro. **Gênero e sexualidade na atualidade**. Salvador: UFBA, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Superintendência de Educação a Distância, 2018. Disponível em: [https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/430946/2/eBook\\_Genero\\_e\\_Sexualidade\\_na\\_Atualidade\\_UFBA.pdf](https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/430946/2/eBook_Genero_e_Sexualidade_na_Atualidade_UFBA.pdf). Acesso em: 1 maio 2020.

CONNELL, Raewyn. Transsexual women and feminist thought: Toward new understanding and new politics. **Signs**, v. 37, n. 4, p. 857-881, 2012. DOI 10.1086/664478. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/664478>. Acesso em: 6 maio 2020.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 1, p. 241–282, 2013. DOI 10.1590/S0104-026X2013000100014. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2013000100014&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000100014&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 6 ago. 2019.

COSSETTI, Melissa Cruz. Facebook exclui perfis brasileiros com “nomes estranhos”. 2014. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2014/07/facebook-exclui-perfis-de-usuarios-brasileiros-com-nomes-estranhos.html>. Acesso em: 15 dez. 2019.

CUPONATION. Dados sobre o uso do Facebook no mundo. 2019. Disponível em: <https://www.cuponation.com.br/insights/facebook-users>. Acesso em: 5 jan. 2020.

D’ANDREA, Carlos. Rumos a uma plataformização do social. **Letras**, n. 53, p. 17, 2017. Disponível em: <http://letras.cidadescriativas.org.br/wp-content/uploads/2018/12/Letras-53-PREVIA01.pdf>. Acesso em: 1 maio 2020.

DANNER, Fernando. Michel Foucault: da anátomo-política do corpo humano à biopolítica da espécie humana. **Filosofazer**, v. 34, n. 1, p. 59–82, 2009. Disponível em: <http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazerimpressa/article/view/148>. Acesso em: 5 jun. 2019.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206–242.

DEL PRÁ NETTO, Adriana Sodré; MORO, Evandro Pioli; FERREIRA, Fernanda Folly. Os 5 V's do Big Data. 2015. **GTA/UFRJ**. Disponível em: [https://www.gta.ufrj.br/grad/15\\_1/bigdata/vs.html](https://www.gta.ufrj.br/grad/15_1/bigdata/vs.html). Acesso em: 27 maio 2020.

DELEUZE, Gilles. ¿Qu  es un dispositivo? **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990. Disponível em: [http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs\\_files/user\\_img/Problematica\\_Filosofica/9-2\\_DELEUZE-Que es un dispositivo en M F.pdf](http://www.kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/Problematica_Filosofica/9-2_DELEUZE-Que es un dispositivo en M F.pdf). Acesso em: 16 maio 2019

DELEUZE, Gilles. **Conversações: 1972-1990**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERLEGA, Valerian J.; CHAIKIN, Alan L. Privacy and Self-Disclosure in Social Relationships. **Journal of Social Issues**, v. 33, n. 3, p. 102–115, 1977. DOI 10.1111/j.1540-4560.1977.tb01885.x. .

DIJCK, Jose van. **The culture of Connectivity: a critical history of social media**. Nova York: Oxford University Press, 2013.

DIJCK, José van; POELL, Thomas; WAAL, Martijn de. **The Platform Society: public values in a connective world**. Nova York: Oxford University Press, 2018.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUQUE, Tiago. **Gêneros Incríveis: um estudo sócio-antropológico sobre as experiências de (não) passar por homem e/ou mulher**. Campo Grande: Editora UFMS, 2017.

EMICIDA. (709) Emicida - AmarElo (Sample: Belchior - Sujeito de Sorte) part. Majur e

Pablo Vittar - YouTube. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PTDgP3BDPIU>. Acesso em: 15 jul. 2019.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: bipolítica e filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

FÁBIO, André Cabette. **Como o Facebook tem impedido que trans usem o nome social na rede | Nexo Jornal**. [s.l.: s.n.], 2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/04/09/Como-o-Facebook-tem-impedido-que-trans-usem-o-nome-social-na-rede>. Acesso em: 22 jan. 2020.

FACEBOOK. Padrões da Comunidade. 2019. Disponível em: [https://web.facebook.com/communitystandards/integrity\\_authenticity](https://web.facebook.com/communitystandards/integrity_authenticity). Acesso em: 15 dez. 2019.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2010.

FERREIRA, Sérgio Rodrigo da Silva. Como estar (na pesquisa) diante de sujeitos trans? 2017. **Anais [...]**. Campina Grande: Desfazendo Gênero, 2017. p. 742-747.

FERREIRA, Sérgio Rodrigo da Silva. Que história contam os rastros digitais no Facebook sobre a recente história do movimento de pessoas transgêneras no Brasil? 2020. **Anais [...]**. [s.l.]: Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos & Escritos II)**. Rio De Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política (Ditos & Escritos V)**. Rio De Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade (Ditos & Escritos X)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: Vontade de Saber. Vol. 1**. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: Curso no Collège de France: 1977-1978**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para Internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

G1. **Facebook completa 15 anos com 2,3 bilhões de usuários | Tecnologia | G1**. . [s.l.: s.n.], 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2019/02/04/facebook-completa-15-anos-com-23-bilhoes-de-usuarios.ghtml>. Acesso em: 5 jan. 2020.

GALOFRE, Pol. Pasar, ¡qué complicado! *In*: PLATERO, Raquel (Lucas) (org.). **Trans\*sexualidades: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2014. p. 355–358.

GAMBA, Susana B. **Diccionario de estudios de género y feminismo**. 2. ed. Buenos Aires: Biblos, 2009.

GASPODINI, Icaro Bonamigo; NERY, João Walter. Transmasculinidades: provocações introdutórias. *In*: DIFANTE, Édison Martinho da Silva; PICHLER, Nadir Antonio; GUIMARÃES, Willian (org.). **Filosofia, homoafetividade e mulheres: questões emergentes**. Passo Fundo: Méritos, 2014. p. 75–90.

GILLESPIE, Tarleton. The relevance of algorithm. *In*: GILLESPIE, T.; BOCZKOWSKI, P.; FOOT, K. (org.). **Media Technologies**. Massachusetts: MIT Press, 2012. Disponível em: <http://www.tarletongillespie.org/essays/Gillespie - The Relevance of Algorithms.pdf>. Acesso em: 1 maio 2018.

GOOD, Katie Day. From scrapbook to Facebook: A history of personal media assemblage and archives. **New Media & Society**, v. 15, n. 4, p. 557–573, 30 jun. 2012. DOI 10.1177/1461444812458432. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1461444812458432>. Acesso em: 28 maio 2020.

GOTTZÉN, Lucas; STRAUBE, Wibke. Trans masculinities. **Norma: International Journal for Masculinity Studies**, v. 11, n. 4, p. 217–224, 2016. DOI

10.1080/18902138.2016.1262056. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/18902138.2016.1262056>. Acesso em: 5 maio 2020.

GROS, Frédéric. Situação do curso. *In*: FOUCAULT, Michel (org.). **A coragem da verdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 301–316.

GUATTARI, Félix. Da produção de subjetividade. *In*: PARENTE, André (org.). **Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 177–191.

HALBERSTAM, Judith. **Masculinidad femenina**. Barcelona – Madrid: Egales editorial, 2008.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra \*. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201–246, 2004. .

HARAWAY, Donna J. **Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995a.

HARAWAY, Donna J. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. *In*: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 33–118. DOI 978-85-7526-395-2.

HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 0, n. 5, p. 7–41, 1995b. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em: 18 mar. 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HERZER, Anderson. **A queda para o alto**. Petrópoles: Vozes, 1983.

HJARVARD, Stig. **A Mdiatização da Cultura e da Sociedade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014.

HORNING, Rob. Notes on the “data self”. 2 fev. 2012. **The New Inquiry**. Disponível em: <https://thenewinquiry.com/blog/dumb-bullshit/>. Acesso em: 31 maio 2020.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Interlocuções teóricas do pensamento transfeminista. *In*:

JESUS, Jaqueline Gomes de; AL, Et (org.). **Transfeminismo**: teorias e práticas. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015. p. 17–32.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Notas sobre as travessias da população trans na história. 2018. **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-nova-pauta-politica/>. Acesso em: 4 fev. 2019.

KAAS, Hailey. Trans\* como termo guarda-chuva | Transfeminismo. 2013. **Transfeminismo**. Disponível em: <https://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/>. Acesso em: 1 fev. 2019.

KASTRUP, Virgínia; BARROS, Regina Benevides de. Movimentos-funções do dispositivo na prática da cartografia. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 76–91.

KLEIAM, Luiz Cláudio; OLIVEIRA, Luciano; FERREIRA, Sérgio Rodrigo da Silva. Mídia televisiva sensacionalista e travestis: breve estudo cartográfico. In: ALEXSANDRO, Rodrigues; BARRETO, Maria Aparecida Santos Corrêa (org.). **Currículos, gêneros e sexualidades**: experiências misturadas e compartilhadas. Vitória: Edufes, 2013. p. 263–282.

KUNZRU, Hari. “Você é um ciborgue”: Um encontro com Donna Haraway. In: TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 17–33.

LAMAS, Marta. **Cuerpo, Sexo y Política**. México DF: Océano, 2014.

LE BRETON, David. **Adeus ao Corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003.

LEAL, Dodi. **Homem de vagina, mulher de pau**: gênero e transgeneridades em processos artístico-pedagógicos com crianças. 2017.

LEVIN, Sam. As Facebook blocks the names of trans users and drag queens, this burlesque performer is fighting back . 29 jun. 2017. **The Guardian**. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/29/facebook-real-name-trans-drag-queen-dottie-lux>. Acesso em: 24 jun. 2020.

LIMA, Fátima. O dispositivo “testo”: biopolítica e práticas de si nas experiências de



hormonização nos homens transexuais. *In*: D., Coelho; Maria Thereza A.; SAMPAIO, Liliana Lopes Pedral (org.). **Transexualidades: um olhar multidisciplinar**. Salvador: Edufba, 2014. p. 111–124.

LOPES, Maura C.; FABRIS, Eli H. **Inclusão & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

LÖWY, Michael. O golpe de Estado de 2016 no Brasil. 17 maio 2016. **Blog da Boitempo**. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/05/17/michael-lowy-o-golpe-de-estado-de-2016-no-brasil/>. Acesso em: 27 mar. 2020.

LUNDBY, Knut. Mediatization of Communication. *In*: LUNDBY, K. (org.). **Mediatization of Communication**. Berlim: De Gruyter, 2014.

MACHADO, Elena Salido. Ciberfeminismo: disidencias corporales y género itinerante. **Revell: revista de estudos literários da UEMS**, v. 3, n. 17, p. 47–75, 16 nov. 2017. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/2030>. Acesso em: 11 jun. 2019.

MACHARIA, Keguro. O Quênia queer na lei e na política. *In*: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (org.). **Traduzindo a África Queer**. Salvador: Devires, 2018. p. 111-128.

MAFFÍA, Diana. Los cuerpos como frontera. **Feminaria**, n. 32/33, p. 9–11, 2009. .

MAFFÍA, Diana. **Sexualidades migrantes: género y transgénero**. Buenos Aires: Feminaria, 2003.

MAMA, Amina. **Beyond the masks: race, gender and subjectivity**. Londres-Nova York: Routledge, 1995.

MARKHAM, Annette; BUCHANAN, Elizabeth. **Ethical Decision-Making and Internet Research: Recommendations from the AoIR Ethics Working Committee (Version 2.0)**. . [s.l.: s.n.], 2012. Disponível em: <http://www.aoir.org/reports/ethics.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2019.

MARKHAM, Annette N. **The Algorithmic Self: Layered Accounts of Life and Identity in the 21st Century. Selected Papers of Internet Research**. [s.l.: s.n.], 2013. Disponível em: <http://mediaplaces2012.humlab.umu.se/program.html>. Acesso em: 31 maio 2020.

MARTINELLI, Andréa. Juiz determina que Lourival Bezerra seja enterrado com identidade masculina | HuffPost Brasil. 13 mar. 2019. **Huffpost**. Disponível em: [https://www.huffpostbrasil.com/entry/lourival-justica-enterro-homem\\_br\\_5c89667ce4b038892f4a0424](https://www.huffpostbrasil.com/entry/lourival-justica-enterro-homem_br_5c89667ce4b038892f4a0424). Acesso em: 5 maio 2020.

MARWICK, Alice E.; BOYD, danah. I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience. **New Media & Society**, v. 13, n. 1, p. 114–133, 7 fev. 2011. DOI 10.1177/1461444810365313. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1461444810365313>. Acesso em: 1 mar. 2020.

MAZA, Luh. Manifesto artificial: contra a passabilidade estética. 2018. **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/manifesto-artificial-contra-a-passabilidade-estetica/>. Acesso em: 23 maio 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios: revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais**, v. 2, n. 32, p. 123–151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 6 jun. 2019.

MEJÍAS, Ulises; COULDRY, Nick. Colonialismo de datos: repensando la relación de los datos masivos con el sujeto contemporáneo. **Virtualis: Revista de cultura digital**, v. 10, n. 18, p. 78–97, 20 maio 2019. Disponível em: <http://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/289>. Acesso em: 11 jun. 2019.

MÉNDEZ, Lucas (Raquel) Platero. **Trans\*exualidades: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2014.

MOIRA, Amara. O que nos dizem as autobiografias trans? 2018. **Suplemento Pernambuco**. Disponível em: <https://www.suplementopernambuco.com.br/artigos/2053-o-que-nos-dizem-as-autobiografias-trans.html>. Acesso em: 8 abr. 2019.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!** São Paulo: Oficina de Imaginação Política/32a Bienal de São Paulo - Incerteza Viva, 2016. Disponível em: [https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo\\_a\\_uma\\_redistribuicao\\_a\\_o\\_da\\_vi](https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuicao_a_o_da_vi). Acesso em: 6 nov. 2019.

MORELLI, Fabio. Os CISTemas das mídias digitais: notas sobre a perspectiva de um

homem trans sobre os aplicativos voltados ao público gay. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 9, p. 400, 6 jun. 2018. DOI 10.9771/peri.v1i9.22540.

NASCIMENTO, Marcela Aguiar da Silva; MATA, Marta Leandro da. Comportamento informacional de travestis multiplicadoras: a reconstrução da cidadania através da informação | Nascimento | Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação. **Revista Brasileira de Biblioteconomia e Documentação**, v. 16, p. 1–24, 2020. Disponível em: <https://febab.emnuvens.com.br/rbbd/article/view/1308/1196>. Acesso em: 3 mar. 2020.

NATANSOHN, Graciela. Manifesto: por uma internet feminista. 30 jun. 2017. **Gig@**. Disponível em: <https://gigaufba.net/manifesto-por-uma-internet-feminista-foi-apresentando-no-cipo/>. Acesso em: 26 maio 2020.

NATANSOHN, Leonor Graciela. Por uma agenda feminista para internet e as comunicações digitais. *In*: PELÚCIO, Larissa; PAIT, Heloísa; SABATINE, Thiago (org.). **No Emaranhado da Rede**: gênero, sexualidade e mídia, desafios teóricos e metodológicos do presente. São Paulo: Annablume, 2015. p. 33–44.

NATANSOHN, Leonor Graciela. Qué têm a ver as tecnologías digitais com o gênero? *In*: NATANSOHN, Leonor Graciela (org.). **Internet em código feminino**: teorias e práticas. Tucumán: La Crujía Ediciones, 2013. p. 15–38.

NERY, João W. **Erro de Pessoa**: Joana ou João? 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 1984.

NERY, João W. Transmasculinos: invisibilidade e luta. *In*: GREEN, James N. *et al.* (org.). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018. p. 393–404.

NERY, João W. **Viagem Solitária**: memórias de um transexual 30 anos depois. São Paulo: Leya, 2011.

NERY, João Walter; MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Deslocamentos subjetivos das transmasculinidades brasileiras contemporâneas. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 7, p. 280, 18 maio 2017. DOI 10.9771/peri.v1i7.22279. .

NERY, João Walter; MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Transhomens no ciberespaço: micropolíticas das resistências. **(In)Visibilidade Trans 2: História Agora**, p. 139–165, 2013.

NEVES, Benjamim Braga de Almeida. Transmasculinidades no ambiente escolar: laicidade e resistências. *In*: RODRIGUES, Alexsandro; MONZELI, Gustavo Artur; FERREIRA, Sérgio Rodrigo da Silva (org.). **A política no corpo: gêneros e sexualidades em disputa**. Vitória: Edufes, 2016. p. 161–176.

OLIVEIRA, André Lucas Guerreiro. Os homens transexuais brasileiros e o discurso pela (des)patologização das identidades (trans). *In*: JESUS, Jaqueline Gomes de (org.). **Transfeminismo: teorias e práticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015a. p. 101–119.

OLIVEIRA, André Lucas Guerreiro. “**Somos quem podemos ser**”: os homens (trans) brasileiros e o discurso pela (des)patologização da transexualidade. 2015b. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/20034>. Acesso em: 8 maio 2020.

PASQUALE, Frank. The Algorithmic Self. **Faculty Scholarship**, 1 abr. 2015. Disponível em: [https://digitalcommons.law.umaryland.edu/fac\\_pubs/1540](https://digitalcommons.law.umaryland.edu/fac_pubs/1540). Acesso em: 31 maio 2020.

PEÇANHA, Leonardo Morjan Britto. Visibilidade Trans pra quem? Parte II – Um olhar Transmasculino Negro. 29 jan. 2018. **Negros Blogueiros**. Disponível em: <http://negrosblogueiros.com.br/leonardombpecanha/2018/visibilidade-trans-para-quem-parte-ii-um-olhar-transmasculino-negro/>. Acesso em: 10 maio 2020.

PEIRCE, Kimberly. **Boys Don’t Cry**. Estados Unidos: Fox Searchlight Pictures, 1999.

PEIXE, Alexandre; MORELLI, Fábio. “Homens do Futuro”: o movimento de homens trans no Brasil sob o olhar de Xande Peixe. *In*: GREEN, James N. *et al.* (org.). **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018. p. 405–420.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 395–418, 2012. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/89>. Acesso em: 13 maio 2020.

PETRONIO, Sandra Sporbert. **Boundaries of privacy : dialectics of disclosure**. [s.l.]: State University of New York Press, 2002.

PODCAST TECNOPOLÍTICA. Tecnopolítica #1 As implicações políticas dos

algoritmos - YouTube. 2018. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=aRkqfx\\_XTVY&t=974s](https://www.youtube.com/watch?v=aRkqfx_XTVY&t=974s). Acesso em: 30 maio 2019.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul. Um apartamento em Urano . 5 jul. 2018. **Resista! Observatório de resistências plurais**. Disponível em: <https://resistaorp.blog/2018/07/05/um-apartamento-em-urano/>. Acesso em: 28 abr. 2020.

PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 421–430.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PROCURADORIA-GERAL DA REPÚBLICA. Corte Interamericana de Direitos Humanos divulga Opinião Consultiva sobre identidade de gênero e não discriminação . 10 jan. 2018. **Procuradoria-Geral da República**. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/corte-interamericana-de-direitos-humanos-divulga-opinio-consultiva-sobre-identidade-de-genero-e-nao-discriminacao>. Acesso em: 28 mar. 2020.

PUAR, Jasbir K. **The Right to Maim**: debility, capacity, disability. Durham-London: Duke University Press, 2017.

REDE NACIONAL DE PESSOAS TRANS DO BRASIL (REDE TRANS BRASIL). **Diálogos Sobre Viver Trans – Monitoramento**: assassinatos e violação de direitos humanos de pessoas trans no Brasil – dossiê, 2018. [s.l.]: Rede Trans Brasil, 2019. Disponível em: <http://redetransbrasil.org.br/wp-content/uploads/2019/01/Dossiê-Rede-Trans-Brasil-2018-Português-1.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2019.

REDE TRANS BRASIL. Nota de repúdio à Rede Globo em virtude da matéria exibida no fantástico sobre o caso do sr. Lourival . 4 fev. 2019. **Rede Trans Brasil**. Disponível em: <http://redetransbrasil.org.br/2019/02/04/nota-de-repudio-a-rede-globo-em-virtude-da-materia-exibida-no-fantastico-sobre-o-caso-do-sr-lourival/>. Acesso em: 5 maio 2020.

REGO, Cleiton Francisco Vieira Silva do. **Viver e esperar viver**: corpo e identidade na

transição de gênero de homens trans. 2015. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/20730>. Acesso em: 8 maio 2020.

REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva do. “Presos na teoria errada” entre mulheres, “bofinhos” e homens trans. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 11, n. 16, p. 232–267, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/12521>. Acesso em: 5 maio 2020.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 1, n. 01, 2012.

RODRIGUES, Cristiano; ANDRADE, Darlane Silva Vieira; MANO, Máira Kubik. Por uma Teoria Social de Gênero do - e para - o Sul Global: uma entrevista com Raewyn Connell. **Revista Feminismos**, v. 3, n. 1, p. 45–58, abr. 2015. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30076/17797>. Acesso em: 7 maio 2020.

ROLNIK, Suely. **A hora da micropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

ROLNIK, Suely. O inconsciente capitalista-colonialista. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2018b. p. 29–97.

ROLNIK, Suely. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. *In*: LINS, Daniel (org.). **Cultura e Subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papiрус, 1997. p. 25–34.

ROSE, Nikolas. Inventando nossos eus. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Nunca fomos humanos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 137–204.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individualização pela relação? *In*: BRUNO, Fernanda *et al.* (org.). **Tecnopolíticas da Vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 107–140.

RUBIN, Henry. **Self-made men: identity and embodiment among transsexual men**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003.

SALES, Adriana; SIMPSON, Keila. Cartografias Travestis: Perspectivas metodológicas de guerrilhas nos diálogos com o movimento social organizado. **Rebeh - Revista**

**Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 01, p. 25–45, 30 jan. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.unilab.edu.br/index.php/rebeh/article/view/91>. Acesso em: 4 fev. 2019.

SANTANA, Bruno Silva de. Pensando as Transmasculinidades Negras. *In*: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (org.). **Diálogos Contemporâneos sobre Homens Negros e Masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2018. p. 95–104.

SANTOS, Caio de Castro Mello; FIGUEIREDO, Carolina Dantas de. Curtir e Compartilhar: Biopoder e Construção de Masculinidades em Corpos Transgêneros no Facebook 1. 2016. **Anais** [...]. Caruaru: Intercom, 2016. Disponível em: <https://www.facebook.com/HomensTransOficial/timeline>. Acesso em: 26 maio 2020.

SÉCULO DIÁRIO. Defensoria Pública continua com ação para retificar nome e gênero . 23 fev. 2019. Disponível em: <https://seculodiario.com.br/public/jornal/materia/defensoria-publica-continua-com-acao-para-retificar-nome-e-genero>. Acesso em: 30 mar. 2020.

SERANO, Julia. Cazadores de faldas: por qué los medios de comunicación representan la revolución trans con pintalabios y tacones. *In*: GALOFRE, Pol; MISSÉ, Miquel (org.). **Políticas Trans: una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos**. Barcelona – Madrid: Editorial Egales, 2015. p. 209–226.

SIBILIA, Paula. Você é o que o Google diz que você é: a vida editável, entre controle e espetáculo. *In*: BRUNO, Fernanda *et al.* (org.). **Tecnopolíticas da Vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 199–216.

SILVEIRA, Sergio Amadeu da. **Tudo sobre tod@s: redes digitais, privacidade e venda de dados pessoais**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

SODRÉ, Muniz. Um novo sistema de inteligibilidade. **Questões Transversais: Revista de Epistemologias da Comunicação**, v. 1, n. 1, p. 66–73, 2013. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/questoes/article/view/5709>. Acesso em: 14 maio 2020.

SOUZA, Carlos Affonso; LEMOS, Ronaldo. **Marco civil da Internet: construção e aplicação**. Juiz de Fora: Editar, 2016.

SOUZA, Eduardo José Moreira. **Narrativas do eu em vídeo: YouTube e os diários para**

compartilhar. 2018. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, 2018.

SOUZA, Érica. Projeto Transexualidades e Saúde Pública no Brasil: entre a invisibilidade e a demanda por políticas públicas para homens trans. **Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT**, 2015. Disponível em: <http://www.nuhufmg.com.br/homens-trans-relatorio2.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2020.

SPALDE, Dean. Compliance is gendered: struggling for gender self-determination in a hostile economy. *In*: CURRAH, Paisley; JUANG, Ruchard M.; MINTER, Shannon Price (org.). **Transgender rights**. Minneapolis - London: University of Minnesota Press, 2000. p. 217–241.

SPALDE, Dean. Sus leys nunca nos protegerán. *In*: MISSÉ, Miquel; GALOFRE, Pol (org.). **Políticas Trans: una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos**. Barcelona – Madrid: Editorial Egales, 2015. p. 227–242.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Tradução como cultura . p. 41–65, 2005.

STEPHENS, Elizabeth. Normal. **TSQ: Transgender Studies Quarterly**, v. 1, n. 1–2, p. 141–145, 1 jan. 2014. DOI 10.1215/23289252-2399848. .

STONE, Allucquère Rosanne. **The war of desire and technology at the close of the mechanical age**. Cambridge: MIT Press, 1996.

STONE, Sandy. El imperio contraataca. Um manifesto postranexual. *In*: GOLOFRE, Pol; MISSÉ, Miquel (org.). **Políticas Trans: una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos**. Barcelona – Madrid: Editorial Egales, 2015. p. 31–65.

STRYKER, Susan. Prólogo. *In*: GALOFRE, Pol; MISSÉ, Miquel (org.). **Políticas Trans: una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos**. Barcelona – Madrid: Egales editorial, 2015. p. 9–18.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. A aplicação do Pacto de San José da Costa Rica em julgados do STJ. 24 nov. 2019. **Notícias - STJ**. Disponível em: <http://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias/A-aplicacao-do-Pacto-de-San-Jose-da-Costa-Rica-em-julgados-do-STJ.aspx>. Acesso em: 28 mar. 2020.



SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. STF enquadra homofobia e transfobia como crimes de racismo ao reconhecer omissão legislativa. 13 jun. 2019. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414010>. Acesso em: 28 mar. 2020.

SZYMBORSKA, Wisława. **Poemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TURKLE, Sherry. Multiple Subjectivity and Virtual Community at the End of the Freudian Century. **Sociological Inquiry**, v. 67, n. 1, p. 72–84, 1 jan. 1997. DOI 10.1111/j.1475-682X.1997.tb00430.x. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1475-682X.1997.tb00430.x>. Acesso em: 31 maio 2020.

VALENTE, Jonas. Facebook remove 2,5 milhões de posts com discurso de ódio em 6 meses. 2018. **Agência Brasil**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-05/facebook-remove-25-milhoes-de-posts-com-discurso-de-odio-em-6-meses>. Acesso em: 24 jun. 2020.

VELOSO, Thássius. WhatsApp começa a compartilhar dados com Facebook; entenda o que muda. 2016. **Tech Tudo**. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2016/08/whatsapp-comeca-compartilhar-dados-com-facebook-entenda-o-que-muda.html>. Acesso em: 13 fev. 2020.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2016. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016. Disponível em: [https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO Viviane - Por inflexoes decoloniais de corpos e identidades de genero inconformes.pdf](https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf). Acesso em: 14 maio 2020.

VIEIRA, Cleiton; PORTO, Rozeli Maria. “Fazer emergir o masculino”: noções de “terapia” e patologização na hormonização de homens trans. **Cadernos Pagu**, n. 55, abr. 2019. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332019000100505](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332019000100505). Acesso em: 9 abr. 2020.

WAJCMAN, Judy. **El tecnofeminismo**. Madri: Cátedra, 2006.

WAJCMAN, Judy. Feminist theories of technology. **Cambridge Journal of Economics**, v. 34, p. 143–152, 2010. DOI 10.1093/cje/ben057. .

WARNER, Michael. Introduction. *In*: WARNER, Michael (org.). **Fear of the a queer planet: queer politics and social theory**. Minneapolis - London: University of Minnesota Press, 2004.

WILCHINS, Riki Anne. ¿Qué cuesta decir la verdad? *In*: GALOFRE, Pol; MISSÉ, Miquel (org.). **Políticas Trans: una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos**. Barcelona – Madrid: Editorial Egales, 2015. p. 105–116.

WILLIAMS, Cristan. Transgender. **TSQ: Transgender Studies Quarterly**, v. 1, n. 1–2, p. 232–234, 1 jan. 2014. DOI 10.1215/23289252-2400136. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/tsq/article/1/1-2/232-234/91833>. Acesso em: 25 abr. 2020.

ZUBOFF, Shoshana. Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização da informação. *In*: BRUNO, Fernanda *et al.* (org.). **Tecnopolíticas da Vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 17–68.

---

## 8. ANEXO

### 8.1 Termo de consentimento livre e esclarecido

O presente projeto intitulado “DIGITALIZAÇÃO DE SI E TRANSMASCULINIDADES: CONSTITUIÇÃO DE SUBJETIVIDADES GENERIFICADAS E A PRODUÇÃO DE SABERES NO FACEBOOK” tem por objetivo investigar a relação entre a tecnologia digital e a subjetividade de pessoas trans.

Procedimentos: A produção de dados solicita respostas às perguntas da entrevista feita por meio digital e pela análise da produção on-line no Facebook. As informações prestadas serão registradas através de arquivos digitais e serão utilizadas EXCLUSIVAMENTE para a finalidade da pesquisa da tese, cujos dados serão analisados e disponibilizados aos participantes sob a forma de um relatório. Para fins acadêmicos, os resultados serão apresentados, também, sob a forma de artigos a serem submetidos a periódicos científicos, com garantia de anonimato.

A participação é voluntária, estando o participante livre para responder ou não a qualquer uma das perguntas da entrevista. Cumpre esclarecer que a participação não envolve benefício direto ao entrevistado. Não há despesas ou compensações financeiras. Não será necessária a identificação do participante.

Acredita-se que o estudo possa contribuir para entendimento das relações entre tecnologias digitais em redes sociais para a formação e relacionamento sobre questões de transexualidade e gênero para sujeitos trans, podendo auxiliar a pensar políticas sobre essas redes.

Em qualquer etapa do estudo x senhorx terá acesso à orientadora da pesquisa, Graciela Natansohn, para o esclarecimento de eventuais dúvidas, através do e-mail: [graciela71@gmail.com](mailto:graciela71@gmail.com).

Ao aceitar participar você afirma ter sido suficientemente informadx a respeito da pesquisa e que ficou claro quais são os propósitos da pesquisa, os procedimentos a serem realizados, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que a participação é isenta de despesas e benefícios financeiros.

## 8.2 Roteiro referência para entrevista

[Avisar que serão duas sessões, que o interlocutor pode interromper a qualquer momento e que pode ser respondido por texto ou por áudio]

### 1. ACESSO E USOS

- De que forma acessa a internet? Por quais aparelhos? E em quais lugares?
- Quais sites de rede social frequenta?
- Há diferença no que você compartilha em cada rede? Em questão de tema e de público
- Qual seu principal interesse no Facebook?

### 2. EXPOSIÇÃO DE SI

- O que você compartilha sobre sua vida no Facebook?
- Para quem você fala no Facebook? Quando você escreve, quem você acha que está te lendo?
- Você difere o público pra qual posta? Faz algum tipo de seleção de público e conteúdo? Se sim, como faz?
- E ainda, você gerencia seus posts deixando eles público, privado ou direcionando para algumas pessoas? Se sim, o que influencia neste processo?
- Você usa algum critério para aceitar pessoas no Facebook? E para seguir/solicitar amizade? Quais são eles?
- Você fez postagem pública no Facebook dizendo ser trans e dizendo como gostaria de ser tratado? Se sim, como foi isso?
- Você teve que tomar algumas ações para se livrar de dados do seu passado na internet (redes sociais, sites, etc.)? Se sim, quais? Conseguiu? Quais são os ganhos e perdas desse processo?
- De modo geral, a passabilidade (de “passar por”) é a característica de sujeitos trans passarem por sujeitos cis, é a característica de conseguir apagar ao máximo seu sexo imposto ao nascer e colocar em si características sociais da identidade de sexo a que deseja ser reconhecido. Como trans, como você vê a questão da passabilidade?
- De que modo a internet e o Facebook impactam suas relações com pessoas de antes do processo de transexualização e pós-processo? Família, amigos, etc.
- Você já fez amizades pelo Facebook? Se sim com pessoas cis e trans? Já encontrou com essas amizades pessoalmente, cara-a-cara?
- Vou fazer perguntas mais íntimas sobre relacionamento agora. Fique a vontade para não responder se não quiser. Você já conheceu alguém para relacionamento amoroso na internet? E no Facebook? Já encontrou com essa pessoa fora da internet?
- Já trocou nudes no Facebook? Se sim, quais são as regras para fazer? Você toma algum tipo de cuidado?
- Já deletou o seu perfil alguma vez? Se sim, por que? E sua conta ou algum post já foram suspensos? Se sim, por qual motivo.
- Já sofreu alguma violência transfóbica no Facebook? Se sim, quais e como?
- Já bloqueou alguém nas redes sociais? Se sim, por quê?
- Você acha que a plataforma do Facebook influencia no conteúdo que aparece para você? Como você percebe isso? Você acha que o fato de ser trans influencia nesse conteúdo que aparece? Como é isso?

- Você percebe que o Facebook mostra mais o conteúdo para você de algumas pessoas do que de outras? Como isso funciona na sua experiência?

[se percebe influência] Essa influência do Facebook te leva a agir de alguma forma específica nessa plataforma?

- Você leva em consideração as reações das pessoas no seu post no Facebook? “Curtir”, “Amei”, etc.

MUITO OBRIGADO!!!

[encerra a primeira sessão e agenda a próxima]

### 3. SABERES, REDES DE APOIO E PRODUÇÕES COLETIVAS

- Onde você conseguiu ao longo da vida informações sobre trans? De que forma essas informações chegaram até você?

- Qual foi a importância da internet no seu processo de transexualização? Em que aspecto ela ajudou? Que tipo de informação trouxe?

- A internet te encorajou a viver sua transexualidade? Se sim, de que forma?

- Existe algum tipo de informação sobre a questão trans que você só conseguiu graças a internet e ao Facebook? Se sim, qual foi?

- No Facebook você encontra informações sobre mudanças corporais, hormônios, cirurgias, etc.? Como elas aparecem? E informações sobre política trans? Questões como nome social, saúde trans, criminalização da transfobia, etc.? Como isso aparece?

- Você trocou experiência de vida no Facebook sobre trans com pessoas que tinham vivido experiências semelhantes? Como foi?

- Já participou ou participa de algum grupo do Facebook sobre a questão trans? Que tipo de informação esse grupo contém?

- Esse(s) grupo(s) era(m) exclusivamente para pessoas trans? Ele(s) possuía(m) algum tipo de regra? Quais?

[caso não fale a respeito] - Esses grupos eram exclusivamente para homens trans ou eram mistos (homens e mulheres trans)?

- Já recebeu algum tipo de suporte ou solidariedade no Facebook enquanto trans? E já ofereceu algum suporte ou solidariedade no Facebook para alguém que era trans? Se sim, que tipo de suporte?

- Acompanha páginas do Facebook sobre questões trans? Se sim, quais?

### 4. SUBJETIVIDADE TRANS

- Qual foi a primeira vez que disse para alguém que é trans? Como foi?

- Qual foi a primeira vez que disse para alguém que é trans na internet?

- Como foi e onde foi a primeira vez que ouviu falar sobre transexualidade?

- Você alterou seu nome? Em quais instâncias? Como foi este processo? Alterou o gênero nos documentos?

- Você já fez quais intervenções estéticas/de saúde no seu corpo?

- Como você vê hoje a questão trans no Brasil?

- O que é transgeneridade para você?!

Posso te identificar no estudo ou prefere ficar anônimo? Qual é sua idade e sua ocupação? Qual sua cor ou raça/etnia?

Muito obrigado pela sua contribuição.

Mas antes de terminarmos você poderia sugerir alguns amigos homens trans que estão no Facebook e também gostariam de contribuir com a pesquisa?