



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE

AREVIK BOGOSSIAN PORTO

ESTILO E PASSABILIDADE NA COMUNIDADE TRANS

Salvador

2025

AREVIK BOGOSSIAN PORTO

ESTILO E PASSABILIDADE NA COMUNIDADE TRANS

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra.: Renata Pitombo Cidreira

Salvador

2025

Dados internacionais de catalogação-na-publicação
(SIBI/UFBA/Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa)

Porto, Arevik Bogossian.

Estilo e passabilidade na comunidade trans / Arevik Bogossian Porto. - 2025.
128 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Renata Pitombo Cidreira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2025.

1. Comunicação e cultura. 2. Corpo humano e linguagem. 3. Corpo humano - Aspectos simbólicos. 4. Corpo humano - Aspectos sociais. 5. Imagem corporal - Aspectos sociais. 6. Aparência (Filosofia). 7. Identidade de gênero. 8. Transexualidade. 9. ONG Casa 1. I. Cidreira, Renata Pitombo. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. III. Título.

CDD - 302.2

CDU - 659.3: 304.2



Universidade Federal da Bahia

Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos



Ata da Reunião da Apresentação Oral da Dissertação de **AREVIK BOGOSSIAN PORTO**

Intitulada: **“Estilo e passabilidade na comunidade trans”**.

Aos 18 (dezoito) dias do mês de junho de dois mil e vinte e cinco, no auditório 1 do Paf 5 da UFBA, às 15 horas, foi instalada a Banca Examinadora da Apresentação da dissertação, número _____, intitulada: **“Estilo e passabilidade na comunidade trans”**. Após a abertura da sessão, foi composta a Banca Examinadora formada pelos professores: **Profa. Dra. Renata Pitombo Cidreira** – Orientadora, e pelo examinador externo **Prof. Dr. Etevaldo Santos Cruz**, e examinador interno **Prof. Dr. Leandro Colling**. Conforme o Regimento Interno do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade foi dado o prazo de trinta minutos para que o(a) mestrando(a) fizesse a exposição do seu trabalho e trinta minutos para que os membros da Banca realizassem a arguição. Primeiro falou o **Prof. Dr. Etevaldo Santos Cruz**, posteriormente, fez suas arguições o **Prof. Dr. Leandro Colling**. Depois que os membros da Banca falaram, foi dado um prazo de trinta minutos para que o(a) mestrando(a) fizesse a sua réplica. Concluída a exposição, arguição e réplica, a Banca Examinadora se reuniu e considerou a dissertação de **Arevik Bogossian Porto** como Aprovada. Nada mais havendo a tratar, eu, **Profa. Dra. Renata Pitombo Cidreira** – Orientadora lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pelo(a) mestrando(a). Salvador, 18 de junho de 2025.

Prof.(a) Dr.(a) Renata Pitombo Cidreira Renata Pitombo Cidreira

Prof.(a) Dr.(a) Etevaldo Santos Cruz Etevaldo Santos Cruz

Prof.(a) Dr.(a) Leandro Colling Leandro Colling

Mestrando(a) **AREVIK BOGOSSIAN PORTO** Arevik Bogossian Porto

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai, minha mãe e aos meus irmãos. Não importa o quanto eu ande, meus pés cansados sempre encontram o caminho de casa.

Ao Otavio Maia Porto, por me ensinar a levar meus sonhos a sério e a não trabalhar demais, mesmo tirando muito prazer do trabalho.

À Maria Cristina Bogossian, por me ensinar a cozinhar. Comer nunca foi só comer, mas sim uma forma ancestral de vinculação e cuidado.

Ao Pedro Bogossian Porto, por seu papel essencial na formação dessa pesquisa enquanto projeto. Foi possível graças a você.

Ao Thi Bogossian Porto, irmã querida. Juízo, viu.

Agradeço à Grazi, Marcos, Fabrício e todos os demais funcionários do RU de Ondina e de São Lázaro. As mãos de vocês me nutriram de formas que só uma mãe faria.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, que ofereceu os recursos necessários para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Agradeço ao Iran Giusti, Dona Alvina, Madá, Desi, Livia, Fernanda e demais rochas fundamentais da Casa 1.

À Monna Lisa, Beyoncé, Kim Petras, Rihanna e Taylor Swift, as estrelas desse espetáculo. Muito obrigado!

Agradeço à minha orientadora Renata Pitombo Cidreira, que me ofereceu seu tempo, presença e tão preciosas considerações para o desenvolvimento pleno do presente trabalho. Uma referência no campo da moda, em todos os sentidos.

Agradeço à Leandro Colling, referência como pesquisador e professor, para mim e para muitos outros pesquisadores LGBT+.

Ao Leandro Frederico, que acompanhou o trabalho com o coração e ofereceu seus lampejos de claridade quando o percurso de pesquisa parecia escuro. Gratidão.

Agradeço a todos os colegas do grupo de pesquisa Corpo e Cultura, em especial Etevaldo Cruz, membro da banca, Nazareth Pirola e Mônica Rocha, que com seu elevado grau de dedicação se tornaram também referências de compromisso e seriedade.

Agradeço a Outonno Selva, parceria de pesquisa, referência de moda, editor incansável. Esse projeto chegou aqui porque você esteve nele.

A Wendy Maryama, para quem eu não tenho nem palavras. Te amo, bicha.

Agradeço ao Adson, Aedil, Ellen, tia Jaque, tia Sandra, Let, Lai, Anderson e os demais membros da família Souza, que tão lindamente me adotaram no período crucial de escrita desse trabalho. Gratidão!

À Turva, Senhora Mar, Luiz Marcelo, Fernanda Nunes, Nine Quentin, Joana Horta e demais colegas pesquisadores, referências em ativismo político, poética artística e rigor metodológico.

Ao Patrick, Renata, Ivan e Nathalia, família que os caminhos da vida trouxeram, cada um de um lugar diferente.

Ao Ali, Henrique, Arlindo, Raveni, Marine, Wellington, Luisa, Cadu, Damoran, Bawoy e Jaqui, que durante os dois anos do mestrado estiveram comigo nas várias casas e contextos em que morei, ainda que por curtos períodos.

Ao meu Sifu Ricardo Queiroz, meu Sihing Felipe Araújo, minha Si Mui Juliana Damasceno e aos demais irmãos e irmãs da família Moy Ke Lo Si – por ensinarem a me defender e a lutar.

Ao Gabriel e ao Alexander, familiares que estão comigo sempre.

Vocês são todos, sem exceção, co-autores desse trabalho.

Sumário

| | |
|--|-----|
| Agradecimentos | 3 |
| Introdução | 10 |
| Capítulo 1: Poder, sujeito, verdade..... | 24 |
| Civilização e cultura | 27 |
| Poder e liberdade | 37 |
| Corpo | 47 |
| Capítulo 2: Moda e Persona..... | 56 |
| Passabilidade..... | 59 |
| Máscara | 70 |
| Estilo | 75 |
| Capítulo 3: Estudo de caso | 86 |
| Grupo Focal | 88 |
| Dados | 93 |
| Análise das implicações..... | 109 |
| Considerações Finais | 121 |
| Referências..... | 124 |

Figuras

| | |
|--|-----|
| Figura 1: La Clef des champs | 9 |
| Figura 2: Liberdade e o sistema escolar | 11 |
| Figura 3: Encontro de um dildo sobre um antebraço..... | 78 |
| Figura 4: eu_pedaço_corpo | 81 |
| Figura 5: “Casa 1 é um lugar de amor, cor e comunidade”..... | 87 |
| Figura 6: Convite grupo piloto | 95 |
| Figura 7: Pôster de divulgação <i>Bruxaria Ancestral</i> | 117 |



Figura 1: La Clef des champs (Magritte, 1936)

Introdução

São Paulo, uma tarde abafada de setembro de 2024. Em meio ao ruído também abafado de uma plenária na Casa 1, surge uma roda incomum: oito pessoas trans e, em algum momento, uma idosa cis, em uma conversa que ressoa entre corpos e espaços, atravessando eras e imaginários. A pauta? A relação entre a moda e o corpo trans, revisitada por memórias coletivas e escrituras. A conversa transita entre questões como a ocasião em que Lady Gaga, no VMA¹ de 2010, atravessou a tela e as lentes vestindo carne, marcando um instante na cultura pop – um instante que, como **vestígio**, se tornaria símbolo, não só de excentricidade, mas de um questionamento profundo sobre corpos, limites e percepções; e também discussões mais íntimas ao grupo, como o relato de uma das participantes sobre como é forçada pela indústria e pelo sistema como um todo a se moldar em um corpo que não é o dela (Selva, 2024, p.1, grifo nosso).

Elaborado por Outonno Selva e cedido para mim na forma de um texto de oito laudas após eu ter pedido suas impressões do nosso grupo focal e roda de conversa, o trecho acima foi escolhido por introduzir e delimitar dois pontos importantes para o presente trabalho: a demarcação do campo e dos sujeitos de pesquisa enquanto pessoas trans frequentadoras do espaço físico da Casa 1; o delineamento da pauta mais ampla que nos levou ao desenvolvimento da pesquisa: que relações se dão entre moda e sujeito trans?

A dimensão do vestígio grifada por nós no trecho acima dialoga com um conceito central para o trabalho que é a noção de estilo, cujo caráter distintivo nos torna capazes de reconhecê-lo mesmo com o passar do tempo. Ainda que a memória de Lady Gaga vestida de carne talvez não tenha deixado um vestígio tão nítido na memória de todos os públicos, fã que eu era da artista aos treze anos, quando a cena foi mencionada durante o grupo me veio instantaneamente na cabeça a imagem do seu chapéu de carne no formato de boina e dos seus longos cabelos prateados.

- Lady Gaga me pegou muito porque ela veio muito no contraponto dessa coisa, porque todas queriam ser bonitas e sexy. Ela veio completamente estranha. Sexy me apetece, mas era uma coisa meio *freak* e era a única forma dela chamar atenção, porque a beleza, ela não tinha uma beleza padrão (Monna Lisa, 2024).

Tenho a lembrança de que nessa época coleí na parede do quarto – para o desespero da minha mãe – as páginas do jornal que continham trechos de uma entrevista concedida pela artista para o jornal O Globo em 2009, na qual ela falava sobre Madonna, sobre a fama e sobre direitos dos gays: “Quero que, no futuro, Lady Gaga seja sinônimo de liberação! Em todos os sentidos!”.

¹ MTV (Music Television) Vídeo Music Awards, premiação musical estadunidense criada em 1984 para enaltecer os melhores vídeo clipes do ano.

Hoje, quando penso em liberação ou liberdade a primeira memória que me vem à cabeça é a fotografia de uma prova de filosofia que repercutiu nas redes sociais em meados de 2007. Agora perdida, a fotografia existe na memória, que já não é mais tão nítida, mas reimagina a questão de ensino médio como algo parecido com: “De acordo com os filósofos estudados, disserte sobre a liberdade”, ao passo que a resposta do jovem aluno – escrita em caligrafia cursiva ruidosa – expressava sua indignação diante da hipocrisia de ser obrigado a escrever sobre liberdade estando preso à uma cadeira, trancafiado na sala de aula durante a prova.



Figura 2: Liberdade e o sistema escolar

Em 2007 quando a imagem repercutiu e eu trouxe essa questão para meus irmãos mais velhos – na época professores de história e geografia da rede pública estadual e municipal, respectivamente – rapidamente me perguntaram quem se responsabilizaria pela formação dos alunos caso a educação não fosse obrigatória por parte do Estado. A mim, que aos dez anos – e no que diz respeito à escola – só interessava pular o muro e não fazer o dever de casa, não sabia a resposta para aquela pergunta, embora tenha entendido já naquela época que, para os adultos, principalmente, liberdade estava longe da ideia de fazer o que se quer.

“Liberdade é uma palavra que o sonho humano alimenta, não há ninguém que explique, e ninguém que não entenda” (Maireles, 1965, p.70). O *Romanceiro da Inconfidência*, de onde se destaca a citação de Cecília Maireles acima, parece nos afirmar que a liberdade é um grito de luta coletivo, que no contexto da obra se refere ao fim da exploração

colonizadora de Portugal sobre o Brasil, mais especificamente a planos secretos de independência com um governo brasileiro sediado em Minas Gerais, que na época tinha de pagar altos impostos sobre o ouro garimpado na região. Evidentemente a história demonstra o que aconteceu: o plano foi denunciado, as principais lideranças foram presas e Tiradentes foi julgado, condenado, esquartejado e exposto em praça pública para servir de exemplo.

Manda que com baraço e pregão seja levado pelas ruas públicas desta Cidade ao lugar da forca e nela morra morte natural para sempre e que separada a cabeça do corpo seja levada a Vila Rica, donde será conservada em poste alto junto ao lugar da sua habitação, até que o tempo a consuma; que seu corpo seja dividido em quartos e pregados em iguais postes pela estrada de Minas nos lugares mais públicos, principalmente no da Varginha e Sebollos; que a casa da sua habitação seja arrasada, e salgada e no meio de suas ruínas levantado um padrão em que se conserve para a posteridade a memória de tão abominável Réu, e delito e que ficando infame para seus filhos, e netos lhe sejam confiscados seus bens para a Coroa e Câmara Real. Rio de Janeiro, 21 de abril de 1792, Eu, o desembargador Francisco Luiz Álvares da Rocha, Escrivão da Comissão que o escrevi. Sebão. Xer. de Vaslos. Cout.º (Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, 2008).

O que buscamos demonstrar com o exemplo acima, sobretudo a partir da descrição da sentença condenatória de Tiradentes, é a dimensão da violência engendrada em determinadas reivindicações por liberdade, para as quais a dimensão poética oferece recursos de mobilização sensível, expressando a tonalidade afetiva envolvida nas lutas pela liberdade e nos anseios pelo auto-governo. Sobre essa tonalidade afetiva, deixamos a poesia falar por si, e que toque onde puder tocar².

Ainda que a liberdade seja uma problemática eminentemente humana na medida em que foi, conforme é e porquanto provavelmente será demonstrado, a partir principalmente da vasta produção filosófica, poética e política sobre o tema, não obstante se configura como campo de disputa específico para o foco desse trabalho, nossa população trans, contexto no qual os limites e conflitos com a norma trans-excludente nos colocam à margem da sociedade. Dessa maneira, nossa promessa de liberdade se vislumbra a partir do reconhecimento da constituição transgressiva de nossa experiência de vida e da afirmação dessa transgressão enquanto potência forte o suficiente para desestabilizar noções pré-concebidas de mundo, de corpo e de sujeito.

O presente trabalho delineou-se como estudo de caso a partir das atividades desenvolvidas na ONG Casa 1, escolhida devido ao seu caráter diferenciado no acolhimento às diversidades sexuais e de gênero. Como psicólogo voluntário da instituição, propus à Casa

² Dê uma pausa na leitura, tome um café e afete-se pelo *Romance XXIV* ou da *Bandeira da Inconfidência* (Meireles, 1965) disponível aqui: <https://www.orientarcentroeducacional.com.br/noticias/liberdade-essa-palavra-que-o-sonho-humano-alimenta-que-nao-ha-ninguem-que-explique-e-ninguem-que-nao-entenda.html>

1 uma roda de conversa – mediada pela técnica do grupo focal – como estratégia principal de geração de dados para a pesquisa. O assunto da roda de conversa foi a relação entre aparência e qualidade de vida, orientada pelo eixo moda e empregabilidade – e os dados apontaram para a diversidade de formas possíveis de se relacionar consigo, com o próprio corpo e com as normas cisgêneras que ditam os códigos de vestimenta e as formas aceitáveis de aparecer. Dessa diversidade, destacamos estratégias de passabilidade e *cisplay* utilizadas por pessoas trans em contextos cisnormativos, assim como a noção conceitual de estilo, que aponta para um exercício da liberdade na conformação de um modo de ser reconhecível para si, e para os outros.

Buscamos problematizar a aparência “naturalmente” sexuada ou generificada do corpo enquanto estatuto de legitimidade moral dos sujeitos, em que sua ausência impõe sujeitos às situações de precariedade social, como discriminação, marginalidade, violência e morte. A escassez e à fragilidade dos vínculos de trabalho formais, expressa pelo eixo moda-empregabilidade, aponta para os efeitos condicionantes da discriminação transfóbica na situação socio-econômica e no acesso aos direitos básicos, tais como moradia digna, alimentação, saúde, lazer e cultura.

A presente pesquisa reflete sobre a liberdade em relação ao caráter ético e político da organização societal, partindo de autores que abordam o poder, o saber e as transformações nas formas de subjetivação contemporâneas – nas quais estão inseridas as pessoas trans e demais diversidades sexuais e de gênero. Nos interessa aqui desnaturalizar a construção do sexo-gênero-corpo cisgênero como norma e fundamentar uma ética capaz de acolher as diversidades sexuais e de gênero como movimento pulsante irrefreável da vida.

Das margens da sociedade se subverte nossa história conservadora de controle sobre os corpos. O “Sexo-Rei” sofre desgastes ante à emergência de cada vez mais pessoas que vivem gêneros independentemente de seus órgãos genitais: andróginos, crossdressers, transexuais, travestis, queer, drag queens e kings, todos que, em suas particularidades sociais e identitárias, caibam sob o guarda-chuva de identificações e práticas que chamo de “transgênero”, diferenciando-o de outro guarda-chuva, o “cisgênero”, no qual também há muita gente diferente entre si, mas que têm em comum a auto-identificação de seu gênero com o que lhes foi atribuído ao nascimento. Arriscando-me a ser rotulada como ideóloga de um futuro trans (reduzindo aqui o termo “transgênero”) da cultura brasileira, antevejo que o processo de visibilização das pessoas trans irá se acelerar, desnaturalizando a crença falaciosa nos gêneros como categorias simples e imutáveis frente aos mecanismos históricos e culturais. (Jesus, 2013, p.1)

Embora antecipe a menção a diversos termos que não serão propriamente desenvolvidos na seção introdutória, o trecho citado acima foi escolhido por constituir parte do *Manifesto Transgênero* (2013) elaborado por Jaqueline Gomes de Jesus, psicóloga, mulher

trans – ou travesti – que no contexto brasileiro faz coro com Paul B. Preciado, filósofo e homem trans, em seu *Manifesto Contrassexual* (2014), ao afirmar que “a afirmação jubilosa e aparentemente anticientífica da multiplicidade irreduzível dos sexos, dos gêneros e das sexualidade” não conclama para colocar em curso uma revolução; é, antes, uma constatação de que “nós somos a revolução que já está em curso” (2014, p.12).

As ‘ixtranhas’ sempre foram aquelas apontadas, as que chamam atenção por onde passam. São também as excluídas, aquelas que não chamam atenção por onde passam, aquela que não se sabe se está bonita ou engraçada, as que acabam com a festa de família, as que modelaram uma nova família, e que se são barradas no baile criam o seu próprio baile. (Casixtranha, 2021, p.1)

O trecho acima, fruto da *Manifesta Ixtranha* (2021), foi elaborado pela Casixtranha, coletivo multiartístico de pessoas trans pertencentes à comunidade *ballroom* no eixo São Paulo-Salvador. A ideia de criar o próprio baile faz referência à história de origem da cultura *ballroom* em que transformistas, artistas drag e pessoas trans afro-latinas eram barradas de participar ou tinham negadas suas premiações em competições e bailes artísticos direcionados à população branca, o que levou essas artistas a criarem seus próprios bailes ou *balls*, dando origem à cultura ou comunidade *ballroom* nos EUA na década de 70. A *Manifesta Ixtranha* resgata, além da memória de origem da comunidade, uma música de Linn da Quebrada, bixa travesti contemporânea, para conclamar todas as desajustadas a subverterem o meio e fazer da sua morada ‘ixtranha’ também.

Eu vou te contar a lenda da bixa esquisita
Não sei se você acredita, ela não é feia (nem bonita)
Ela sempre desejou ter uma vida tão promissora
Desobedeceu seu pai, sua mãe, o estado, a professora
Ela jogou tudo pro alto
Deu a cara pra bater
Pois pra ser livre e feliz
Tem que ralar o **, se f****
(Linn da Quebrada, 2017).

Todo manifesto tem como objetivo expor publicamente determinado ponto de vista a um indivíduo ou a um grupo de pessoas, afirma Renata Carvalho – artista, graduanda em ciências sociais e transpóloga – no *Manifesto Transpofágico* (2022) publicado pela primeira vez pela editora Mostra da Casa 1. O *Manifesto Transpofágico* é originalmente uma peça em

que Carvalho coloca em cena o seu corpo travesti, vestindo só uma calcinha bege, a partir do qual se dá uma reflexão sobre a aparência, a marginalidade e a transcestralidade, isto é, uma relação de continuidade entre as histórias das travestis que vieram antes, presentificadas pelas diversas referências feitas a elas ao longo do espetáculo.

Eu preciso passar pela minha história, ou pelas minhas histórias, ou nossas histórias. A maioria é igual, as histórias mudam às vezes, quase sempre, só o lugar, o tempo, a idade talvez, mas somos feitas de uma dramaturgia de histórias repetitivas, ou talvez os dramaturgos sejam preguiçosos ou satíricos demais.

Pausa.

O que tanto olham? O que tanto procuram? O que tanto comentam? O que pretendem saciar? (Carvalho, 2022, p. 11)

A pergunta “o que tanto olham?” tem um tom retórico quando direcionada à plateia predominantemente cisgênera que assiste ao *Manifesto Transpofágico*. Essa pergunta se relaciona diretamente a outras perguntas endereçadas à própria Renata Carvalho quando se afasta dos contextos em que protagoniza produções artísticas ou teóricas, perguntas associadas à transcestralidade como referência à vida de outras trans e travestis: “você chupa?”; “é ativa ou passiva?”; “quanto você cobra?”.

O objetivo da peça – conforme declarado por Carvalho (2022) – é expor o seu corpo travesti como em uma vitrine, para ser visto, para ser tocado, para ser questionado; assim talvez acalme os olhos e olhares cisgêneros. No entanto ela se questiona, em um momento final da peça, se é a pessoa certa para performá-la, já que prefere usar uma calcinha da cor de sua pele a ser vista totalmente nua pelos outros. Confessando que não é um assunto confortável, ela questiona a plateia sobre o que cada um pensa: se é realmente necessário que esse corpo esteja nu no palco para essa peça.

Enquanto no *Manifesto Transpofágico* Carvalho (2022) sustenta a tensão da pergunta da nudez até o final, D. Smith³ – produtora, diretora, editora do documentário *Kokomo City* (2023) – optou por mostrar por inteiro o corpo de uma das mulheres trans entrevistadas. Em uma cena que enquadra seu rosto visto de baixo para cima, Dominique Silver faz uma defumação enquanto encara a câmera. O olhar da câmera desce pelo seu busto, revelando os

³ Produtora musical premiada em colaborações com artistas como Lil’ Wayne, Kendrick Lamar, Katy Perry e Ciara, D. Smith conta que após sua transição de gênero foi excluída da indústria musical, voltando-se para a produção de *Kokomo City* enquanto estava sem casa própria, dormindo no sofá de amigos.

seios em uma camisola entreaberta, até descer pela barriga e além, revelando o pênis circuncisado. A música de fundo ecoa, suavemente: *e eu não sou - também - uma mulher?*⁴

*Kokomo City*⁵ (2023) reúne relatos de profissionais do sexo trans negras nas cidades de Nova Iorque e Geórgia – além de entrevistas com homens negros que se relacionam com elas – e se destaca pela edição, que dá aos trechos selecionados uma dimensão profunda e ambivalente, para além dos tons predominantemente alegres que o diferenciam de outros trabalhos enfocando a comunidade trans. Trouxemos essa obra em contraste com o *Manifesto Transpofágico* (2022) para exemplificar a diversidade de abordagens à temática da exibição do corpo, dinâmica essa que espelha, no contexto da produção artística, um dilema enfrentado pelos sujeitos trans em sua heterogeneidade.

A heterogeneidade é um tema que o presente trabalho buscou também ressaltar, a partir da compreensão do campo como uma disputa de forças, cada uma com sua direção, o seu sentido, a sua intensidade. Nossa produção buscou dar voz às diferentes vozes que compõem a comunidade trans a partir de uma perspectiva contrária à homogeneização compreendida como simplificação ou estereótipo de nossa realidade. Ao mesmo tempo apontamos para a dimensão de homogeneidade, que em seu caráter de aglutinação sob a bandeira transgênero permite, entre outras coisas, que aceitemos o convite direcionado a nós e que nos reunamos enquanto grupo; que nos organizemos e façamos demandas de modo coletivo.

A relação entre homogeneidade e heterogeneidade, para além de uma relação estruturante de qualquer trabalho em grupo – inclusive do grupo focal, método escolhido para gerar dados para a presente pesquisa – é uma dinâmica constitutiva do fenômeno da moda enquanto tal. O fenômeno moda vem à luz no contexto da necessidade de diferenciação, que agrupa similarmente aqueles “na moda” separando-os daqueles “fora de moda”. Ao mesmo tempo, dentro de um mesmo grupo a moda potencialmente atua de forma a distinguir um integrante do outro, ressaltando sua dimensão de heterogeneidade. Sendo a moda um vetor de comunicação de sentidos culturais, ela comunica – a partir da aparência corporal –

⁴ Performada por Stacy Barthe, a pergunta contida na letra e no título *Ain't I a woman?* (E eu não sou uma mulher?) faz referência direta ao discurso de Sojourner Truth emitido na Convenção das mulheres no estado de Ohio e que conclamava igualdade para as mulheres negras no cenário dos EUA pós abolição, em 1851. O discurso foi referenciado também na forma do título dado por bell hooks (1981) ao seu livro sobre mulheres negras e o feminismo.

⁵ O título do filme faz referência à música *Sissy Man Blues* de Kokomo Arnold (1935), em que o eu-lírico pede a deus por uma mulher, mas completa que se não puder mandar uma mulher, mande um homem afeminado.

primeiramente relações de identificação e pertencimento, diferenciação e distinção, relações estas que se dão entre grupos e intra grupos (Simmel, 2008).

- Sim! Porque estética não é só a estética nossa, a gente sempre cria alguma coisa pra se aparentar. Os grupos sociais eles se dividem pela estética. Quando você pensa por exemplo, ah, sei lá, por exemplo, posso estar errada, mas eu te vi como uma pessoa punk! Posso estar certa... (Grupo, 2024).

Destacada pela nossa pergunta de pesquisa, a proximidade com os movimentos estéticos e o interesse nas artes – sobretudo na performance – apareceu de forma significativa durante o trabalho de campo. No que tange à performance, os dados apontaram para um reconhecimento tácito e quase geral de uma dimensão performática do gênero, que se associa ao sentido de “desempenho” da palavra para costurar uma relação com a passabilidade. A dimensão performativa da constituição do gênero enquanto atos estilizados também se fez alvo de nossa investigação. Já no campo da performance artística, os artistas trans traziam nitidamente em suas criações as marcas da experiência de gênero como abastecimento performático, borrando fronteiras entre “vida real” e “arte performática” (Colling, 2021).

Já não choram mais por mim! Sinopse: Uma personagem é apresentada ao público, ela é mais conhecida como a Dama da Night. Sua performance explora o *ixtranho* enquanto linguagem cênica, gera medo e fascínio, recusa e desejo, desestabiliza e transgride a ideia binária de gênero. Este espetáculo aponta o conflito e os movimentos abruptos de vida que pessoas desobedientes de gênero enfrentam para construir laços de afeto em meio ao *cistema* heteronormativo. É um trabalho que reinventa a vida, onde na escassez dos afetos se faz beleza (Moretti, p.1, 2024).

Por isso, vejo a importância de construir uma carreira acadêmica na escola de dança e abrir fissuras na estrutura do *cistema* abrindo espaço para que mais pessoas trans estejam ocupando espaços legítimos de igualdade, principalmente espaços das artes, pois acredito que toda pessoa trans é artista, pois esses são os únicos espaços em que cabemos e transbordamos aquilo que somos (Moretti, p.7, 2024).

O *cistema* está presente mesmo em contextos majoritariamente trans e, durante o trabalho de campo, apareceu na forma de uma idosa cis, que esteve na roda de conversa durante quase toda a segunda metade do encontro. Ela era uma pessoa com deficiência que veio de um evento paralelo se desenrolando naquele mesmo horário na Casa 1 e seguiu conosco, sentada ou de pé, fazendo o seu crochê e dando algumas contribuições para a conversa, aqui e ali. Em dado momento ela se impôs e, após contar parte da sua história de vida, da família e do sobrinho, começou a monopolizar a fala, o que me causou desconforto e me gerou a reação de interrompê-la.

(Eu abro a boca para interromper, mas não interrompo imediatamente. Esfrego as mãos e inclino o corpo para frente)

- Amiga, desculpa te interromper. É que essa conversa tem um foco específico.

- É?

- É, que é a galera trans poder falar sobre as questões da aparência, e como isso...

- Então, mas eu tô falando da aparência. A boca da gente é um cartão de visitas. Não adianta eu estar de pingente de ouro e estar com a boca banguela (Grupo, 2024).

Escapou-lhe totalmente a explicação de que o trabalho era voltado para pessoas trans, mas considerando que até então ela tinha se mantido predominantemente dentro do tópico, decidi não pedir que ela se retirasse. Após essa intervenção, no entanto, o grupo, que antes havia se voltado para suas contribuições, de modo geral deixou de lhe dar atenção e sua capacidade de participação nos assuntos começou a minguar, seja porque se tornaram de nicho ou de outra forma inacessíveis, seja porque ninguém voltava o seu rosto para ela para responder diretamente à sua fala. Em minha perspectiva o grupo entendeu que seria melhor que ela não estivesse ali e agiu de acordo com essa compreensão; eventualmente, ela pareceu chegar à mesma conclusão, pediu licença e se retirou. A discussão prosseguiu.

Uma troca de olhares, dependendo da forma como você se comporta, dependendo da forma como você se apresenta, já gera uma conexão. Pode até ser um cliente, às vezes pessoas que eu nunca imaginei que eu teria contato vieram conversar comigo por causa do que eu estava apresentando. (Grupo, 2024).

Destacado das falas que compuseram o encontro, o trecho acima remete ao contexto do trabalho em festas, eventos e performances, em que a troca de olhares é uma primeira oportunidade de contato. Mas, que atividade humana não depende desse contato? Para uma cultura eminentemente visual como a nossa, é na relação do aparecer que definimos nossa primeira impressão, essa que se constitui enquanto instância medidora da relação eu-outro a partir daquilo que aparece, do modo como aparece e do impacto que tem o aparecer sobre a sensibilidade de quem vê e age sobre o que vê (Cidreira, 2005).

- Mas a gente sabe que tem coisa que tipo, um olhar. Desde sempre a gente escuta muito deboche, tipo, sei lá, as pessoas riem, as pessoas comentam coisas desagradáveis. É um processo que a gente não pode deixar, é... entrar no nosso mundo, sabe, machucar a gente ou enfim alguma coisa, mas é complicado (Grupo, 2024)

- Às vezes cê vai... vamos supor eu pergunto lá pra Monna Lisa “que horas são?”. Eu não conheço ela, é uma pessoa que tá andando na rua. Às vezes eu não tenho a chance de perguntar “onde fica tal lugar?”. A pessoa fala “não tenho”, mas cê não tem o quê? Você não sabe o que eu vou falar. Você nem me deu a chance de eu expor o meu pensamento (Grupo, 2024)

Às vezes uma troca de olhares é o suficiente para estabelecer um contato, mas nem sempre esse contato é de reconhecimento, podendo expressar um sentimento ou uma atitude hostil, de deboche ou de nojo, que pode se materializar em gestos ou palavras de violência. É

evidente que outros marcadores sociais da diferença – como as relações raciais, a classe social e a faixa etária – expõe, ainda dentro do contexto da população trans, realidades interseccionadas⁶. Nesse contexto é que ganha relevo o conceito de passabilidade a partir de uma dinâmica estruturante na composição de imagens de moda: mostrar ou não mostrar?

De forma ampla a passabilidade significa, literalmente, a possibilidade de passar, de conquistar reconhecimento enquanto tal, estando ligada à estética do corpo ampliada pela vestimenta, incutindo a dimensão da performance social. Passabilidade é algo que uma pessoa continuamente conquista, mas que não está necessariamente sob sua vontade na medida em que depende mais do olhar do outro, que é capaz de enxergar nela isso ou aquilo.

Estudos publicados pela primeira vez em 1945 já discutiam a passabilidade no contexto da identificação racial, a partir da qual pessoas negras com tonalidade de pele clara, traços e cabelos caucasianos de fato cruzavam a linha da identificação racial. No contexto do nosso objeto, isto é, a relação entre aparência, identidade e condição social Barreto (2024) define que para se associar à branquitude e com isso aparentar beleza, limpeza, inteligência e, acima de tudo, humanidade, mulheres negras como ela são submetidas a procedimentos estéticos violentos que apagam ou minimizam seus traços étnicos e culturais de modo a conformá-las aos ideais de beleza do branco. No contexto de impacto desigual pelas tendências de apagamento e silenciamento de seus traços identitários, Barreto reivindica vias de assujeitamento próprias, localizando nas cores, significados e símbolos de uma cultura africana originária a possibilidade de ativismo político e de expressão identitária.

A noção de passabilidade mais relevante para o presente trabalho é aquela difundida no Brasil e no mundo como possibilidade do sujeito de passar pelo sexo eleito, definida primeiramente a partir de sua aparência, que fá-lo-á efetivamente ser percebido como normalmente sexuado ou cisgênero e, portanto, gozar do status de cidadão de boa fé (Garfinkel, 1967). Carvalho (2022) subverte parcialmente a dinâmica da passabilidade ao apontar para o seu caráter contingencial e prostético, primeiro perguntando se a platéia a considera uma travesti passável – capaz de ser publicamente vista como uma mulher cisgênero – para depois cobrir seus cabelos dentro de um boné e colocar uma mochila. Ao incorporar dois elementos simples e efetivamente tomar uma nova aparência ela repete a pergunta: “E assim, de boné e de mochila, tenho passabilidade?”

⁶ A interseccionalidade é um conceito nascido no feminismo negro para descrever a sobreposição de camadas que condicionam a experiência social do indivíduo – nesse caso, raça, gênero e classe social – no que tange à experiência da discriminação ou do privilégio.

Ao compreendermos que a identificação social não se dá unicamente pela via dos traços corporais fenotípicos, mas também devido a elementos culturais e históricos invisíveis que podem ser comunicados pela aparência e pela moda vestimentar visível, é possível compreender que a escolha de um cabelo ou de determinadas peças de roupa pode conferir mais ou menos passabilidade – branca ou cisgênera. Nesse sentido, a passabilidade se define como aproximação ambivalente com a norma, a partir da qual uma série de sujeitos acredita estar menos exposto à violência, seja ela de origem racista ou cisgênera (Barreto, 2024).

Se por um lado a dinâmica da passabilidade opera sobre o sujeito uma vigília constante sobre atitudes, gestos e aparências que poderiam revelar ou assumir a não-cisgeneridade, essa exposição na vida pública potencialmente impacta em trauma psicológico, perda de vantagens materiais e do direito de viver no status sexual eleito, devido às acusações de ilegitimidade, imoralidade e degeneração. Nesse sentido todas as pessoas trans, passáveis ou não, concordam que a passabilidade opera como um fator protetivo da discriminação e violência que pode recair sobre seus corpos, o que coloca sobre a dinâmica entre revelar ou esconder uma ordem de necessidade, para além da ordem do desejo pessoal.

Determinados sujeitos cuja aparência é mais próxima da norma estabelecida para o status sexual abandonado – não fizeram grandes intervenções corporais, não retificaram os documentos, não reivindicaram pronomes para além dos que usualmente eram tratados – emulam uma identidade cisgênera através do mecanismo de *cisplay* por acreditarem ou saberem de antemão que não terão a identidade respeitada por não serem passáveis. O *cisplay* é considerado um mecanismo dubio para pessoas trans, que sofrem com o estresse cotidiano de precisar esconder quem realmente são (Martinelli et al., 2018).

Dito isso, existem também aqueles que consideram a passabilidade uma invisibilização da identidade trans que, portanto, deve ser rejeitada como caminho para a inclusão. Sendo o aparecer uma expressão política a que nos lançamos enquanto pessoas trans, a moda se configura como espaço de luta e de afirmação de identidades múltiplas através do qual a comunidade se comunica visualmente com o mundo, reivindicando direitos de existir e de ser vista em seus próprios termos. Nesse sentido a moda vestimentar se transforma em ferramenta de ativismo para afirmar, a partir do estilo do aparecer, um modo de ser próprio que desafia normas cisgêneras (Habib, 2020; Liyah, 2023; Selva, 2024).

Esse trabalho se situa no campo dos estudos multidisciplinares em cultura, especificamente na linha de cultura e arte, na medida em que enfoca a materialidade do corpo

vestido como expressão de uma artisticidade para a qual o campo da moda oferece explicações e importâncias. O processo criativo da *composição da aparência* (Cidreira, 2005) encontra no campo teórico da moda não apenas a corporificação de um sujeito inessencial, vislumbrado a partir de uma imagem efêmera de “si mesmo”, mas também a visualização de um modo de ser que encontra valorização relativa no tecido social em que reverbera.

Essa reverberação no tecido social é compreendida por nós a partir dos conceitos chave de passabilidade e *cisplay*, que permitem que abordemos a temática da aparência no que diz respeito aos elementos capazes de visibilizar ou invisibilizar a identidade trans. Esse aparecer pode repercutir no reconhecimento do gênero, do uso do nome, do uso do banheiro, do acesso à uma vaga ou entrevista de emprego, de ser tratado respeitosamente no serviço de saúde, entre outros direitos básicos materiais. A moda vestimentar representa também uma possibilidade de auto-expressão e afirmação do estilo que favorece a conquista da felicidade, da dignidade e da autenticidade, a partir das quais buscamos garantir direitos de existir de maneira plena.

No capítulo 1: *Poder, sujeito e verdade* discorremos sobre os efeitos de relações de poder na formação dos sujeitos contemporâneos. Nossa discussão do fenômeno moda nas grandes cidades aborda a moda vestimentar enquanto elemento visual de identificação, categorização e hierarquização dos sujeitos. (Simmel, 2005; 2008). Nosso objetivo com a discussão sobre poder e constituição dos sujeitos no campo da moda vestimentar é fundamentar uma concepção de sujeito expressa ética capaz de acolhê-las como movimento pulsante irrefreável da vida afirmação de um estilo ou estética da existência (Nietzsche, 1998; Foucault, 1979; 1988; 2006; 2014).

A partir da análise crítica de sexo, corpo e gênero na perspectiva ocidental, o presente trabalho afirma que o fundamento biológico ou o construcionismo social como formas de compreender os sujeitos trans são lados da mesma moeda quando perpetuam condições objetivas de cidadania precarizada (Laqueur, 2001; Butler, 2018; Oyěwùmí, 2021). Em nossa articulação conceitual, as acusações de ilegitimidade, imoralidade e degeneração direcionadas a pessoas trans são situadas principalmente a partir da aparência do corpo e das inconformidades com a cisgeneridade.

No capítulo 2: *Moda e Persona* abordamos o conceito de passabilidade constitutiva da relação médico-sujeito trans; a passabilidade é tanto condição para elegibilidade a procedimentos de afirmação de gênero quanto resultado ou fim objetivo provável; pouco se

alterou historicamente com relação aos dispositivos médicos de legitimação do status sexual dos sujeitos (Garfinkel, 1967; Bento, 2006; Borba, 2016). Demonstramos como elementos estéticos de matriz cisgênera foram modificados no corpo de pessoas trans para produzir modos de ser singulares (Preciado, 2014; Habib, 2019; 2020).

Se torna evidente que a dinâmica entre revelar ou esconder quem se é implica na disposição para enfrentar certos conflitos ou dificuldades constitutivas da composição e exibição da aparência enquanto pessoa trans (Butler, 2018; Carvalho, 2022; Liyah, Silver, 2023; Barreto, 2024). Sendo a moda um estatuto de legitimação coletiva através da aparência e da imagem do corpo e o ambiente de trabalho formal representante da necessidade de se legitimar em contextos cisnormativos – temos a discussão sobre passabilidade, *cisplay* e estilo levada a cabo a partir daí (Cidreira, 2005; 2008; Martinelli et al., 2018).

No capítulo 3: *Estudo de caso* pretendemos articular de forma explícita de que formas os resultados obtidos durante a pesquisa de campo responderam às perguntas de pesquisa mediados pelas reflexões metodológicas. Iniciaremos com o formato do estudo de caso (Pereira; Godoy; Terçariol, 1995) enquanto delineamento de pesquisa para, em seguida, partir para a descrição do grupo focal enquanto método para geração de dados (Dall’agnol et al., 2007; Souza, 2020).

Trazemos dados quantitativos (Fiocruz, ANTRA, 2024; Santo Caos, 2022; NATRAPE, 2022) sobre vínculos de trabalho na comunidade trans para articular com os dados qualitativos (Grupo, 2024; Selva, 2024) gerados pela observação participante. A análise dos dados propriamente dita será sucedida da análise das implicações (Spink, Spink, 2005; Coimbra, Nascimento, 2009), ferramenta escolhida para dialogar com as reflexões epistemológicas mais amplas (Feijoo, 2011; Sá, 2007), que guiam formas de aproximação com o objeto de investigação.

Essa pesquisa se desenvolveu no seio de um processo investigativo que atravessava o pesquisador durante seu período de formulação. Uma identificação pessoal embrionária com algo que “ia além” e a sensação subjetiva de que “é isso”; a tentativa de responder como fazer para ser eu mesmo com saúde; como intervir sobre o corpo e aparecer de um modo que eu já sabia de antemão não ser aceito; como falar sem precisar usar palavras, dizer sem precisar confessar.

Capítulo 1: Poder, sujeito, verdade

Esse amor é a grande afeição de um homem mais velho por um homem mais jovem, como aquela que houve entre Davi e Jônatas, o amor que Platão tornou a base de sua filosofia, o amor que se pode achar nos sonetos de Miguel Ângelo e Shakespeare. Tal amor é tão mal compreendido neste século que se admite descrevê-lo como o ‘amor que não ousa dizer seu nome’. Ele é bonito, é bom, é a mais nobre forma de afeição. Não há nada nele que seja antinatural. Ele é intelectual, e repetidamente tem existido entre um homem mais velho e um homem mais novo, quando o mais velho tem o intelecto e o mais jovem tem toda a alegria, a esperança e o encanto da vida à sua frente. O mundo não compreende que seja assim. Zomba dele e às vezes, por causa dele, coloca alguém no pelourinho (Folha de São Paulo, 1995).

Traduzido e publicado pela Folha de São Paulo em 1995, o trecho acima foi extraído do interrogatório feito a Oscar Wilde em 30 de abril de 1895 por infração das leis anti-sodomia. O trecho foi documentado no quarto dia do seu segundo julgamento, quando o promotor chama atenção para o estilo da correspondência trocada entre o acusado e o Lorde Alfred Douglas, quando a resposta acima foi dada por Wilde após ser questionado qual o significado do “amor que não ousa dizer o seu nome”, expressão presente nas cartas trocadas entre ele e Douglas.

Em obras como *O retrato de Dorian Grey*, Wilde tematizava o sexo entre homens embora negasse publicamente as acusações de sodomia feitas a ele. Quanto ao conteúdo e estilo de suas cartas, o escritor teria afirmado que felizmente não era homem para expressar seus sentimentos de forma comum, e que suas cartas precisariam ser lidas segundo a expressão de um verdadeiro sentimento poético. Seus julgamentos e consequente condenação tiveram divulgação ampla pela imprensa e repercutiram internacionalmente; durante os dois anos em que foi condenado à prisão e ao trabalho forçado, o autor escreveu uma longa carta para Douglas que deu origem à sua obra *De profundis* (2007).

Todas as provações são provações para a vida, assim como todas as sentenças são sentenças de morte; e três vezes fui julgado. Na primeira vez, saí da caixa para ser preso, na segunda para ser levado de volta à casa de detenção, na terceira para passar para uma prisão por dois anos. A sociedade, como a constituímos, não terá lugar para mim, não tem nada a oferecer; mas a Natureza, cujas doces chuvas caem sobre injustos e justos, terá fendas nas rochas onde eu possa me esconder, e vales secretos em cujo silêncio eu possa chorar sem ser perturbado. Ela cobrirá a noite com estrelas para que eu possa andar na escuridão sem tropeçar, e enviará o vento sobre minhas pegadas para que ninguém me rastreie para meu mal: ela me purificará em grandes águas, e com ervas amargas me curará (Wilde, 2007)

Os trechos de *De profundis* e do interrogatório a que foi submetido Wilde não foram introduzidos por nós unicamente pela experiência estética com o estilo extravagante do escritor, considerado inspiração para a subcultura artística do dandismo – que afirmava

inconformidade com as massas, uma aristocracia de espírito singular e um estilo de vida sem concessões; para transformar a vida em obra de arte (Cidreira, 2005).

Abordamos a repercussão internacional dos julgamentos de Wilde pois – além de marcar gerações de homossexuais com as acusações de imoralidade e decadência – foram paradoxalmente associados à estruturação dessas subculturas nas grandes cidades. Em 1897, no mesmo ano da liberação do escritor, fundou-se em Berlim o Comitê Científico-Humanitário, que através do slogan “Justiça através da ciência”, reuniu pesquisadores que defendiam o conhecimento científico como base para o combate às leis anti-sodomia.

Fundado por Magnus Hirschfield⁷ (1868-1935), o Comitê Científico-Humanitário teria realizado as primeiras defesas públicas dos direitos de homossexuais e pessoas transgênero (Goltz, 2008), centrando suas atividades no objetivo de combater preconceitos morais e equívocos sobre a diversidade sexual e de gênero. Publicações de trabalhos de pesquisa, produção de filmes, realização de palestras públicas e congressos internacionais fizeram parte da campanha pela reforma sexual empreendida pelo Comitê, que estava em ampla expansão até 1933, quando foi dizimado pela ascensão do nazismo e seu regime de extermínio da imoralidade e da degeneração.

“Mas se o senhor Wilde era tão nobre e heróico quanto fizeram parecer” – pergunta Bosley Crowther em sua recepção crítica do filme *Os julgamentos de Oscar Wilde*, lançado em 1960 – “o que fazia ele em companhia daqueles jovens baratos e duvidosos?”.

O que buscamos expressar nessa introdução ao capítulo 1: *Poder, sujeito, verdade* não é a persistência das acusações de imoralidade e degeneração que alçaram a identidade sexual a um caráter eminentemente público – já que ainda hoje nas filas do restaurante universitário, graduandos de filosofia insistem em debater se Foucault era homossexual, se era fetichista, ou se preferia se relacionar sexualmente com cariocas ou baianos. Buscamos ilustrar a articulação das instituições médicas e jurídicas que, amplificadas pela visibilidade, perpetraram sobre os sujeitos acusações de ilegitimidade e degeneração, em muitos casos levando à nossa morte; mas também à nossa multiplicação enquanto sementes, para um futuro mais digno.

⁷ Médico, filósofo e ativista dos direitos LGBT+, Magnus Hirschfield traçou paralelos entre as subculturas gays desenvolvidas em cidades como Chicago, Berlim, Rio de Janeiro e Tóquio, fundando em 1919 na recém estabelecida República de Weimar o Instituto para Estudo da Sexualidade, primeira instituição do seu tipo que se tem registro. Considerado um dos sexólogos mais influentes do século XX, Hirschfield trabalhou sobre a teoria do “terceiro sexo” e da sexualidade como composição formada por elementos de diferentes origens, como as características psicológicas e os órgãos sexuais.

O debate acerca da origem natural ou anti-natural das formas sexuais é preocupação de segunda ordem em comparação com os efeitos objetivos do estabelecimento de hierarquias e relações de autoridade. Como demonstraram explicitamente os autores citados no presente capítulo (Laqueur, 2001; Oyěwùmí, 2021), aqueles em posições de poder sempre vão estabelecer sua própria biologia – ou onde quer que se funde o granito ontológico para as diferenças corporais observáveis – como superior, uma maneira de legitimar seu domínio sobre os outros.

Não é exagero afirmar que a problemática do “ser” historicamente constituiu as movimentações políticas e relações de poder que podemos observar na contemporaneidade; pois é a dimensão ontológica que institui as modalidades de conformação identidade-diferença, essa dinâmica eu-outro sobre a qual qualquer relação possível se estabelece. Para aqueles com ambições progressistas ou politicamente engajadas, diante da problemática sobre como nos posicionarmos, o que devemos fazer e com quem devemos fazer, nos vemos sobretudo diante de questões de ordem ontológica: quem somos e quem queremos ser.

Buscamos demonstrar de que formas o conhecimento científico pôde ser utilizado como condição de fortalecimento de uma comunidade que precisava se apoiar diante da perseguição e da discriminação imposta sobre seus sujeitos. É para esse trabalho de produção de conhecimento em favor da justiça e da ética que pretendemos contribuir adiante: Ao nos apropriarmos dos fundamentos pelos quais somos governados, se torna possível sustentar modos de ser próprios e favorecer a concretude de vidas mais vivíveis para nossa população.

Civilização e cultura

Os problemas mais profundos da vida moderna brotam da pretensão do indivíduo de preservar a autonomia e a peculiaridade de sua existência frente às superioridades da sociedade, da herança histórica, da cultura exterior e da técnica da vida – a última reconfiguração da luta com a natureza que o homem primitivo levou a cabo em favor de sua existência corporal. (Simmel, 2005, p. 577).

Pretensão

1. conceito exagerado de si mesmo; vaidade exagerada; presunção;
2. direito suposto ou real, reivindicado por um indivíduo, uma nação etc.

(Dicionário Online de Oxford, 2024)

A definição da palavra “pretensão” dada pelo Dicionário de Oxford – situada em algum lugar entre o direito suposto e o real – não nos permite afirmar com certeza o que pensava o sociólogo Simmel a respeito da preservação da autonomia individual frente às superioridades da sociedade. Embora ele aponte ao final de *As grandes cidades e a vida do espírito* (2005) – de onde se extrai a citação acima – que aos cientistas sociais não cabe julgamentos, apenas compreensão, seu modo de argumentar deixa dúvidas e nos debates dentro do grupo de pesquisa Corpo e Cultura, onde estudamos textos de Simmel durante o semestre, não conseguimos chegar a um consenso se Simmel achava um exagero presunçoso toda essa história de autonomia, nostalgicamente desejando os problemas de uma vida mais simples onde os sentimentos crescem na “calma proporção de hábitos ininterruptos” (Simmel, 2005, p. 580).

As grandes cidades e a vida do espírito (2005) foi produzido a partir de uma conferência dada por Simmel em 1902, na qual ele se propõe a ampliar a discussão iniciada dois anos antes a respeito do estilo de vida em *A filosofia do Dinheiro*. Suas formulações teóricas buscaram compreender a formação das subjetividades nas metrópoles usando como referência as mudanças que chegavam à cidade de Weimar no início do século XX. A partir da análise de dois elementos privilegiados: o relógio de bolso e o dinheiro, o autor sintetiza os principais determinantes do estilo de vida dos indivíduos nas grandes cidades.

Na Europa, as grandes cidades se formaram a partir das migrações em massa das zonas rurais para os centros de troca em que prosperaram os banqueiros e comerciantes. Devido ao intercâmbio constante característico da junção de diversas formas sociais em um mesmo território, as cidades impuseram ao indivíduo não apenas uma vida nervosa acelerada e intensificada devido às trocas constantes, mas também determinados mediadores comuns, como o dinheiro e o relógio de bolso, que estabeleceram técnicas da vida: sistemas de

referência fixos e supra-sensíveis “sem os quais o todo se esfacelaria em um caos inextricável” (Simmel, 2005, p.580). O autor vê nesses mediadores a concretização de um solo de troca comum à variedade de personalidades e modos de ser que passaram a coexistir nas grandes cidades.

No entanto, os sistemas de referência supra-sensíveis representados pelo relógio de bolso e pelo dinheiro se ampliaram e contagiaram também a vida do espírito – ou a cultura subjetiva – que passou a operar um modo de ser marcado pela pontualidade, pela exatidão e pelo valor quantitativo. A propagação e difusão desse modo de ser teve efeito de apagamento dos “traços essenciais e impulsos irracionais, instintivos e soberanos, que pretendem determinar a partir de si a forma da vida, em vez de recebê-la de fora” (Simmel, 2005, p. 580). Assim, no estilo de vida das grandes cidades, atravessada pela contagem do tempo e do dinheiro, a cultura subjetiva se torna ameaçada e apequenada pela cultura objetiva. Essa ameaça impõe a cada forma de vida a necessidade de se disputar com o meio social que ameaça nos engolir.

Caracterizando nosso modo de ser como uma disputa pela equalização da tensão existente entre aquilo que se impõe de fora e aquilo que se afirma de dentro, Simmel (2005; 2008) postula aí uma expressão do mesmo dualismo que caracteriza sua compreensão sociológica geral, segundo a qual cada forma de vida manifesta modos particulares de unir polos ou tendências divergentes em um fazer unitário e coerente. Esses polos divergentes se expressam na ameaça de fusão do indivíduo com o meio social que o cerca e nos esforços individuais para desse meio se diferenciar, fenômeno a partir do qual podemos sondar as tendências humanas para conservação e inovação, mudança e permanência.

E porque o anseio de se arrimar ao dado, de fazer o igual e de ser como os outros é o inimigo irreconciliável da ânsia que quer avançar para novas e específicas formas de vida, a vida social surgirá então como o lugar da batalha, onde cada palmo é disputado por ambos (Simmel, 2008, p.24).

É a partir dessa análise sociológica dualista – que compreende os fenômenos sociais segundo a satisfação de tendências humanas polares divergentes – que Simmel concebe *Filosofia da Moda* (2008). Em meio à exigência de atender tanto às necessidades humanas de diferenciação e de distinção quanto as de imitação e de pertencimento, o autor identifica no fenômeno da moda uma forma de vida capaz de dialogar com esses dois polos:

Por um lado, a moda identifica o indivíduo com outros semelhantes e com o código cultural que dita formas possíveis de ser e aparecer, atendendo assim à necessidade de

pertencimento e de imitação. Esse pólo é aquele que configura uma possibilidade de diluição no corpo social, a partir da qual a sujeição às superioridades da sociedade corresponde a um alívio da responsabilidade por sustentar-se.

Por outro lado, a adoção de uma moda singular dialoga de uma forma própria com esses códigos culturais, diferenciando o indivíduo mesmo entre os seus semelhantes. Esse pólo é aquele que configura uma possibilidade de auto-afirmação diante do corpo social, a partir do qual o indivíduo busca as suas bases para contrapor-se aos códigos hegemônicos, correspondendo ao peso de ter que escolher por conta própria.

O campo da moda vestimentar é aquele que mais interessa no presente trabalho, por ser o corpo vestido recoberto por tecidos capazes de protegê-lo do sol ou do frio, mas também de símbolos que comunicam relações de gênero, classe, pertença racial, status e demais atributos de identificação e estratificação social. É na confluência das dimensões da natureza e da cultura em que elementos visíveis e invisíveis são acoplados e reacoplados ao corpo produzindo uma camada exterior, mais visível, uma espécie de segunda pele a partir da qual somos percebidos e categorizados (Cidreira, 2005).

A necessidade de produzir uma segunda camada capaz de emoldurar o ser e separá-lo do mundo não é analisada exclusivamente sob a ótica do fenômeno da moda em geral ou da moda vestimentar de forma específica, mas antes como tendência característica do habitante da cidade grande que, para proteger alguma medida de sua sensibilidade e liberdade pessoais na convivência com tantos habitantes, produz barreiras que o separam e o diferenciam dos outros, contexto no qual a vestimenta pode operar como uma espécie de armadura (Simmel, 2005; Barreto, 2024).

“Um estado anímico completamente inimaginável” (Simmel, 2005, p. 583) recairia sobre os indivíduos caso precisassem responder à multiplicidade de interações externas com a mesma quantidade de alterações emocionais internas. Necessitando os sentimentos de mais tempo para se acomodar após serem estimulados, a sensibilidade interior precisa ser protegida do abalo provocado pelos intercâmbios constantes. Para este fim, proliferam-se a indiferença de ânimo e a atitude de reserva para com os outros cidadãos, sendo considerados modos de ser habituais nas grandes metrópoles, tendo a função de preservar o pequeno sentimento individual das interferências constantes.

Simmel (2005) aponta que os habitantes das cidades, definidos na vida do espírito pelos niveladores comuns do tempo e do dinheiro, passam a lidar com o meio e uns com os

outros a partir da faculdade do entendimento. Menos sensível, mais superficial e mais facilmente alterável, a faculdade do entendimento estaria adaptada aos conteúdos objetivos e preenchimentos constantes de tempo e de consciência típicos da vida nas cidades. A essa predominância da faculdade do entendimento e à intensificação da consciência a ela atrelada, Simmel atribuiu o caráter intelectualístico da vida moderna, cujo motivo de ser visa a proteção dos conteúdos anímicos e emocionais interiores.

A esse caráter intelectualístico mais facilmente alterável se dá paralelamente uma destituição das grandes, estáveis e indiscutíveis convicções advindas daqueles velhos sentimentos cultivados como hábitos ininterruptos. Esses sentimentos dão lugar aos elementos fugidios, mutáveis ou circunstanciais da vida, que dão à moda maior destaque como chave compreensiva do estilo de vida, pois sua efemeridade simboliza a passagem do tempo e o corte com o passado. Nessa medida, a velocidade com que se busca pela novidade expressa paralelamente a intensificação da vida nervosa de uma época, sendo a tendência de moda um espelho de seu contexto de emergência (Simmel, 2008).

Apontando a ampliação e difusão geral de uma tendência para a aniquilação do seu sentido, seu caráter trágico consiste na expansão que a impele em direção ao seu fim, na medida em que a moda deixa de operar como elemento de diferenciação. Assim, além de chave compreensiva para as mudanças constantes do presente, a moda produz também um estado de presença como poucos fenômenos conseguem. Não apenas porque a indumentária inscreve o corpo na comunicação simbólica da vestimenta e da aparência, expressando o próprio sentido da presença do corpo vestido, mas porque o fenômeno moda produz em seu caráter trágico e efêmero esse estado de presença fortíssimo, visto que não foi feito para durar.

Através deste jogo entre a tendência para a difusão geral e a aniquilação do seu sentido, que suscita justamente essa expansão, ela tem o peculiar fascínio das fronteiras, o fascínio do simultâneo começo e fim, o encanto da novidade e, ao mesmo tempo, o da efemeridade. A sua questão não é o ser ou não ser; ela é ao mesmo tempo ser e não ser, encontra-se sempre na divisão de águas entre passado e futuro e assim, enquanto persiste no seu clímax, dá-nos um sentimento muito forte de presença, como só poucos fenômenos o conseguem (Simmel, 2008, p.32)

A relação da dinâmica moda com a efemeridade como símbolo do corte com o passado, aludindo ao mesmo tempo ao início e ao fim, demonstra que a dinâmica moda pode se vincular a qualquer processo de transição ou mudança de forma geral. Especificamente no contexto da transição de gênero – foco do presente trabalho – ressaltamos que os elementos da moda vestimentar são apropriados pelos sujeitos trans para compor uma nova aparência que expresse sua identificação social. Sendo as vestes o campo mais exterior da aparência – e

portanto o mais facilmente modificável – são usados como estratégia de mobilidade entre grupos sociais; nesse sentido uma nova moldura passa a enquadrar o ser, que vem a expressar de forma visual elementos previamente ausentes que configuram uma alteração no seu estado de presença e em seu reconhecimento social.

- Você não acha que nós seres humanos a gente tem uma soberba muito grande? De querer tipo assim, se botar num pedestal. Tipo, igual a Maya. Olha eu, já, toda hora puxando pra Maya (risos). Parece que eu odeio ela, não tenho nada contra ela não. Mas sei lá, eu acho que você tem uma vontade de mostrar pras pessoas que você é mais, que você é maior.

- Pra conquistar respeito né, principalmente porque a gente foi muito violado, desrespeitado.

- E a aparência é uma forma de conseguir isso né.

- Sim.

- Aparência eu acho que é a única forma.

- É a única forma.

- Quando eu trabalhava na assistência social...

- Aparência é tudo, gente. Porque... todo mundo olha pra beleza, é a coisa mais importante do mundo. Porque a beleza, ela abre portas.

- A própria palavra “beleza”, eu acho linda.

- Então, beleza. Porque, existe até deuses...

- ... você acha que eu me sentia como? Um policial abria a porta pra mim, pra eu me sentar. Um policial de motorista, um policial no carona.

- Quando eu falo que eu tenho dinheiro, a primeira coisa que a pessoa fala: Aquela família tem dinheiro, “não, cê não tem nada”. A pessoa olha no meu pé, e na minha boca.

(risos)

- Pior que é verdade isso. Olhar pro pé e pra boca, as unhas.

- A primeira coisa, é automático. Então eu penso, cara***, eu só falei que minha família tem dinheiro, eu não falei que eu sou podóloga ou dentista (Grupo, 2024).

Sendo a moda na perspectiva de Simmel (2008) sempre uma ferramenta de diferenciação usada pelas classes superiores para se distinguir, destacamos o trecho acima para demonstrar como a superioridade econômica e social é presumida a partir de elementos visuais aparentes. Assim, os diferentes elementos visuais se vinculam às condições de respeitabilidade social ou às presunções sobre a condição financeira ou o estilo de vida, que

interferem na forma como a pessoa é tratada, na forma como ela se comporta socialmente e também no modo como se sente “internamente”.

No quesito da vida sentimental, Simmel (2005) aponta que o caráter intelectualístico da vida moderna se associou à lógica da economia monetária para produzir uma forma de tratamento comum tanto às coisas quanto às pessoas, caracterizada pela impessoalidade ou pela pura objetividade. Conforme a adaptação às novas formas de vida impõe relações de distinção baseadas em sua diferença quantitativa e não a partir de atributos particulares, cresce no indivíduo um sentimento de descoloração do mundo objetivo, cuja experiência se expande e alcança também o mundo subjetivo.

Na medida em que o dinheiro compensa de modo igual toda a pluralidade das coisas; exprime todas as distinções qualitativas entre elas mediante distinções do quanto; na medida em que o dinheiro, com sua ausência de cor e indiferença, se alça a denominador comum de todos os valores, ele se torna o mais terrível nivelador, ele corrói irremediavelmente o núcleo das coisas, sua peculiaridade, seu valor específico, sua incomparabilidade. Todas elas nadam, com o mesmo peso específico, na corrente constante e movimentada do dinheiro (Simmel, 2005, p. 582).

Advindo do sentimento de descoloração do mundo subjetivo, Simmel (2005) descreveu a proliferação de uma disposição emocional fria e distante no habitante da cidade, a que denominou caráter *blasé*. Simmel identificava no caráter *blasé* uma degradação pessoal e irremediável da personalidade de origem tanto fisiológica quanto social. Com relação à sua origem fisiológica, a disposição emocional fria advém da hiper-estimulação constante dos nervos, responsável por extrair deles sua última reserva de forças de modo que não se recuperaram ainda diante da próxima excitação e necessitam se conservar, renunciando à reação emocional.

Com relação à sua origem mais propriamente social, Simmel (2005) percebia na tipicidade homogênea e acinzentada do caráter *blasé* um reflexo subjetivo da economia monetária completamente difundida, isto é, a percepção de indiferença emocional entre uma coisa e outra é provocada pela redução de todas as coisas a um mediador racional em comum: o dinheiro. De modo paralelo, a difusão do relógio de bolso efetiva uma nivelção comum do tempo, ordenado em um esquema fixo e supra-subjetivo. Operando sobre a vida do espírito um ritmo comum e submetendo a vida nervosa à exaustão da mudança constante dos segundos, o relógio de bolso é, assim como o dinheiro, um analisador do sentido e do estilo de vida propriamente ditos.

A atitude de reserva diante do outro ser humano e o caráter *blasé* que reflete uma disposição emocional fria e distante são as formas que Simmel (2005) dá ao retrocesso espiritual que critica no estilo de vida e no modo de ser do indivíduo moderno, habitante das grandes cidades. É possível identificar nesse modo de ser a face brutal da justiça, na qual não tem lugar a individualidade dos fenômenos ou dos seres, cada um sendo considerado e balanceado apenas em termos de suas capacidades e compensações. Nesse contexto, o que dizer da capacidade de construir o novo, de fundar outros modos de ser, de se ver livre dos esquemas supra-sensíveis que determinam a vida vindos de fora?

A liberdade de escolha e a independência relativas são na perspectiva de Simmel (2005) consequências estruturais do desenvolvimento dos grandes centros urbanos, em que a atitude de reserva enfatiza – devido ao isolamento – a preservação do sentimento individual diante das ameaças de nivelação pelo meio social. Justamente nos grandes centros urbanos proliferam de forma gritante sentimentos de solidão e abandono, que correspondem ao reverso dessa liberdade que emerge como exigência do nosso modo de ser. O desenvolvimento da liberdade individual, complementação lógica e histórica do crescimento das grandes cidades, se torna um traço necessário de independência relativa que cada singular passa a experimentar no seio dos grandes centros urbanos.

Segundo Simmel (2005) a liberdade não se basta em criticar o belo ou a intelectualidade, os preconceitos morais ou advogar pelo poder de se mover daqui para ali; o traço essencial da liberdade é a incomparabilidade e unicidade de seguir as leis da própria natureza, ou seja: a liberdade se expressa na necessidade de distinguir-se dos outros como comprovação de que o nosso modo de existência não nos foi imposto. A pergunta que parece nos fazer Simmel é: a custo de quê⁸?

Escolher tudo nós mesmos pode não ser necessariamente felicidade, e os sofrimentos característicos da afirmação social de uma singularidade incomparável nos fazem questionar a conquista da liberdade em sua possibilidade de fazer com que nos sintamos bem. Supostamente libertos das históricas ligações hierárquicas, os indivíduos têm agora a exigência de distinguir-se uns dos outros, recorrendo à exacerbação de suas qualidades individuais com o objetivo de se tornarem audíveis no corpo social.

⁸ A ideia de custo responde não apenas à uma necessidade de estilo da escrita, mas aponta para recursos – poéticos, teórico conceituais, corporais, financeiros – que serão utilizados para esse fim. O processo de formar e criar implica necessariamente em um investimento ou perda.

Nas construções e instituições de ensino, nos milagres e confortos da técnica, que domina o espaço, nas formações da vida em comum e nas instituições visíveis do estado revela-se um espírito que se tornou tão impessoal, que se cristalizou em uma multiplicidade de tal modo imponente, que a personalidade, por assim dizer, não se pode contrapor a isso. Por um lado, a vida torna-se infinitamente mais fácil, na medida em que estímulos, interesses, preenchimentos de tempo e consciência se lhe oferecem de todos os lados e a sugam em uma corrente na qual ela praticamente prescinde de qualquer movimento para nadar. Mas, por outro lado, a vida compõe-se cada vez mais desses conteúdos e programas impessoais, que pretendem recalcar as colorações verdadeiramente pessoais e o que é incomparável. E isso de tal modo, que para salvar o que há de mais pessoal é preciso convocar o que há de extremo em peculiaridade e particularização, e é preciso exagerá-las para que se possa tornar audível, inclusive para si mesmo. A atrofia da cultura individual mediante a hipertrofia da cultura objetiva é um fundamento do ódio irado que os pregadores do individualismo extremo, Nietzsche à frente, nutrem contra as grandes cidades; mas é também uma razão pela qual eles são tão apaixonadamente queridos precisamente nas grandes cidades, pois surgem ao habitante destas últimas como os arautos e redentores de sua mais insaciável nostalgia (Simmel, 2005, p.588).

Em comparação com Nietzsche⁹, a quem Simmel se refere como um individualista nostálgico e como uma existência que se recusa a ser nivelada – e por esse motivo oposta à vida na cidade grande – Simmel é mais reticente sobre o potencial vital do movimento de se tornar audível. Ao invés disso, em suas investigações opta por dar mais atenção à degradação da personalidade característica do caráter *blasé* e à busca da resposta das tensões da vida social “nas adaptações da personalidade, mediante as quais ela se conforma com as potências que lhe são exteriores” (Simmel, 2005, p.577).

Assim como Simmel em *Filosofia da moda* (2008) e *As grandes cidades e a vida do espírito* (2005), Nietzsche (1998) em *Por uma genealogia da moral* (1998) se debruçava sobre a formação do subsolo pessoal do sujeito moderno, mas diferenciando-se de Simmel, buscou lançar as bases para um novo horizonte ético, um horizonte acessível àqueles que obtêm a si mesmos através da disposição para atritar-se com o mundo e soltar faíscas de vida. Diante daquilo que se impõe como exterior, como os preconceitos e comportamentos morais advindos da civilização, Nietzsche propõe sua filosofia como ferramenta de contestação do valor dessa moral que dita os comportamentos, advogando pela liberdade e pela busca por aquilo que é peculiar e não-esquemático da vida.

Em suas investigações acerca da origem dos preconceitos morais em *Por uma genealogia da moral* (1998) – publicado pela primeira vez em 1887 – Nietzsche reflete que

⁹“Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Nasceu em Röcken (Prússia), localidade próxima a Leipzig. Foi atraído para a filosofia pela leitura de Schopenhauer, sendo influenciado por seu ateísmo e por suas relexões sobre a experiência estética. A filosofia de Nietzsche é marcada pela crítica radical do conhecimento racional tal como se consolidou na tradição que vem de Sócrates e Platão. Sua relexão incide sobre a própria idéia de verdade considerada como um “ideal” ou valor superior. Para realizar sua crítica, Nietzsche investiga os fundamentos morais da ciência e assinala o campo da arte como modelo alternativo para a racionalidade.” (Germano, 2008, p.434).

aquilo que é considerado moralmente “bom” não o pode ser de forma universal. Criticando a definição de bondade como ação altruísta ou não-egoísta de que lança mão a psicologia inglesa do final do século XIX, Nietzsche aponta que essa ação altruísta – entendida como aquela que traz benefício a outros – estaria vinculada à bondade unicamente devido à sua percepção de utilidade por parte de quem se beneficia dela. O “bom” seria, portanto, “bom para alguém”.

Ao traçar um paralelo entre os elementos etimológicos que designam o “bom” e aqueles que designam o sentimento de superioridade da nobreza¹⁰, o próprio valor do comportamento considerado moralmente bom é colocado em questão, na medida em que seria benéfico e útil apenas à nobreza e à manutenção da civilização criticada por Nietzsche (1998). Considerando que é através da ação tida como moralmente boa que a classe dominante pode espelhar e servir a si própria, o filósofo rejeita a reprodução do comportamento moral, alertando sobre os perigos do sacrifício do futuro a partir da manutenção das hierarquias do presente.

Criticando mesmo a linguagem enquanto uma apropriação senhorial sobre as coisas e sobre os acontecimentos – assim como fizeram os estudiosos vinculados às reivindicações dos movimentos sociais, conforme abordaremos posteriormente – Nietzsche (1998) aponta que a palavra e a ideia subjacente de “bondade” só poderiam ser úteis ou benéficas à classe já favorecida pelas condições vigentes, que se opunham a tudo aquilo considerado de origem baixa, pobre ou “ruim”.

O juízo “bom” não provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. (Nietzsche, 1998, p.7).

A moral aqui definida como de origem baixa e plebeia – denominada como moral dos escravos – tem seus próprios critérios de bom e de mal, definidos a partir do ressentimento de uma posição inferior no estrato social. A partir dessa posição inferior, crueldade perpetrada pela violência do outro – aquele supostamente bom e nobre – identifica nesse outro o “mal”

¹⁰ O sentimento de superioridade da nobreza é abordado tanto pelo ponto de vista da posse material, quanto por traços específicos de seu caráter, ponto a que Nietzsche dá mais atenção em sua pesquisa etimológica. A palavra *veraz*, designando a nobreza grega, estaria associada também à ‘verdade’ e ‘bondade’, diferenciando o nobre da pessoa comum mentirosa. Embora a nota de rodapé editorial de *Por uma genealogia da moral* (1998) coloque que a associação de Nietzsche entre “alguém que é”, “bom, nobre” e “verdadeiro” a partir da palavra grega *ἐσθλός* [bom, nobre] não é confirmada pela pesquisa etimológica contemporânea, como certamente concordaria Foucault: para além da aproximação com uma verdade objetiva, a força de um discurso se manifesta em suas reverberações, uma ideia expressa em termos de efeitos de verdade.

que se recusa e a que se opõe, configurando a criação de um “novo bom” a partir de si mesmo e dos próprios semelhantes, isto é: aqueles que se distanciam o máximo possível desse “mal” supostamente bom e nobre que vem de fora (Nietzsche, 1998).

Apontando na oficialização de boas doutrinas o apequenamento e nivelamento do ser humano, Nietzsche (1998) identifica no instinto predatório de destruição e crueldade que se vê na raiz das “raças nobres” aquilo que é fundamentalmente humano. Estabelecendo como parâmetros de sua filosofia a relação entre saúde e doença como referências para se pensar o agir, Nietzsche alega que o “homem melhor”, o “homem manso”, amestrado de seus instintos de violência, não teme a si, não ama a si, não tem vontade de que exista, caindo antes no estado de fraqueza e de vontade de nada no qual a vida se volta contra si mesma como resultado da interiorização desses instintos agressivos. Nietzsche se revolta contra a mutilação do espírito movente sedimentado na reprodução do comportamento moral – qualquer que seja sua origem – de forma que o papel da civilização seria, antes, se oferecer à destruição pelos movimentos rompantes da cultura.

E se no "bom" houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (Nietzsche, 1998, p.5).

A ideia de Nietzsche (1998) enquanto filósofo é se posicionar diante da oposição permanente entre a vida que se afirma – produzindo o novo a partir das rejeições e da mudança constante – e a vida que vegeta – em que a reprodução incessante dos próprios comportamentos morais mutila o espírito de aventura. Denunciando a civilização decadente de sua época por sua definição a partir da moral cristã, Nietzsche defende a reconfiguração constante da relação com as coisas – o vir-a-ser – como sua proposta de resistência e criação diante dos impulsos civilizatórios homogeneizantes.

É possível ler em Nietzsche (1998) não uma crítica à moral dos senhores em favor da moral dos escravos, mas um questionamento do próprio valor do comportamento moral, tendo em vista que opera como sufocamento das forças humanas. Para nós é evidente que as forças precisam se consolidar em formas, sob risco de se tornarem irrestritas e destruírem inclusive aquilo que é caro para nós. Nesse sentido, a reflexão ética – não moral – com que o presente trabalho se propõe a dialogar envolve uma decisão consciente a respeito de que forças pretendemos dar vazão e de que formas essa vazão toma na relação entre uma coisa e outra.

Em vista disso, não se pretende aqui compactuar com o individualismo extremo como aquele de que Simmel (2005) acusa Nietzsche, mas afirmar também o caráter trágico da cultura, a partir do qual se organiza também a filosofia da moda: as formas hão de reproduzir as forças até esgotarem o seu sentido, que de forma cíclica necessitará ser reinventado outra vez.

Ao retomar Simmel (2005; 2008) é possível afirmar que tanto a irrupção da potência criadora da vida quanto sua cristalização e automatismo fazem parte da realidade e das necessidades humanas, uma oposição a que Nietzsche (1998) descreveu com os termos civilização e cultura. Não é possível dizer apenas “não” a tudo que se constitui enquanto civilização em favor dos movimentos da cultura, sob risco de recair na perda da liberdade que buscamos defender; mais do que isso, é necessário o compromisso de “dizer sim” à preservação de existências e símbolos cuja segregação historicamente constituída demanda ações de reparação.

Uma vez que reconhecemos tanto na estagnação quanto na exaustão a possibilidade de desequilíbrio entre o movimento e o repouso – e dado que podemos obter prazer ou tédio na simetria perfeita – não é possível afirmar *a priori* de forma individual ou descontextualizada qual é a medida, entendida aqui como uma questão ética. A ação, o agir propriamente dito, exige antes da aproximação com uma forma pré-existente, uma sensibilidade ética para a qual deve-se levar em conta a existência de relações de poder.

Poder e liberdade

Em uma sala sentam três grandes homens: um rei, um sacerdote e um homem rico com seu ouro. Entre eles, um mercenário, um homem comum de nascimento e de pensamento. Cada um dos grandes homens diz ao homem comum que mate os outros dois. “- Faça”, diz o rei, “pois sou seu soberano por direito”. “Faça”, diz o sacerdote, “pois eu o comando em nome dos deuses”. “Faça”, diz o homem rico, “e todo esse ouro será seu”. Como saber quem vive e quem morre? (Martin, 1998, capítulo 3: Tyrion)

No primeiro volume da popular obra de literatura fantástica *O jogo dos tronos* (1998) – escrita por George R. R. Martin e imaginada a partir de uma versão fictícia da Europa medieval – a personagem Varys, uma espécie de conselheiro político conhecido como Aranha do Rei, propõe a dois novos governantes o enigma acima, que reflete sobre a organização social, o poder e o coração dos homens. No desdobramento da narrativa, uma das personagens conclui que o destino do rei, do sacerdote e do homem rico está na consciência do homem

comum e que o poder não se encontra intrinsecamente na coroa, nos deuses ou no ouro: “o poder está onde os homens crêem que está. É um truque, uma sombra na parede”.

O modo como diferentes formas de poder – ilustradas no exemplo acima pela coroa, pela religião e pelo ouro – legitimam sua autoridade e interferem sobre o agir dos sujeitos foi amplamente analisado por Foucault (1988), que buscou demonstrar como relações de poder marcadas pela autoridade permeavam o coração e a consciência dos homens. Foucault teceu críticas à psicanálise, à psiquiatria e à medicina de sua época devido à forma com que esses saberes conferiam a pessoas e instituições a autoridade de ditar formas compulsórias de existência sobre os outros, exercendo poder em forma de controle sobre o corpo e sobre a vida.

Ao problematizar a questão do poder, Foucault desvincula-o de um objeto ou de uma pessoa, afirmando que o poder é antes uma relação estabelecida entre dois polos em que se exerce a autoridade a partir de um conjunto de práticas, discursos e instituições que, vinculadas a determinados saberes, possibilitam que um governe o outro. A esse conjunto formado entre práticas, discursos e instituições Foucault denominou dispositivos, elegendo-os como objetos privilegiados de sua análise.

O que eu tento descobrir sob esse nome [dispositivo] é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não-dito, eis os elementos do dispositivo (Foucault, 2014, p.45).

Leitor de Nietzsche e inspirado pelo seu método de análise histórica, Foucault enfatizou em suas formulações teóricas a passagem histórica dos sistemas de poder para demonstrar como diferentes formas de governo resultaram em distintas formas de controle e de exercício do poder sobre os sujeitos sexuais. Ao atentar-se para a história, Foucault buscou reencontrar as cenas em que construções de mundo sobre a sexualidade e sobre os sujeitos sexuais desempenharam papéis distintos, demonstrando não apenas impermanência e inessencialidade dessas construções de mundo, mas sua subjugação aos regimes de poder (Foucault, 1979).

Por que se falou da sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber se formava a partir daí? Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana (Foucault, 1988, p.16).

No que tange ao poder exercido como regulação sobre o corpo e sobre os sujeitos sexuais – objeto de interesse desse trabalho devido ao seu foco específico na população trans – em *História da sexualidade* (Foucault, 1988) tematiza as transformações históricas nos discursos e práticas sexuais da sociedade ocidental. A obra busca situar o sexo como central para a disputa política posto que em torno dele se desenvolve toda a gestão tecnológica da vida; o sexo e a sexualidade articulam, de um lado, as disciplinas do corpo – adestramento, ajustamento, economia – e, de outro, a regulação das populações e os efeitos globais a que isso induz.

Foucault (1988) define que existe uma ilusão ao abordarmos o tema da sexualidade humana unicamente sob a hipótese repressiva, mas que esta é antes um fator constituinte do *dispositivo da sexualidade*. Nesse sentido, *História da sexualidade* não faz uma divisão binária entre o que se diz e o que não se diz, mas uma investigação sobre as questões histórico-políticas imbricadas nas diferentes maneiras de (não) se dizer; sobre os saberes que regulam a distribuição dos que podem e dos que não podem falar; sobre que discursos são autorizados publicamente e a que discursos exigimos discrição.

Em sua formulação acerca da hipótese repressiva, Foucault (1988) contrapõe-se às ideias de silêncio e de censura que marcariam as formas de falar sobre o sexo durante o século XVII. A pastoral cristã e a confissão haviam, no contexto da contra-reforma católica, incitado o escrutínio do exame: tudo deve ser dito e de forma crescentemente meticulosa e detalhada. Para além da economia restritiva que impunha proibições, recusas, censuras e negações na política da língua e da palavra, no campo do exercício do poder incitava-se a falar do sexo cada vez mais, processo que se acelerou até o final dos séculos XVIII e XIX. Nesse sentido atuou o poder em sua capacidade produtiva: a partir do dever fundamental de fazer passar pelo crivo da palavra tudo que fosse relacionado ao sexo.

Até o século XVII “diz-se” que os corpos “pavoneavam” sem incômodo nem escândalo, tendo a sociedade com o ilícito uma “tolerante familiaridade” (Foucault, 1988, p.9). Essa ausência de escândalo teria encontrado, de fato, sua restrição; o século XVII viu se instaurar a regulação sobre o vocabulário indecente, assim como definições mais rígidas sobre as instâncias e relações permitidas de diálogo sobre o sexo. Impuseram-se restrições de tato e discrição sobre o modo de falar sobre sexo entre pais e filhos, educadores e alunos, patrões e serviçais; as maneiras de se falar tinham agora que prestar contas à moral cristã e à utilidade econômica.

No sentido da sexualidade economicamente útil e moralmente cristã sustenta-se o argumento da hipótese repressiva, visto que no século XVII a norma sobre o sexo era reprodutiva, heterossexual e genital. Os prazeres sem propósito reprodutivo, esses desperdícios de energia, eram então de menor importância e, se existissem, que fossem existir noutro lugar onde não incomodassem. Era a sexualidade do casal heterossexual que se enchia de prescrições e regulamentos para fazê-la bem funcionar; o bom sexo, o sexo reprodutivo, esse sim era incitado a partir de uma gama de recomendações morais e jurídicas. Àquilo que sobra e que não se inscreve, da masturbação à zoofilia até as demais práticas sexuais desviantes, só resta o silêncio e o encobrimento (Foucault, 1988).

No transcorrer no tempo histórico, sobretudo na segunda metade do século XVIII e na passagem para o XIX, Foucault (1988) aponta para uma ambiguidade na racionalidade científica que se desenvolvia sobre o sexo. O casal legítimo e sua sexualidade regular ganha direito a maior descrição, operando por normas mais silenciosas – teriam sido interiorizadas? Em comparação, a multiplicação dos discursos agora médicos e jurídicos sobre a sexualidade – sobretudo sobre a sexualidade desviante – cresceu de forma proporcional aos mecanismos de controle, a partir dos quais o poder se exerceu de novas formas. As formas dissidentes do sexo não eram menos condenadas, mas eram agora escutadas, incitadas a aparecer em forma de patologia ou crime.

Em compensação o que se interroga é a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas. Todas estas figuras, outrora apenas entrevistas, têm agora de avançar para tomar a palavra e fazer a difícil confissão daquilo que são (Foucault, 1988, p.39).

O caráter de patologia das sexualidades consideradas desviantes exigiu uma racionalidade médica que fosse capaz de definir, nomear e classificar toda sorte de anormalidade, de modo que os discursos sobre o sexo passaram a diferenciar formas contra-a-lei de formas contra-a-natureza. Se no século XVII separavam-se apenas por graus diferentes de intensidade casar-se com um parente próximo ou praticar a sodomia, nos séculos XVIII e XIX enganar a esposa ou violar cadáveres se tornam coisas essencialmente diferentes.

Diferenciam-se então os atos criminosos ou indesejáveis das formas de sexo contra-a-natureza. Associado agora a perversões patológicas intrínsecas aos sujeitos, o sexo contra-a-natureza passou de punições legais e suplícios às práticas “curativas” da medicina, que operou uma racionalidade para gerir toda a anormalidade patológica e controlar os sujeitos que a corporificavam. Sujeitos ao exame dos traços perversos intrínsecos ao seu ser, esses sujeitos

têm seu corpo e seu discurso esquadrinhado pela prática clínica médica, cuja orientação é identificar ao menor sinal os traços perversos, incitando a partir do exame a confissão do sujeito acerca da sua verdade: a verdade sobre o seu sexo (Foucault, 1988).

Em termos de repressão as coisas são ambíguas: teremos indulgência, se pensarmos que a severidade dos códigos se atenuou consideravelmente, no século XIX, quanto aos delitos sexuais e que freqüentemente a própria justiça cede em proveito da medicina; mas teremos um ardil suplementar da severidade, se pensarmos em todas as instâncias de controle e em todos os mecanismos de vigilância instalados pela pedagogia ou pela terapêutica. Pode ser, muito bem, que a intervenção da Igreja na sexualidade conjugal e sua repulsa às "fraudes" contra a procriação tenham perdido, nos últimos 200 anos, muito de sua insistência. Entretanto, a medicina penetrou com grande aparato nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais "incompletas"; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao "desenvolvimento" e às "perturbações" do instinto; empreendeu a gestão de todos eles (Foucault, 1988, p.41).

Uma análise contemporânea não pode deixar de assinalar em Foucault uma preocupação pessoal diante dos mecanismos de controle e gestão da vida a partir do sexo e da sexualidade. Internado por sua família em uma clínica psiquiátrica durante dois anos devido ao uso que fazia do seu corpo e prazeres, parece tentador atribuir a Foucault o rótulo de “homossexual” e fortalecer a existência histórica de um sujeito político que experimentou os efeitos repressivos do *dispositivo da sexualidade*.

No entanto, o próprio Foucault era crítico à nomeação do “tipo homossexual” por enxergar nela uma forma de captura, de constrangimento e de circunscrição a formas pré-determinadas de existir, isto é: o poder em sua capacidade produtiva. *História da sexualidade* descreve como a pessoa ou figura do homossexual concretiza a catalogação médica sobre os comportamentos sexuais e a definição de um tipo patológico de sujeito a partir de um dispositivo que costura seu corpo à verdade sobre o seu desejo: “o sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie.” (Foucault, 1988, p.44).

Inicialmente cunhado no contexto da luta contra a legislação anti-sodomia que imperava na Alemanha do século XIX, o termo ‘homossexual’ tem sua origem atribuída a Karl Maria Kertbeny (1824-1882). Mobilizado a escrever sobre o tema após o suicídio de um amigo que fora chantageado devido aos seus “gostos anormais”, Kertbeny envia uma carta privada a Karl-Heinrich Ulrich, sexólogo alemão conhecido por sua pesquisa acerca dos uranistas¹¹, e utiliza o termo homossexual para argumentar que todas as tendências sexuais

¹¹ Termo utilizado por Karl-Heinrich Ulrich para se referir a “homens com alma de mulher” ou a um “terceiro sexo”, o termo uranista faz referência a Afrodite Urânia, deusa da beleza e do amor celestiais, em oposição à Afrodite Pandemos, vinculada ao aspecto mais terreno do prazer.

eram de nascença e que se o sexo entre iguais era fruto dessas tendências inatas, não poderia ser considerado errado ou imoral (Hunter, 2022).

A categoria de homossexual surgida no século XIX recobriu aquilo que se entendia como práticas sexuais com uma camada de ficção, sobre a qual se formou um discurso vinculado às práticas, mas ao mesmo tempo desassociado ou construído de forma independente delas. Entendido seja enquanto tendência natural ou construída, moral ou imoral, saudável ou patológica, as práticas homossexuais estariam enraizadas no ser de tal forma que a própria identidade se configuraria a partir delas.

Essa camada ficcional denominada por *dispositivo da sexualidade* (Foucault, 1988) é incitada no sujeito pela confissão, católica ou médica. A homossexualidade – assim como o fetichismo, o exibicionismo, a zoofilia e demais pequenas perversidades da psiquiatria do século XIX – é imposta ao sujeito como se fosse uma espécie de tendência ou destino provável para o seu ser, configurando-se enquanto expectativa de permanência ou repetição. Essa expectativa é fruto de uma concepção determinística sobre o desejo do sexo e sua relação com a verdade originária a respeito do sujeito, de forma que nada do que ele é ou venha a ser pode escapar desse dado, revelado e medido em seu corpo pelo olhar do outro.

A esse olhar do outro Foucault (1988) atribui uma característica “apalpadora”, vinculando-o ao prazer do médico, do psicanalista, do padre, do tutor, de seja lá quem for que olhe e nomeie. Esse prazer advém do cerceamento do outro, da sua fiscalização, do seu apalpamento, do seu exame, da sua fixação em forma de uma identidade, retroalimentada por um jogo de poder e nomeação em que formas de prazer são seduzidas a se mostrar e nesse processo captadas em relações de hierarquização. Ao mesmo tempo a fuga, a esquivo, a afirmação do prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir, não apontam para fronteiras intransponíveis em torno dos sexos e os corpos, mas para processos de retomada do poder e do prazer em espirais perpétuas.

Foucault desenvolve sua análise acerca das repercussões políticas e econômicas na fixação de uma identidade sexual de natureza desviante. Do imbricamento de uma rede de saberes e instituições – a medicina psiquiátrica, os hospitais, a clínica psicanalítica, mas também a prostituição e a pornografia – configura-se toda uma nova economia de mecanismos de poder, que gira em torno da hipótese de uma sexualidade reprimida. Essa hipótese fundamenta a necessidade de liberação dessa sexualidade, que passa a se dar a partir

de um preço considerável e sem receio de transbordamento no espaço seguro entre divã e discurso: “murmúrios lucrativos em cima de um leito” (Foucault, 1988, p.11).

Nesse sentido é possível afirmar que uma mudança histórica na categoria de visibilidade – conceito contemporâneo que no seu uso político remete à possibilidade de trazer à tona determinadas formas de existência antes relegadas ao silenciamento – correspondeu ao aumento de controle e a gestão sobre a vida do sujeito visibilizado. Não necessariamente inculcando em sua felicidade ou em sua dignidade, mas antes à capilarização das relações de poder para formas cada vez mais próximas, inseridas nessa nova economia.

Desviando-se da discussão a respeito de uma natureza essencial do poder, Foucault (1988) encontrou no sexo e na sexualidade pontos nevralgicos em que a autoridade se insinua nas vidas cotidianas. Não obstante, de forma semelhante a Simmel (2005), que afirmava ser cada vez mais difícil de resistir à cultura objetiva, Foucault aponta que as relações de autoridade estão cada vez mais capilarizadas – sobretudo em relação a outros momentos históricos – exercendo sua pressão de forma que não é possível escapar de sua influência.

No entanto, um profundo niilismo se abateria sobre nós se fosse preciso afirmar que um estado de dominação é nosso modo corriqueiro de viver em sociedade. Ainda que as relações de poder estructurem a vida na coletividade, o próprio Foucault (2006) nos permite afirmar uma relação possível entre poder e liberdade que se opõe ao estado de dominação. Constituindo os estados de dominação situações em que há exercício muito limitado de liberdade, nas relações de poder de forma geral há necessariamente possibilidade de resistência, de fuga, de subterfúgios, de estratégias para inverter a situação, diante das quais mesmo diante de uma situação de sujeição ainda nos resta a opção de matar o outro ou de pular pela janela.

Se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada. Para tomar um exemplo, sem dúvida muito esquemático, na estrutura conjugal tradicional da sociedade dos séculos XVIII e XIX, não se pode dizer que só havia o poder do homem; a mulher podia fazer uma porção de coisas: enganá-lo, surrupiar-lhe o dinheiro, recusar-se sexualmente. Ela se mantinha, entretanto, em um estado de dominação, já que tudo isso não passava finalmente de um certo número de astúcias que jamais chegavam a inverter a situação (...) Nesse caso de dominação - econômica, social, institucional ou sexual -, o problema é de fato saber onde vai se formar a resistência (Foucault, 2006, p.277)

A relação entre poder, liberdade e a constituição dos sujeitos se dá de forma que: 1) porque se é mais livre hoje é que se busca com mais afinco determinar a conduta do outro; 2)

a determinação da conduta do outro de forma mais minuciosa corresponde à capilarização das relações de autoridade; 3) porque a autoridade exerce sua pressão em pontos da vida cotidiana multiplicam-se as possibilidades de resistência que enfatizam, por sua vez, a liberdade que é condição radical para a própria relação de poder (Foucault, 2006).

Dessa forma, diante da análise histórica do século XVII até o XIX, ainda que seja possível fundamentar a hipótese da sexualidade reprimida a partir da censura e da proibição impostos sobre o sexo, estes elementos ocupam um lugar próprio na lógica discursiva que circunscreve o sexo como dispositivo da sexualidade. Nesse sentido, a investigação de Foucault partiu de refutar a hipótese repressiva como explicação única para a compreensão da sexualidade, fundamentando sua compreensão acerca da constituição médica e jurídica do tipo homossexual a partir de mecanismos de sedução e incitação. Esses mecanismos estariam imbricados na implantação da sexualidade desviante no sujeito a partir do exame clínico, constringendo-o a mecanismos de controle.

Seria possível fazer um paralelo entre a compreensão médica da homossexualidade no século XIX com a abordagem da medicina contemporânea em relação aos sujeitos trans? Jesus (2012) parece corroborar com essa perspectiva ao apontar para os mecanismos legais e médicos de subordinação de sujeitos ao gênero designado a eles após o nascimento; e Bento (2006) conceitua o termo *dispositivo da transsexualidade* para descrever os modos que tornam inteligíveis as identidades transgêneras conforme padrões normativos. Qual seria o grau de liberdade que experimentamos e será que alguns de nós não estão em estados de dominação? O que dizer então de nossas estratégias de resistência?

Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (Foucault, 2006, p.291).

A noção da liberdade como condição própria da existência (Nietzsche, 1998) é enfatizada por Foucault (2006) em elaborações posteriores do seu trabalho, que mantém sua investigação acerca dos jogos de verdade, mas modifica a ênfase de sua teorização das práticas coercitivas para as práticas de liberdade e autoafirmação do sujeito. Resgatando o modo de vida ascético situado na cultura grega e romana – em que falava-se da busca dos homens por não serem escravos nem de outros homens, nem dos seus próprios desejos –, Foucault propunha que através de práticas e cuidados sobre si mesmo o sujeito pode

apropriar-se daquilo que veio “de fora” e assumir sobre essas determinações um caráter politicamente ativo, imbricado no exercício da liberdade enquanto ética da existência.

Porém, na Antigüidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo (Foucault, 2006, p.289-290).

Ao contrário da moral cristã em que a ideia de uma vontade de deus opera como princípio de obediência a um código de regras, a forma de vida ascética greco-romana resgatada por Foucault (2006) aponta para uma vontade própria de moral, constituída dentre estilos disponíveis no meio cultural a partir dos quais o sujeito pode se reconhecer, ao mesmo tempo em que é capaz de ser reconhecido pelos outros. As práticas sobre si associadas à liberdade e à ética – no sentido do cuidado sobre si que reverbera no cuidado com a vida pública e política – sintetizam uma “arte de viver” ou uma estética da existência.

A arte de viver enquanto estética da existência traduz uma elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal. Como fruto do seu tempo e contexto cultural, mas também formada por um aparato técnico de si – a escrita de si, vinculada a práticas de cuidado sobre si mesmo –, a vida enquanto obra de arte corresponde à noção de estilo de vida, que no presente trabalho centraliza as discussões de liberdade e ética diante do nosso modo de ser enquanto sujeitos trans.

Enquanto sujeito trans, meu contato pessoal com a noção de arte de viver veio a partir da prática do Ving Tsung Kung Fu, arte marcial de origem chinesa tradicionalmente praticada no contexto familiar da relação mestre/discípulo e entre irmãos e irmãs Kung Fu. Ainda com muito medo das violências do mundo quando havia recém começado a praticar, a arte marcial começou a apontar a necessidade gritante de resgatar a agressividade do meu corpo e usá-la para encontrar soluções para me proteger, agir e prosperar. O conjunto de práticas sociais, marciais e cerimoniais que sistematizava a tradição do nosso estilo marcial definiu para mim uma outra experiência de ser marcada por uma nova relação com o corpo.

O Ving Tsung Kung Fu me serviu bem como dimensão de prática sobre si capaz de oferecer recursos para uma estética da existência; pois em nossa família o praticante de Kung Fu amplia sua marcialidade como recurso de enfrentamento às diversas situações da vida cotidiana. O treinamento marcial em nossa tradição visava ampliar a capacidade do praticante de ouvir o fluxo das configurações da realidade e, respeitando esse fluxo, favorecer a possibilidade de que ele se afine com aquilo que se pretende. Essa afinação se distancia

daquela que, ao idealizar objetivos, metas e resultados, busca forçar que a realidade responda de forma previamente deliberada (Queiroz; Lima; Camacho, 2021).

Ao adentrar na escola, o aluno experimenta uma parcela adaptada do sistema Ving Tsung, conhecida hoje como Kung Fu essencial. De acordo com a tradição, o praticante só tem acesso direto ao sistema após um ato cerimonial que concretiza o seu aceite enquanto discípulo. Essa cerimônia – conhecida como Hoi Kuen ou abertura de portas – se inicia com três reverências e três incensos acesos aos ancestrais fundadores, que se tornam presentes a partir da memória e do seu legado. Os irmãos mais velhos apresentam os novos discípulos, que ofertam seu Hung Bao como pedido de aceite e declaram sua busca dentro do sistema Ving Tsung. O Sifu¹² transmite a primeira parte do Siu Nim Tao¹³, oficializando os novos discípulos como acessantes ao sistema, agora denominando-os To Dai.

Os atos cerimoniais são a parte mais protocolar e mais objetivamente descritível do processo marcial no Ving Tsung Kung Fu. Apesar de se distanciarem dos “exames de faixa” presentes em outras artes marciais, o modo do praticante de Ving Tsung de participar na cerimônia no contexto do seu aprendizado marcial ilustra sua forma de estar em situação e se afinar ao curso dos eventos, isto é: sua marcialidade. Nesse momento cerimonial, os dispositivos de combate simbólico serviram como metáforas para o aprendizado situacional sobre como estabelecer prioridades, como identificar recursos disponíveis e como mobilizá-los precisamente para assim prosperar¹⁴.

O desenvolvimento contido na arte marcial sublinha o caráter artístico da afinação com esse curso dos eventos, que aponta para possibilidades de agir ou não agir sobre as situações que se colocam diante de nós. Essa ação ou não ação tem um caráter eminentemente ético na medida em que é pautada pelo conceito de justa medida (Zhong Yong), que busca evitar o Ba Lek – ou a energia desmedida. Essa desmedida se traduziria – na prática marcial de contexto familiar – na usurpação do poder de ação do outro por alguém mais forte ou mais habilidoso, que o coloca em uma situação na qual está constrangido para o seu desenvolvimento.

Qualquer forçação de barra, qualquer atitude desmedida colocada em uma situação onde não cabe, onde não deve; isso aí pode ser entendido como Ba Lek. Aí

¹² A palavra Sifu (師傅) é um modo de se referir à relação que se estabeleceu com um outro, reconhecido como mestre qualificado; também é a mesma palavra que designa a relação de parentesco entre um filho e o seu pai.

¹³ “O pequeno caminho”.

¹⁴ Para mais informações, indicamos *Marcialidade: fundamentos do Kung Fu* (Queiroz; Lima; Camacho, 2021).

obviamente o Ba Lek de um lado, ele estimula o Jiau Sau, ele estimula... escapar. Mudança de abordagem, do outro lado. (Farias, 2025).

Kung Fu (功夫) traduzido como “trabalho direcionado ao desenvolvimento de uma competência” objetiva uma reflexão sistemática sobre a ação ética através de práticas sobre si, corporais ou não, que visam o desenvolvimento e a ampliação da marcialidade. Nessa perspectiva, a arte marcial se relaciona ao modo de vida ascético resgatado das culturas grega e romana por Foucault (2006); um modo de ser que, com vistas a condições menores de dominação, sustenta a si a partir de saberes e práticas de auto-afirmação.

A noção de estética da existência nos permite relacionar o binômio poder/liberdade com práticas sobre si que visam permitir ao sujeito se reconhecer e reconhecer os outros. Partindo de uma reflexão ética que encontra no cuidado de si o cuidado com o outro, a prática da arte marcial descrita aqui ilustra bem a relação com saberes sistematizados que operam – a partir do corpo – na escultura de si, isto é, a construção de modos de ser e de agir sobre o mundo. Nesse sentido, as práticas marciais ou cerimoniais visam ampliar o campo de ação do sujeito nos diversos embates constitutivos da vida cotidiana, sublinhando a arte marcial enquanto ferramenta criativa para ações e não ações que favoreçam o bem viver de sujeitos e comunidades (Queiroz; Lima; Camacho, 2021).

No contexto da comunidade trans, tornou-se fundamental a consolidação de saberes possíveis sobre o corpo capazes de sustentar práticas de auto-afirmação como exercício de liberdade e poder-ser. Nosso modo de ser existe ainda como desvio da norma instituída pelos dispositivos médicos de constituição dos sujeitos; a ilegitimidade de que somos acusadas está fundamentada naquilo que se nomeia como contradição em nossa anatomia corporal.

Assim, na sessão seguinte abordaremos o tema do corpo na perspectiva de que aquilo que se concebe como natureza ou diferença sexual não é fruto unicamente de construções culturais descorporificadas, mas que essas construções culturais constituem os significados que se depreendem da observação sobre o corpo. Historicamente, foram essas construções culturais que apontaram para a relevância ou irrelevância dos fatores observados no corpo considerados como evidências legítimas ou ilegítimas da natureza ou da diferença sexual.

Corpo

“Mas se não for o corpo, então o que será?”. No âmbito da investigação sobre a natureza da diferença sexual empreendida por Laqueur em *Inventando o sexo* (2001), essa pergunta busca na teoria feminista um paradigma axiomático sobre o qual sustentar uma

conceituação suficientemente crítica sobre sexo, gênero e identidade. Ao mesmo tempo em que problematiza o postulado freudiano de que a anatomia constitui o destino do sujeito, Laqueur desenvolve a afirmação de Simone de Beauvoir de que as mulheres são o segundo sexo.

Parece perfeitamente óbvio que a biologia defina os sexos – o que mais o sexo poderia significar? Assim, os historiadores não teriam muito mais a dizer sobre o assunto. Ter ou não ter um pênis diz tudo em quase todas as circunstâncias, e várias outras diferenças podem ser acrescentadas à vontade; (...) Porém, em termos mais objetivos, não há qualquer conhecimento específico da diferença sexual em termos históricos a partir de fatos indiscutíveis sobre os corpos. (...) De fato, quanto mais examino os registros históricos, menos clara se torna a divisão sexual; quanto mais o corpo existia como o fundamento do sexo, menos sólidas se tornavam as fronteiras (Laqueur, 2001, p.8)

Inventando o sexo desenvolve uma análise de documentos históricos sobre o tema de homens e mulheres, apontando para mudanças na compreensão acerca da temática do corpo e da diferença sexual. Nessa obra, Laqueur¹⁵ (2001) afirma que sua pesquisa trabalho nasceu sem que ele se desse conta quando, em 1977, realizava uma investigação acerca do ciclo de vida. Ao se deparar com os manuais de nascimento escritos no século XVII, Laqueur observou que tanto as parteiras quanto os médicos acreditavam que o orgasmo feminino era uma condição necessária para uma gravidez de sucesso e ofereciam vários conselhos e sugestões para que a mulher o atingisse.

O autor relata que essa descoberta o surpreendeu enormemente, já que no século XIX os documentos médicos habitualmente expressavam dúvidas se as mulheres *conseguiam* atingir o orgasmo. Segundo sua análise, o orgasmo feminino deixou de ser considerado relevante para a concepção no final da segunda metade do século XVIII, período em que se pensava inclusive que sentimentos sexuais não eram da preocupação de mulheres e que estas não só não precisavam sentir prazer ao conceber, como não precisavam nem ao menos estar conscientes¹⁶.

O que está em jogo na análise que empreende Laqueur (2001) não é a importância ou desimportância do orgasmo feminino para a concepção segundo noções de progresso científico. Sua pesquisa, iniciada a partir do apagamento do prazer sexual feminino e sua retirada dos escritos médicos sobre concepção, se desenvolve para analisar como a presença ou ausência do orgasmo tornou-se um marco biológico da diferença sexual.

¹⁵ Thomas Laqueur (1945) é historiador e sexólogo americano nascido na Turquia.

¹⁶ “Em certa história, por exemplo, um cavaliço confessa que foi a uma estalagem e fez sexo e engravidou uma moça que parecia tão morta que só acordou muito depois de ele ter partido.” (Laqueur, 2001, p.15).

É bem verdade que há e houve uma considerável e frequente tendência misógina em grande parte da pesquisa biológica sobre mulheres; a história trabalhou claramente para "racionalizar e legitimar" as distinções, não só de sexo mas também de raça e classe, com desvantagem para os destituídos de poder. Porém uma ciência mais objetiva, mais rica e mais progressista, ou até mesmo mais feminista, não produziria um quadro mais verdadeiro da diferença sexual em qualquer sentido culturalmente significativo (Laqueur, 2001, p.32).

Em outras palavras, a afirmação de que a mulher é o que é em razão do seu útero não é nem mais nem menos verdadeira que a afirmação subsequente de que ela é o que é em razão de seus ovários. Outras evidências não refutarão nem confirmarão esses pronunciamentos obviamente absurdos, pois não estão em risco questões biológicas sobre os efeitos do orgasmo ou hormônios mas as questões culturais e políticas com relação à natureza da mulher (Laqueur, 2001, p.32).

Para fundamentar sua interpretação histórica acerca da natureza da diferença sexual em geral, Laqueur analisa mudanças na compreensão e na observação sobre os corpos. Nesse sentido, a nova compreensão do orgasmo prevalente no século XVIII foi uma formulação dentro de uma mudança mais radical em torno da compreensão das diferenças entre o corpo masculino e o corpo feminino.

A antiguidade dos séculos II e IV documentava sua compreensão de que o corpo feminino era idêntico ao corpo masculino, somente virado do avesso – a vagina como um pênis interno, os lábios como prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como testículos. Os relatos das dissecações de Herófilo, anatomista grego, usavam a palavra *archeis* para falar tanto dos testículos quanto dos ovários, deixando o contexto esclarecer ao qual dos dois estava se referindo. Nessa perspectiva denominada modelo de sexo único apontava para uma falta de perfeição, de calor vital, como diferença fundamental que impedia o corpo feminino de se desenvolver completamente “para fora”, como o corpo masculino (Laqueur, 2001).

O antigo modelo de sexo único no qual homens e mulheres eram classificados conforme graus de calor vital deu lugar no final do século XVIII às perspectivas de dimorfismo radical – de dois sexos incomensuráveis – pautado na diferenciação biológica. Nesse novo modelo, as diferenças psicológicas e sociais que serviam de justificativa para os papéis culturais distintos de homens e mulheres se fundamentavam na estrutura celular, que explicaria o motivo das mulheres serem supostamente mais conservadoras, passivas, indolentes e variáveis (Laqueur, 2001).

Assim, a compreensão prevalente sobre a diferença sexual como uma metafísica da hierarquia era substituída por modelos de incomensurabilidade anatômica e fisiológica pautadas na biologia. Se por um lado a visão dominante a partir do século XVIII distinguiu os papéis sociais de homens e mulheres segundo noções biológicas pretensamente

ahistóricas, por outro nos textos pré-Iluminismo aquilo que entendemos como gênero era o objeto primário ou real, enquanto o sexo ou o corpo era o epifenômeno. Os papéis de homens e mulheres antes do século XVII existiam e eram importantes, mas o sexo era uma categoria sociológica, não ontológica (Laqueur, 2001).

O argumento sustentado por Laqueur em *Inventando o sexo* (2001) é de que evidências acerca da diferença ou da igualdade observáveis entre homens e mulheres estava por todos os lados, mas quais delas importavam e para qual fim era um determinante condicionado fora do campo da observação empírica. Não só os modelos de sexo único e de dois sexos coexistiram e coexistem em vários contextos, mas a cronologia das mudanças interpretativas da diferença sexual não acompanhava necessariamente a cronologia das descobertas científicas de fundo hormonal ou histológico.

Considerando que cada período histórico e contexto cultural trazia suas concepções interpretativas, aquilo que era visto na materialidade do corpo dependia sobretudo de uma compreensão subjacente do que se considerava como evidência legítima de análise. Nenhuma observação material do corpo pode estar dissociada das associações imateriais que orientam a visão, pois não estão em jogo questões biológicas sobre os efeitos do orgasmo ou sobre o sistema físico e moral, mas questões políticas sobre a natureza da mulher.

O mais importante é este livro convencer o leitor de que não há uma representação “correta” da mulher em relação ao homem e que toda a ciência da diferença é, portanto, mal interpretada. É bem verdade que há e houve uma considerável e frequente tendência misógina em grande parte da pesquisa biológica sobre mulheres; a história trabalhou claramente para “racionalizar e legitimar” as distinções, não só de sexo mas também de raça e classe, com desvantagem para os destituídos de poder. Porém uma ciência mais objetiva, mais rica e mais progressista, ou até mesmo mais feminista, não produziria um quadro mais verdadeiro da diferença sexual em qualquer sentido culturalmente significativo (Laqueur, 2001, p.32).

Em *Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos*, Oyèrónkẹ Oyěwùmí¹⁷ (2021) argumenta que, seja para determinar quem é quem na *pólis* de Aristóteles ou quem é pobre nos EUA do século XX, as teses biológicas a respeito da diferença entre os corpos continuam a servir como fundamento para a organização hierárquica nas diferentes sociedades ocidentais.

Ao traçar a genealogia da ideia de degeneração como expressão da diferença no pensamento europeu a partir do século XIX, Oyěwùmí aponta para duas concepções distintas sobre diferença que desembocam na mesma noção de degradação: uma diferença científica,

¹⁷ Oyèrónkẹ Oyěwùmí é uma pesquisadora oxunista nigeriana e professora de sociologia na universidade de Stony Brook, em Nova Iorque.

como desvio do tipo original; e uma diferença moral, como desvio de uma ordem de comportamento. Assim, a posição hierárquica inferior estaria justificada pela diferença “contra-a-norma” e pela diferença “contra-a-natureza” que confluíam no corpo do sujeito da diferença. Na sociedade ocidental, os corpos da diferença não são apenas socialmente imorais, mas biologicamente degenerados, sendo a condição biológica causa e evidência da relação de diferença e hierarquia.

Consequentemente, uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista. Como tal, invoca um olhar, um olhar de diferença, um olhar de diferenciação – o mais historicamente constante é o olhar generificado. Há um sentido em que expressões como “o corpo social” ou “o corpo político” não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente. Não surpreende, portanto, que quando o corpo político precisou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos precisaram ser eliminados (Oyěwùmí, 2021, p.3).

Na perspectiva defendida em *Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos*, a palavra “corpo” é utilizada tanto para referenciar as teses biologizantes que fundamentam a hierarquia social ocidental como para chamar atenção para a fisicalidade, para a materialidade do corpo físico. Nessa perspectiva, tanto o gênero quanto a raça ou a deficiência são expressões da cosmovisão ocidental que infere e determina a posição social com base na observação do corpo, impondo aos sujeitos relações baseadas na hierarquia, na subjugação, na violência e na subalternidade (Oyěwùmí, 2021).

O corpo aparece de forma exacerbada na conceituação ocidental devido à lógica cultural constituída enquanto cosmovisão. Em comparação com a sociedade iorubá, ou com outras culturas que privilegiam sentidos que não a visão, a lógica cultural ocidental – diferenciada da cosmopercepção que caracteriza outras sociedades – define uma forma específica de acessar e interpretar a realidade através da visão – uma forma epistemológica –, que atribui ao olhar a relação de distância e diferença, dinâmica de onde se fundamenta toda a organização social (Oyěwùmí, 2021).

Em sua defesa da perspectiva transcultural, Oyěwùmí (2021) aponta para a impossibilidade conceitual de uma categoria universal do gênero feminino sobre o qual seja possível construir postulados. Criticando o absurdo dos estudos iorubás se darem predominantemente em língua inglesa – medido pelo fracasso do Ocidente em levar a língua iorubá a sério – a autora afirma que a língua iorubá é livre de gênero, estruturando-se mais pelas relações de senioridade e de papéis sociais que cada um desempenha. Rejeitando a transposição acrítica da cosmovisão ocidental e da categoria gênero como ferramenta de

análise para sociedades não-ocidentais, Oyěwùmí (2021) reivindica a língua iorubá como proposição política e epistemológica.

A partir dessa perspectiva, a transposição de uma categoria sociológica como gênero para uma sociedade em que gênero não é uma estrutura fundamental corresponde à manutenção de relações de colonialidade, que resulta em muitas pessoas africanas conhecerem suas sociedades somente a partir da perspectiva patriarcal – e racista, capacitista – que pesquisadores ocidentais tiveram sobre essas sociedades.

O gênero tornou-se importante nos estudos sobre os povos iorubás, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e a feminino é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo. É também um padrão que não se baseia em evidências. Com base em uma revisão da literatura existente, não parece que quem estudou os povos iorubás tenha dado muita atenção à divergência linguística entre o iorubá e o inglês e suas implicações para a produção de conhecimento (Oyěwùmí, 2021, p.43).

Em muitos escritos acadêmicos, assume-se que o masculino é a norma, assim como no Ocidente. No caso de eventos e personagens históricos, o processo foi alcançado principalmente através da tradução. Que *oba*, que significa “governante” (sem especificidade de gênero) em iorubá, passou a significar “rei” no discurso iorubá (qualquer que seja o período de tempo histórico) é sintomático (Oyěwùmí, 2021, p.42).

Conforme explicita Oyěwùmí (2021), no século XVIII o discurso de positividade científica enraizado no idealismo de Platão – em ascensão com o *Discurso sobre o método* de Descartes em 1637 – reservava ao corpo o aspecto degradado da natureza humana. Longe da clareza das ideias superiores e próximo da aparência enganosa dos sentidos, o corpo foi interpretado como uma armadilha da qual os seres racionais precisavam escapar, ainda que estivesse na base da construção das relações de semelhança e diferença – portanto, de toda a questão da hierarquia – na sociedade ocidental¹⁸. Nesse sentido, a dualidade corpo/mente é, da mesma forma que o binômio natureza/cultura, uma expressão, por assim dizer, da mesma cosmovisão ocidental binária que institui o masculino como norma e o feminino como segundo sexo.

A “ausência do corpo” tem sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram

¹⁸ “Nenhuma diferença é elaborada sem corpos posicionados hierarquicamente. Em seu livro *Making Sex*, Thomas Laqueur traz uma história ricamente contextualizada da construção do sexo desde a Grécia clássica até o período contemporâneo, observando as mudanças nos símbolos e as transformações nos significados. O ponto, no entanto, é a centralidade e a persistência do corpo na construção de categorias sociais. Em vista dessa história, a afirmação de Freud de que a anatomia é destino não foi original ou excepcional; ela foi apenas mais explícita que as de muitos de seus predecessores” (Oyěwùmí, 2021, p.11).

consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo (Oyěwùmí, 2021, p.4).

Oyěwùmí (2021) afirma que qualquer teoria sociológica que distribua a sociedade em grupos geneticamente determinados não pode escapar do determinismo biológico que serve de fundamento à estratificação social; visto que no *ethos*¹⁹ cultural esses grupos são representados por tipos específicos de corpos. Nesse sentido, ainda que abordagens sociológicas possam, por exemplo, explicar taxas de crime e violência com base no desemprego, se os grupos ou população que essas abordagens tentam explicar são agrupamentos genéticos – imigrantes latinos ou negros e/ou pobres –, em função da história do racismo as suposições sobre a predisposição genética do grupo vão estruturar as abordagens explicativas, sejam elas explicitamente baseadas no corpo ou não.

A própria menção ao corpo na produção de conhecimento indicaria marcas de uma relação de poder na qual o sujeito corporificado se distancia da norma pretensamente universal, não-declarada e descorporificada – a norma masculina, branca, cisheteronormativa, sem deficiência. Nesse sentido, o corpo não-declarado da norma confere credibilidade aos enunciados dos sujeitos que o habitam, perspectiva verificável mesmo entre cientistas que visam explicar a sociedade em termos que não os genéticos. Assim, a construção social e o determinismo biológico têm operado como lados da mesma moeda, reforçando-se mutuamente na medida em que antigas biológicas são resgatadas ou novas biológicas são construídas para explicar a condição essencial de desvantagem de determinados grupos – como as mulheres, as pessoas negras e as pessoas trans (Oyěwùmí, 2021).

Ainda que a construção social do gênero aponte em um nível global para a mobilidade de sua significação, nos limites particulares das culturas o gênero só é mutável se for construído enquanto tal. Porque nas sociedades ocidentais as categorias sociais são construídas em cima dos tijolos biológicos cuja mutabilidade é questionável. Assim, há limites para a organização epistemológica e política em torno de categorias pretensamente universais – como gênero ou mulher – devido ao apagamento dos contextos culturais, históricos e raciais nos quais gêneros ou mulheres são construídas e existem (Oyěwùmí, 2021).

¹⁹ *Ethos* é um termo genérico, que designa o caráter cultural e social de um grupo ou sociedade. De uso bastante antigo, significa em grego hábito ou caráter, e relaciona-se intimamente com o termo ética. *Ethos* passou a designar uma espécie de síntese dos costumes de um povo (Fundação Getúlio Vargas, 1987).

Estabelecemos um diálogo entre Butler (2018) e Oyěwùmí (2021) no que tange à compreensão do binarismo ocidental em sua expressão de domínio político, social e epistemológico. A ideia da imposição da mente sobre a matéria, da subjugação do pensamento sobre o corpo, ou da razão sobre a emoção, enraizada no idealismo platônico, está acompanhada de associações culturais históricas do masculino com o primeiro grupo e do feminino com o segundo. O corpo sexuado – como distinção historicamente constante – está no centro dessa classificação hierárquica, sendo critério de humanização e categorização do sujeito.

Butler (2018) pontua que em termos de ação política e epistemológica a categoria “mulher” é circularmente reivindicada por indivíduos e coletividades que se propõem a tomar ações em torno dela. Nesse sentido, a unidade “das mulheres” não deve ser uma pretensão, mas ações pontuais e alianças temporárias permitem que grupos apareçam e se organizem mais facilmente, com vias de reivindicar mudanças sociais positivas para pessoas cuja categoria “mulher” está em questão.

A partir de construções teóricas pautadas na fenomenologia²⁰, Butler (2018) se furta de fundamentar “a mulher” ou “o gênero” na suposta materialidade de um corpo pré-cultural ou ahistórico, antes caracterizando “gênero” como uma relação dialógica, histórica e cultural que envolve assimetria radical e se constitui na repetição estilizada de atos performativos do corpo. Nesse sentido, noções e ideias como mulher ou gênero não podem ser compreendidas de forma universal, como substância, essência ou verdade sobre o ser, mas como uma relação que se dá a partir de atos performativos.

A teoria fenomenológica dos “atos”, adotada por Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty e George Herbert Mead, entre outros, procura explicar a maneira cotidiana pela qual agentes sociais constituem a realidade social por meio da linguagem, dos gestos e de todo tipo de signo social simbólico. Mesmo que a fenomenologia pareça às vezes pressupor a existência de um agente constitutivo, dotado de capacidade de escolha, anterior à linguagem (apresentada como a fonte única de seus atos constitutivos), existe também um uso mais radical da doutrina da constituição que trata o agente social como objeto, e não como sujeito, dos atos constitutivos (Butler, 2018, p.2).

A afirmação de Simone de Beauvoir de que “não se nasce mulher, torna-se” é, na interpretação de Butler (2018), uma apropriação da doutrina dos atos constitutivos – a partir dos quais o sujeito se faz – interpretada a partir da tradição fenomenológica. Fundamentando

²⁰ Caminho epistemológico que em suas variadas vertentes problematiza a separação entre sujeito-objeto do conhecimento, afirmando sua co-originariedade. Em outras palavras, o sujeito que conhece e o mundo conhecido não são constituídos de forma independente, mas constituem um ao outro a partir de sua relação indissociável.

sua concepção de ato tanto na fenomenologia quanto nas teorias de performance e atuação, Butler introduz o conceito de ato performativo para sinalizar um ato de fala que inaugura a existência daquilo que enuncia, por exemplo: um ato de fala como “é menino!” ou “é menina!” é performativo na medida em que inaugura uma relação de sentido com uma realidade, com um corpo, com uma pessoa.

Constituída por ações voluntárias, a performance também remete à capacidade inerente a todo ato de fala de criar aquilo que enuncia. A performance sublinha a expressão artística que produz um estado de presença para tornar visível o invisível e, a partir de uma arte crítica e socialmente engajada, remodelar subjetividades e desautomatizar a relação com o corpo com os outros seres. Enquanto disciplina artística, a performance não só questiona fronteiras entre diferentes linguagens, mas também entre público e performer e, por consequência, entre vida e arte performática (Martins, 2014).

Se a performance no campo artístico se dá por ações voluntárias, no contexto da performatividade de gênero o ato performativo constitui uma relação de sentido pela via automatizada da repetição. Assim, ao ato de fala que diz “é menino!” ou “é menina!” se sobrepõe outros atos que repetirão essa mesma afirmação, dita de outro modo, em outras circunstâncias ou nuances, de modo mais ou menos automatizado, a partir dos quais se constitui uma estilização do corpo, isto é: “a maneira cotidiana por meio da qual gestos corporais, movimentos e encenações de todos os tipos constituem a ilusão de um “eu” generificado permanente” (Butler, 2018, p.3).

A dimensão do ato performativo fundamentada no contexto teatral descreve a relação entre corpo, poder de agir e constituição generificada de sujeito. Segundo essa definição, os atos corporais específicos que constituem o gênero se assemelham aos atos performativos que se dão no contexto teatral, no sentido de que constituem movimentos e encenações partilhadas e coletivas nas quais tanto os atores quanto a plateia vêm a acreditar devido à sua repetição, além de performarem-na como uma crença. Portanto, se o fundamento da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos no tempo, as variadas formas possíveis de se repetir ou de se romper com a repetição apontam para possibilidades de transformação nas relações de gênero (Butler, 2018).

Referenciando Foucault em sua conceituação da estética da existência, Butler (2018) afirma que fazer gênero não é simplesmente um modo de a verdade sobre o sujeito vir à superfície e ser percebida pelos outros; é antes um conjunto de estratégias mais ou menos

intencionais que permite aos sujeitos serem reconhecidos e reconhecerem a si mesmos enquanto ação no mundo. Nessa perspectiva, a identidade de gênero não é um pano de fundo que configura a forma de o sujeito agir perante o mundo, mas é antes constituída – a partir – desses atos no mundo.

Nesse sentido, gênero não é algo que o sujeito é, mas algo que se faz em ato, ato que se dá a partir do aparecer do corpo. Ao traçarmos um paralelo com a perspectiva levantada por Oyěwùmí (2021), a cosmovisão que condiciona o aparecer do corpo à estratificação social também foi abordada por Butler, que estabelece nas relações de gênero um ponto de partida para abordar as questões do poder e os efeitos da *precariedade social*; conceito que:

Designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte (Butler, 2018, p.36).

A interlocução com a dinâmica da moda – constituída a partir do olhar de identificação e diferença que vê no corpo marcas das relações de gênero, de raça e outras – nos permitirá compreender com maior aprofundamento o modo pelo qual a composição de um estilo singular – entendido como a forma que toma o aparecer, configuração formal do seu sentido – pode ser fonte de felicidade e de dignidade ou de marginalidade e exclusão, na medida em que reverbera e interage com as normas sociais que ditam critérios legítimos e morais de aparecimento (Cidreira, 2005).

As construções identitárias abordadas nesse trabalho – sobretudo as diversidades sexuais e de gênero, reveladas e medidas pelo olhar – tensionam de maneira explícita as expectativas dos papéis sociais e as normas de legibilidade que somos impelidos a cumprir, com efeitos práticos para as possibilidades de vida, trabalho e sociabilidade de sujeitos. Nesse sentido, o jogo entre visibilidade e invisibilidade, revelar e esconder, característico da produção de imagens da moda, ganha contornos de sobrevivência ou precariedade social a partir do conceito chave de passabilidade, a ser discutido no capítulo seguinte.

Capítulo 2: Moda e Persona

I wanna talk to you... without speaking.

(Eu quero conversar com você... sem usar palavras)

- *Queer*, 2024

Baseado em um romance escrito em 1985 por William S. Burroughs, o longa *Queer* dirigido por Luca Guadagnino nos apresenta ao expatriado americano William Lee (Daniel Craig) em sua busca por uma conexão íntima com outro homem. Ambientado nos anos 1940, o filme segue Lee em seu *trottoir* pela cidade do México até que, ao som grave de *Come As You Are*²¹, ele trava olhares com o também expatriado Eugene Allerton (Drew Starkey) e o segue até um bar gay. Os dois viajam até a América Sul em busca do Yagé (Ayahuasca) – um cipó capaz de induzir experiências telepáticas – motivados pelo interesse de Lee, que deseja descobrir se Allerton é *queer* sem precisar perguntar a ele.

A ideia transmitida por uma conversa telepática se refere eminentemente à capacidade de comunicação implícita em que uma informação, antes de ser perguntada explicitamente, é precisamente inferida a partir de elementos da comunicação não-verbal. A comunicação não-verbal é da maior importância no contexto da sedução sobretudo para pessoas gay ou *queer*, para quem a dinâmica do armário²² histórica e subjetivamente constituiu a relação com a sexualidade a partir da dimensão do segredo. *The boys in the band*, filme de 2020 baseado na peça de Mart Crowley estreada pela primeira vez em 1968, demonstra bem a necessidade da comunicação implícita – ainda que, nesse caso, verbal – a partir do seu título icônico explicado por Thürler e Woyda:

Nos anos 1980 e, ainda nos 1990, para saber se alguém era gay perguntávamos se ele tocava na banda, mais tarde, como um desdobramento desta, se ele era do “sindicato”, que era um modo de não explicitar em palavras o que tínhamos de reprimir. Em 14 de abril de 1968, *The boys in the band* teve a sua estreia em Nova Iorque, a peça de teatro emblemática de Mart Crowley, considerada uma peça seminal da história queer no século XX, retratava bem o clima de auto repressão da época (Thürler; Woyda, 2020, p.130).

Ainda que os termos gay e *queer* citados acima se diferenciem objetivamente da identificação trans enquanto foco do presente trabalho, na perspectiva das teorias folkcomunicacionais²³ todos são agrupados como marginalidades culturais – e de forma mais específica, grupos erótico-pornográficos – devido a afirmarem modos de ser caracterizados pela liberdade, pelos desejos sexuais e pelos prazeres considerados nocivos à moral

²¹ Come as you are / as you were / as I want you to be / As a friend / as a friend / as a known enemy. (Venha como você for / como você foi / como eu quero que você seja / como amigo / como amigo / como um conhecido inimigo).

²² O armário é uma metáfora para a sexualidade (mais utilizado) ou identidade de gênero reprimida ou não-visível.

²³ Teoria de comunicação *folk* – comum, ordinário, típico, de onde vem a noção de folclore – elaborada nos anos 1960 no Brasil por Beltrão (1918-1986) para delinear fluxos comunicacionais que se dão de formas únicas no contexto diverso e desigual da sociedade brasileira. A comunicação de massa, por exemplo, é mediada por agentes midiáticos, que são lideranças regionais capazes de fazer a tradução do contexto local para o global e vice-versa. Para maiores aprofundamentos sugerimos *Noções básicas de folkcomunicação* (Gadini; Woitowicz, 2007).

predominante em vigor. Nesses grupos podemos identificar fluxos comunicacionais próprios em que ressaltamos a estética do corpo e a estética da indumentária como fatores de identificação tanto para fora dos grupos, quanto internamente ao próprio grupo (Woitowicz; Fernandes, 2017).

Pintosa é uma estilização de gênero, e tem a ver com homens femininos, geralmente concebidos como ‘passivo’/receptivo no sexo anal. Outras estilizações mais usuais são ‘boy’ – masculino, supostamente ‘ativo’/incerto no sexo anal – e ‘cafuçu’, sobre o qual falamos anteriormente (...). As posições sexuais quase sempre são inferidas pelas estilizações de gênero, como já apontado. (Rios; Araújo, 2024, p. 224).

Embora numericamente menor, pode-se também encontrar, sobretudo a partir da performance de passivo, em corpos adeptos da estética *camp*, o exagero, a fecheção, sendo criadores de uma moda queer (Fernandes, 2024, p.189-190).

No âmbito das comunidades trans a afirmação da identidade assume relevância superior em relação à sedução ou exposição da preferência sexual. Assim, destacamos no interior dessas comunidades o investimento em comunicar – a partir da estética do corpo e da indumentária – uma identidade possível de ser reconhecida socialmente. Essa comunicação corporal aparece de forma intra-comunitária sobretudo na cultura *ballroom*, em que as competições de estética e de dança são separadas por categorias nas quais a performance de gênero é o elemento norteador.

Em que pese o objetivo de manter um grau de comunicação codificada através de um sistema próprio que não seja cooptado pelos meios de comunicação hegemônicos, mas que também considere sobretudo a necessidade contemporânea de afirmação política da identidade subjetiva; o campo da moda vestimentar e da aparência do corpo concretiza o anseio do personagem *Queer* em falar sem usar palavras, parecendo apontar para uma mensagem que precisa ser sentida e que ao mesmo tempo não pode passar despercebida. A mensagem de quem se é.

Pretendemos desenvolver a ideia de que os elementos da moda podem ser apropriados criativamente para constituir identificações a partir de atos performativos. Entre a conciliação com a norma e a afirmação radical da diferença, a relação visibilidade x invisibilidade que configura a sobrevivência das formas da moda configura também a sobrevivência de sujeitos marcados por identificações não-normativas. Assim, no contexto dos sujeitos trans a *composição da aparência* (Cidreira, 2005) reverbera nas estruturas cisgêneras e adquire cunho político, sendo capaz de expressar a partir do estilo uma autonomia ética-estética que possa se traduzir em saúde, dignidade e felicidade.

Ainda hoje conforme nos relacionamos com as estruturas cisnormativas se torna evidente que a dinâmica entre revelar ou esconder quem se é implica na disposição para enfrentar certos conflitos ou dificuldades inerentes ao processo de composição e exibição da aparência. Sendo a moda um estatuto de legitimação coletiva através da aparência e da imagem do corpo e o ambiente de trabalho formal representante da necessidade de se legitimar em contextos cisnormativos – temos a discussão sobre passabilidade, *cisplay* e estilo levada a cabo a partir daí.

Passabilidade

Eu não gosto do conceito de passabilidade. Porque eu sinto que... eu sinto que se dane a passabilidade, todo mundo deveria só ser quem é. E nem toda garota vai passar... Isso é a realidade, nem toda garota... vai passar como sendo uma garota biológica, sabe? Mas acho que é sobre trabalhar com o que temos. E... só domine seu visual que é exclusivo pra você (Liyah, Kokomo City, 2023).

Kokomo City é um documentário dirigido, produzido e editado por D. Smith²⁴ em 2023, reunindo relatos de quatro profissionais do sexo trans negras nas cidades de Nova Iorque e Geórgia, além de entrevistar também homens negros que se relacionam com elas. A obra se destaca pelos seus elementos visuais e pelos tons de alegria e humor que a diferenciam de outros trabalhos enfocando a comunidade trans. A entrevistada Liyah, enquanto celebra seu próprio visual na frente do espelho, conta que existem todo tipo de garotas, mas que a passabilidade limita suas possibilidades de viver a vida do jeito que gostaria: “Eu não acho que deveríamos seguir as regras. Quer dizer, você já transicionou e tacou o f***-se. Melhor fazer o que você quer fazer no final das contas”.

O conceito de passabilidade remete ao trabalho de Garfinkel e Stoller com pacientes atendidos e estudados pelo centro médico da universidade da Califórnia na década de 60 devido ao seu status sexual transicionado²⁵. Garfinkel (1967) não pormenoriza a definição de status sexual, embora seja evidente que se refere ao status de homem ou de mulher reconhecido socialmente enquanto tal. Segundo ele em nossa sociedade a possibilidade de transferência de status sexual é especialmente rígida, permitida apenas em ocasiões

²⁴ Produtora musical premiada em colaborações com artistas como Lil’ Wayne, Kendrick Lamar, Katy Perry e Ciara. D. Smith conta que após sua transição foi excluída da indústria musical, voltando-se para a produção de *Kokomo City* enquanto estava sem casa própria, dormindo no sofá de amigos.

²⁵ O termo “transfer” utilizado por Garfinkel (1967) pode ser traduzido na nossa língua por termos como transferência, transmissão ou transporte, que remetem ao deslocamento, à passagem e à mudança, significadas pelo sufixo *trans*.

cerimonializadas de caráter temporário ou lúdico e sendo considerada apenas uma variação do que a pessoa, no final das contas, realmente é.

Em contraste, seus pacientes haviam transicionado de forma definitiva e processualizavam a mudança de forma mais ou menos nítida como uma questão de escolha pessoal. A equipe médica identificava nos pacientes e sujeitos de pesquisa variações anatômicas que, por contrariar a composição sexual normativa vista como legítima pela população que percebe a si mesma como naturalmente sexuada, poderiam ameaçar o reconhecimento pleno no status sexual desejado, caso fossem reveladas. Dos mecanismos para evitar a exposição enquanto pessoa pós-transição, Garfinkel (1967) cunhou o termo “*passing*”.

*Passabilidade e a conquista gerenciada do status sexual em uma pessoa “intersexuada”*²⁶ (Garfinkel, 1967) nos oferece uma análise de caso da paciente Agnes – descrita como de aparência convicentemente feminina – durante o período em que foi atendida pela equipe do centro médico da universidade da Califórnia. As mais de trinta e seis horas de entrevista levaram os médicos a conceituarem o termo “*passing*” – ato de passar – para descrever diversos mecanismos de gerenciamento das interações sociais, identificados a partir dos relatos oferecidos por ela e também de sua própria interação com a paciente. Esses mecanismos envolviam vigilância e preparo contínuos no intuito de prevenir exposições capazes de ameaçar o reconhecimento legítimo de Agnes como uma mulher normal e natural. O estresse e o gerenciamento constantes somados ao risco inerente de exposição nas atividades e interações sociais rotineiras introduzia nelas um grau de tensão estrutural, transformando-as em situações potenciais ou reais de gerenciamento de crise.

“Mulher normal e natural” é a expressão utilizada por Agnes para se referir a si mesma como parte da população naturalmente sexuada, sendo a expressão reproduzida por Garfinkel (1967) ao longo de todo o texto. Embora os estudos de gênero não tivessem na época o aprofundamento que têm hoje e conceitos como cisgeneridade estejam ausentes na elaboração da pesquisa, o autor faz referência a uma norma – a que associamos com a cisgeneridade – e ao ponto de vista da população normal, isto é, aqueles que consideram o caráter sexuada das pessoas dentro do binarismo e a partir da expectativa de correspondência entre corpo, identidade e prática sexual.

²⁶ “*Passing and the managed achievement of sex status in an intersexed person*” (Garfinkel, 1967, p.116).

A pressuposição de correspondência por si só é capaz de conferir ao sujeito um estatuto moral de legitimidade e de boa fé oriundos do seu status sexual normal, de modo que qualquer caracterização que se distancie de tal correspondência é vista como sinal de fraude, engano, degeneração biológica e moral. Garfinkel faz uma listagem instigante das características da população que considera a si mesma como percebida enquanto naturalmente sexuada. Dessa listagem destacamos alguns itens que ressaltam o caráter de hierarquização moral a partir da binariedade do status sexual legítimo, oferecendo as bases para o conceito de cisgeneridade.

1. Do ponto de vista de um membro adulto da nossa sociedade, o ambiente percebido de "pessoas normalmente sexualizadas" é povoado por dois sexos e apenas dois sexos, "masculino" e "feminino."
2. Do ponto de vista de um membro adulto da nossa sociedade, a população de pessoas normais é uma população moralmente dicotomizada (...)
3. O membro adulto se inclui neste ambiente e se considera um ou outro não apenas como uma condição de seu autoconhecimento, mas como uma condição pela qual o exercício de seus direitos de viver sem riscos excessivos e interferência de outros seja rotineiramente garantido.
4. Os membros da população normal, para ele, os membros genuínos dessa população, são essencialmente, originalmente, em primeiro lugar, sempre foram, e sempre serão, uma vez por todas, na análise final, "masculino" ou "feminino."
5. Certos emblemas são considerados pelos normais como essenciais em sua função identificadora, enquanto outras qualidades, ações, relações e afins são tratadas como transitórias, temporárias, acidentais, circunstanciais, e o resto. Para os normais, a posse de um pênis por um homem e de uma vagina por uma mulher são emblemas essenciais. Sentimentos apropriados, atividades, obrigações de pertencimento e afins são atribuídos às pessoas que possuem pênis e vaginas (...)
7. Para os normais, a presença no ambiente de objetos sexualizados tem a característica de "um fato natural." Essa naturalidade carrega consigo, como parte constitutiva de seu significado, o senso de que é correto e apropriado, ou seja, moralmente adequado que seja assim. Porque é um fato natural, para os membros de nossa sociedade, existirem apenas machos naturais e fêmeas naturais. A boa sociedade para o membro é composta apenas por pessoas que são de um sexo ou de outro (Garfinkel, 1967, p.122-125).

Ao retomarmos a análise do caso, Garfinkel (1967) identifica na busca de Agnes por garantir seu direito de viver normalmente como mulher não apenas uma preocupação com o quão bem era capaz de ocupar esse papel, ou em outras palavras, com a eficácia da performance, visto que Agnes era considerada convincentemente feminina e sexualmente atraente por toda a equipe médica. Na visão do pesquisador a preocupação se dava sobretudo com relação à legitimidade moral da ocupação do papel de mulher – e, portanto, com a conquista de um status de cidadã de boa fé, a partir da qual é possível interpretar sua

reivindicação de ser uma mulher normal e natural, mas que a sua diversidade anatômica e história pregressa ameaçavam.

Não somente o risco de exposição da história pregressa de Agnes ou de sua diversidade hormonal e anatômica ameaçava sua reivindicação de viver naturalmente como mulher, mas também as diversas situações que serviam como lembrete de que sua feminilidade, embora conquistada, havia sido assim feita sob custo de vigilância e trabalho constantes. Sua preocupação crônica com a passabilidade significava que o êxito em atividades ordinárias – como seleções para vagas de emprego – era passível de sacrifício caso a segurança da identidade feminina fosse ameaçada.

A preocupação dela em escapar da detecção tinha valor da mais alta prioridade. Quase toda situação tinha portanto um elemento real ou potencial de prova de educação moral e cívica²⁷. Seria menos preciso dizer que ela passou do que dizer que ela estava continuamente engajada no trabalho de passar²⁸ (Garfinkel, 1967, p.136).

A experiência relatada por Agnes levou Garfinkel (1967) à conceituação do termo *passing*, a ser compreendido como o trabalho constante de garantir direitos de viver no status sexual eleito enquanto ao mesmo tempo considerar a possibilidade de detecção e ruína efetivadas nas condições socialmente estruturadas em que esse trabalho acontece. No entanto, no contexto do documentário *Kokomo City* (2023) pela fala de Liyah a passabilidade é apropriada por ela e descrita como algo a ser evitado por limitar a expressão de sua identidade. A entrevistada deixa explícito, porém, que não pode falar por outras garotas trans e a própria montagem oferece outros exemplos nos quais a passabilidade permanece como status de desejo.

Mas já vivi os dois lados da moeda. Eu já vivi a minha vida como mulher sem contar para ninguém, e já vivi a minha vida como trans. Pessoalmente, eu gosto do outro lado quando sou mulher e ninguém sabe que sou trans. A vida é muito melhor desse jeito, pra mim. Eu sinto que é uma vida “normal”, sabe? Mais normal. Mas é muito trabalhoso, porque é preciso controlar a voz, os trejeitos, você precisa esconder quem você realmente é. É muito desconfortável, muito desgastante para o cérebro, é uma situação muito estressante. Mas, como eu disse, a vida é muito melhor. Você é tratada melhor, as pessoas te reconhecem publicamente, elas são mais carinhosas (Dominique Silver, *Kokomo City*, 2023).

²⁷ O texto original utiliza a expressão “character and fitness test”, uma avaliação conduzida como parte do exame de ordem dos advogados nos Estados Unidos, que visa avaliar o caráter moral do advogado em potencial. Escolhemos referência por considerá-la, dadas as devidas proporções, contextualmente relevante, visto que a educação moral e cívica foi disciplina obrigatória durante os anos mais rígidos da ditadura civil-militar brasileira, mas extinguida em 1993 por não ser considerada parte de um regime democrático. A disciplina exaltava o nacionalismo e buscava moldar o aluno nos valores morais tendo como base o deus católico.

²⁸ “Her concern to escape detection had a value of highest priority. Almost every situation had the feature therefore of an actual or potential “character and fitness” test. It would be less accurate to say of her that she has passed than that she was continually engaged in the work of passing” (Garfinkel, 1967, p.136).

Conforme citado por Garfinkel (1967) e desdobrado por Martinelli et al. (2018), estudos publicados pela primeira vez em 1945 já discutiam a passabilidade no contexto da identificação racial, a partir da qual pessoas negras com tonalidade de pele clara, traços e cabelos caucasianos de fato cruzavam a linha da identificação racial²⁹. No contexto do nosso objeto, isto é, a relação entre aparência, identidade e condição social, Barreto (2024) designer de moda e pesquisadora baiana, define que a busca pela passabilidade branca foi um imperativo que orientou uma série de escolhas ao longo de sua vida, desde a religião e as práticas espirituais até a moda vestimentar e os rituais de embelezamento. Para se associar à branquitude e com isso aparentar beleza, limpeza, inteligência e, acima de tudo, humanidade, mulheres negras como ela são submetidas a procedimentos estéticos violentos que apagam ou minimizam seus traços étnicos e culturais de modo a conformá-las aos ideais de beleza do branco.

Barreto (2024) aponta que a imposição generalizada das condições éticas e estéticas de existência da branquitude se traduziu na privação da autonomia e da auto-estima das mulheres negras, fazendo-as internalizar a necessidade de quase mutilação característica de procedimentos estéticos violentos. No contexto de impacto desigual pelas tendências de apagamento e silenciamento de seus traços identitários, Barreto reivindica vias de assujeitamento próprias, localizando nas cores, significados e símbolos de uma cultura africana originária a possibilidade de ativismo político e de expressão identitária.

Ao compreendermos que a identificação racial não se dá unicamente pela via dos traços corporais fenotípicos, mas também devido a elementos culturais e históricos “invisíveis” que podem ser comunicados pela aparência e pela moda vestimentar “visível”, é possível compreender que a escolha de um cabelo ou de determinadas peças de roupa pode conferir mais ou menos passabilidade branca – ou passabilidade cisgênera. Nesse sentido, a passabilidade se define como aproximação ambivalente com a norma, a partir da qual uma série de sujeitos acredita estar menos exposto à violência, seja ela de origem racista ou cisgênera (Barreto, 2024).

Nosso foco nos desdobramentos do trabalho de Garfinkel se dá sobretudo pela noção de passabilidade difundida no Brasil e no mundo como possibilidade do sujeito de passar pelo

²⁹ No estudo citado por Martinelli et al. (2018) os autores discutem a existência de diversos níveis de passabilidade em função da cor da pele: a passabilidade por conveniência, por diversão, a não-intencional e, finalmente, a passabilidade que emerge da necessidade econômica, e que está vinculada, por exemplo, ao ingresso de mulheres negras no mundo do trabalho whitecollar, mais especificamente em funções como telefonistas, recepcionistas, estenógrafas e escriturárias (Martinelli et al., 2018, p. 353).

sexo eleito, definida primeiramente a partir de sua aparência, que fá-lo-á efetivamente ser percebido como normalmente sexuado ou cisgênero e, portanto, gozar do status de cidadão de boa fé.

Se por um lado a dinâmica da passabilidade opera sobre o sujeito uma vigília constante sobre atitudes, gestos e aparências que poderiam revelar ou assumir a não-cisgeneridade, essa exposição na vida pública potencialmente impacta em trauma psicológico, perda de vantagens materiais e do direito de viver no status sexual eleito, devido às acusações de ilegitimidade, imoralidade e degeneração. Nesse sentido todas as pessoas trans, passáveis ou não, concordam que a passabilidade opera como um fator protetivo da discriminação e violência que pode recair sobre seus corpos, o que coloca sobre a dinâmica entre revelar ou esconder uma ordem de necessidade, para além da ordem do desejo pessoal (Martinelli et al, 2018).

O modo com que Agnes descreve seu trabalho de passar tem na percepção de Garfinkel (1967) um caráter eminentemente performativo, na medida em que ele descreve a eficácia das exhibições de aparência e performance feminina como fruto das capacidades desenvolvidas por ela. Essas exhibições se davam pela apresentação de determinadas características e habilidades presumidas por outros como sendo de seu conhecimento prévio – de que modo uma mulher deve se comportar, como deve se parecer, o que deve sentir, que competências deve ter e a que deve aspirar –, mas que eram aprendidas secretamente por ela conforme solicitadas por cada situação. Devido a essa capacidade de permitir que o ambiente fornecesse respostas para suas próprias perguntas e de presumir qual o efeito prático que as respostas teriam, Garfinkel atribui a Agnes não só uma atitude de pesquisa, mas também uma natureza manipulativa. Garfinkel ressalta com pesar a frequência desconcertante de situações em que não foi capaz de avaliar se Agnes estava respondendo às suas perguntas ou se havia aprendido com as perguntas o que era esperado dela pela equipe médica.

O que ressaltamos sobre a pesquisa de Garfinkel (1967) é que existe uma dimensão de continuidade com *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (Bento, 2006) e *O (des)aprendizado de si: transexualidades, interação e cuidado em saúde* (Borba, 2016), que se voltaram para os procedimentos de afirmação de gênero na relação entre equipe médica e pessoa trans, no contexto brasileiro do processo transsexualizador regulado pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Os autores buscaram problematizar a definição biológica de transgeneridade a partir de uma perspectiva de base sociológica e filosófica que

sublinha uma dimensão performativa de invenção ou aprendizado de si a partir da qual ressaltamos a relação com a passabilidade como eixo condutor.

Como nos tornamos sujeitos viáveis? Com nuances variadas, essa pergunta - que desloca a questão da subjetividade do 'ser' para o 'tornar-se' ou o 'aprender' - tem orientado posições marcantes em filosofias socioconstrucionistas da vida social, dentre elas a crítica filosófica de Friedrich Nietzsche, a arqueologia do sujeito de Michel Foucault, a desconstrução do gênero de Judith Butler e a indisciplina linguístico-aplicada de Luiz Paulo da Moita Lopes. Ser viável, diz o dicionário Michaelis, é biologicamente aquilo "que pode germinar, crescer e se desenvolver"; é, em sentido figurado, algo "que se pode realizar" e algo "duradouro". Pelo menos semanticamente, ser um sujeito viável aponta para se desenvolver de uma dada maneira, figurativamente de forma prática e duradoura (Silva, 2019, p. 1)

Somos levados pela dimensão performativa de invenção ou aprendizado de si até a analogia teatral como estrutura de análise sociológica; que concebe o mundo como palco e os agentes sociais como atores desempenhando nele um papel. Conforme mencionamos anteriormente, é possível diferenciar para fins didáticos a ação performativa da ação performática com relação a diferentes graus de intencionalidade, que distinguem representação/performance teatral da performatividade latente nos gestos cotidianos (Cidreira, 2012).

Nessa proposta de diferenciação entre performance e performatividade, a performatividade latente estaria vinculada aos atos comuns do indivíduo no seu dia-a-dia, enquanto a performatividade integrada remete às cenas propriamente teatrais, ao desfile de moda ou às fotos para as revistas. No contexto específico de nossa investigação, no entanto, há uma confusão entre essas instâncias: primeiro porque o deslocamento do investimento artístico para a vida cotidiana – a aproximação entre estilo artístico e estilo de vida levada a cabo pelos movimentos estéticos pós-surrealismo e dadaísmo, com os quais dialoga a arte performática – reposiciona a questão da identidade percebida a partir do aparecer do corpo, que se tornou matéria-prima, meio e suporte para a atividade criativa; segundo porque a preocupação com a passabilidade ressalta uma dimensão intencional em todo aparecer generificado porque o ato intencional deliberado de "passar" – embora se distancie de formas e convenções propriamente teatrais – retoma a ideia de representação, característica da performatividade integrada, na qual

É necessário estar sempre atento para a impressão que se quer causar no outro, esquematizando previamente a definição da situação, ou seja, montando o palco para um tipo de jogo específico de comunicação, tendo algum Outro como referência de interlocução, embora, aparentemente, o papel da plateia possa parecer passivo (Cidreira, 2012, p.4).

Por um lado, há uma perspectiva que diferencia performance e performatividade em que aquilo que faz a *drag queen* quando sobe ao palco tem um caráter limitado e aponta para uma convenção teatral clássica na qual “o ator se compromete a fazer-se passar por algo que ele não é e o público se compromete a crer” (Lima, 2017, p.177). Por outro lado, no trabalho e na reflexão teórica de artistas e pesquisadores corpo e gênero-diversos é possível perceber que a sexualidade e o gênero dos artistas é precisamente o conteúdo vital que abastece suas performances, apontando para uma dimensão de indissociabilidade entre sua performance artística e sua performatividade cotidiana (Colling, 2021).

Se no contexto do aprendizado sobre si o artista transforma sua vida na própria obra não haveriam formas de diferenciar objetivamente o palco – a performatividade integrada – e o não-palco – a performatividade latente. Nesse sentido, se não há mais uma referência objetiva para quando a performance termina, o único jeito de diferenciar a *drag queen* de uma artista trans seria acompanhar a pessoa do camarim até em casa nas suas múltiplas atuações na vida cotidiana para – talvez – chegar a uma conclusão sobre o que é que se passa ali.

Complexa e polêmica, essa questão não pôde ser resolvida pela investigação teórica pura e simplesmente. Para além dos elogios de Butler à arte drag como paródia do gênero; ou da crítica ao *transfake*³⁰ que fundamenta as transepistemologias de criação no campo da performance e demais artes da cena; a analogia dramatúrgica não encontrou terreno fértil no movimento social que reivindica direitos para as pessoas trans, pelo contrário. As acusações históricas de fraude ou mentira direcionadas para a comunidade trans antes conduziriam à sede por uma sistematização capaz de instrumentalizar e regular a aparição e a identidade dos atores sociais (Cidreira, 2012).

Aquilo que buscamos delinear com as pesquisas de Garfinkel (1967), Bento (2006) e Borba (2016) é a forma como a passabilidade construiu, no interior da relação médica entre equipe e pessoa trans, uma relação de sujeição. De um lado a pessoa trans, buscando intervenções corporais seguras e de baixo custo, se sujeita ao escrutínio dos exames médicos e constrói um modo de narrar-se que seja capaz de convencer a equipe médica da legitimidade da intervenção desejada. Do outro lado, a comunidade médica multiplica comissões e projetos vinculados a hospitais para burocratizar o acesso aos procedimentos de afirmação de gênero, regulando sua aprovação mediante sujeição à determinados protocolos prescritivos.

³⁰ Quando em um ator cisgênero interpreta um personagem transgênero.

A relação que se estabelece com o hospital, de forma geral, e com a equipe, em especial, é a de favor. A noção de direito e de cidadania é uma abstração que não encontra nenhum respaldo na efetivação das microrrelações que se dão no âmbito do hospital. Frases como: " Eu tenho que dar graças a Deus. Tenho que agradecer" são freqüentes nas conversas dos/as transexuais com membros da equipe (Bento, 2005, p.61).

Se retomamos o exemplo de Agnes, que durante seu período de atendimento “passou” e conquistou a operação desejada, considerou-se a legitimidade da intervenção cirúrgica não apenas devido aos seus altos níveis de estrogênio – embora sua aparência “convincentemente feminina” certamente tenha influenciado a decisão. Antes, a reivindicação pela cirurgia de redesignação sexual se pautava pela insistência na legitimidade de uma intervenção que, se não fosse um erro da natureza, teria sido feita desde o início. Então ainda que cirurgões atuassem como agentes naturais e provêsem o que a natureza intencionava que ali estivesse desde sempre, a natureza se mantém discursivamente como legitimação preferida, o que aponta para a reprodução de uma perspectiva que toma os fatos sexuais como naturalmente dados (Garfinkel, 1967).

A passabilidade tem relação ainda com o conceito de *dispositivo da transexualidade* que descreve a apropriação por parte de pessoas trans dos elementos – discursivos, fisiológicos ou estéticos – que dão materialidade às identidades cisgêneras para, assim, tornar seu próprio gênero legítimo, reconhecido e inteligível. *O dispositivo da transexualidade* tem sua emergência apontada no contexto da relação médica, nascendo com o objetivo de tornar compreensíveis as identidades trans ao olhar cisgênero. Analisando o processo transsexualizador no contexto brasileiro através do SUS, Bento (2006) e Borba (2016) indicam que ao longo dos dois anos em que o sujeito trans passa por acompanhamento multidisciplinar, os mecanismos de passabilidade operam entre equipe médica e paciente, que performa sua identidade de maneira fixa e estereotipada com intuito de conquistar legitimamente o direito aos procedimentos de afirmação de gênero, como os procedimentos cirúrgicos ou a terapia hormonal.

O trabalho de Borba (2016) é resultado de uma pesquisa etnográfica realizada entre setembro de 2009 e outubro de 2010 no Programa de Atenção Integral à Saúde Transexual (PAIST). Centrado teoricamente em torno dos estudos de linguagem, Borba analisa protocolos jurídicos, médicos e científicos para descrever o processo transsexualizador como um dispositivo de dominação e sujeição que reduz as vivências de toda uma população trans heterogênea à adequação com a narrativa do transexual verdadeiro, isto é, aquele sem ambivalências com relação à sua identidade.

Garfinkel (1967) concorda que seria incapaz de afirmar para si ou para Agnes qual teria sido seu destino caso ela tivesse revelado dados de sua biografia pregressa ou se tivesse divulgado informações sobre uma fonte exógena de hormônios que contrariasse a tese de que os testículos estariam produzindo estrogênio naturalmente. Stoller, parceiro de equipe de Garfinkel, atribui importância secundária aos níveis de estrogênio circulando na corrente sanguínea, sendo a decisão de realizar a operação de redesignação sexual motivada por bases principalmente psicológicas.

Stoller, parceiro de equipe de Garfinkel, afirma que ao serem incumbidos de avaliar se o grau de ambivalência da identidade feminina de Agnes era maior do que aquele relatado por ela, todos haviam sentido para além de qualquer dúvida que a paciente estava tão fixa em sua feminilidade quanto fêmeas anatomicamente normais e que portanto nenhuma forma de tratamento poderia torná-la masculina. Nesse sentido, a legitimidade da intervenção cirúrgica se deu devido à fixação aparente em uma identidade feminina, percebida a partir de informações reveladas e escondidas pela paciente, que sublinhava a inexistência de um grau de ambivalência e a fixação na identidade feminina normal e natural (Garfinkel, 1967).

O que Stoller parece concluir em sua análise não é simplesmente que transexuais mentem para passar, mas que os procedimentos de afirmação de gênero não podem ser conquistados sem a mentira. Corroborando com a definição de dispositivo levantada por Bento (2006) não há possibilidade de reconhecimento de um sujeito transexual sem a sujeição ao *dispositivo da transexualidade*, que envolve recobrir a experiência vivida com uma camada de mentira ou de ficção. No contexto analisado, esse processo visaria, a partir de uma concepção essencialista de transgeneridade, legitimar intervenções para adequar o corpo à maneira como naturalmente e desde sempre o sujeito afirma ter se sentido.

Se por um lado a intervenção corporal visa acrescentar camadas de passabilidade e galgar para o sujeito trans um status de cidadão de boa fé, por outro lado a própria intervenção é regulada por uma predisposição à passabilidade analisada através da reprodução das normas de gênero tradicionais. De acordo com Bento (2006) o tempo no hospital teria mesmo a função de fazer a regulação dos corpos, cortando qualquer elemento de paródia e realizando a assepsia na performance de gênero dos sujeitos. Assim, retroalimentam-se jogos de poder entre medicina e sujeito patologizado em que o sujeito é sujeitado aos mecanismos de nomeação e inteligibilidade protocolados pela medicina.

Se uma mulher de verdade é discreta na forma de se maquiar e nos modelos das roupas, se fala baixo e gesticula comedidamente e tem uma voz que não lembra os falsetes das travestis, há então todo um conjunto de intervenções para construir um sujeito transexual que não tenha em suas performances de gênero nenhum sinal que os cite. A coerência dos gêneros está na ausência de ambiguidades, e o olhar do especialista está ali para limpar, cortar, apontar, assinalar os excessos, fazer o trabalho de assepsia. É o dispositivo da transexualidade em pleno funcionamento, produzindo realidades e ritualizando-as como verdade nas sentenças proferidas, seja com julgamentos, seja com olhares inquisidores dos membros da equipe médica (Bento, 2006, p.61).

Em uma nota interessante, Garfinkel (1967) identifica que da mesma forma que Agnes buscava se apresentar para a equipe médica como passável, ele também, em muitas ocasiões, se esforçava para se apresentar como passável para ela, frequentemente se desviando de seus pedidos de informação para ocultar sua incompetência ou ignorância e assim preservar a relação de amizade, cumplicidade e confiança com ela. Em um contexto mais amplo, podemos perceber que a passabilidade para Garfinkel remete à sua aparente conformação com conhecimentos e atitudes esperadas de um médico especialista, conformação esta que, de forma mais ou menos consciente, permite que ele seja legitimado na função ou status que pretende desempenhar. Se tomamos a passabilidade simplesmente enquanto ato ou necessidade de passar entendemos que é uma questão para todas as pessoas, mas essa questão ganha materialidades específicas no corpo e na aparência de pessoas trans, a que elaboraremos posteriormente a partir da noção de estilo.

Embora Garfinkel (1967) descreva sua paciente como uma mentirosa altamente habilidosa preocupada de forma dramática com a gestão das impressões e das aparências³¹, aquilo que parece ser revelado pela dimensão gerida de seu comportamento é justamente o caráter construído do status sexual, isto é, o modo com que a dita normalidade constrói a materialidade de seu status sexual a partir de imitação, de aparências e de performances. Embora afirmasse fazer parte da população normalmente sexuada, as descrições fornecidas por Agnes sobre o sexo e sobre a sexualidade normais demonstravam uma especialidade para ensinar aos “normais” como as verdades sobre o sexo não eram, afinal, um fato qualquer decidido pela natureza.

Ainda que a mentira e a dissimulação sejam estratégias reconhecidamente utilizadas para fins de passabilidade, ressaltamos nelas uma ordem de necessidade para além da ordem

³¹ “Much concerned with the managing of impressions (...) she was a highly accomplished liar” (Garfinkel, 1967, p.174).

do desejo, que contextualiza tais práticas no interior do regime cisnormativo³². A perspectiva dos médicos de fato corrobora com a necessidade dessas pequenas mentiras, ainda que sejam percebidas enquanto tal, para ver operar o mecanismo de sujeição e liberar, por exemplo uma cirurgia confiável de redesignação sexual a baixo custo. As intervenções como essa são associadas às possibilidades de a pessoa trans se proteger da exposição, garantindo direitos de viver no status sexual eleito, conseguindo fazer exames para oportunidades de emprego, ter relações sexuais satisfatórias, entre outras atividades.

Nosso objetivo nessa seção foi demonstrar que a passabilidade de gênero tem sua origem conceitual na tradição médica e até o momento presente continua associada à aparente aproximação com a população normalmente sexuada (cisgênera) com fins de assegurar um tratamento melhor do que àquele direcionado aos não-passáveis. Nesse sentido, podemos afirmar que a passabilidade constitui-se como forma para adequar-se. Em relação ao sujeito trans em contextos cisnormativos, essa adequação com a norma determina possibilidades de reconhecimento enquanto integrante legítimo do status sexual desejado, contribuindo para seu caráter de moralmente bom e verdadeiro.

No que tange às intervenções sobre a aparência do corpo que discutiremos a seguir, buscamos a partir de uma aproximação com o campo sociológico e filosófico da moda desassociar a transgeneridade das definições médicas ou biológicas que a identificam no campo do desvio ou da patologia, metaforizando a passabilidade e a moda vestimentar como uma máscara. A metáfora da máscara nos permite criticar a expectativa de permanência e de repetição das aparências e das normas de gênero como expectativas cisnormativas, para assim tomarmos as formas efêmeras da moda no seu caráter de poder-ser, enquanto possibilidades de aparição. A partir da intervenção e modulação sobre a aparência do corpo, reconfiguramos a relação com o próprio ser e com o tecido social em que esta aparência reverbera.

Máscara

Este é meu corpo. (Letreiro pisca: TRAVESTI. Esse letreiro piscará outras vezes ao longo da apresentação). *Pausa*. Neste momento eu deveria me apresentar, dizer nome, talvez idade, quem eu sou, todo esse *mise en scène* que uma apresentação necessita, mas não vou fazer isso hoje porque faço sempre, e sempre pouco importa. O meu corpo (TRAVESTI) sempre chega antes, na frente, como um muro, um outdoor ou um letreiro piscante, independentemente de quem eu seja ou do que eu faça, mesmo eu existindo a partir de 1981, com impressões digitais únicas, RG tal, CPF tal, certidão de nascimento e não importa o nome escrito (Carvalho, 2022, p.7-8).

³² Conforme respondido por um dos militantes do movimento trans, após ser acusado: “Nós somos muito mentirosos, falamos o que eles querem escutar” (Bento, 2005, p.66).

Publicada em forma de livro pela Editora Monstra da Casa 1 em 2022, *Manifesto transpofágico* é originalmente uma peça teatral encenada por Renata Carvalho³³, artista, graduanda em ciências sociais e transpóloga, isto é, travesti pesquisadora de sua transcestralidade. Como fruto dessa pesquisa, a artista traz seu corpo travesti em cena para vinculá-lo a uma “dramaturgia de histórias repetitivas” (Carvalho, 2022, p.11) que, independentemente de quem ela seja, embute nela imagens de quem é, do que é e de quem foi.

Se por um lado a imagem da travesti foi apropriada pelos saberes acadêmicos e fazeres artísticos para representar a força dos trânsitos identitários contemporâneos, por outro existe uma expectativa de permanência ou continuidade – seria coerência? – entre a vida dentro e fora dos artigos e palcos. Nesse sentido, o título de transpóloga e a reivindicação de ser uma travesti que estuda o corpo trans e travesti não vêm à toa, mas se contextualiza com a movimentação política e epistemológica introduzida no capítulo anterior da qual nos aproximamos (Dourado, 2015).

Dessa maneira, ainda que sejamos capazes de inferir através da visualidade do corpo, de forma geral nesse e em outros casos, quem a pessoa é ou que papel ocupa muito antes que esse alguém possa abrir a boca, a passabilidade metaforizada enquanto máscara pretende, além de sublinhar aspectos comuns a qualquer construção de aparência corporal generificada, ilustrar os modos específicos pelos quais nós enquanto população trans e travesti somos tensionados por normas que visam regular nosso aparecer.

Entre as imagens de uma fronteira simbólica e a experiência real de quem transforma seu corpo para assumir um gênero que não lhe foi atribuído no nascimento, há uma grande diferença. Sim, as teorias contemporâneas avançaram no sentido de mostrar que nossas identidades não passam de um conjunto de *máscaras* e, nesse sentido, é possível falar em camadas de travestimento nos nossos “eus” cotidianos. Mas a travesti (...) não é só máscara, é sujeito. Ela não é teatral apenas, é indivíduo. E por isso, há uma enorme distância entre os artistas que se apropriam do travestimento como sinônimo de mascarada e a pesquisa empreendida por Silvero. (Dourado, 2015, texto extraído de página da web).

Ao abordarmos o tema das intervenções corporais não nos limitamos unicamente a cirurgias, terapias hormonais e demais procedimentos de cunho médico-biológico. Em um sentido mais amplo a intervenção corporal é característica de todas as culturas e sociedades, que recobrem o corpo com os tecidos capazes de protegê-lo do sol ou do frio, mas que também o revestem de símbolos para comunicar relações de gênero, classe, pertença racial,

³³ Conhecida por protagonizar a versão brasileira de *O evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu*, que reimagina Jesus nos dias modernos, encarnado como uma mulher transexual

status e demais atributos de identificação social. Esses elementos visíveis e invisíveis são acoplados e reacoplados ao corpo produzindo uma camada exterior, mais visível, uma espécie de segunda pele a partir da qual somos percebidos e categorizados (Cidreira, 2005).

“Hoje eu resolvi me vestir com a minha própria pele, o meu corpo travesti” nos diz Renata Carvalho (2023, p.43), vestida apenas com uma calcinha bege que se confunde com sua pele. Ela propõe, através do *Manifesto Transpofágico*, colocar em exposição no palco um corpo travesti, como numa vitrine, como forma de experimento, mas se questiona se é ela a artista certa para apresentar essa obra, considerando que não consegue ficar nua em público. Por mais que todos saibam sobre seu corpo, revelá-lo é, para ela, evidenciar uma insígnia “masculina” que implica na perda definitiva de um lugar no feminino.

Essa dinâmica entre revelar se relaciona às imagens de moda como um todo e à moda vestimentar de modo mais específico, mas principalmente à máscara enquanto metáfora da passabilidade, que no contexto da população trans visa assegurar o acesso às atividades cotidianas, como a atividade laboral. Ao entrevistarem pessoas trans no contexto da empregabilidade e do trabalho formal, por exemplo, Martinelli et al. (2018) descrevem a relação entre aparência e atividade laboral a partir do eixo da passabilidade e do *cisplay* – termo de origem estrangeira constituído pela junção da expressão *cosplay*³⁴ com a palavra cis.

Embora o resultado prático de ambas seja o efeito de ser percebido enquanto pessoa cisgênera, diferentemente da passabilidade, que tem como elemento primeiro o olhar ou a percepção do outro, não sendo necessariamente intencional, a prática do *cisplay* refere-se ao que faz uma pessoa trans quando finge ativamente ser cisgênera no intuito de evitar constrangimentos, assédios ou discriminações. Martinelli et al. (2018) ressaltam, a partir de suas entrevistas, como as pessoas trans de maneira geral se sentem mais protegidas quando não são identificados enquanto trans, sucedidos por aqueles que se consideram passáveis e, no lugar mais exposto, por aqueles que não são passáveis.

Daniel avalia que, pelo fato de ter passabilidade, sofre menos preconceito que outras pessoas trans que não a têm. Ele também pontua que tem seu nome social respeitado justamente por ser passável e acredita que, se não tivesse passabilidade, empregadores e colegas insistiriam no uso de seu nome de registro, bem como estaria mais exposto a piadas e até assédios (Martinelli et al., 2018, p.354).

³⁴ Prática difundida pelas convenções do universo nerd em que os fãs se vestem e performam como seus personagens preferidos. Resultado da junção do substantivo *costume* (fantasia) e do verbo *play* (brincar, jogar, interpretar). Enquanto o *cosplay* tem uma dimensão lúdica, o *cisplay* não guarda necessariamente uma relação com o prazer ou identificação com o papel sendo interpretado (Martinelli et al., 2018).

Carla relata que sofre mais discriminação quando sabem que ela é trans, mas ainda assim não gosta da passabilidade, porque sente que ela a prende em um armário, e isso se reflete, sobretudo, em seus relacionamentos (Martinelli et al., 2018, p.355).

Outra mulher transexual negra nordestina moradora da periferia do Distrito Federal, Taís, também relatou que nunca teve seu nome social e seu gênero respeitados no ambiente de trabalho, e que na maioria de suas entrevistas para conseguir emprego ela precisou fingir ser homem, chegando a usar seu cabelo preso e roupa masculina, para não ser imediatamente eliminada no processo de seleção (Martinelli et al., 2018, p.355).

Já Daniel revelou que não fazer *cisplay* pode ter consequências que impactam na permanência no emprego (...) as pessoas têm dificuldade de entender que ele é uma pessoa trans por conta de sua passabilidade, e que quando veem seu nome no documento ficam confusas, de modo que isso faz com que ele precise contar sua história de vida para ser compreendido (Martinelli et al., 2018, p.359).

Os primeiros relatos citados acima circunscrevem a dinâmica da passabilidade entre proteção da violência e invisibilização da identidade e os dois últimos abordam o *cisplay* enquanto mecanismo ambivalente de abdicação da identificação trans em prol de certos acessos, como oportunidades de trabalho. Martinelli et al. (2018) afirmam que nos relatos de transmasculinos em busca de emprego o *cisplay* é constante, especialmente em contextos de início de transição ou na ausência de marcadores que indiquem uma identidade trans – tais como uso de pronomes ou de nome social. De forma generalizada, todos experimentam sentimentos de desânimo e de tristeza envolvidos na abdicação de sua identidade com o objetivo de galgar acessos ao mercado de trabalho formal.

Nesse sentido, a metáfora empregada por Cidreira (2008) para associar a moda vestimentar a uma máscara é útil para compreendermos o aspecto da passabilidade e do *cisplay* em sua relação com a performance social do gênero. A máscara oferece uma possibilidade de proteção e falseamento do rosto, ao mesmo tempo revelando uma camada exterior e ocultando as feições de seu portador; através da incorporação de seus atributos a máscara pode modificar e ampliar o corpo físico, imbuindo nele certas potencialidades previamente ausentes ou dificultando determinados movimentos. Ao mesmo tempo em que a máscara fixa a representação da face em um elemento material rígido, por ser móvel, aponta para a possibilidade inerente da troca de máscaras, da interpretação de outros papéis.

A característica da vestimenta – e, portanto, da máscara – de esconder ou recobrir o corpo, de estabelecer com o mundo uma relação de distância a partir da incorporação de novas camadas sobre si, ressalta o caráter de proteção e ocultamento que associamos com a possibilidade de passar. Por um lado, por se constituir enquanto instância mediadora do “eu” com o meio e, por outro, por explicitar que existe algo além do que aquilo que é observado à primeira impressão, encontramos na metáfora da máscara como uma forma de abordar a

passabilidade e o *cisplay* enquanto eixos interpretativos das experiências relatadas por sujeitos trans e travestis, no que tange às questões de identificação e repercussão social de sua aparência corporal. Paralelamente esse elemento de proteção como máscara pode se tornar pesado, inviável, ou até mesmo se confundir com o ser vivo e se recusar a sair, tornando-se fonte de sofrimento pelo seu uso constante e indiscriminado.

Não consigo. Eu não consigo. Eu não consigo fazer isso. (Ri). Eu preciso de você. Porque... eu me odeio. Você precisa... você precisa se preparar, é a nossa grande noite. Vamos, eles vão te amar tanto! Vamos, vamos, um, dois. Você é a única parte amável de mim, você precisa voltar. Você precisa voltar! (Elizabeth Sparkle, A substância, 2024)³⁵.

Por outro lado, a máscara se oferece ao olhar decifrador daquele que examina o corpo do outro em busca de descobrir assim a sua verdade: a verdade do seu sexo. A possibilidade que encontramos na máscara de guiar o olhar e fixá-lo nos elementos mais exteriormente visíveis proporciona uma inversão de poder na relação entre olhar e ser olhado. É como se, no jogo entre esconder e revelar, na oferta voluntariosa de um aspecto de “si mesmo” o indivíduo pudesse preservar alguma outra coisa inteiramente diferente e preciosa (Garfinkel, 1967; Foucault, 1988; Cidreira, 2008; Borba, 2016).

Em seu aspecto de transcendência, de elo entre mundos visíveis e invisíveis, de vinculação com o sagrado e com o cênico (Cidreira, 2008), vemos a metáfora da máscara sob a perspectiva da transcestralidade apresentada pelo *Manifesto transpofágico*. Dramatizada pela imagem do leiteiro piscante (TRAVESTI), a primeira impressão do corpo travesti de Carvalho não se restringe àquele corpo, mas carrega consigo a história, a memória e a vida de outras travestis. As denúncias de discriminação e o status de cidadania precarizada revelam, de maneira explícita, as formas pelas quais as primeiras impressões – em sua maioria derogatórias, preconceituosas ou depreciativas – impactam nas possibilidades de vida de feminilidades como a dela.

Esse dilema entre revelar e ocultar é sintetizado ao final de *Manifesto Transpofágico* (2022) na cena em que Carvalho questiona a platéia se deveria estar sem calcinha. Ela expressa desconforto em mostrar o seu corpo por inteiro por mais que a essa altura, todos já saibam “o que ela tem”; porque evidenciar seu pênis seria ameaçar o seu reconhecimento na identidade e na apresentação social feminina. Ao apresentar-se, Carvalho (2022) dilui sua

³⁵ Lançado em 2024 e dirigido por Coralie Fargeat, o filme “Encarna, enquanto obra cinematográfica, um dilema contemporâneo profundo: a obsessão pela autoimagem e a busca incessante por validação através do olhar alheio; acima de tudo, o holofote midiático, que notoriamente oprime e traumatiza mulheres décadas após décadas, seja por abusos/assédios físicos ou psicológicos” (Oliveira, 2024)

própria identificação na coletividade travesti ao ressaltar os caracteres comuns em suas histórias particulares, mas também revela seu próprio corpo de formas que, sendo únicas em seu aparecer, expressam consigo modos particulares de se relacionar consigo mesma, com o mundo e com o próprio corpo.

Essa dinâmica de identificação e diferenciação introduzida por Simmel na *Filosofia da moda* (2008) encontra, em seu aspecto criativo singular, a noção de estilo oriunda dos movimentos artísticos de estetização da vida apontados por Cidreira (2005) na subcultura artística do surrealismo e do dadaísmo³⁶, assim como em alguns movimentos estéticos do construtivismo russo, que propunham borrar as fronteiras da arte com a vida a partir da aproximação entre estilo artístico e estilo de vida.

Estilo

O estilo em sua definição corriqueira enquanto campo de expressão singular encontra seus limites no horizonte de possibilidades oferecido pelo contexto sócio-histórico de uma época. O estilo e a moda, enquanto expressões da cultura, sofrem influências dessa cultura ao mesmo tempo em que a configuram enquanto agente. Nesse sentido, cada composição de aparência, cada corpo, cada *look* se vincula de tal modo à história da moda e da vestimenta, por um lado conformando-se aos ditames normativos – cisgêneros³⁷ – que indicam os modos aceitáveis de vestir e aparecer, por outro lado transgredindo-os através de modos particulares de apropriação e materialização (Cidreira, 2005).

É preciso que ressaltemos os condicionantes materiais da classe social nas possibilidades de estilo, visto que o dinheiro define o investimento possível nesse ou naquele procedimento estético – o que leva, por exemplo, pessoas trans a buscarem procedimentos de afirmação de gênero pelo SUS, se sujeitando ao contexto do processo transsexualizador. Ademais, quando consideramos a responsabilidade da cisgeneridade com os processos de precariedade social que experimentamos – a forma pela qual estamos desproporcionalmente expostos à violência, à exclusão do mercado de trabalho formal e ao esgarçamento das redes

³⁶ Movimento estético considerado propulsor das ideias surrealistas, impulsionado, entre outras coisas, pela ideia de destruição dos parâmetros tradicionais da arte.

³⁷ De acordo com a cartilha de *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*: “Conceito ‘guarda-chuva’ que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento.” (Jesus, 2012, p. 25). Vale destacar também a definição de cissexismo: “Ideologia, resultante do binarismo ou dimorfismo sexual, que se fundamenta na crença estereotipada de que características biológicas relacionadas a sexo são correspondentes a características psicossociais relacionadas a gênero. O cissexismo, ao nível institucional, redundando em prejuízos ao direito à auto-expressão de gênero das pessoas, criando mecanismos legais e culturais de subordinação das pessoas cisgênero e transgênero ao gênero que lhes foi atribuído ao nascimento.” (Jesus, 2012, p. 28)

de apoio – de repente a necessidade material pode falar mais alto do que a necessidade de auto-expressão (Butler, 2018).

A noção de estilo enquanto forma estrutural que se repete (Cidreira, 2005) encontra ecos na forma como Butler (2018) descreve a constituição do gênero a partir de atos performativos, cuja repetição estilizada provocaria a ilusão de uma verdade essencial sobre o ser. Sendo o estilo aquilo que caracteriza uma forma de expressão, é um modo de compreender a identidade segundo um conjunto de traços que permite a identificação de uma unicidade circunscrita no tempo. Aquilo que a dimensão temporal do estilo parece destacar é sobretudo o caráter de contingência dessa forma de expressão, que implica uma temporalidade também nos processos de identificação e de identidade.

É preciso pensar que o estilo é o que põe a identidade em movimento e que a constituição de um estilo é a manifestação mesma dessa identidade enquanto plasmação, exercício de maleabilidade. Maleabilidade esta que se faz reconhecer antes de tudo através da plasticidade formal da imagem pela qual ela se faz perceber. Nesse sentido, o estilo molda o sujeito em sua identidade, ao mesmo tempo em que se exhibe uma forma exterior. Dito de outro modo é possível pensar a subjetividade enquanto atividade plástica, formal e plasmadora, que em última instância se mostra enquanto estilo (Cidreira, 2005, p. 126).

Sendo o estilo um modo de dar forma à força, de plasmar, de congelar o tempo e dar-lhe substância, seu caráter trágico se dá no modo a partir do qual, suficientemente repetidas e formadas, as forças perdem seu dinamismo e mobilidade, o seu potencial de transformação e de atrito com o mundo, momento em que os estilos necessitam ser reinventados e reconstituídos uma vez mais (Simmel, 2014).

Nesse sentido, a reconfiguração do estilo a partir da produção de novas imagens e formas está atrelada ao movimento ao longo do tempo, cuja transformação exemplifica e simboliza o corte com o passado. De fato, nessa perspectiva o estilo se configura como uma maneira de conceber a identidade, cuja síntese formal entre imitação e inovação é capaz de satisfazer as tendências humanas de permanência e de movimento (Cidreira, 2005).

Ao compreendermos a necessidade de mudança na moda e no estilo como sua própria condição enquanto fenômenos, isso nos imputa em compreender a mobilidade e a insubstancialidade da identidade, na qual a transformação e modificação dos corpos ao longo do tempo se envolve na construção do ser a partir do seu aparecer. Ou, dito de outro modo, a maneira pela qual a plasticidade corporal é capaz de modular o aparecer do ser. Nada pode prender aquilo que não existe; ao mesmo tempo, se nada existe, não tem por quê se libertar:

ao dar forma, o estilo nos limita e nos libera, fazendo e desfazendo nossas medidas, costurando o aparecer do ser em suas possibilidades de sentido (Cidreira, 2005).

Ao trazermos autores trans que discutem o tema da intervenção corporal podemos traçar um paralelo com seu pensamento e o conceito de estilo que buscamos introduzir aqui. Em *Manifesto Contrassexual* Preciado (2014) convida seus leitores a imaginarem um futuro próximo em que impressões 3D de órgãos sexuais vão reconfigurar nossa compreensão acerca dos corpos. Habib (2019) por sua vez circunscreve o corpo trans a partir do conceito de Corpo Transformacional, que envolve uma relação de transformação recíproca entre corpo e materialidades que se dá por meio de acoplamento e reacoplamento em redes.

A história pregressa de como a pesquisa de Preciado (2014) no programa de arquitetura se tornou o *Manifesto contrassexual* nos ajuda a compreender seu argumento de que técnicas construtivas e visuais como montagem, enquadramento, colagem, imitação, reprodução, padronização, segmentação, reconstrução, transparência, opacidade etc. têm efeitos para construção de um corpo sexuado. Para ilustrar sua tese Preciado decompõe a aparência da *butch*³⁸ em camiseta branca, calça chino, gel no cabelo penteado para trás e um dildo no bolso – ficcionalizando uma aparência dita masculina – para afirmar que a masculinidade e as demais construções de gênero não passam de ficções. O *Manifesto contrassexual* defende em última instância o fim das ficções binárias aprisionantes e a livre fabricação do gênero a partir da incorporação de próteses para produção de corpos anormais.

Técnicas médicas de reconstrução trans e intersexual como tecnologias de projeto, próteses e bioarquitetura que poderiam se inscrever numa história mais abrangente de modificação tecnológica em nossos corpos materiais e em nossa percepção do tempo, do espaço, da realidade (Preciado, 2014, p. 12)

No conceito de regime fármaco-pornográfico que caracteriza os processos de subjetivação e de produção de gêneros, Preciado (2014) diferencia os elementos anatômico-hormonais de base farmacológica daqueles elementos tecnossemióticos da produção pornográfica. A partir dessa conceituação tanto os hormônios quanto os dildos fazem parte de tecnologias de fabricação de gênero para incorporação de próteses que configuram ou reconfiguram os corpos e as identidades. A ideia de um corpo constituído por próteses – que incluem tanto a impressão 3D quanto o manual de práticas contrassexuais que constitui a segunda parte do *Manifesto contrassexual* – é um recurso utilizado pelo autor para

³⁸ Uma estilização de gênero berçada nos grupos de feminilidades lésbicas.

desautomatizar nossa forma de enxergar nossos corpos e nos relacionar com suas potencialidades e prazeres.

com a ajuda de uma caneta hidrográfica vermelha. Esta prática foi inspirada pelos métodos cirúrgicos empregados na faloplastia para a fabricação de um pênis a partir da pele e dos músculos do braço. Na realidade, a medicina contemporânea trabalha o corpo como uma paisagem aberta na qual um órgão pode dar lugar a qualquer outro. A julgar por esta plasticidade somática, cada corpo contém potencialmente pelo menos quatro pênis (dois nos braços, dois nas pernas) e indeterminadas vaginas (enquanto orifícios, podem ser artificialmente abertas por todo o corpo).



Em seguida, o olhar se dirige ao plano horizontal do braço onde se encontra o dildo. Pegue o dildo-braço com sua mão direita e a deslize de cima para baixo, intensificando a circulação do sangue até os dedos (operação: bater uma punheta num dildo-braço). A mão esquerda se abre e se fecha ritmicamente.

Figura 3: Encontro de um dildo sobre um antebraço (Preciado, 2014, p.61)

A prótese de escolha para ilustrar essa teoria é o dildo, sua conceituação teórica denominada dildotectônica. Ao nos contar como o manuscrito de *120 dias de Sodoma* foi redigido durante o período de aprisionamento do Marquês de Sade na fortaleza da bastilha e escondido no interior de um dildo oco confeccionado para Sade por sua esposa, Preciado (2014) introduz a ideia de que não apenas dildos podem esconder livros, mas que livros podem ser como dildos na medida em que operam como tecnologias de fabricação de gênero. Assim são definidos tanto o livro de Sade quanto o de Preciado: livros-dildo.

O dildo é o primeiro indicador da plasticidade sexual do corpo e da possível modificação protética de seu contorno. Talvez ele indique que os órgãos que interpretamos como naturais (masculinos ou femininos) já tenham sofrido um processo semelhante de transformação plástica (Preciado, 2014, p.79)

O dildo enquanto objeto material é caracterizado por uma infinidade de cores, formas e texturas que na lógica da produção de corpos e prazeres corresponde à multiplicidade irreduzível dos sexos, dos gêneros e das identidades. Os dildos podem ter anatomias diversas até então irrealizadas, podem ter uma cabeça de cada lado, podem ter mais de uma haste na mesma direção, podem ser incorporados numa cinta ou manuseados, podem vibrar de formas que os seres humanos não vibram. A vantagem do dildo em relação ao pênis é que aquele não finge ser natural, podendo ser possuído ou usado por qualquer corpo e de formas diversas – formas a que Preciado (2014) dá bastante atenção em *O ânus solar de Ron Athey* e em seu manual de *Práticas de inversão contrassexual*.

Fabricar livremente o gênero e o corpo a partir da síntese de gestualidades, vestimentas, objetos e impressões que possam operar como tecnologias de transformação ou próteses, compondo um estilo capaz de afirmar uma teoria do corpo para além da política conservadora do controle e da nomeação. Assim podemos sintetizar a contribuição principal de Preciado para o presente trabalho. Vale ressaltar que, na cultura ocidental que ainda preza pela “integridade” e rejeita “mutilações” (Cidreira, 2005), a dinâmica do que é aceitável ou não é aceitável também não encontra consenso na população trans. Enquanto Preciado pode propor ampliações das fronteiras do “aceitável”, a experiência com o campo demonstra uma composição heterogênea que aparece a partir de diferentes concepções sobre mutilação.

- Eu queria saber o que que vocês acham sobre essa cultura da mutilação.
- Como assim mutilação?
- Como assim mutilação?
- É... plásticas
- Furar a orelha é mutilação?
- É.
- Por exemplo...
- Eu considero.
- Eu adoro!
- Tudo que você muda, você mutila.
- Pra mim isso não é mutilação, não.
- Por exemplo, (balança a mão) A Rihanna ia fazer harmonização facial.
- Eu não tenho orelha furada. Eu não tenho coragem.

- Boto fé. E nem tatuagem
- Nem tatuagem
- É, Kim...
- Pra mim isso também não é mutilação
- Ô, Kim, exemplo, quero fazer feminilização facial. Eu sei que vai arrancar um pouco de carne da minha cara, talvez.
- Filha vai te quebrar inteira
- Ou vai raspar o osso da minha cara, quebrar os, sair toda...
- Misericórdia...
- Lembra quando a Urias pegou e fez?
- Ela fez?
- Fez.
- Ela falou não importa, ela falou que não importava, assim que ela teve dinheiro ela fez a feminilização facial. Quebrou os osso da cara inteira, puxou aqui, fez ó... tá belíssima (faz uma moldura no próprio rosto com as mãos). Mas... vai lá procurar os stories dela gravando assim o pós-cirúrgico, a cara desse tamanho! (Grupo, 2024).

Nesse sentido, uma reflexão interessante o campo da *body art* mais aproximada da perspectiva de Habib (2020) e de Preciado (2014) parte da experiência compartilhada por Rudá Ciber_org na palestra sobre Corpo Trans e Arte Cyborgue em 2023. No evento direcionado à transepistemologias, o artista transmasculino relata ter feito uma mastectomia total e solicitado propriedade das camadas de pele e gordura como matéria prima para criação de uma obra destinada à exposição.

No entanto, legalmente o corpo não era mais dele, visto que diante do estado qualquer peça anatômica que não esteja ligada a um corpo vivo registrado – com RG, CPF – precisa estar inscrita sob um CNPJ, o que significou para o trabalho artístico um processo custoso, legislativamente burocrático e emocionalmente intenso. O artista conta que, antes de regularizar a sua situação, chegou a ficar 18 meses em posse ilegal dos seus peitos, flutuando na estante dentro de um pote de vidro em que uma mistura desbalanceada de água e formol queimava as bordas da pele removida.



Figura 4: eu_pedaço_corpo. Foto por Daniel Moreira

Eu nunca imaginei que fosse lidar com meu próprio corpo sem ele tá grudado em mim.

não gosto muito da palavra “grudado”, confesso. Me soa como se o corpo fosse algo grudado na minha mente_consciencia_self. E, não me sinto assim, não me sinto partido, dividido em parcelas, fragmentado ao ponto de só ser uno se grudados todos os cacos.

Eu sou o meu corpo.

Até o “meu” aí nessa frase me pareceu que sobra.

Acho que o correto seria:

Eu sou corpo.

eu_corpo_mente

eu_corpotente

Na verdade, será que uma parte de mim em um jarro continua sendo eu_corpo?

(...)

Será que uma parte de mim dentro de uma galeria de arte continua sendo eu_corpo?

Ali, pregado na parede cercado de obras de arte, no branco cirúrgico do cubo branco, exposto, com um feixe de luz preciso apontado direto para mim_pedaço_corpo.

Acho que agora eu sempre serei eu_pedaço_corpo.

Nem partido, nem parcelado, nem fragmentado, mas ainda assim pedaço.

Pedaço de mim mesmo.

É bem estranho pensar que agora existem mais de 1 eu_pedaço_corpo por aí. (ciber_org, 2023, texto extraído de postagem no Instagram.)

Estabelecemos um paralelo entre a arte de Rudá ciber_org (2023) com a teoria próstética de Preciado (2014) e o conceito de Corpo Transformacional criado por Habib (2019) para caracterizar a partir desse último – no contexto das artes da cena – um corpo que tem suas formas e qualidades de movimento alteradas a partir da modificação de estados corporais. O que mais nos interessa nessa perspectiva é que essa modificação corporal pode se dar pelo acoplamento e reacoplamento de organismos vivos ou não-vivos, dispositivos tecnológicos, coisas, forças, conceitos abstratos e epifenômenos a partir dos quais se materializam seus efeitos de produção³⁹. Em sua perspectiva o “corpo transgênero é ontológica e potencialmente um Corpo Transformacional visto que opera energia transformacional em rapidez (auto)multiplicadora e transformadora” (Habib, 2020, p.70).

Ao narrar sua carreira na dança e nas artes cênicas, seu contexto familiar e escolar, sua trajetória na academia, as experiências de violência em diferentes fases do ciclo de vida, Habib se identifica como “qualquer coisa diferente de humano” (2019, p.30). Advinda dessa experiência da desumanização vem a conceituação das experiências corporais vividas por ele na busca por transmutar, sair de si no desejo de ser outros corpos, na possibilidade de identificar-se, desidentificar-se e reidentificar-se novamente. A partir desse movimento, é possível desarticular narrativas que visam nos objetificar e afirmar as ferramentas da imaginação artística para produzir ações de resistência à cisheteronorma através da investigação e criação de novos corpos, capazes de produzir outras relações consigo e com o mundo.

Na perspectiva de que transmutar-se é sair de si compreendemos a dinâmica contínua do estado de alteração corporal tomada por Habib (2020) como axioma da experiência transgênera, embora reconheçamos também que os processos de transmutação a que estamos todos submetidos não servem para dissolver e homogeneizar as potencialidades transformacionais das ontologias e epistemologias trans. A hipervisibilização do imaginário

³⁹ Nesse ponto cabe ressaltar um aspecto diferencial nas compreensões de corpo de Habib (2020) e Preciado (2014). Enquanto o primeiro assinala a existência de memórias, conceitos abstratos e epifenômenos que são incorporados como parte do processo de transformação, Preciado é criticado em por universalizar os elementos de matriz biotecnológica na construção do gênero quando outras perspectivas apontam para procedimentos ritualísticos ou místicos que, no contexto das religiosidades afrobrasileiras, oferecem recursos para a construção da feminilidade de mulheres trans e travestis, a partir de suas tradicionais figuras de pombagira. Sobre essa crítica, recomendamos *Queer nos trópicos* (Pereira, 2012)

cisgênero sobre o mundo ou sobre a experiência de pessoas corpo e gênero diversas está diretamente relacionado à invisibilização ou presença esparsa dessas pessoas nos processos de produção teórica ou artística, o que impacta de forma limitante nas visões de mundo engendradas por essas produções.

Nesse sentido, existe uma relação de continuidade entre as perspectivas patologizantes sobre pessoas trans oriundas da tradição médica e a predominância de produções teóricas e narrativas em que pessoas trans, travestis e transexuais aparecem sofrendo devido ao conflito por serem quem são. Ainda que a desidentificação com a cisheteronormatividade seja o elemento norteador comum nas diversidades sexuais e de gênero, a partir da perspectiva da despatologização – demanda histórica do movimento social de pessoas trans, ainda que polêmica no Brasil devido ao risco de perda do acesso ao processo transexualizador ou à distribuição gratuita de hormônios pelo SUS – é preciso considerar: o que mais está aí?

A essa pergunta esperamos ter respondida no próximo capítulo, que vai enfocar a análise e discussão do material gerado no grupo com oito pessoas trans do qual participa também, em determinado momento, uma idosa cis. No presente capítulo optamos por investigar a aparência do corpo vestido, entendendo este como confluência das dimensões da natureza e da cultura. Por a moda vestimentar inculcar no indivíduo certas corporeidades que modulam o seu comportamento, podemos compreendê-la enquanto prótese de temporalidade curta ou curtíssima, diferentemente da modulação da identidade que, por envolver aspectos menos superficiais do que as mudanças aparentes, se modificam de forma mais lenta.

As características ambivalentes da moda em identificar e distinguir ganham contornos fundamentais a partir do cissexismo, que regula firmemente os modos de aparecer e as transferências de status sexual. Para ilustrar esses procedimentos de regulação, buscamos demonstrar que o termo passabilidade surge no interior da relação pessoa trans-equipe médica, sendo atravessado por mecanismos de sujeição e nomeação, mentira e performance, cujo objetivo final para a pessoa trans é o de conquistar procedimentos de afirmação de gênero. No contexto do processo transexualizador pelo SUS os mecanismos de passabilidade continuam presentes tanto no início, enquanto condição para a conquista do procedimento, quanto no final, enquanto resultado ou fim objetivo provável.

A metáfora da máscara nos permite relacionar a moda vestimentar com as questões de passabilidade enfrentadas por nós enquanto sujeitos trans no contexto cisheteronormativo. A partir de uma dinâmica entre revelar e esconder, que aciona também a ideia de mobilidade da

identificação, destacamos também o *cisplay* enquanto um instrumento ambivalente de sobrevivência, disponível apenas para aparências corporais específicas, cujo uso não é desprovido dos seus custos subjetivos e materiais.

A noção de estilo aponta para a satisfação da necessidade de diferenciação, que pode incutir em felicidade, dignidade e bem-estar, ainda que seja regulada por outro lado pelo pertencimento e pela imitação. O estilo, enquanto continuidade lembrada e reinterpretada, possui correlações com a identidade posta em movimento e com as teorias que pensam a construção do gênero a partir de atos de repetição. O estilo, enquanto modo de aparecer do ser, costura o fenômeno com o seu sentido.

Quando analisado no contexto do corpo trans, que de forma expressiva remete ao potencial inato de transformabilidade corporal, o que está em jogo são nossas produções teóricas e artísticas, sistematizadas ou não, nossas ferramentas criativas para preservar algo de nós mesmos em um contexto cisheteronormativo que objetiva a reprodução de nossas identidades de forma estereotipada. As tecnologias de afirmação de gênero se inserem antes em um contexto mais amplo de intervenções corporais, cuja desobediência do sistema sexo-gênero representa a verdadeira escandalização para aqueles que se consideram normalmente sexuais.

Ainda que seja importante abordar a transgeneridade do ponto de vista da precariedade social e dos resultados práticos de aparentar ser trans – ou em determinados contextos, de não aparentar ser trans o bastante – optamos por falar dela em termos que apontam para nossa agência ou nosso potencial de escolha, ainda que os recursos para bancá-la sejam escassos. Falar da transgeneridade unicamente sob a perspectiva da sujeição é reproduzir a lógica médica patologizante que descreve o sujeito trans como aquele que não tem agência e que sofre, marcado por sua disforia.

Fica evidente o modo pelo qual o elemento material visível corpo aparece enquanto símbolo também de elementos imateriais invisíveis, que comunicam uma relação de identificação e continuidade, mas que ao mesmo tempo atualizam-se na singularidade ou estilo daquele ser. Nesse sentido, os elementos que moldam o corpo, suas gestualidades e movimentos, compõe uma aparência que dialoga com algo transcendente, para além de si, mas também se conforma ao modo singular. É das metodologias que fazem ver a singularidade, a heterogeneidade e o aspecto relacional da nossa comunidade que vamos tratar no próximo capítulo, a começar pelo estudo de caso.

Capítulo 3: Estudo de caso

Nesse capítulo pretendemos articular de forma explícita de que formas os resultados obtidos durante a pesquisa de campo responderam às perguntas de pesquisa mediados pelas reflexões metodológicas. Iniciaremos com o formato do estudo de caso enquanto delineamento de pesquisa para, em seguida, partir para a descrição do grupo focal enquanto método para geração de dados. A análise dos dados propriamente dita será sucedida da análise das implicações, ferramenta escolhida para dialogar com as reflexões epistemológicas mais amplas, que guiam formas de aproximação com o objeto de investigação.

O estudo de caso é um tipo de pesquisa qualitativa que tem como objetivo compreender determinado fenômeno de forma aprofundada e contextualizada. Esse tipo de pesquisa tem como métodos fundamentais de geração de dados a observação e a entrevista. Em um estudo de caso uma variedade de dados é coletada a partir de diversas fontes de informação para produzir relatórios de estilo mais informal, narrativo ou ilustrativo. Um estudo de caso faz uso de exemplos, fotos e quaisquer outros elementos que possam auxiliar na transmissão adequada do caso (Pereira; Godoy; Terçariol 1995).

Assim, buscamos nas múltiplas fontes que compuseram essa pesquisa a riqueza, a multiplicidade e a heterogeneidade de experiências no interior da comunidade trans. As peças, filmes e demais trabalhos artísticos acessados por mim enquanto público e produzidas por mim enquanto artista durante o período da pesquisa enfocaram principalmente a diversidade de gênero e corpo, sendo integradas ao referencial de que dispõe o presente trabalho. Incluímos como fontes rodas de conversa, capítulos de livros, artigos, dados quantitativos, reuniões do grupo de pesquisa, documentários, espetáculos teatrais, manifestos, músicas, discursos, imagens, memórias, gestos corporais e postagens em redes sociais. Enquanto método de observação participante, adotamos uma atitude de pesquisa que permitiu uma experiência com o campo de forma ampla e imersiva desde a formulação do problema de pesquisa.

O estudo de caso tem se tornado a estratégia preferida quando os pesquisadores procuram responder às questões "como" e "por quê" certos fenômenos ocorrem, quando há pouca possibilidade de controle sobre os eventos estudados e quando o foco de interesse é sobre fenômenos atuais, que só poderão ser analisados dentro de algum contexto de vida real (Pereira; Godoy; Terçariol, 1995, p. 25)

O método escolhido como principal fonte de dados foi uma roda de conversa moderada pela técnica de grupo focal e realizada na instituição Casa 1, Organização Não-Governamental (ONG) fundada em 2017 por Iran Giusti para acolher jovens LGBTQ+ que

havia sido expulsos de suas casas por questões de orientação sexual ou identidade de gênero. A análise do caso se deu no contexto de roda de conversa com lanche, cujo tema de debate estava decidido previamente: a relação entre aparência e qualidade de vida a partir de reflexões sobre moda e empregabilidade.

Todos os participantes estavam previamente cientes de que o evento se tratava de atividade de pesquisa desenvolvida em instituição de ensino superior, sendo ressaltada a não-obrigatoriedade da participação e a livre possibilidade de desistência a qualquer momento.

Sendo a Casa 1 referência nacional enquanto república de acolhida, centro cultural e clínica social direcionada à comunidade LGBTQ+; sendo o problema ou questão que preocupa o pesquisador aquele advindo da discriminação de origem cisnormativa; sendo a dimensão do trabalho e da empregabilidade discutida a partir da necessidade de se sustentar em contextos cisnormativos; sendo o respeito aos pronomes e à identidade de gênero de cada pessoa premissa estruturante do espaço; a Casa 1 foi escolhida devido ao seu caráter diferenciado, atuante em diferentes frentes de acolhimento para a população trans, o que possibilitou o engajamento na roda de conversa.

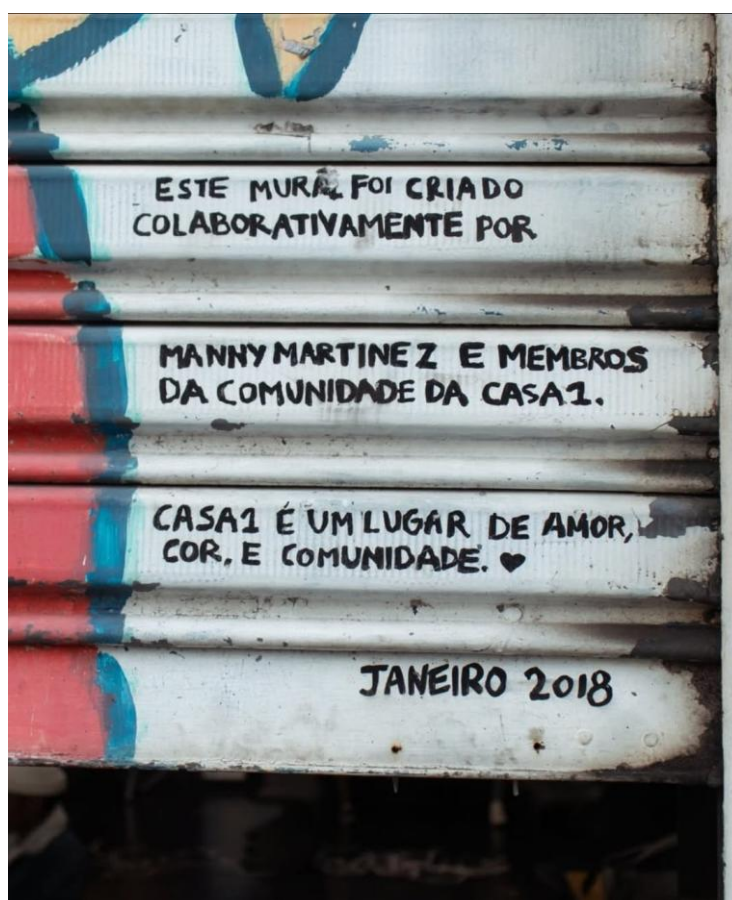


Figura 5: “Casa 1 é um lugar de amor, cor e comunidade”

Além de delinear os estudos de caso como um todo, a multiplicidade e a heterogeneidade são fatores constitutivos também dos dados gerados pelo método do grupo focal, técnica utilizada para moderação da roda de conversa. Optamos pela aproximação com metodologias de pesquisa que ressaltam a multiplicidade das dimensões presentes para fazermos contraponto às teses homogeneizantes – fruto sobretudo das definições médicas ou psicológicas cisnormativas – em que a população trans tem suas complexidades reduzidas ao sofrimento disfórico ou a determinados elementos estereotipados. No grupo focal foi possível visualizarmos diferentes relações possíveis com a aparência do corpo, consigo mesmo e com as normas sociais que ditam o reconhecimento ou a legitimidade deste ou daquele modo de aparecer.

Grupo Focal

O grupo focal (GF) é um método de levantamento de dados qualitativos utilizado tanto como ponto central do trabalho de campo quanto como ferramenta complementar a outras formas de levantamento. Esse método foi escolhido devido à sua ênfase na interatividade comunitária, essencial devido à dimensão coletiva que embasou nossa pergunta de pesquisa: diante da realidade que enfrenta a comunidade trans, como a construção do conhecimento científico pode contribuir para a sua existência? A seguir, traremos alguns dados na tentativa de descrever partes dessa realidade.

Silva, Luppi e Veras (2020) coletaram dados sobre a empregabilidade de pessoas trans em sete municípios no Estado de São Paulo entre 2014 e 2015. Da amostra de 672 participantes 82,3% exerciam atividade profissional e dentre esses, 53,9% trabalhavam por conta própria e 27,2% como empregados; 14% tinham contratos protegidos pela legislação trabalhista e 40,6% dos entrevistados atuavam como trabalhadores do sexo. Esses números podem ser parcialmente compreendidos considerando a falta de acesso a postos de trabalho formais em face de discriminação.

Em 19 de maio de 2022 a Câmara Municipal do Recife realizou uma audiência pública para discutir o tema da empregabilidade de pessoas trans e travestis. No evento, que contou com representantes do poder público e lideranças do movimento trans, a representante da Nova Associação de Trans e Travestis de Pernambuco (NATRAPE) Samantha Vallentine trouxe dados sobre a situação socioeconômica de pessoas trans. Ainda que a audiência tenha sido sediada em Recife, Vallentine não discrimina os dados de forma específica com relação ao estado de Pernambuco, apontando que 91% das pessoas consultadas vivem com um salário

mínimo ou menos do que isso, sendo que 42,1% não concluíram o ensino médio e 82,4% são profissionais do sexo.

De acordo com os dados levantados de forma online pelo grupo Santo Caos⁴⁰ entre 2020 e 2022 com dezenove mil trabalhadores de todos os estados brasileiros, pessoas LGBTQIA+ percebem barreiras para contratação e desenvolvimento de suas carreiras profissionais quando comparados com pessoas heterossexuais. Pessoas LGBTQIA+ de forma geral são alvo de atitudes de discriminação e assédio por parte de colegas de trabalho, têm menor tempo relativo de permanência nas empresas, aparecem menos em cargos de liderança e apresentam menor renda média quando comparados aos seus pares heterossexuais.

Em 28 de Junho de 2024 a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), em postagem realizada através de seu perfil oficial no Instagram, citou dados levantados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (ANTRA) que apontam que apenas 4% da população trans brasileira está no mercado de trabalho formal. A coordenadora de Equidade, Diversidade, Inclusão e Políticas Afirmativas da Fiocruz, Hilda Gomes, ressalta a necessidade de mudanças nas relações empregatícias que possam evitar ações excludentes de sexualidades e identidades de gênero com o intuito de promover a inclusão de pessoas trans em postos de trabalho e ampliar a diversidade e representatividade nas organizações societais (Oficialfiocruz, 2024).

Embora não provenha maiores detalhes sobre de que maneiras essa perspectiva de inclusão pode se materializar em políticas públicas, o texto da postagem afirma que há iniciativas em curso direcionadas a esse fim promovidas pela parceria entre a Coordenação Geral de Gestão de Pessoas, Coordenação de Equidade, Acessibilidade, Inclusão e Políticas Afirmativas e o Comitê Pró equidade de Gênero e Raça. Na última imagem da postagem mencionada acima, lê-se: “A Fiocruz apoia a inclusão das pessoas trans e travestis no mercado de trabalho” (Oficialfiocruz, 2024)

Os dados coletados acima sustentam a afirmação de que o problema enfrentado pela população trans no acesso ao trabalho formal é uma questão de saúde coletiva, ilustrado pelo discurso e atuação da Fundação Oswaldo Cruz diante desse tema enquanto diretriz de política pública. Diante dessa afirmação, como a construção do conhecimento científico pode contribuir para a sua existência digna?

⁴⁰ Empresa de consultoria fundada em 2013 para formulação de estratégias organizacionais “com desejo de fazer do trabalho um lugar de felicidade, pertencimento e significado” através de projetos de Cultura & Clima Organizacional, Comunicação Interna, e Diversidade, Equidade & Inclusão (texto extraído do site oficial Santo Caos).

Mobilizado por reflexões que sinalizaram a aparência enquanto fator de acesso – à saúde, ao trabalho, ao reconhecimento legítimo – o nosso grupo focal se configura, para além de uma técnica de geração de dados, uma ferramenta de promoção e educação em saúde na medida em que nos permite investigar a dimensão coletiva da formulação de estratégias de bem-viver. A dinâmica de grupo faz oposição a teses que sobre-enfatizam o papel da ação ou da vontade individuais não porque questiona a possibilidade que os indivíduos têm de agir ou escolher, mas porque busca investigar o *como* e *em que condições* essas escolhas são feitas, na medida em que compreendemos que nossas possibilidades e decisões estão fundamentadas no contexto de nossas vivências (Souza, 2020).

O entendimento de saúde com que dialogamos aqui é aquele que permite a cada pessoa “ter meios de traçar um caminho pessoal e original, em direção ao bem-estar físico, psíquico e social” (Souza, et al., 2005, p.149). Nesse sentido, para além dos efeitos terapêuticos característicos do estar e compartilhar em grupo sem julgamentos, o uso do GF enquanto ferramenta de educação e promoção em saúde corresponde à busca do pesquisador por responder a preocupações metodológicas de origem ética: de que formas os processos de produção de conhecimento podem beneficiar aqueles que os compõem?

A promoção de saúde representa uma alternativa à compreensão clássica da saúde como ausência de doença, assim como ao modelo de assistência tradicional em que o cuidado se dá pela via do tratamento de uma condição já instaurada. Na promoção de saúde busca-se sensibilizar indivíduos para as possibilidades de autocuidado e de autonomia em seus processos de saúde e doença de forma que tenham mais recursos para decidir o curso de suas vidas (Dall’agnol et al., 2007).

No processo de promoção de saúde existe um intercâmbio entre o conhecimento científico e o conhecimento popular, que expressa as diferentes estratégias de sobrevivência atreladas à realidade de vida de cada população. Na interlocução entre o conhecimento científico e o popular a condução do processo de cuidado se complexifica para potencializarem-se os conhecimentos que permitem a cada singular, assim como à coletividade como um todo, atentar-se à saúde de forma contextualizada com suas necessidades (Dall’agnol et al., 2007).

O trabalho de grupo redefine os papéis dos sujeitos envolvidos na dinâmica da assistência em saúde, possibilitando a quebra de uma relação vertical que, tradicionalmente, colocou sobre o sujeito da ação em saúde uma premissa de passividade. O contexto de

interação grupal favorece processos interacionais reflexivos sobre as estratégias de enfrentamento características das situações de vida dos integrantes, envolvendo uma produção coletiva e autônoma de conhecimento sobre cuidado em saúde em que se desenvolve mutuamente a sensibilidade e a capacidade resolutiva dos desafios enfrentados (Dall'agnol et al., 2007).

Enquanto as dinâmicas de grupo não são inéditas na pesquisa ou nos serviços em saúde, coexistem nelas duas tendências de condução por parte dos profissionais: a primeira direciona atendimentos individualizados em forma de agrupamento, reunindo pessoas com o objetivo de concentrar algumas orientações individuais; a segunda não apenas soma as individualidades, mas dialoga com uma unidade grupal singular, perspectiva com base na qual concebemos o grupo como instrumento de educação em saúde e promoção de saúde (Dall'agnol et al., 2007).

Portanto, uma diferença marcante entre GF e entrevista em grupo é a função do moderador. Na entrevista em grupo seu papel é mais diretivo, em uma relação didática com cada integrante, permitindo acessar o ponto de vista de cada um, com atenção ao indivíduo no contexto grupal. De outro lado, o moderador no GF é um facilitador da discussão, debruçando-se sobre o grupo, alvo da análise (Souza, 2020, p.54).

Nessa perspectiva, ganha sentido o pressuposto de que o grupo focal tem como uma de suas maiores riquezas basear-se na tendência humana de formar opiniões e atitudes na interação com outros sujeitos. Ele contrasta, nesse sentido, com dados colhidos em questionários ou entrevistas, em que o participante é convocado a emitir opiniões sobre assuntos que talvez nunca tenha refletido anteriormente (Backes et al., 2011, p.439).

Nessa perspectiva a vivência em grupo favorece o senso de inclusão, de valorização e de identificação, já que muitas pessoas buscam amparo por meio das discussões e experiências coletivas. A convivência com outras pessoas em distintas circunstâncias da vida proporciona tanto a busca por uma identidade grupal e social quanto o fortalecimento da própria identidade individual, na medida em que se favorece a escuta a partir de múltiplas perspectivas sobre uma mesma problemática, se trocam conselhos, se fazem questionamentos e de forma geral há um refinamento da compreensão sobre as diferentes estratégias de vida utilizadas pela comunidade (Dall'agnol et al., 2007).

Não cabe no grupo focal nos debruçarmos de forma individual ou aprofundada sobre cada pessoa, mas sim mediar a discussão entre os integrantes, apontar correlações e dissensos entre as falas, sugerir caminhos que impeçam a digressão, monitorar o tempo de fala de cada um e, principalmente, estabelecer com o grupo uma relação de cuidado. A disponibilidade

para uma atitude não-interventiva que, ao invés de extrair do campo ou dos sujeitos suas verdades, fosse capaz de favorecer o aparecimento daquilo que estava presente, é compatível com o papel recomendado ao pesquisador durante a moderação do grupo focal (Souza, 2020).

Cabe aqui fazermos um aprofundamento sobre a dinâmica do cuidado ao se pensar a autonomia em saúde em grupos. Na perspectiva fenomenológica-hermenêutica que se constituiu enquanto prática clínica a partir das contribuições da analítica do *Ser-aí*⁴¹ em Heidegger (1927), Binswanger e Boss (Feijoo, 2011), a totalidade unitária desse *Ser-aí* – considerando seu estar lançado no mundo e sua relação indissociável com os outros que vêm ao encontro – foi denominada cuidado. A totalidade unitária do *Ser-aí* enquanto cuidado explicita o ser do *Ser-aí* como “abertura de correspondência ao sentido do ser dos entes e do ser enquanto tal” (Sá, 2017, p. 53), isto é, o *Ser-aí* ou o *Dasein* constrói sentidos no mundo sempre em contextos de relação com outros *Dasein* e com os demais entes intra-mundanos, isto é, as coisas das quais fazemos uso.

Em relação aos entes intra-mundanos ou coisas, o *Dasein* ocupa-se. Em relação a outros *Dasein*, o *Dasein* preocupa-se. Dentre ocupação e preocupação, ressaltamos a forma de cuidado com os “entes que têm o seu modo de ser”, (Sá, 2017, p. 58), isto é, a preocupação. No contexto da analítica fenomenológica-hermenêutica, a preocupação se dá de forma substitutiva ou antepositiva; a primeira substitui o outro em sua lida com o mundo, assumindo suas ocupações para liberá-lo delas. É a perspectiva de cuidado que aponta para o sujeito caminhos e respostas, sendo a ética predominante no cotidiano impessoal e em abordagens psicológicas mais tradicionais.

A preocupação antepositiva, por outro lado, é aquela que na dinâmica do cuidado não fornece ao sujeito nenhum sentido pronto, mas sim um contexto capaz de perceber e acolher os sentidos que emergem diante de suas possibilidades de ser. É uma abordagem que posiciona o outro diante do seu próprio ser, devolvendo a ele mesmo o seu cuidado (Sá, 2017).

A partir da analítica fenomenológica-hermenêutica sobre cuidado, buscamos em nosso manejo fornecer condições para que o grupo fosse mais capaz de exercer controle e autonomia sobre si mesmo; isto é: entregamos ao grupo o seu próprio cuidado. No entanto, sendo a autonomia ponto central a partir do qual os indivíduos são incentivados a assumirem

⁴¹ *Dasein*, termo em alemão traduzido como presença ou *Ser-aí* que delimita o modo heideggeriano de conceber a existência a partir do seu caráter de abertura e indeterminação, sua co-originariedade com o mundo.

responsabilidade por suas escolhas, é necessário questionarmos as condições da possibilidade de escolha, em que pesem os contextos sócio culturais em que essas escolhas são feitas. Por exemplo, a tensão envolvida na autonomia da escolha sobre passabilidade e *cisplay* é uma dinâmica central que nos leva ao *como* tomamos decisões sobre nosso corpo e nossas aparências. Foi aos diferentes *comos* a que buscamos dar relevo na análise e compreensão dos dados (Souza et al., 2005).

Dados

Nessa sessão trataremos dos dados gerados pelo método do grupo focal. Nossa proposta de GF foi realizar dois encontros nos dias 14 e 21 de setembro às quinze horas no espaço físico da Casa 1. Dentro dessa proposta o objetivo do segundo encontro seria o de trazer à tona as reverberações do primeiro a partir de uma composição o mais idêntica possível. Um grupo piloto também foi implementado na escola de dança da Universidade Federal da Bahia (UFBA) na semana anterior, dia 09 de setembro.

Buscamos transcrever os dados sem grandes alterações sobre o estilo da fala, exceto nos casos em que pudesse comprometer a compreensão do texto escrito, momento em que incluímos certos artigos ou pronomes. Buscamos a partir da transcrição dos diálogos uma contextualização do momento em que a fala foi feita, ampliando a compreensão de como ela se deu na interação grupal. Pelo mesmo motivo, optamos por incluir na transcrição falas simultâneas, interrupções e alguns recursos de comunicação corporal, quando mais intencionais.

Em nossa análise conjunta Outonno e eu ressaltamos três eixos principais em torno dos quais girou a discussão, mediados pelo interesse central nas celebridades e nas divas pop: 1) performance identitária e ativismo político; 2) intervenções corporais e padrões de beleza; 3) conformação e autonomia.

Para aprovação da proposta de grupo focal a Casa 1 exigiu o envio de um documento constando o referencial metodológico utilizado na pesquisa em papel timbrado e com a assinatura do coordenador do programa, sublinhando necessidades tanto de nitidez do trabalho desenvolvido quanto de uma via institucional entre UFBA e Casa 1. Ao envio desse documento se seguiu uma solicitação de entrevista por chamada de vídeo com a coordenadora do serviço de clínica social para prestar esclarecimentos sobre as imagens que seriam gravadas em vídeo dos participantes, mas cujo uso serviria apenas para fins de análise do pesquisador, não sendo posteriormente divulgados de nenhuma forma.

Devido ao fato de eu completar em 2025 quatro anos de atuação no serviço de voluntariado da clínica social da Casa 1, não foi exigido que fizesse novamente as formações específicas voltadas para a história da instituição e o atendimento adequado da população LGBTQ+; o diálogo com a instituição foi a todo momento fácil e amistoso. Acordamos com a equipe da Casa 1 encontros de até duas horas de duração gravados em áudio e vídeo, assim como uma média de oito participantes, a quem a instituição se responsabilizou por convidar de forma individual.

Tivemos por meta na descrição da relação institucional explicitar que a limitação da análise a questões internas ao grupo – afetos, lideranças etc. – ocultaria condições de instauração do grupo enquanto tal. Assim podemos responder a perguntas passíveis de exibir a presença das instituições no grupo, já que uma relação consciente prévia com a temática da aparência parece ter operado como uma espécie de critério subjacente para a composição do grupo (Rodrigues, 2005).

Para além de apontar na transcrição dos dados *de quem* cada fala é ou a quem ela equivale dentro da teoria, nos orientamos pela contextualização dos diálogos no contexto do grupo. Sobressaíram-se em nossa análise os momentos em que o grupo direcionou para si mesmo o foco da interação; quando um participante responde, reage a, questiona, critica, aconselha, interpela, interrompe, dá a palavra, serve, faz referência a ou se identifica com o outro. É nesses momentos em que se realiza o potencial do método enquanto foco para a interatividade grupal, possibilitando a formulação coletiva de respostas às questões colocadas diante da comunidade.



Figura 6: Convite grupo piloto

Olá, seja bem vindo! Você está recebendo um convite para participar de uma roda de conversa sobre aparência e empregabilidade na comunidade trans. Essa conversa faz parte da pesquisa de mestrado realizada por mim, Arevik Bogossian Porto⁴², sobre moda e qualidade de vida. O projeto está sendo conduzido no Pós-Cultura (UFBA/IHAC) e recebeu financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa na Bahia (FAPESB). Vamos nos reunir por mais ou menos 1h30 pra conversar e fazer um lanche. Junte-se a nós! **Evento direcionado à comunidade trans.** Dia e horário do evento: 14 de Setembro de 2024 às 15h. Endereço do evento: R. Adoniran Barbosa, 151 - Bela Vista, São Paulo - SP, 01318-020. Para confirmar sua presença entre em contato pelo número (21) 99951-4957 ou envie um e-mail para arevikbogossianporto@gmail.com. (Porto, 2024, convite Casa 1)

Os participantes haviam sido previamente informados sobre o conteúdo do encontro a partir desse material de divulgação elaborado por nós e transmitido pela Casa 1. Nossas preocupações com a elaboração do convite foram três: introduzir a pesquisa e as instituições nela envolvidas de forma sucinta; delimitar o público-alvo; e tornar o encontro atrativo aos participantes. Evitamos entrar em detalhes excessivamente técnicos da pesquisa com o grupo, ao invés disso permitindo que abordassem o tópico de maneira mais espontânea.

Tendo a Casa 1 mediado a comunicação com os participantes com objetivo de resguardar a privacidade do público atendido, ninguém havia entrado em contato prévio comigo para confirmar a presença. Na véspera do encontro, pedi à instituição que o convite

⁴² Me apresentei inicialmente com meu nome de registro, o que certamente repercutiu na leitura do convite de forma distinta. Optei por modificar esse dado por não me sentir confortável com a divulgação do nome de registro aqui.

para a roda de conversa fosse reforçado, já que “não raro as pessoas que aceitam participar das pesquisas esquecem da data combinada, do local ou assumem outros compromissos no mesmo horário” (Souza, 2020, p.56-57).

No dia e no horário combinados, oito pessoas estavam no local. Antes que os participantes fossem convidados a entrar, Outonno e eu dispusemos as cadeiras em formato de círculo para que todos se vissem. Após a maioria ter assumido os seus lugares, começamos uma rodada de apresentações, momento em que cada um falou um pouco sobre si e a pesquisa foi introduzida de forma sucinta a partir de: 1) uma descrição, que circunscreveu a investigação na relação entre aparência e qualidade de vida, ressaltando 2) duas afirmações disparadoras: “A aparência importa” e “a aparência diz de nós antes de abrírmos a boca”.

- Kim Petras, maquiadora, faço drag, sou estilista (...) Eu gostei muito do tema porque... nossa forma tá interligada aí com a moda, com a maquiagem, com como a gente se apresenta no mundo, o visual. Então... cores, cheiros, texturas. Acho que... tudo que é pele eu gosto bastante, assim.

- Meu no-Meu nome é Amy Lee. Sou uma, uma mulher trans. Sou gótica. E por aí afora sou muito vista e olhada de olhares tortos. De forma marginalizada.

- Você costuma sair maquiada?

- Costumo. E não tô nem aí pro que os outro fala.

(palmas silenciosas)

- Boto fé

- Se me olhar torto eu mando tomar no **.

(Risos na roda).

- Bufo.

- Boto fé. Boto fé.

(Algo chama a atenção de alguns integrantes, que viram o rosto na mesma direção)

- Tá, meu nome é Taylor Swift, tenho 22 anos. Eu sou morador da Casa 1. E... eu sempre fui ligado nessa questão assim, de moda, essas coisas, porque... eu sou uma pessoa que eu tenho uma certa vaidade, e eu sempre tô procurando pensar o que é que combina com o quê e a imagem que eu quero passar pro mundo diante disso. A questão de cor, essas coisas... e é isso!

(Chega uma pessoa nova, que traz uma cadeira e se senta)

- Só pra dar um contexto aqui, a gente tá numa rodada de apresentação. Falamos um pouquinho sobre o trabalho, vou falar um pouquinho de novo. Mas... cada um tá falando um pouco sobre si, sobre a relação com cada um e pá.

- Meu nome é Beyoncé. Eu conheço a Casa 1 desde quando inaugurou a casa. Também faço performances.

(palmas silenciosas)

- Agora mesmo vou tá participando do Miss Transsex de Mesquita.

- Chique.

- Sim, pelo segundo ano consecutivo. E aceitei o convite porque eu também gosto bastante, como eu faço parte desse meio de... fazer arte. Acho que é importante saber como se impor, se vestir, coisa e tal.

- Arrasou.

- Sucesso. É... eu sou Outonno, eu vim auxiliar na pesquisa, eu estudo cinema na UFRB, conheço a Casa 1 desde 2017, mais ou menos, mas comecei a me integrar mais durante a pandemia. É a primeira vez que eu venho aqui, eu sou natural de Minas, então eu tô achando incrível, espero que...

(...)

- Daí eu tô aqui, acho que vai ser sucesso pra gente poder discutir essa performance, como a gente caminha no mundo... e como o mundo vê a gente, como a gente vê o mundo, e espero que seja sucesso.

- Bom, eu sou Arevik⁴³, eu sou pesquisador da UFBA, eu nasci no Rio de Janeiro, mas fui pra Bahia pra estudar. Eu sou voluntário na Casa 1 tem três anos, eu sou psicólogo, então eu atendo aqui. E aí fui percebendo como a gente tinha realmente essa demanda pra falar dessa questão da moda, da aparência, de como a gente se porta no mundo porque, na prática mesmo, as aparências importam né.

(assentimentos silenciosos)

As aparências dizem sobre a gente antes mesmo da gente abrir a boca.

- Sou Monna Lisa, tenho 25. Eu tô na casa... com ele

(aponta para Taylor Swift, que sorri e confirma)

Nós estamos né. Então já fui do meio de moda, daí a Dona Alvina queria que a gente descesse pra fazer parte. E há um tempo que eu já vivi no passado, acho por isso até que ela me chamou, porque eu já trabalhei com moda.

- Você fazia o quê?

Eu trabalhava... com um editorial, daí eu conheço bem essa área. Pediu pra descer, aí eu falei “ah, quero fazer parte, vou lá conversar. Trocar, que eu adoro trocar.” Seria isso.

- Eu me chamo Rihanna. Eu sou mais... fissurada no tópico de passabilidade.

(Me inclino na direção dela)

Assim como ele falou, aparência importa sim. Eu já trabalhei como funcionária pública, mas ainda assim seguindo aquele padrão: tem que ser passável, tem que andar de salto, tem que andar com uma roupa assim, assim e assado. Era uma assistência social na época né, era uma das várias teias que tem dentro da assistência social. Ainda assim, como é prestador para a prefeitura, você é visto de uma outra

⁴³ No dia, durante o encontro, me apresentei com meu nome de registro, presente também no texto do convite.

forma: se eu não estou com uma roupa “minimamente aceita” pela sociedade, poucas vezes alguém dá a chance de eu abrir a boca.

Uma relação de familiaridade certamente favoreceu a experiência do grupo de forma geral, que partiu da rodada de apresentações diretamente para a discussão sobre o tema. Alguns integrantes já se conheciam de oficinas ou eventos anteriores, outros eram moradores e ex-moradores da república de acolhida, mas todos tínhamos uma relação prévia com a instituição e havíamos dedicado, cada um à sua maneira, a refletir e agir sobre a aparência, sobre a identidade e sobre o corpo.

Outonno e eu talvez fôssemos as pessoas menos familiarizadas com a situação durante a roda de conversa, não sendo moradores fixos da cidade de São Paulo, nunca tendo frequentado presencialmente o espaço físico da Casa 1 e exercendo um papel diferenciado no contexto do grupo, com uma dose maior de intenção e consciência. Enquanto pesquisador e moderador do grupo os pensamentos de que “tudo dependia de mim” e “tudo precisa dar certo” também acrescentaram na situação a dimensão do estresse no período pré e durante o evento.

Seguindo o critério ético de preservação da privacidade dos participantes, os nomes foram alterados para fazer alusão às suas divas pop preferidas, ou simplesmente àquelas a que mais fizeram referência durante suas falas. O interesse nos ícones midiáticos promovidos pelo capitalismo foi um tema que repercutiu no grupo, visto que se constituíam enquanto importantes referências para a imitação estética, estabelecendo padrões de beleza e de comportamento que se tornam aspirações para muitas pessoas, inclusive as pessoas trans. Contudo, a imitação desses modelos só é possível de forma desigual, pois a performance de uma identidade respeitada e validada requer respaldo social ou institucional do qual nem todos desfrutam (Selva, 2024).

Vivemos em um sistema capitalista que privilegia certos padrões de beleza, frequentemente associados à branquitude, cisgeneridade e conformidade de gênero, os quais facilitam o acesso a oportunidades e recursos. Para muitos indivíduos trans, especialmente em contextos de busca por segurança econômica, essa realidade pode gerar uma pressão pelo “cis-play” – a escolha de expressões de gênero que se alinham ao esperado pela sociedade cisnormativa. Essa prática, muitas vezes, surge como uma necessidade de sobrevivência, seja para conquistar um emprego, assegurar moradia ou simplesmente para evitar discriminações em espaços públicos. Essa conformidade questiona: “Devo me moldar para agradar ao outro?”; “Devo sacrificar minha identidade em prol de aceitação social?” Essas perguntas revelam a realidade de muitas pessoas trans, que se veem entre a afirmação de quem são e as exigências sociais que limitam suas possibilidades de expressão (Selva, 2024, p.4).

Situado em um sub-título nomeado *O diabo veste o que ele tiver acesso*, que aborda a perspectiva da classe e da moda como normatização com objetividade invejável, o trecho citado acima sintetiza uma possibilidade de resposta à pergunta: “qual a relação entre moda e o corpo trans?” a partir da perspectiva do limite. A disputa por recursos no sistema capitalista gera para pessoas trans em busca de segurança econômica uma pressão pela imitação do padrão cisgênero, contexto em que a moda vestimentar normatiza, invisibiliza ou oculta a identidade trans sob ameaça da exclusão dos sistemas de ganho formal (Selva, 2024).

- E o louco como a gente vive num jogo de manipulação pelo alimento... Sabe? O sistema inteiro controla a gente através do alimento. Se você não come, você fica irracional. Você consegue ser controlado. Porque tem muita gente que contribui pro sistema porque não tem o que comer em casa. Então tem que correr, trabalhar pro sistema pra conseguir comer e ter acesso ao mínimo (Grupo, 2024).

Conforme previamente discutido, no *cisplay* existe uma interpretação ativa de um papel ou personagem cisgênero na qual estão envolvidas intervenções intencionais sobre o corpo e sobre a fala do sujeito trans que modificam seu estado de presença e têm impacto sobre sua subjetividade. Sobressai-se aqui o potencial da performance de remodelar subjetividades, visto que o *cisplay* é apontado no geral como mais profundamente impactante sobre a saúde e sobre a subjetividade do que transformações superficiais sobre a aparência.

- Eu já tinha a chamada tal passabilidade. Eu era muito aficcionado em aparência. Eu acho que a Beyoncé vai entender: antes de eu escovar os dentes e tomar meu café da manhã eu acordava, tirava o xuxu⁴⁴ e ia fazer maquiagem. Precisei abrir mão disso porque eu também eu tava ficando meio louca da cabeça. Mas não vou mentir pra minha amiga Kim Petras aqui também, que no último ano depois que eu precisei cortar o cabelo... porque, né, muita química né, inclusive você pra descolorir (aponta para mim) e você pra ficar retocando (aponta para Outonno)... também tem seu preço! Fica lindo, fica maravilhoso, mas também tem um preço. Eu tomava banho, meu cabelo parecia um elástico, uma liga de elástico. Cê faz assim ó “trá!”. Estourava.

Eu raspo meu cabelo agora tá forte, tá crescendo de novo. Agora, nesse período que eu tava de cabelo raspado, diversas vezes pra eu arrumar um trampo, eu fiz o *cisplay*. Tendeu. E eu sei que se eu quiser eu pego e convenço.

(fazendo voz grossa) E aí, mano, qual que é? Tá suave, parceiro? É nós. Quando que vai ser aquele trampo lá? É pá e pum, isso memo, agradece. É nós.

- E passa?

- E passa!

(...)

- Esse lado que você mostrou é interessante porque vai além do, da aparência.

-Só que...

⁴⁴ Gíria usada pelas transfemininas para falarem dos seus pêlos faciais.

- Vai uma coisa meio ator.
- Uhum, então...
- Que eu já não consigo. Porque eu posso estar sem nada, vestida como...
- Amiga...
- Por exemplo, a sua roupa (aponta para mim, vestido de camisa social, calça e botas). Eu vou sentar dessa forma, vou falar desse jeito, eu não consigo interpretar esse personagem. Eu consigo usar a moda pra que a leitura das pessoas me leiam de forma masculina ou feminina. Mas o meu interior continua sendo o mesmo!
- E a coisa com o *black* e a *lace* loira, por exemplo, não muda a forma como você se comporta?
- Não. Apesar de que, quando eu estou loira eu fico mais chata. Sei
- Mais chata. Tipo *brat*⁴⁵, assim?
- Sei lá
- Hahaha
- Mais maldosa?
- Não, eu fico mais como me coloca num pedestal sabe. Tipo, até mesmo se eu for, sei lá. Fiz uma maquiagem maravilhosa. Evito contato. Tipo, *don't touch*. Tem uma coisa ali, porque envolve ego né; aí eu me olho no espelho e tô parecendo uma Barbie. Aí mexe com a cabeça da gente! Mas aí acho que o importante é eu ter consciência disso.
- Disso...?
- De que isso mexe com minha cabeça, e que eu não sou o que as pessoas vêem!
- Aham!
- Porque são coisas que eu posso tirar e colocar quando eu quiser.
- É bem diferente do cisplay porque... tem gente que acha que não, mas... cê acha que fazer cisplay não mexe com a minha cabeça?
- Demais! Isso é uma dualidade.
- Eu sou retardadinha mentalmente.
- Não fale assim sobre você.
- Não, mas eu to falando de mim.
- Não, mas não fale assim sobre você. Nunca se refira a si mesma de uma forma que vai te...
- É que... a minha psique. É cheia de atritos. Por conta de, às vezes, a necessidade de fazer um cisplay.

⁴⁵ Literalmente, “mimada”. Contextualmente relevante por ser na época o nome do álbum recém-lançado da cantora Charli XCX.

(...)

- Eu não faria o que ela fez. Porque aí eu não ia estar sendo eu.

- Mas, imagina ficar quanto tempo sem trabalhar? (Grupo, 2024).

A aparência se constitui como uma forma de expressão identitária fundamental para a comunidade trans, que no conflito com a cisheteronorma adquire cunho político e repercute na realidade econômica. A indumentária enquanto vetor de comunicação por um lado capacita a expressão da identidade ao mesmo tempo em que é constantemente desafiada por limites impostos pelos diferentes sistemas⁴⁶. Dessa forma, o estilo das pessoas trans se revela como meio de afirmar a própria existência, resultado de uma negociação constante entre a autenticidade pessoal e as normas culturais que prometem segurança e valor em sua sujeição (Selva, 2024).

Diante da realidade que vivemos para afirmar nossa identidade, a metáfora que compara a indumentária à máscara permanece fecunda quando avaliamos a passabilidade e o *cisplay* pela perspectiva da proteção, da dubiedade, do ocultamento ou do falseamento do rosto e dos demais condicionantes da identidade. No entanto, o sentido da máscara de falsear ou enganar remete à acusação de mentira ou de não ser o que aparenta, o que para pessoas trans pode representar uma premissa de ilegitimidade que desfavorece o reconhecimento legítimo da identidade social.

- É igual ali a, a... é Amy Lee?

- É.

- Eu ia falar Emíly, aí...

- Eu não gosto que erre meu nome, caraio! É Amy Lee (estica a mão aberta na direção da outra)

- Sorry, Amy Lee.

- Calma...

- Respira

- Eu sempre fico em dúvida porque eu já via as pessoas te chamando de Emily e eu achava que eu falava errado.

- Mas eu me sinto incomodada!

- Tá, Amy Lee.

⁴⁶ Expressão autóctone da comunidade trans formada pelas palavras “cis” e “sistema”, usada aqui de forma semelhante a “cissexismo”.

- Tá bom, já foi.

- Ela é uma pessoa que eu vejo e automaticamente eu já penso assim: acho que ela tem alguma coisa ligada ao teatro, ou algum tipo de performance, porque é muito emblemática essa maquiagem que ela usa. E é muito interessante. Você é do teatro?

- E é algo dela né! Característico dela.

- Não sou de teatro.

- Jura?

- Eu não sou de teatro. Eu nunca participei de teatro. Eu sou gótica mesmo.

- Ah, mas é interessante... você é mais do mundo punk do que... punk é gótico?

- Também sou punk. E também sou dark.

- Ah, legal suas tatuagens, acho que a gente sempre tem uma leitura da pessoa. Não que necessariamente vai ser tudo o que a gente pensa, mas a gente consegue ter uma interpretação subjetiva de como aquela pessoa seria tipo de personalidade. Eu acho isso muito interessante, eu gosto muito de ler as pessoas pelo que elas mostram implicitamente. (Grupo, 2024)

(...)

- Quando ela foi falar que, ah a outra foi falar que eu era de teatro ela me deixou muito ofendida. E a questão dela ter errado meu nome, pronunciado errado, também me deixou ofendida

- É, eu vi que você ficou chateada. Mas ela pediu desculpa depois né

- Ah, ela não teve humildade não de me pedir desculpa. Ela não me pediu não

- Ah. Você continuou ofendida depois?

- Continuei ofendida. Ela não me pediu desculpa

- Sinto muito

- Ela não teve a humildade de me pedir desculpa

- Eu peço desculpas em nome dela. Não queria que você tivesse se sentido ofendida.

- Essa coisa do teatro, às vezes parece... uma coisa meio de personagem né. Foi isso que te deixou ofendida?

- Foi. Aí ela foi falando de teatro, me deixou ofendida, falando que eu era de teatro, que eu tinha vivência de teatro, eu falei “não tenho”. Eu falei “eu sou apenas uma gótica”. E quando ela trocou meu nome me deixou muito ofendida (Grupo, 2024).

Em um paralelo entre “ser gótica” e “ser trans” analisado pela via da necessidade de se afirmar a autenticidade e a legitimidade, a metáfora da indumentária como máscara se torna insuficiente para analisar a relação entre o corpo vestido e a identidade trans por sugerir que pode estar havendo uma farsa, um teatro ou uma enganação. Na convenção teatral clássica o pacto cênico aponta que o que acontece no palco é verdade somente enquanto dura o

espetáculo; o ator se compromete a fazer passar por algo que ele não é e o público se compromete a crer. Assim, devido à necessidade de se visibilizar a identidade trans e de se contrapor à simplificação errônea da vivência transgênera como se partisse unicamente de atos de caracterização cênica, parte a preocupação dos sujeitos trans, para além dos borramentos entre performance cênica e performatividade de gênero, em se poder demarcar “quem é” e “quem não é” quando os artistas descem do palco e se desmontam (Lima, 2017; Habib, 2020).

- Eu era uma bichinha quando eu vi K.O., da Pablo. E anos mais tarde eu entendi que ela tava se utilizando – na minha concepção, né – tava se utilizando sim de imagens de pessoas transfemininas ou de travestis da onde ela pegou e tirou o sucesso dela. Que a gente sabe que vários homens pega e fica sexualizando a gente, acho que ela não fez ali um negócio drag. Aquele clipe pra mim ficou como se ela tivesse se passando sim por uma...

- Sim, a cdzinha!

- ... por uma transfeminina, uma transsexual.

- É, ela faz a linha cdzinha.

(em voz baixa) “o que que é isso?”

- É... que depois ela se montou.

- É alguém que se monta para fins sexuais.

- É

- Ah, tá.

- Eu não sabia desse rótulo não.

- Eu também não conhecia.

- É, ele se passa por uma travesti, ou por uma transfeminina pra pegar os bofe. Porque ele mesmo sendo uma gay vestida de bofe talvez ele não tenha o bofe porque o bofe tem fetiche na... bicha.

- Na trans.

- Na transfeminina ou na travesti.

- E rola essa coisa com o fetiche dela, porque se ela fosse trans ela não ia ter tanto sucesso. Existe muito preconceito com as mulheres trans. Muito preconceito. As pessoas não aceitam. Então, o gay de peruca, ok, é errado, é errado, mas ok...

- Eu aceito porque é gay.

Dá pra aceitar o gay de peruca. Mas a travesti é demais.

- A travesti já é, já é muito forte...

- Já. Tipo assim, não, não dá.

- ...porque aí já tá querendo ser mesmo, não, muito forte. Se você for só uma gay que se monta, aí a galera vai aceitar. Porque é uma bicha... (Grupo, 2024).

A relação com a Pablo Vittar e as outras divas pop envolvia nitidamente uma identificação com determinadas formas de ativismo político, capazes de posicionar uma artista e aqueles que a têm como referência em uma escala de mais ou menos “social”. Essa pessoa artista é alguém com quem posso me identificar? Ou é alguém que vai explorar a minha imagem para o seu próprio ganho? Como ela se comunica artisticamente? Como ela se posiciona politicamente?

Essa relação imbricada do artístico com o político inflama a opinião coletiva em um momento em que os integrantes do grupo – além de cobrar coerência política de seus artistas preferidos⁴⁷ – começam a cobrar posicionamentos também uns dos outros. O diálogo a seguir se seguiu após uma das participantes defender a artista Beyoncé da acusação de outra participante, que afirmava que a artista demorou para se posicionar politicamente e que é fácil fazer protestos confortáveis cercada de seguranças no palco do *Super Bowl*⁴⁸.

- É que você gosta da Beyoncé, já percebi.

- Eu até gosto da Beyoncé...

- Eu acho ela militante de telão.

- Vai que ele é swiftie⁴⁹!

- Deus me livre... mas acho que tem a ver com esse negócio do processo que a gente tava falando, né. Eu por exemplo me sinto muito mais seguro numa marcha, numa parada, em ficar de boa, de me vestir como eu quiser, do que...

- Parece que é militante de telão, igual ela falou.

- Polêmica!

(Se levanta e sai para lavar a louça).

No desenrolar da conversa sobre aparência e intervenção corporal, a cantora Kim Petras, uma mulher trans padrão, foi apontada como cobaia de sua família, sujeita a vontades externas que influenciaram seu corpo e a sua imagem de forma notadamente artificial desde muito cedo. Esse debate gerou um dado interessante a partir da interjeição da idosa cis que, ao sair do evento que ocorria de forma simultânea na Casa 1, encontrou o nosso grupo e sentou-

⁴⁷ O meme “O silêncio da Anitta sobre x é ensurdecador” que viralizou no twitter LGBTQ+ em 2019 exemplifica bem a situação em que, devido ao seu alcance e visibilidade, Anitta foi cobrada por posicionamentos políticos. A cobrança foi levada à desproporção e posteriormente replicada ao infinito em forma de deboche.

⁴⁸ Um evento tradicional celebrado desde 1967 nos EUA, criado para marcar a partida final da liga nacional de futebol. O evento inclui artistas famosos em seu show de intervalo e mobiliza recursos estrondosos.

⁴⁹ Apelido dado à base de fãs da cantora Taylor Swift.

se espontaneamente para participar. O trecho a seguir se desenvolveu após uma das integrantes afirmar que a aparência corporal da cantora Kim Petras foi decidida por seus pais quando ela era muito nova.

- Isso não é legal. Será que lá no fundo ela não gostaria de ser um gay, usar roupa masculina, barba e bigode?

- É, mas acho que a questão dela é porque ela sempre teve essa tendência ao feminino em si...

- Mesmo assim.

- Então eu acho que fica uma coisa meio de extremos.

- Mesmo assim eu acho que os pais dela foram muito irresponsáveis.

- É, eu não sei o que ela passou, né.

- Eu também não sei.

- Tudo bem, que hoje ela é o que é e tá tudo certo. Aparentemente. Porque lá no fundo quem sabe se ela pôde escolher? Mesmo ela sendo um homem feminino...

(...)

- Sabe por que eu falo isso? Sabe porque eu tenho essa opinião? Eu tenho um sobrinho que é gay. Mas era um menino feminino, ele pegava e usava maquiagem dela, usava salto alto dela. Ele não jogava bola, ele amarrava toalha no topo da cabeça.

- Um clássico!

- A gente já olhava pra ele e falava que era uma moça, uma menina. E ele foi bem aceito. Agora, tem uma coisa: o meu cunhado era militar, hetero, e ainda por cima, ateu! Ou seja, não tem nada de espiritualidade. E ainda assim ele aceitou. Se minha irmã e meu cunhado quisessem fazer dele uma cobaia, eles poderiam fazer. Ele talvez ia aceitar... não ia ser sofrimento nenhum pra ele. Porque minha família é família de bem, de direito. Ele ia estudar fora, ia fazer curso... Mas não, nesse ponto seguiram o conselho do meu próprio pai, resolveram esperar e ver o que ele realmente queria ser, e realmente, não era aquilo o que ele queria. Ele queria só ser gay. Ele usava roupa masculina, barba e bigode. Não teve essa interferência: “não, você vai ser o que eu quero que você seja”.

- Agora, é muito ra... é raro... bem, eu não conheço muitos casos de pessoas que foram pressionadas a transicionar né, é mais comum a pessoa ser pressionada...

- A se manter, né?

- É, é muito mais comum (Grupo, 2024).

Ainda que vá no contra-senso do grupo enquanto coletividade, não partindo do interior da comunidade trans – embora tematize os nossos sujeitos – optamos por incluir na análise essa intervenção por considerar aí a possibilidade de ampliar nossa perspectiva sobre a intervenção corporal e a identidade, possível justamente pelo fato de a idosa ser cis e abordar

a transgeneridade a partir do seu lugar de fala específico. Essa fala sublinha uma pressão para intervir sobre o corpo como forma de resposta apressada diante de processos de experimentação característicos da infância. No trecho citado acima, é possível nos atentarmos para a possibilidade de uma postura educacional não-interventiva diante da diversidade de gênero na infância, em que pesem as “consideráveis coincidências” que constituem uma posterior identificação cisgênero.

A participação da idosa cis na roda de conversa foi imprevista. Ela chegou no grupo depois de uma hora de conversa, meio desfilando com sua bolsinha rosa pendurada no braço; deu “oi, boa tarde” e foi bem recebida pelo grupo, que abriu espaço para que ela se sentasse. Eu dei boa tarde, perguntei como ela se chamava e disse, prazer; mas, antes que pudesse falar qualquer coisa, uma das participantes, que havia pedido a palavra momentos atrás, simplesmente seguiu o rumo da conversa. O assunto era Pablo Vittar, e parecia mais uma vez estar indo longe demais⁵⁰.

Quando a idosa assumiu seu lugar na roda eu escaneei o grupo em busca de reações, mas não vi nada que indicasse nitidamente algum desconforto; a conversa se desenrolava normalmente. Porém, uma tensão se instaurava dentro de mim. Minha ordem de preocupações era: 1) que alguém se sentisse desconfortável com a presença dela; 2) que essa presença afetasse negativamente na pesquisa; 3) que eu precisaria pedir a ela que se retirasse, sem ofendê-la.

A idosa cis tinha uma deficiência visível na região da boca que também afetava sua dicção e ela participava ativamente do debate sobre a importância da aparência, ainda que não dentro do recorte previsto. Antes da interação que me levou a interrompê-la, o grupo dava atenção a suas falas e não expressava de forma explícita desconforto com sua presença, inclusive se solidarizando com seus relatos a partir da identificação com a exclusão gerada pelo capacitismo.

No entanto, no que tange à participação da idosa cis na roda houveram dissensos que não passaram despercebidos, tendo uma das participantes posteriormente descrito as suas contribuições como “sem nexos”. O trecho a seguir aconteceu logo que ela chegou ao grupo e

⁵⁰ A Pablo Vittar era usada como uma espécie de “falácia do espantalho” por setores conservadores da sociedade brasileira, que via em sua performance artística uma ameaça aos valores tradicionais e uma expressão da chamada “ideologia de gênero”. O grande número de manifestações contrárias à Pablo Vittar por esses setores nas redes sociais foi seguida de memes que parodiavam os argumentos conservadores, culminando no boato de que a artista estaria grávida do atual presidente Lula. A Gazeta do Povo desmentiu a informação: <https://www.gazetadopovo.com.br/vozes/polzonoff/anatomia-de-um-boato-pablo-vittar-nao-esta-gravido/>.

ilustra um momento de interrupção do grupo, associado ao que foi percebido como mau uso dos pronomes. Importante ressaltar para aqueles que viveram debaixo de pedras ou dentro de cavernas nos últimos anos que o uso correto dos pronomes e prenome é demanda histórica do movimento trans e considerado dimensão básica da convivência com pessoas trans, correlato à identificação correta do gênero que implica no reconhecimento integral do sujeito trans. O mau uso dos pronomes ou do prenome, assim como a divulgação do nome de registro – ou nome morto – é uma expressão de discriminação à dignidade da pessoa trans.

- Que Pablo é esse que vocês tão falando, é do Vittar?

- A gente tá falando da Pablo Vittar, é.

- É do Vittar que vocês tão falando?

- É

- Tá, o drag. Não, só pra saber.

- “O drag”. (faz palminhas no ar) Ihhh

(risadinhas)

- Vou pegar mais um pouquinho de café, gente.

- Ah! Peraí...

- Peraí, eu vou com você.

- Alguém quer?

- ...Bem, daqui a pouco eu pego.

- A gente tava falando-

- Que tal uma pausa agora?

- É uma boa, né. Tá. Acho que eu vou pegar um cafézinho. Quer um cafézinho? Vou pegar pra nós. Com licença (Grupo, 2024).

A omnirelevância da aparência sexuada como fator de êxito social tem uma dimensão que extrapola a especificidade da população trans, mas que é experienciada por nós de uma forma particularmente consciente. A beleza e a padronização – e os acessos que proporcionam – são identificadas em grau de importância superior em comparação com atributos de menor importância como o talento, a dedicação ou demais critérios meritocráticos de êxito. Representando a diversidade anatômica do corpo trans uma despadronização, o critério de beleza adquire sentidos diversos a que vale a pena ressaltar, para os quais muitas vezes a barreira econômica é a mais significativa para a conquista da imagem desejada.

- Cê acha que eu não tenho vontade de ficar passável? Lógico que eu tenho. Se você jogar um milhão agora na minha mão você vai ficar 6 meses sem me ver porque vou estar na minha recuperação da cirurgia.

- Quem é Maya Massafra, amor? Quem é?

No que tange ao critério da beleza o grupo reconhecia que desconstruir padrões é um processo lento, que exige uma abertura individual. Por outro lado, a afirmação de que uma aparência próxima do padrão libera acessos coexistia com processos de apropriação e retomada de símbolos contemporâneos e históricos desse padrão por parte da cultura gênero-dissidente. Uma das integrantes do grupo identificava na cantora e empresária Anitta uma referência de beleza porque via nela uma estética travesti: “ – O que você mais vê nela? – Beleza! A p*** ficou bela!”. Ao ressignificar a imagem de Anitta ampliam-se ideais tradicionais de beleza cis por uma perspectiva travesti, afirmando-se a beleza como uma definição em disputa. De modo semelhante, a Mona Lisa foi identificada como uma mulher trans, contrastando com a história de que seria a nobre Lisa del Giocondo.

- A Mona Lisa é um mistério, ela causa polêmica, por isso tem quem jura que ela é um travesti.

- Quem?

- Tem quem jura que ela é uma mulher travesti da época

- A Mona Lisa?

- Eu já ouvi falar disso.

- É, teve até aqui, teve até uma aula, tem até livro, peguei até um livreto a respeito. Sobre toda essa questão de ser uma mulher trans, se olhar bem ela tem uma feição masculina também. Então quer dizer, fora isso, tem outras coisas. Existe uma polêmica, uma história, um mistério por trás dela. Agora o quadro... não tem nada a ver, um quadrinho sem graça, um quadrinho feio

- É pequenininho, né?

- Pra você ver como uma aparência causa assim... estrondos!

- Você imagina o que tem por trás daquilo né! (Grupo, 2024).

Em sua conclusão, Outonno identifica na moda hegemônica uma ferramenta de controle definida e regulada pelo poder das estruturas de dominação que regem as demais normas sociais e culturais – isto é, o padrão perpetuado pelas estruturas da branquitude cisgênera masculina. “Alguém ousado” seria então responsável por questionar e romper com esse padrão, construindo um novo imaginário em que a beleza trans é central e potente. Esse movimento disruptivo reconfiguraria a estética a partir da afirmação de que a beleza é uma

construção múltipla e plural; e que a moda, para além de um produto, é o “espaço onde a vida trans existe e floresce” (Selva, 2024, p.6).

- Agora... fico pensando no seu relato, que tinha que se portar de determinadas formas.

- Não é que tenha que se portar de determinadas formas. É que torna algumas coisas menos difíceis. Por exemplo, dependendo de aonde que eu tô andando neste momento. Às vezes eu posso ser tratada de uma forma xyz pela polícia, por exemplo. Eu sei que não é do meu tempo, mas sei lá, nos anos 90, como que a polícia agia com os LGBT? Que é diferente de 2000. Que também é diferente de agora. Mas eu lembro que se eu andar na rua hoje em dia às vezes tem a possibilidade de eu ser abordada pela polícia. E, por exemplo, nem sempre pode ser que seja tão agradável. Mas eu lembro que quando eu trabalhei na supervisão da assistência social, ter um crachá ali com o símbolo da prefeitura de São Paulo – uma foto e embaixo tá escrito “Agente de serviço único de assistência social” eles te tratam de outra forma. Às vezes por causa de um pedaço de plástico que deve ter mais ou menos uns 20cm por 10 com uma imagem lá.

E esse pedaço de plástico faz o tratamento de um ser humano, que assim como eu dorme, tem sede, precisa se alimentar e toma banho, vai me tratar diferente. Às vezes pode ser agressão verbal? Pode. Mas quem disse que não pode ser agressão física também? Por causa de um... além né, além disso, um pedaço de plástico, acho que 10x30, 30x10, a forma que eu estou me apresentando, porque é isso né... sua aparência também é o seu cartão de visitas, mas nem tudo que parece é. Nem sempre o que eu estou vestindo nesse momento é o que me representa (Grupo, 2024).

Análise das implicações

Em 16 de Abril de 2025 o Conselho Federal de Medicina (CFM) publicou uma resolução no Diário Oficial da União alterando determinadas normativas para o atendimento à população trans jovem. Em linhas gerais a resolução posterga procedimentos de afirmação de gênero, proibindo o uso de bloqueadores de puberdade e terapia hormonal cruzada para menores de 18 anos, assim como aumentando para 21 anos a idade mínima para realização de cirurgias que possam interferir sobre a fertilidade. A nova resolução do CFM não faz alterações sobre terapias hormonais para casos de puberdade precoce ou outras condições eminentemente endócrinas; apenas sobre crianças e adolescentes transexuais. (G1)

Os argumentos do CFM para a decisão incluem a perda de densidade óssea, alteração na altura e na fertilidade oriunda das terapias hormonais. O CFM cita dados levantados no Reino Unido sobre crescimento de taxas de arrependimento de hormonização cruzada e procedimentos de destransição para jovens trans; vale ressaltar que a Suprema Corte do Reino Unido decidiu por unanimidade em 16 de abril de 2025 que a definição legal de mulher para interpretação e aplicação da lei da igualdade – que visa proteger mulheres da discriminação com base no sexo – é aquela baseada no sexo biológico.

Criticando a resolução do CFM como um retrocesso no acesso à saúde e aos direitos da população trans, no dia 24 de abril um ato em defesa da juventude trans e travesti pela revogação da resolução 2.427/2025 do CFM foi organizado em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Manaus e Salvador, com apoio de organizações como a ONG Mães pela Diversidade, o coletivo Não-bin, a Atração, o Kuntty com Dendê, a Casa Marielle Franco, o Fórum Baiano LGBT e o Movimento Negro Unificado, entre diversas outras entidades. Nas fotos e registros do ato em Salvador, amigos e conhecidos da universidade levantavam cartazes com os dizeres “DIREITOS TRANS SÃO DIREITOS HUMANOS” e “TRANSFOBIA NÃO É CIÊNCIA”.

A afirmação política de que transfobia não é ciência é eminentemente uma imposição de limites éticos levantados como bandeira do movimento social, que ao adentrar na universidade apontam para visões de mundo sobre o que conta como conhecimento científico válido, o que conta como intervenção corporal radical e o que tem prioridade, devendo ser preservado a custo de outros fatores.

Hoje, a discussão epistemológica não é mais um espaço erudito da filosofia da ciência; os argumentos e contraargumentos sobre a presença de múltiplos saberes, sobre o que conta como conhecimento enquanto produto social e sobre os múltiplos caminhos de sua produção, incluindo o senso comum, têm um impacto imediato na psicologia e, especialmente, na psicologia social (Spink; Spink, 2005, p.575).

Aos dez anos tive uma puberdade considerada no limite do precoce e odiava o que ela fazia com meu corpo. Arrancava com a pinça a penugem fina que crescia acima dos meus lábios e entre as sobrancelhas; relutava diante dos pêlos que cresciam nos meus braços e pernas macacais; e tinha que me preocupar agora com odor corporal, indo ao banheiro chorando de vergonha quando alguém notava que eu estava cheirando. Ninguém me explicava nada e eu tentava entender por que meu corpo era tão diferente do corpo de outras crianças. Quem sabe se eu seria “diagnosticado” trans nessa época; se a minha puberdade seria considerada precoce aos critérios médicos; ou o que um bloqueador puberal teria feito comigo. Um dia recebi de um amigo a explicação de que o hormônio de crescimento presente no frango acelerava a puberdade. Minha família não comia carne de boi ou de porco e comprava muito frango, então na minha cabeça de dez anos a explicação fazia sentido. Minha primeira conversa sobre depilação foi muito tempo depois dessas experiências e ocorreu em

tons de segredo e confissão: embora a maioria dos homens fizesse a barba, um homem continuava sendo um homem quando raspava as pernas⁵¹?

Ainda que a análise das implicações me torne hesitante diante de uma dinâmica confessional que obriga o pesquisador a falar sobre seu corpo e sobre a sua verdade, por outro lado essa dinâmica faz parte de uma crítica à neutralidade científica, encontrando na explicitação das marcas de subjetividade do pesquisador a subversão de uma relação de poder entre aqueles que produzem o conhecimento e aqueles sobre quem o conhecimento é produzido; em outras palavras, entre quem vê e quem é visto. A análise de implicação é usada aqui no intuito de “fazer ver” (Coimbra e Nascimento, 2009).

Talvez nesse sentido eu não seja a melhor pessoa para aplicar uma ferramenta como essa, visto que ainda não me sinto totalmente confortável com certos graus de exposição. Tem um monte de coisas sobre minha origem branca de classe média que não me sinto confortável em expor, muito embora reconheça o quanto impacta sobre o meu olhar. Por outro lado eu me questiono o quanto realmente é adequado expor em um processo de pesquisa e decidi me ater aos aspectos da dissidência de gênero, talvez para aliviar minha responsabilidade enquanto pesquisador crítico. Pode ser.

Partindo de uma abordagem crítica à ideia de neutralidade científica, a análise das implicações é uma ferramenta de pesquisa desenvolvida no seio da análise institucional⁵² que visa incluir de forma explícita no processo de construção do conhecimento elementos tradicionalmente deixados implícitos no campo da produção teórica. Desse modo o pesquisador é convidado a acompanhar o aspecto transformador do processo de pesquisar sobre si próprio, sobre seu objeto da pesquisa e sobre os resultados gerados, reformulando a dinâmica entre revelar e ocultar na produção de conhecimento (Coimbra e Nascimento, 2009).

É possível que o leitor já tenha encontrado professores ou psicólogos conhecidos como analistas institucionais, institucionalistas, socioanalistas ou esquizoanalistas. Embora esses termos não sejam equivalentes, associam-se a um estilo comum: preocupação em problematizar o que parece natural aos olhos da maioria; interesse por transformações nos campos da saúde, saúde mental, educação etc.; recusa a reduzir a abordagem de qualquer questão ao que sobre ela afirma a Psicologia, considerando o que esta diz e/ou faz como parte do tema em análise; livre incursão por vários espaços do saber – ciências sociais, história, filosofia etc.; referência

⁵¹ Só não pode raspar o peito / raspar a perna e raspar a bunda / Só não vale ficar de ladinho quando a gatinha quer ganhar um pente / E só não vale ter síndrome de electricista / A gatinha quer um choque e o cara quer fio-terra / Eu digo: Os bonitinho tão virando viad****, p*****! (Mr. Catra, 2011).

⁵² Movimento teórico originado na França nos anos 1960 e 1970 que no Brasil ganhou força principalmente através dos estudos em psicologia

constante às relações de poder que permeiam a produção de conhecimento; repetida alusão a movimentos de caráter libertário (Rodrigues, 2005, p.515)

Desenvolvida no interior da análise institucional, a ferramenta da análise das implicações ampliou o conceito de transferência e contra-transferência oriundos da teoria psicanalítica para as intervenções socioanalíticas ou psicossociológicas. De forma sucinta, a transferência e a contra-transferência são formas de a clínica psicanalítica conceber a existência de afetos e demais vinculações inconscientes entre analista e analisando. A perspectiva de que o analisado transferia seus sentimentos para a figura do analista a partir de projeções ou associações foi denominada transferência e seu manejo considerado aspecto chave para o processo de análise psicanalítica. Essa perspectiva foi reformulada a partir da ideia de contra-transferência, que explicita uma via de mão dupla nessa relação a partir da qual o analista também projeta seus afetos. A metáfora do sociólogo da cultura como analista da sociedade nos ajuda a afirmar a existência de redes de afetos no processo de pesquisar (Loureiro, 2005).

Meu medo de sofrer discriminação em meu trabalho com psicologia foi o que me levou a “filtrar” pacientes LGBTQ+ quando em 2016 comecei como estagiário no Serviço de Psicologia Aplicada (SPA) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Essa primeira experiência foi vivida através do medo, muito embora houvesse na identificação entre os meus uma promessa de segurança. Nessa época, o debate sobre a transgeneridade não tinha as proporções que tem hoje e a ausência de pessoas trans em qualquer espaço de visibilidade era muito mais problemática. Eu, que (não) por acaso tinha já algum conhecimento sobre o assunto, fui indicado dentro do grupo de supervisão para atender essa paciente que havia se inscrito no SPA com a demanda de “questões de gênero”.

Optei por recebê-la já dentro da sala, com o ar condicionado ligado, ao invés de buscá-la no corredor. Não só porque estava quente, mas porque achei que poderia não reconhecê-la caso a visse; conhecia-a apenas por ligação e as redes sociais não eram recomendadas como forma de contato com os pacientes do SPA. Eu não fazia ideia de como ela se parecia, mas quando ela entrou na sala tive certeza que a teria reconhecido: ela tinha uma inegável estética não-binária. Foi assim que, nesse período, entre os relatos que me fazia da série *Pose*⁵³ – na época em que o material era legendado de forma clandestina por fãs nas subramificações do

⁵³ Dirigida por Ryan Murphy, a série audiovisual enfoca a comunidade *ballroom* dos EUA no final da década de 80.

antigo Twitter – ela contou também sobre uma visita que fizera recentemente à sua família e explicou o que era fazer *cisplay*.

Na mesma época foram palestrar na universidade os militantes do movimento trans no Rio de Janeiro Indianarae Siqueire⁵⁴ e Leonardo Peçanha, que centraram suas falas nas formas de entrada e permanência no processo transsexualizador realizado através do Hospital Universitário Pedro Ernesto⁵⁵. A uma exposição sobre a diferença entre identidade de gênero, expressão de gênero, genitália e o uso de pronomes se sucedeu Indianarae, explicando sobre a performance estereotipada de gênero como garantia de permanência no processo transsexualizador. A fala de Peçanha, por sua vez, abordou o tema da gravidez de homens trans e de como a não-retificação oficial do gênero nos documentos possibilitava a esses homens acessar procedimentos de inseminação artificial. “Tem que ser muito homem para engravidar”, ele dizia para uma plateia que ria, concordando.

Aquilo me deu um nó. Eu conseguia entender as contradições que levavam pessoas trans a performar uma identidade normativa para acessar procedimentos pelo SUS, mas ainda que a decisão de engravidar parecesse sim um ato de coragem, havia na minha frente um homem trans reiterando uma identidade universal masculina marcada por um ideal de coragem como estereótipo de hombridade. Me pareceu um paradoxo. Essa pessoa que parecia justamente desmontar compreensões naturalizadas acerca do gênero ou da masculinidade a partir de sua transição falava da masculinidade de uma forma naturalizada e era bem-recebido. Foi nesse momento em que eu entendi que algumas pessoas trans não estavam simplesmente lutando para abandonar conceitos antigos; elas estavam disputando **por** eles.

Na época eu me formava na fenomenologia-hermenêutica de inspiração heideggeriana – que considerava a dimensão mais originária da existência o seu caráter de abertura, sua indeterminação ontológica. A radicalidade da abordagem fenomenológica-hermenêutica representava para mim a verdadeira liberdade na medida em que apontava para o abandono de noções pré-concebidas de sujeito – ou de masculinidade – que velavam o seu

⁵⁴ Ativista pelos direitos das pessoas trans, Indianarae ficou bastante conhecida devido a um protesto em que expõe os seus seios em público, gerando um impasse diante da lei: “Se me condenar estará reconhecendo legalmente que socialmente eu sou mulher e o que vale é minha identidade de gênero e não o sexo declarado em meus documentos e isso então criará jurisprudência para todas xs pessoas trans serem respeitadxs pela sua identidade de gênero e não pelo sexo declarado ao nascer. Se reconhecer que sou homem como consta nos documentos estará me dando o direito de caminhar com os seios desnudos em qualquer lugar público onde homens assim o façam, mas também estará dizendo que homens e mulheres não são iguais em direito (...). Libertem-me ou condenem-me. Mas decidam enfim.” (Siqueire, 2015, trecho extraído de postagem no Facebook.)

⁵⁵ Referência no atendimento à população trans e travesti, o Hospital Universitário Pedro Ernesto ficava a sete minutos de caminhada da UERJ, onde os atendimentos no SPA eram realizados.

caráter de abertura e de poder-ser. No entanto, o caminho apontado pela fenomenologia para uma ética possível diante do mundo não era de todo sem contradições.

Nesse sentido, ainda que pensadores como Heidegger, Medard Boss e Binswanger tivessem pretensões de aplicação dessa teoria como método analítico-clínico denominado *Daseinsanalyse*; ainda que tenham se proliferado escolas de formação para psicólogos, grupos de supervisão clínica, periódicos científicos e eventos destinados à difusão dos conhecimentos e à troca de experiências; tanto as teorias de cunho psicológico quanto uma prática de cuidado sistematizada são a princípio incompatíveis com o pensamento fenomenológico-hermenêutico (Gambini, 1995).

Uma prática de inspiração fenomenológica antes de ser um método direcionado para um fim é uma atitude não-interventiva que acompanha o fenômeno no seu mostrar-se. A destituição do sentido da técnica enquanto meio-para-um-fim configura uma disponibilidade para o não-fazer e para o acompanhar da experiência. Qualquer ponto de partida essencializante parecia a partir da fenomenologia-hermenêutica tardio, voltado para o recobrimento do caráter de abertura e indeterminação constitutivo da nossa existência e, portanto, potencialmente aprisionante, já que na prática clínica aquilo que trazia o sujeito em sofrimento eram suas relações rígidas de sentido com o mundo e com os outros que nos cercam (Feijoo, 2011).

O próprio pressuposto de uma atuação interventiva é colocado em cheque pois a preocupação com a eficiência da técnica destruiria a especificidade do olhar, que se caracteriza pela “relação com o não-fazer e com a disponibilidade para o vazio” (Gambini, 1995, p. 16). Tentar enxergar paralelos entre as teorias de cunho psicológico e o pensamento de Heidegger resultaria em uma dissolução da primeira esfera, que passaria a não mais se sustentar sobre si própria: “seria como querer estudar as características do gelo a uma temperatura de 40 graus” (Gambini, 1995, p. 11).

Enquanto a abordagem reconhecida como fenomenológica é aquela que propõe uma forma específica de abordar a questão da existência e do sentido do ser, o convite a dar um passo atrás diante das determinações do mundo não se dá como ato único, fixo, sobre o qual se pode construir alicerces. São, antes, atos constantes de desconstrução que resultam na experiência sensível de uma jornada que recomeça a todo momento a partir de uma reflexão que precisa ser renovada para que se possa preservar a especificidade do olhar (Gambini, 1995).

Por esse ponto de vista a fixação na identidade – de gênero ou qualquer outra – parecia justamente uma camada sobreposta, recobrando a existência como uma espécie de segunda pele; ou uma máscara de *persona*, fazendo caretas para a audiência; parecia uma brincadeira levada a sério demais, ou uma mentira na qual fomos levados a acreditar devido à sua repetição.

Não obstante a identidade operava com efeitos de verdade, subjugando uma série de formas de ser a burocracias médicas e legais que impediam, por exemplo, minha paciente não-binária de acessar – qualquer – banheiro do bloco D onde ficava o SPA, ou de assinar a ficha de inscrição no serviço com o nome pelo qual se reconhecia e era identificada socialmente. Eventualmente, esses mesmos mecanismos se destacariam como barreiras para expressão de minhas masculinidades e feminilidades, assim como qualquer outra expressividade que reivindicasse a identificação trans-gênera.

Tendo minha identificação enquanto pessoa trans não-binária o marco de fevereiro de 2023, é muito mais recente em comparação às reflexões sobre a existência ou a constituição do modo de ser singular dos sujeitos. Se por um lado havia uma formação pregressa que, como pressuposto fenomenológico, me orientava a não tomar como dada a existência do mundo ou dos fenômenos tidos como naturais, mas a partir de uma atitude anti-natural questionar acerca do sentido do ser; por outro, num evento *ballroom* na cidade do Rio de Janeiro e imerso em uma energia infinita de admiração, de reconhecimento e desejo, surge um ato performativo: “Eu não sou cis”.

Meu corpo foi, durante o percurso de pesquisa e no período que o antecedeu, minha obra de arte. A aparência outrora marcada pela necessidade de esconder o segredo tinha encontrado nas cores do esmalte de unha o escancarado de que não havia nada a esconder. Eu não precisava mais me preocupar se as pessoas sabiam: elas sabiam. E nem sempre eram violentas; as vezes elas sorriam, e na maior parte do tempo simplesmente ignoravam, mas para mim uma outra experiência de mundo se inaugurava naquele esmalte. Removê-lo tinha sido tanto uma condição para me lançar em busca de trabalho, quanto sua aceitação no meu novo emprego me confirmaram que eu poderia exercer minha função de forma digna.

Nesses dois últimos anos experimentei a estética monocromática do vermelho, do azul e a binariedade do branco e do preto; tive moicano e sidecut, estive careca e fiz degradê; fui o loiro, o ruivo, o platinado e o azulado; descolori minha barba, meu bigode e os demais pêlos do meu corpo; usei *cropped* e *shorts*, bermuda e boné; imitei o estilo dos meninos da

periferia, das modelos de capa de revista e dos meus personagens e artistas preferidos. Me identificaram como afeminada, como macho, como não-binária; e nesse processo reparei como minha aparência impactava no modo como as pessoas me tratavam, na forma que se relacionavam comigo, nas presunções que faziam dos meus desejos e preferências sexuais, de como assumiam detalhes sobre a minha voz ou meu jeito de ser sem nunca terem conversado comigo. Fiquei conhecido na universidade pelo meu estilo e vi a transformação corporal se tornar uma prece pela minha existência, uma existência em movimento, dinâmica e atualizada.

Sendo o percurso de pesquisa marcado por novas conformações identitárias, o sucesso de um estava atrelado ao sucesso do outro. A identificação trans era ao mesmo tempo condição de possibilidade para um trabalho que não incutiria em mera representação “outrificada” – portanto um trabalho legítimo e digno, posicionado política e epistemologicamente de acordo com a ética do pesquisador – como representava barreiras diante da formação pregressa como pessoa cis e os referenciais tradicionais que formularam inicialmente o projeto de pesquisa e a atuação no mundo. Nesse meio tempo meus pronomes mudaram, meus documentos mudaram, minha relação com minha família mudou, meus círculos mudaram, meu ativismo mudou, minhas leituras mudaram e sabe-se lá o que é que permaneceu o mesmo.

Nesse contexto a imersão teórica e prática nas artes da cena foi da maior importância porque ofereceu recursos – próteses – para bolir com o corpo e com as expressões de gênero não a partir da representação, mas da incorporação. Destaco dentre essas o *Bruxaria Ancestral*, projeto de residência artística para pessoas trans dirigido por Wendy Maryama e Thiago Cohen em 2024. Financiado pelo PIBExA, a residência visa a retomada de encontros e encruzilhadas das potencialidades de existências *queer* em confluência com nossos ancestrais travestis, trans, bixas e sapatões. Atravessado pela criação coletiva de um figurino que afirmasse a monstruosidade e ixtranheza reivindicada por nossa referência Susy Shock⁵⁶, nesse processo reconheço meu pai como minha ancestralidade bixa direta e afirmo publicamente o meu nome: Arevik.

⁵⁶ “Eu Trans...pirada, molhada, nauseabunda, germe da aurora encantada, a que não pede mais licença e está furiosa de luzes maias, luzes épicas, luzes párias, Menstruais Marlenes Bizarras sem Bíblias, sem tabelas, sem geografias, sem nada, só o meu direito vital de ser um monstro, ou como me chame, ou como me saia, como me possa o desejo e a fucking vontade do meu direito de explorar-me, de reinventar-me, fazer de minha mutação o meu nobre exercício, veranear-me, outonar-me, invernar-me, os hormônios, as idéias, os punhos, e toda a alma! Amém!” (Shock, 2021, p.94-95).



Figura 7: Pôster de divulgação *Bruxaria Ancestral*

O segundo destaque de criação artística vai para *É o rei do sexo!*⁵⁷, projeto que rendeu uma performance de *pole dance* com interação ao vivo e a co-autoria de um artigo sobre a prática da dança como tecnologia de afirmação de gênero. Dirigida e provocada pela arteeducadora Nathalia Grazian, a performance envolveu extensa pesquisa por referências nas masculinidades dançantes do funk carioca e do pagode baiano para corporificar no universo do *pole dance* – tradicionalmente um espaço cisfeminino – uma forma própria de sensualidade masculina. No artigo, fruto de uma entrevista com minha irmã pesquisadora, sou convidado a refletir sobre o processo criativo de *É o rei do sexo!* e sobre a busca por pertencimento em práticas de dança e performance – como o *pole dance*, a dança do ventre e o *voguing* – que pudessem modificar o aparecer do corpo para além da cirurgia ou terapia hormonal.

O estabelecimento de vínculos com a cultura e a comunidade *ballroom* também foi buscado como parte do percurso da pesquisa, quando de mudança para Salvador busquei contato com uma das houses pioneiras – a House of Tremme – que havia recém começado a

⁵⁷ Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1W4xhIqWkc1kUeJ5bQgm1H_Ny8KVKj6c-/view?usp=drive_link

ministrar oficinas de *voguing*⁵⁸ e cultura *ballroom* na Escola de Dança da Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB). Embora eu não fosse uma pessoa sedentária, minha experiência anterior com qualquer aula dança era escassa e na primeira aula de *voguing* eu estava certo de desistir. Resisti por dois ou três meses, mas fiquei com pé roxo e inchado por dias depois da primeira aula de *spin* e *dip*⁵⁹ e saí da turma não por motivos de desumildade – é que eu era o pior aluno.

O Voguing teve um papel imprescindível como catarse e empoderamento na [sic] cena gay underground, fazendo da dança um misto de movimentos e expressões extravagantes, maximizando todos os trejeitos banidos dos espaços hegemônicos⁶⁰. O corpo dançante do voguer é linguagem que anuncia o empoderamento, auto-aceitação, envolto por uma austeridade gestual que exacerba o senso de pertencimento ao grupo (Gusmão; Guerra, 2019, p. 2938)

Se existe uma cultura trans, é a cultura *ballroom*. A nitidez dessa afirmação me levou a uma relação complexa de desempenho nas aulas totalmente atrelada à minha perspectiva de inserção social. Ir bem nas aulas significava fazer parte e pertencer; ir mal significava sair de cabeça baixa e frustrado. Busquei referências e pratiquei em casa para conseguir acompanhar, mas bastava pensar em competir, batalhar, me apresentar para o júri, ser avaliado, que minhas tripas pareciam virar geléia. Uma vez, precisei fazer uma entrada de *Sex Siren* – uma competição de sensualidade – e me oferecer ao júri, uma pessoa muito bonita e professor de dança por quem eu sentia verdadeira atração. Lembro de chegar perto dele já com a vista embaçada e devo ter me saído muito mal, porque me mandaram respirar fundo e tentar de novo.

Quando escrevo esse relato, vejo um jovem lutando por meios de afirmar a sua identidade e ser aceito. Parece irônico porque, olhando em retrospecto, no universo cisgênero eu não me sentia aceito por ser distintamente fora da norma, enquanto na cultura *ballroom* eu não me sentia aceito por não ser trans o suficiente. Em que pesem considerações sobre a insegurança que nos geram todas as coisas novas, aquilo que se tornava evidente para mim é que esse grupo – assim como qualquer outro – tinha suas regras, sua hierarquia de status e seus rituais de aceitação; que não seriam os mesmos dos grupos hegemônicos, mas igualmente potentes guardadas as devidas proporções.

⁵⁸ Categoria dançada que foi popularizada fora do meio *ballroom* por artistas como Madonna nos MTV Awards de 1990, pelo documentário *Paris is Burning* lançado no mesmo ano e, mais recentemente, após a popularização da série audiovisual *Pose* dirigida por Ryan Murphy.

⁵⁹ Movimento de giro que finaliza com uma queda. Um bom encaixe do pé pode prevenir as lesões.

⁶⁰ Hegemonia é um conceito central para o pensamento de Gramsci e se refere a um domínio cultural e ideológico da classe dominante, para além do controle dos meios de produção material. A contra-hegemonia, por sua vez, seria uma resposta de grupos marginalizados que visam disputar a ordem cultural e política. Para mais informações, ver *Cadernos do Cárcere* (2006).

Embora a cultura *ballroom* pudesse enriquecer amplamente a perspectiva de um trabalho sobre moda e transgeneridade, não só a partir dos eventos em que a estilização de gênero é elemento de competição, mas devido à sua importância histórica de acolhimento para a comunidade trans; não pude incluí-la, pois durante a maior parte do percurso da pesquisa não tive vivência ou conhecimento de causa para abordar o assunto. Muitos foram os desafios práticos e subjetivos para permanecer nas oficinas e adentrar na cultura, tendo essa realidade felizmente se reconfigurado recentemente graças à *Mother Wendy* e à *Casixtranha*.

A não-binariedade para mim também tem a ver com intervenções sobre o corpo, assim como a cisgeneridade ou outras formas de transgeneridade. A não-binariedade pra mim é tomar hormônio; ou não. É pintar o cabelo, ou mudar o corte; é botar um piercing, um brinco ou um acessório. Tem a ver com esfumaçar constantemente as fronteiras do gênero. É sobre se destacar e gerar opiniões, tendo outras pessoas se perguntando coisas sobre você. É sobre corpo, liberdade, e principalmente sobre beleza. É sobre se sentir bem consigo mesma, sobre...

- (...) Um processo de entender minhas proporções, sei lá, o meu tom de voz, o que eu gosto, o que eu não gosto. Primeiro me encontrar e tentar entender “como é a Kim”, “como eu quero que a Kim se expresse pro mundo”. Aí depois eu estou trabalhando essa questão, tipo, “O mundo com a Kim”. Porque a Kim com a Kim já tá resolvida.

- Exato.

- Mas a gente sabe que tem coisa que tipo, um olhar. Desde sempre a gente escuta muito deboche, tipo, sei lá, as pessoas riem, as pessoas comentam coisas desagradáveis. É um processo que a gente não pode deixar, é... entrar no nosso mundo, sabe, machucar a gente ou enfim alguma coisa, mas é complicado. Então, é o que eu falei: mergulhei dentro de mim, me molhei, me banhei de mim, pra depois me jogar no mundo. Então... aí a questão que ele comentou, é... sobre o espelho – pelo menos comigo funciona assim, sabe? Entender o que eu gosto, conversar comigo mesma, experimentar coisas eu acho muito importante, sabe? Tipo: coloca uma peruca, tira uma peruca, coloca uma maquiagem, tira a maquiagem, uma calcinha, bota uma cueca, um short.

- Exato

- Enfim. Sabe? Porque acho que a gente meio que pode tudo.

(Taylor olha pra mim, verificando minha reação)

- Sabe? Experimenta, que nessa brincadeira você acaba encontrando coisas que você gosta e que você não gosta.

- Você também acha que a gente pode tudo?

- Sim, podemos tudo e muito mais (Grupo, 2024).

Não-binariedade é sobre ocupar o lugar da fronteira e sobre arriscar o não reconhecimento nos pólos. É sobre ter uma maior mobilidade aparente, mas sobre pagar o preço. É sobre ouvir que tem cara de viadinh* por lideranças antigas do movimento trans. É sobre saber nos ossos que a aparência do corpo está imbricada na afirmação e no reconhecimento da identidade e ao mesmo tempo saber que a aparência não diz quem você é. É sobre não saber se está bonita, ou engraçada. Não é sobre neutralidade ou sobre o fino equilíbrio, mas sobre tentar incorporar algo do masculino e do feminino, sem necessariamente ser ou perder nenhum dos dois.

A articulação da formação em psicologia com o campo teórico da moda, investigada a partir dos processos socioculturais de *composição da aparência* (Cidreira, 2005) em sua relação com a dinâmica da identidade de gênero – sobretudo uma identidade trans – nasce de questões próprias do autor, mas que longe de serem individuais são enfrentadas por uma coletividade, conquanto heterogênea.

Optamos por apresentar aqui elementos de ordem da vida pessoal na perspectiva de que os empreendimentos de produção de conhecimento sempre tiveram como marca a subjetividade e a história do pesquisador, ainda que de forma não explicitamente declarada. Por esse motivo escolhemos usar a ferramenta de análise das implicações na sessão mais dedicada às reflexões epistemológicas e metodológicas que justificaram os métodos e a escolha dos percursos de pesquisa – para explicitar a relação de sentimentos, percepções e ações implicadas no processo de pesquisar.

Considerações Finais

Quando escrevemos livros, desejamos que estes modifiquem inteiramente tudo aquilo que pensávamos e que, no final, nos percebamos inteiramente diferentes do que éramos no ponto de parada. Depois nos damos conta de que no fundo pouco nos modificamos. Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência (Foucault, 2006, p.289).

Concordamos parcialmente com Foucault quando diz que ao escrever livros no fundo pouco nos modificamos. Primeiro porque segundo as noções elaboradas aqui não há fundo, ou ainda, de qualquer ponto na superfície podemos sondar a profundidade, tornando essa distinção inócua. Segundo porque mudar de posição é relacionar-se com o problema de outra perspectiva, sendo de fato o maior efeito simbólico que podemos esperar da escrita de um livro – que ele opere como um dildo. Terceiro porque me sinto totalmente diferente do que quando comecei⁶¹.

Um aspecto importante a que associamos com essa diferença é a comunicação explícita dos limites, que em termos conceituais direcionam para aprofundamentos sobre os temas da autenticidade, *poiesis* e *autopoiesis*, estética *camp*, performance e performatividade, comunidade, manifesto ciborgue ou epistemologias anti-coloniais. No reconhecimento desses limites há direcionamentos futuros para expansão.

Uma crítica de ordem política poderia também apontar para a presença esparsa ou insuficiente de pesquisadores e referências trans. A construção de nossas referências se dá com dificuldade, sobretudo porque na maior parte das vezes só há perspectivas trans quando o assunto é transgeneridade. No entanto, a ordem política da crítica exige nossa afirmação – também política – de que é possível construir conhecimento trans com pessoas cis; porque a transgeneridade está irremediavelmente ligada à cisgeneridade.

Apesar dos limites destacados avaliamos que o trabalho levantou com sucesso dados qualitativos relevantes sobre a *composição da aparência* (Cidreira, 2005) na comunidade trans segundo noções subjacentes de existência e de cuidado (Feijoo, 2011; Sá, 2017; Heidegger, 2014). O estudo de caso como delineamento de pesquisa confluía com a atitude fenomenológica de abertura para o inesperado, favorecendo a integração dos dados oriundos

⁶¹ O fim do mestrado sinaliza que é preciso agora me posicionar conforme a maturidade que o processo imprimiu, da qual não tenho dimensão total ainda, exceto pela memória de quando meu irmão Kung Fu Eduardo me confessou rindo que: “No dia seguinte ao que fui intitulado mestre, acordei do mesmo jeito!”

de múltiplas fontes para além daquelas inicialmente previstas, resultando em uma transmissão multifacetada de saberes e de experiências (Pereira; Godoy; Terçariol 1995).

A observação participante enquanto método e a ferramenta da análise das implicações fruto da psicologia social crítica buscaram problematizar a relação distanciada que historicamente serviu como filosofia do rigor para a produção de conhecimento (Spink; Spink, 2005; Rodrigues, 2005). A escolha intencional do grupo focal como técnica para geração de dados, promoção de autonomia e fortalecimento da identidade individual e coletiva (Souza, et al., 2005; Dall’agnol et al., 2007; Souza, 2020); o manejo do GF enquanto roda de conversa atrativa aos participantes; a garantia de espaços em que todos nós pudéssemos aparecer, falar e sermos ouvidos, sem exceção; evitaram os principais entraves e problemas éticos que esse empreendimento de pesquisa poderia encontrar⁶².

Alegro-me em dizer que a pesquisa não se construiu somente com sangue, café, suor e lágrimas, mas também com prazer e felicidade. Para este fim muito contribuiu a apropriação do estilo como forma estrutural capaz de ser reconhecida: como nos afirma Cidreira (2005), um bom escritor não nos diz mais do que um mau, mas nos diz de forma estilosa, diferente; não é seu fundo que é profundo, é o seu estilo. Assim, o estilo como conformação a uma poderosa unicidade me permitiu achá-la bonita e íntegra, depreender satisfação ao pensar que “saiu com a minha cara”.

Buscamos dar destaque à constituição dos dispositivos jurídicos, médicos e morais que regulam modos de ser, implicando sujeitos no atrito com o mundo para o exercício de sua liberdade de poder-ser, na constituição de um estilo ou uma estética da existência (Nietzsche, 1998; Foucault, 1979; 1988; 2006; 2014; Cidreira, 2005). Nossa discussão sobre passabilidade remeteu o termo à relação historicamente constituída entre pessoas trans com a tradição médica capaz de legitimar ou não legitimar a natureza sexual e, por consequência, o status do sujeito como cidadão confiável e verdadeiro (Garfinkel, 1967; Bento, 2006; Borba, 2016).

Nesse contexto a metáfora da moda vestimentar enquanto máscara teatral ressalta características de proteção, ampliação e mutabilidade do corpo, mas encontra limites políticos devido à acusação histórica de “falseamento” direcionada a pessoas trans. A metáfora da interposição de camadas sobre a aparência do rosto/corpo e a consequente modificação dos

⁶² Aqui remeto principalmente à noção de *Extratativismo epistêmico*, que se refere a práticas de pesquisa que não beneficiam ou não reconhecem diretamente as populações sobre as quais pretendem se debruçar.

condicionantes da identidade aponta para uma dimensão artificial em toda *composição da aparência* generificada (Cidreira, 2005; 2008).

Reconhecendo a importância de gestar perguntas e respostas de pesquisa em contextos de reflexão e vivência coletiva, destaco meu ingresso no grupo de estudos do Laboratório de Pesquisa e Experimentação de Dramaturgia e Cena Transcentrado da Escola de Música e Artes Cênicas (EMAC - UFG) e a formatura no Lidera Trans, curso para lideranças ativistas organizado pela Associação Baiana de Travestis, Transexuais e Transgêneros em Ação (ATRAÇÃO) – como desenvolvimento metodológico do pesquisador.

Coletivamente se tornou possível dar contornos e afirmar algo sobre a identidade não-binária que não fosse simplesmente uma desidentificação com a cisgeneridade. Porque embora o movimento social transgêner possa se beneficiar teoricamente das (des)construções das identidades, hoje nossas principais perspectivas de ação política prezam pelo fortalecimento dessas identidades como estratégia de reivindicação coletiva. O que certamente não implica em defender uma visibilidade irrestrita: camuflagem é uma das mais antigas estratégias de sobrevivência.

- Por que insetos são tão obcecados em se parecer com plantas? Seja você mesmo!

- Um pássaro escreveu isso.

(Memes do instagram, 2024)

Referências

- ARNOLD, K. **Sissy man blues**. 1935. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ayYSEiVZHQc&t=2s&ab_channel=KokomoArnold-Topic.
- BARRETO, C. **Modativismo**: quando a moda encontra a luta. Salvador: Paralela, 2024.
- BACKES, D. S.; COLOMÉ, J. S.; ERDMANN, R. H.; LUNARDI, V. L. Grupo focal como técnica de coleta e análise de dados em pesquisas qualitativas. **O Mundo da Saúde**, 35(4), 438-442, 2011. Disponível em http://www.saocamilo-sp.br/pdf/mundo_saude/88/10_GrupoFocal.pdf
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BORBA, R. **O (Des)aprendizado de si**: transexualidades, interação e cuidado em saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2016.
- BUTLER, J. P. **Gender trouble**: Feminism and the Subversion of Identity. Nova Iorque: Routledge, Chapman & Hall, Inc. 2002. Disponível em: https://lauragonzalez.com/TC/BUTLER_gender_trouble.pdf.
- BUTLER, J. P. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. **Caderno de leituras**, n. 78, p.3-16, Jun. 2018. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf.
- CÂMARA MUNICIPAL DO RECIFE. **Empregabilidade de pessoas trans e travestis é tema de audiência pública realizada por Ivan Moraes**. Recife, 19 mai. 2022. Disponível em: <https://www.recife.pe.leg.br/comunicacao/noticias/2022/05/empregabilidade-de-pessoas-trans-e-travestis-e-tema-de-audiencia-publica-realizada-por-ivan-moraes>. Acesso em: 26 fev. 2025.
- CARVALHO, R. **Manifesto Transpofágico**. São Paulo: Casa 1; Editora Monstra, 2021.
- CIDREIRA, R. P. **Os sentidos da moda**: vestuário, comunicação e cultura. São Paulo: Annablume, 2005.
- _____. Moda e performance. In: **Anais da 8ª Edição do Colóquio de Moda – 5ª Edição internacional**, 2012, Rio de Janeiro. Disponível em: https://coloquiomoda.com.br/anais/Coloquio%20de%20Moda%20-%202012/GT08/ARTIGO-DE-GT/101417_Fashion_and_Performance.pdf. Acesso em: 24 mai 2023.
- _____. A máscara da moda e as cenas contemporâneas. In: **Anais da 8ª Edição do Colóquio de Moda – 1ª Edição internacional**, 2008, Nova Hamburgo. Disponível em: <http://www.coloquiomoda.com.br/anais/Coloquio%20de%20Moda%20-%202008/42124.pdf>. Acesso em: 24 mai 2023.

COIMBRA, C.; NASCIMENTO, M. L. do. **Análise de implicação**: desafiando nossas práticas de poder/saber. 2009. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/VALPAI>.

COLLING, L. O que performances e seus estudos têm a ensinar para a teoria da performatividade de gênero? **Urdimento**, Florianópolis, v. 1, n. 40, mar./abr. 2021.

DA QUEBRADA, L. **A lenda**. Linn da Quebrada no estúdio Showlivre (Ao Vivo), 2017. Spotify (3:03 min.).

DALL'AGNOL, C. M.; RESTA, D. G.; ZANATTA, E.; SCHRANKS, G.; MAFFACCIOLLI, R. O trabalho com grupos como instância de aprendizagem em saúde, **Rev, Gaúcha Enferm**, 28(1), pp.21-260, 2007.

DE JESUS, J. G. **Manifesto transgênero**, 2013. Disponível em: <https://blogueirasfeministas.com/2013/01/28/manifesto-transgenero/>.

THÜRLER, D. Os efeitos marginalizadores da heteronormatividade em 'The boys in the band'. **Apotheke**, Florianópolis, v. 6, n.3, 2020.

FARGEAT, C. **A substância**. Reino Unido, 2024, 240 min.

FEIJOO, A. M. L. C. de. **A existência para além do sujeito**: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos, volume IX**: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014

_____. **Ditos e escritos, volume V**: ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **História da sexualidade I**: Vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p.15-37.

GARFINKEL, H. Passing and the managed achievement of sex status in an intersexed person, part 1. In: **Studies in etnomethodology**. Los Angeles, Universidade da Califórnia, 1967, pp.116-185.

GAMBINI, M. **Heidegger e a psicoterapia**: a questão da técnica. p. 1-18, 1995. (texto cedido pelo autor).

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GODOY, A. S. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **Revista de administração de empresas**, São Paulo, v. 35, n. 3, p.20-29, 1995.

GUSMÃO, R.; GUERRA, P. Voguing: alteridade e subversão na pós-modernidade. In: **XII Colóquio nacional e VI colóquio internacional do museu pedagógico – UESB**, 2019,

Vitória da Conquista, Anais... Vitória da Conquista, Editora Santana, 2019, p. 2936-2941. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/125148/2/373306.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2025.

HABIB, I. G. Corpos transformacionais: os estados corporais e as políticas dos corpos transgêneros na cena contemporânea. In: **Anais do 6º Encontro Científico Nacional de Pesquisadores em Dança**, 2019, Salvador. Anais eletrônicos... Campinas: Galoá, 2019. Disponível em: <https://galoa.com>. Acesso em: 11 fev. 2025.

_____. Corpos transformacionais: a facetrans no Brasil. **Revista Arte da Cena**, v. 6, n. 2, ago.-dez. 2020.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. 9ª Edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

hooks, bell. **Ain't I a woman?** Boston: South End Press, 1981.

HUNTER, S. **Kertbeny Coins the Terms "Homosexual" and "Heterosexual"**. Berlin, 2022. Disponível em: <https://www.ebsco.com/research-starters/social-sciences-and-humanities/kertbeny-coins-terms-homosexual-and-heterosexual#bibliography>.

KILOMBA, G. Quem pode falar? Falando do centro, descolonizando o conhecimento. In: KILOMBA, G. **Memórias da plantação**. Episódios de Racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, pp. 47-69.

LAQUEUR, T. Da linguagem e da carne: In: LAQUEUR, T. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001, p.13-40.

LOUREIRO, I. Luzes e sombras. Freud e o advento da psicanálise. In: VILELA, A. M. J.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (Orgs.). **História da Psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau editora, 2005, pp.371-386.

Magritte, R. **La Clef des champs**. 1936. Disponível em: <https://www.museothyssen.org/en/collection/artists/magritte-rene/key-fields-clef-des-champs>.

MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Barueri: Forense Universitária, 2006.

MEIRELES, C. **Romanceiro da inconfidência**. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1965.

Martinelli, F., Queiroz, T., Araruna, M. L., & Mota, B. (2018). Entre o cisplay e a passabilidade: Transfobia e regulação dos corpos trans no mercado de trabalho. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, 9(2), 348-364. <https://doi.org/10.1234/rlagg-2177-2886>

MARYAMA, W. M. **Já não choram mais por mim!** Sinopse de espetáculo musical. Salvador, Teatro experimental escola de dança da UFBA, nov. 2024.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia de Bolso, 1998.

OFICIALFIOCRUZ. **Apenas 4% das pessoas trans e travestis estão no mercado de trabalho formal e somente 0,02% teve acesso ao ensino superior.** Instagram, 28 de jun. de 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/oficialfiocruz/p/C8xR_rcqnUK/?img_index=1. Acesso em: 26 fev. 2025.

OYĚWÙMÍ, O. Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos. In: OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres.** Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021. p. 27-66.

PEREIRA; L. de T. K.; GODOY, D. M. A.; TERÇARIOL, D. Estudo de caso como procedimento de pesquisa científica: reflexão a partir da clínica fonoaudiológica. **Psicol. Reflex. Crit.**, v.22, n.3, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-79722009000300013>

PRETENSÃO. In: Dicionário Online de Português. Oxford University Press, 2024.

RIOS, L. F.; SOUZA ARAÚJO, M. “Homens que curtem”: reflexões etnográficas sobre pesquisas com homens com práticas bissexuais na periferia da cidade. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 2, n. 20, p. 215–244, 2024. DOI: 10.9771/peri.v2i20.55572. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/55572>. Acesso em: 24 maio. 2025.

RODRIGUES, H. de B. C. “Sejamos realistas, tentemos o impossível”. Desencaminhando a psicologia através da análise institucional. In: VILELA, A. M. J.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (Orgs.). **História da Psicologia:** rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau editora, 2005, pp.515-564.

SÁ, R. N. de. A noção heideggeriana de cuidado (Sorge) e a clínica psicoterápica. In: SÁ, R. N. de. **Para além da técnica:** ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, cap. 4, p. 51-61.

SANTO CAOS. **Demitindo preconceitos:** um panorama sobre o grupo LGBTI+ no mercado de trabalho brasileiro. 2022. Disponível em: <https://www.estudos.santocaos.com.br/demitindo-preconceitos-2-0>> Acesso em: 01/09/2022.

SELVA, O. **Let’s get sickening!** 2024, p.1-6. Texto cedido pelo autor.

SILVA, M. A. da.; LUPPI, C. G.; VERAS, M. A. de S. M. Trabalho e saúde na população transexual: fatores associados à inserção no mercado de trabalho no estado de São Paulo, Brasil. **Ciênc. saúde coletiva**, São Paulo, v. 25, n. 5, p. 1723-1734, Maio 2020.

SHOCK, S. Yo, monstro mio. **Periódicus**, n. 15, v. 1 mai.2021-ago.2021 p. 91-97.

SMITH, D. **Kokomo City.** Estados Unidos, 2023, 73 min. Disponível em: <https://mubi.com/pt/br/films/kokomo-city>.

SIMMEL, G. Conceito e tragédia da cultura. Palhoça, **Crítica Cultural – Critic**, v. 9, n. 1, p. 145-162, jan./jun, 2014.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. **MANA**, v.11, nº2, pp. 577-591, 2005.

SIMMEL, G. **Filosofia da Moda**. Lisboa: Edições texto & grafia, 2008.

SIQUEIRE, I. **To be, or not to be? Vamos?** Rio de Janeiro, 2015. Postagem extraída do perfil no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=439547626230051&id=419264891591658&set=a.420518144799666>.

SOUZA, A. C. de; COLOMÉ, I. C. dos S.; COSTA, L. E. D.; OLIVEIRA, D. L. L. C. de. A educação em saúde com grupos na comunidade: uma estratégia facilitadora da promoção de saúde. Porto Alegre, **Rev. Gaúcha Enferm**, v.26, n.2, pp.147-153, 2005.

SOUZA, L. K. de. Recomendações para a Realização de Grupos Focais na Pesquisa Qualitativa. Santa Cruz do Sul, **PSI UNISC**, v. 4, n. 1, jan./jun. 2020, p.52-66.

SPINK, M. J. P.; SPINK, P. K. A psicologia social na atualidade. In: VILELA, A. M. J.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. (Orgs.). **História da Psicologia**: rumos e percursos. Rio de Janeiro: Nau editora, 2005, pp.565-586.

TRAJANOVIC, S.; CASIXTRANHA. Manifesta Ixtranha. In: MOURA, G.; EMÍLIO, D. (Orgs.) **Ágora: modos de ser em dança**. Aluminio: Jogos de palavras, 2021, v.4.

WILLIAMS, R. Com vistas a uma sociologia da cultura. In: WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 9-32.

WOITOWICZ, K. J.; FERNANDES, G. M. Folkcomunicação e estudos de gênero: práticas de comunicação nos grupos homossexuais. **Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación**. Quito, n. 135, pp. 233-252, 2017.