

O VÔO DA BELEZA: EXPERIÊNCIA TRANSGÊNERO E PROCESSO MIGRATÓRIO

Alexandre Fleming Câmara Vale¹

Resumo: Este artigo tem por objeto as narrativas contadas por travestis e transgêneros brasileiros dos caminhos que os conduziram a tornar-se o que são e dos motivos que os levam a migrar. Partindo-se de uma pesquisa de campo realizada em Fortaleza e Paris, discutimos alguns elementos significativos nessa experiência: a injúria e a violência, o “processo de feminilização” e alguns efeitos de liberdade e de miséria dos processos migratórios.

Palavras-chave: corpo, gênero, sexualidade, transfobia e migração.

Résumé: Cette article a pour objet des récits que font des travestis et transgenres brésiliens du cheminement qui les a conduits à devenir ce qu'ils sont et les motifs que les ont incités à migrer. Il s'agit de découvrir, à partir d'une recherche de terrain réaliser à Fortaleza et à Paris, quelques-uns des éléments susceptibles de dessiner un portrait significatif de l'expérience travesti et transgenre: l'insulte, la violence, la féminisation et les libertés et les souffrances des processus migratoires. **Mots-clés:** corps, genre, sexualité, transfobie et migration.

“Fora do Carnaval continua o Carnaval”: transfobia e migração

Na sociedade moderna e contemporânea, a injúria parece ser a experiência fundadora do homoerostismo, conforme assinala Didier Eribon (1999), em *Reflexions sur la question gay*. O autor retoma algumas considerações da filósofa Judith Butler para desenvolver sua reflexão sobre o que denomina de uma “estrutura comum de inferiorização” (“subjetividade inferiorizada”), que marcaria a experiência homossexual. Partindo do conceito foucaultiano de “estratégias de assujeitamento”, Eribon destaca que a homossexualidade não designa apenas uma classe de indivíduos definidos por preferências e práticas sexuais, mas também um conjunto de estratégias de assujeitamento coletivas e individuais tributárias daquilo que o autor denomina, também com Butler, de “eficácia da injúria”. Essa última preenche a função de uma injunção que designa a alguém um lugar no interior do espaço social sexuado.

¹ Professor Dr. de antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. Agradeço ao Prof. Gilmar de Carvalho a lembrança da expressão nativa “vôo da beleza” para compor o título de minha tese e que agora compõe o título deste artigo. E-mail: acvale@fortalnet.com.br

A tentativa de escapar desse processo de inferiorização aos quais gays, lésbicas, travestis e transgêneros são “assujeitados” implica em lutos (símbólicos ou não), dissimulações e reinvenções de si. A consciência reflexiva da pertença e a crítica da (hetero)normatividade possibilitariam ao indivíduo constituir-se como sujeito de sua própria vida. Entretanto, até que constitua-se como tal, ele ou ela precisa confrontar com os efeitos de miséria da injúria verbal. A linguagem é prenhe de representações, de hierarquias sociais e raciais, de caracteres e identidades fabricadas pela história, que pré-existem aos indivíduos. Desse modo, o fato de ser chamado, desde a tenra idade, de “veado”, “bicha”, “sapatão” e “travesti” implica nessa “estrutura comum de inferiorização”, que marca a consciência e se inscreve na memória do corpo.

Na experiência de um homossexual, especialmente na de uma pessoa travesti ou transgênero, a injúria verbal tem início uma vez que alguns sinais que transgridem as normas do gênero passam a ter visibilidade. Janaina Dutra, ex-presidente da Associação de Travestis do Ceará (ATRAC) disse-me, certa vez, comparar o travesti a uma ilha, só que ao invés dele estar cercado de água, está cercado de violência. Camille Cabral, atual presidente da associação parisiense PASTT (Prevenção, Ação, Saúde e Trabalho para Transgêneros) me falava de “pequenas feridas sangrando”, para referir-se à violência que marca a experiência de transexuais e transgêneros de uma maneira geral.

Poder-se-ia dizer que a injúria em relação a travestis e transgêneros aproxima-se da injúria racista. Ser negro ou ser travesti ou transgênero (dependendo da eficácia visual da transformação) designa “estigmas” visíveis. Se nos negros esse preconceito já existe desde o nascimento, nas pessoas transgêneros ele tem lugar no momento em que os primeiros traços de efeminamento aparecem. Uma vez que o “processo de feminilização”, via hormônio, silicone e próteses, passa a ter lugar, um longo aprendizado de si tem início: pedagogia da voz e dos gestos para “dar corpo” (portanto, fazer nascer) a imagem que se pretende ter de si, mas que precisa ser negociada com a injúria e a violência no mundo social. Um gay-branco-ocidental-moderno-habitantes-das-grandes-cidades pode sempre dissimular e escapar ao estigma, ao passo que negros e negras, travestis e transgêneros têm que perder muito tempo constituindo táticas para responder e sobreviver ao racismo e à

transfobia². Ainda assim, pessoas de cor negra são “conforme a natureza”; travestis e transgêneros vivem “núpcias anti-natureza”, como disseram Deleuze e Guattari (1972, p. 305), referindo-se ao Outsider.

A homossexualidade se constrói de maneira positiva pela valorização do viril e de maneira negativa pela oposição ao feminino. O discurso contra a homofobia muitas vezes deixou de lado a reflexão em torno das estruturas de poder e dominação que têm lugar entre as diversas homossexualidades. Desde que o modelo “mediterrâneo” da homossexualidade foi identificado, um traço característico da homossexualidade masculina permanece até hoje: a polaridade entre masculinidade e efeminamento. Atualmente, quando os gays correm para as academias de ginástica, um dos sentidos dessa busca reside no imperativo sexual, na busca de uma certa distinção “viril” que lhes possibilitaria uma não identificação com o feminino. Nesse sentido, efeminados, travestis e transgêneros – sujeitos que estão à exclusão cultural e política, à discriminação econômica e legal, e ao ‘abuso cultural’ – representam o repositório de tudo aquilo que é simbolicamente expelido da masculinidade hegemonicá.

Assim, diversas modalidades de violência participam na construção da subjetividade de uma pessoa travesti ou transgênero. Um relato de Germana³, que entrevistei em sua casa em Paris, servirá aqui de introdução:

Lembranças alegres ou tristes na infância? Ah, você vai me fazer chorar, porque eu não vou poder falar. Porque eu acho que quando a gente é criança a gente acha que é protegido, a gente acha que... Ah, eu não sei, travesti desde pequeno é desgraçado. Deus que me perdoe, Senhor da Glória me perdoe. Desde pequena eu apanhava muito, do meu pai, dos meus irmãos. Eu sempre fui feminina, sempre gostei de coisa de menina e meu pai não aceitava minha atitude. Com seis anos de idade, na escola, meu pai foi chamado lá com minha mãe

² Luis George Tin (2003, p. 15) sugere essa ferramenta conceitual para pensar a especificidade da discriminação que se exerce em relação às pessoas transgêneros. No desenvolvimento da noção de transfobia, sublinha Tin, não se deveria levar em consideração apenas a injúria heterossexista, mas também as discriminações que têm lugar na homosocialidade. Se, diz o autor, “a homofobia encontra suas raízes na construção e hierarquização dos gêneros masculino e feminino, especialmente no desdém das qualidades consideradas como femininas em um homem e das qualidades consideradas masculinas em uma mulher, a idéia da transfobia permitiria pensar como ocorre a reprodução de valores heteronormativos entre gays e lésbicas”.

³ Salvo Janaina Dutra e Camille Cabral, que citei no início desse artigo, substitui, por questões deontológicas, o nome das demais travestis e transgêneros citadas nesse trabalho.

porque a professora chamou dizendo que eu era diferente dos homens. Aí o pai já me bateu na frente da professora, me quebrou num cacete... Meu pai vivia me batendo; quando eu tinha 8 anos de idade, eu já havia parado de estudar, porque o pai não deixava mais eu ir na escola. Porque meu pai disse que eu ia virar era veado na escola. Eu parei de estudar na segunda série, eu não pude fazer a segunda série. Aí eu tive que fazer o outro ano seguinte. Eu saí de Bauru, interior de São Paulo e fui para a capital fazer a vida com 17 anos, depois de ser expulsa de casa; e conheci uma pessoa aí com 18 anos, ele tinha 18 e eu tinha 17. Aí eu era gay, eu não era travesti. Mas a minha cabeça era mulher. Aí eu conheci ele, e comecei a fazer a prostituição, pra ganhar dinheiro e pra ficar bonita. E encontrei essa pessoa trabalhando, eu também fui e tudo; aí eu comecei a ficar bonita, bonita, bonita, e comecei a fazer filme pornô.

Algumas passagens do relato de vida de Germana indicam como se constituiu o lugar que ocupa no espaço social sexuado. Suas lembranças “fazem chorar”. Nasceu “desgraçado” por ter sido sempre “mais menina” e “diferente dos homens”. Seu pai a tirou da escola porque ia “virar veado”. Conheceu cedo a injúria e a violência doméstica. Depois migrou. Seria um exílio, um “auto-exílio”? O que dizer do lugar desse rapaz com quem viveu e pelo qual se transformou? Na história de Germana, é possível destacar um número considerável de fatores suscetíveis de desempenhar um lugar significativo no percurso de outras transgêneros que entrevistei. Para a grande maioria, migrar foi uma das modalidades de resposta encontrada para escapar da miséria e da violência.

Do ponto de vista profissional e financeiro, Germana é, assim, uma espécie de privilegiada entre as demais. Segundo conta, aos 23 anos, “já tinha tudo que um veado pode ter: carro, casa e marido”. Tinha realizado vários filmes pornôs no Brasil e chegou em Paris como que por engano, sofrendo pela morte do companheiro que era garoto de programa, pelo qual se apaixonou, começou na prostituição e mudou de soroprevalência. Falando de sua sorologia, de seu luto e de sua chegada em Paris, Germana, hoje com 30 anos, disse-me:

Então, eu só tô aqui hoje porque não aceito o que o destino fez comigo e vou morrer não aceitando. Entendeu? Quando eu descobri que ele era soropositivo, já não tinha mais jeito, eu também estava [soropositiva]. Depois ele se suicidou e me deixou sozinha. Eu vou morrer sem aceitar o que o destino fez comigo, entendeu? Eu já tenho tudo o que um

veado trabalha pra ter. Quando eu tinha 23 anos eu já tinha tudo. Tinha carro, casa, tudo com 23 anos. Eu não procurava muita coisa, eu era feliz, eu tinha marido. Tinha felicidade. Vivia bem. Você tava me perguntando quem me desceu aqui [em Paris]? Nossa, meu amigo! Aqui foi triste! Foi só putaria das brasileiras para descer no Bois de Boulogne [zona de prostituição parisiense]. Ah, eu cheguei em Paris decepcionada com a morte do meu marido. Meu bilhete tinha sido comprado pra Barcelona. Só que eu era ignorante, eu não falava nem francês nem espanhol, só português e nunca tinha andado em aeroporto. Eu sei que eu atravessei, dei a passagem e o passaporte pro policial, e ele me mandou passar. Eu peguei minha malinha e quando eu já tava fora daquela porta eu falei: 'Ué, mas aqui é Paris, né? Eu tenho que ir pra Barcelona'. Já era tarde porque eu já tinha perdido o avião. Ai eu disse para mim: 'Sabe uma coisa? Já que foi assim, é porque é pra mim ficar aqui. Se eu tou aqui perdida, é porque é pra ficar aqui.'

Se para Germana a chegada em Paris tinha essa conotação de fuga, luto, acaso e destino, para Marília, que saiu do Brasil em 1993, quase expulsa pelo pai, a chegada à Europa também tinha uma conotação de exílio, mas como busca de liberdade e de um lugar mais clemente, longe do Brasil:

Meu pai disse que eu tinha que deixar a casa dele, porque eu era muito efeminado, gostava de brincar com roupas de mulher, brincar só com meninas, que eu era uma vergonha para ele... Minha mãe não. Quando eu tinha 14 anos ela me levou num psicólogo. Mas como ela não era uma pessoa ignorante, ela tratou a coisa naturalmente. O problema foi o meu pai, porque como eu sou o primeiro filho, ele sempre quis um filho macho, e esse filho macho ele nunca teve. E uma das razões pelas quais eu saí do Brasil foi isso. Isso aqui pra mim é um auto-exílio, um exílio meu comigo mesma. Necessidade de estar num país aonde cada um me respeita, eu sou uma pessoa respeitada, eu não preciso estar me defendendo como no Brasil. Eu acho que o Brasil é um país maravilhoso e tudo mais, mas para uma pessoa como eu que tem essa experiência de vida, como muitas outras, no Brasil infelizmente nós não somos muito bem tratadas, nós somos como uma espécie de nicho. No Brasil tem que viver em guetto, tem que viver sempre misturada com aquele mesmo tipo de pessoa: ou você é travesti, ou você é gay ou você é aquilo ou aquilo outro. E aqui não, aqui eu tenho a possibilidade de morar num prédio onde mora gente normal. Mas com gente que nunca me pergunta se você é aquilo ou aquilo outro, como no Brasil. Eu vou ao supermercado, me chamam senhora e foi por isso que eu me operei, falam por favor, te

respeitam, te tratam bem... tirando a prostituição, onde tem muita violência, você é muito respeitada. Você tem o respeito da cidadania, coisa que no Brasil na época eu não conhecia.

Mesmo que a experiência de Marília em relação às demais não seja generalizável, dado que sua aparência física e seus gestos lhe possibilitam facilmente “passar por” mulher e, portanto, ser menos discriminada, a idéia de que no Brasil elas são tratadas como “uma espécie de nicho”, ou seja, segregadas, condiz com um país onde alguns delitos são relativizados em seu valor e infração, onde as leis perderam o poder normativo e os meios legais que deveriam ter na garantia da cidadania. Para travestis e transgêneros, a violência tornou-se um item obrigatório em seu cotidiano, criando em seus algozes a convicção de que a injúria, a chacota, o desdém, a brutalidade e o crime são inevitáveis.

Como observou argutamente Don Kullick (1998), a idéia de um Brasil “cordial” e eternamente carnavalizado e sexualizado é um mito que os brasileiros e brasileiras inventaram para convencer a si mesmos que são mais tolerantes e liberados do que na realidade são. Claro que as travestis e transgêneros escutam ecos e demandas desse mito de um “arquipélago de volúpias”, das “bêtes sexuelles” (bestas sexuais) e o reproduzem nos encontros que realizam nas zonas do trabalho sexual parisiense, mas no seu país de origem, “fora do carnaval, continua o carnaval, não tem respeito nenhum”. Foi o que me disse Deni, que chegou a Paris trinta anos atrás, quando devia ter seus vinte e poucos anos, encantada pela magia da famosa casa de espetáculos Carrossel:

Eu cheguei aqui em 1971. Eu vi a magia do Carrossel, o grande Carrossel, não esse Carrossel de hoje em dia, porque não existe mais, mas o grande Carrossel, que era uma maravilha. Aí eu voltei para o Brasil, peguei minhas coisas e vim embora. No Brasil era aquela coisa, ah que gracinha, é carnaval, é isso, é aquilo. Aqui você está se satisfazendo. E do outro lado tem a participação no oferecimento de compra e venda em todos os cabarés em todas as ruas e ao mesmo tempo o afeto que você dá e recebe. Eu nunca tive isso no Brasil... Aqui sempre foi mais sério e muito mais respeitoso. O respeito e a anarquia de um carnaval, você brinca. Então fora do carnaval, continua carnaval [...] não tem respeito nenhum. Isso naquela época, hoje em dia [no Brasil] é pior ainda. E aí não tem nada, não tem integração de nada, não tem apoio de nada, porque travesti, meu filho, não faz affaire, não faz o social, não faz a grande história.

O fato da cidade constituir-se como um refúgio para homossexuais e travestis possui antecedentes de longa data. Já nos primórdios do século XIX, cidades como Nova Iorque, Paris e Berlim atraíam ondas de “refugiados” vindos de boa parte dos países do estrangeiro. Didier Eribon (1999) destaca que uma “mitologia da grande cidade” e da migração coexiste com uma mitologia geral da viagem e do exílio, não tanto no sentido da capital, mas de outros países e continentes. Para o autor, haveria, entre os homossexuais, uma “fantasmagoria do além-mar (*ailleurs*)”, fantasmagoria de um lugar que ofereceria a possibilidade de realizar aspirações impossíveis e impensáveis no país de origem. Fantasmagórica ou não, a força da atração por Paris foi intensa para Deni e é difícil escutar esses relatos sem articulá-los aos efeitos de liberdade que produziu e, portanto, de toda a história da partida para a grande cidade e da construção de um novo modo de vida, bem diferente do Brasil:

Eu vim a Paris como cabeleireiro, pra ir aos grandes centros de moda. Os travestis mais lindos do mundo que eu vi na época eram os franceses, tinha pouquíssimas estrangeiras, deslumbrantes, e o que mais me impressionou foi o traço da qualidade, vestidos de alta costura, o francês perfeito, eu não via nada daquilo que tinha no Brasil, porque a gente fazia uma coisa humilde no Brasil.... A felicidade era muito mais moderna para mim quando eu estava na pele de mulher mesmo que fosse uma coisa alegórica, entende? Isso começou desde que o Diabo nasceu. Desde que eu cheguei no Rio eu já me vestia às vezes. Bem antes: em casa, em frente ao espelho. Eu era narciso: eu sou linda, mas eu sou bonita quando eu estou com a maquiagem, com a peruca, com o vestido de mulher. Por outro lado eu me sinto feio porque eu não sou aquilo que eu queria ser. Eu queria mudar, eu queria sair daquilo ali [do Brasil]. Era Paris que eu queria. Porque a diferença de um país para o outro está no prazer de você se vestir de mulher e não ser a brincadeira, não ser carnaval. Aqui era de verdade. Eu fazia como se fosse um teatro, falava, eu olhava, eu ria. Eu queria ser artista. Era meu sonho de filme americano, de filme brasileiro. Naquela época ainda era deslumbrante, começamos a fazer espetáculo em teatro, em boate, mas quando terminava toda a produção feminina, quando eu estava saindo lindíssima, como uma altíssima dama da sociedade, eu estava garantindo ao homem uma ‘mulher’ maravilhosa e toda essa mentira social.

A trajetória de Deni, assim como de outras pessoas transgênero que entrevistei, é privilegiada para compreender – entre outras coisas

– a “corrente” migratória de travestis e transgêneros para a Europa, que teve lugar no Brasil no final dos anos de 1970. A prostituição masculina brasileira na França foi maciça o bastante para que a palavra brésilien se tornasse sinônimo de travesti, na década de 1980⁴. Os relatos dessas “ambiciosas” e “sonhadoras” são elucidativos dos deslocamentos que travestis e transgêneros vivenciam durante sua experiência. A itinerância (deixar a casa dos pais, mudar de cidade ou de país) constitui-se como condição por excelência para levar adiante o “processo de feminilização”. Se a transgressão de fronteira – especialmente mediada corporalmente – é característica dessa experiência, no caso da migração, esse deslocamento territorial assume um sentido específico, tanto no que se refere aos processos migratórios (onde fica mais patente a clivagem de gênero), como na constituição da subjetividade travesti e transgênero.

O “vôo da beleza”, antes de ser pensado apenas em termos da dicotomia entre local versus universal, província versus Cosmópolis, enseja, como destacou Hélio Silva (1993, p. 47), o coroamento de uma experiência toda rendilhada pelo cruzamento de fronteiras. Trata-se, antes de tudo, da busca de um lugar mais clemente, de um abrigo contra a injúria e a violência implícita nas normas de gênero, uma reivindicação de inserção para além do carnaval. Possibilita, ainda, colocar em prática algumas “normas de reciprocidade” em relação aos vínculos natais, que, muitas vezes, (re)estabelecem-se depois que os dividendos da atividade prostitutiva chegam aos bolsos dos parentes.

Portanto, se a Europa enseja esse coroamento de uma vida dedicada a cruzar e transgredir fronteiras, a primeira delas diz respeito a uma experimentação extrema da plasticidade do corpo e do gênero. Um momento crucial na trajetória de uma pessoa travesti ou transgênero refere-se a uma compreensão distinta da feminilidade encontrada, por exemplo, em um homossexual efeminado. Este último, uma vez que decide virar travesti ou transgênero está implicado corporalmente na

⁴ O historiador James Green (1999, p. 346) destaca que “centenas, ou talvez milhares, de homens que jamais alcançaram algum sucesso no palco tinham a oportunidade de obter retorno financeiro de algum modo. O crescimento do mercado foi tal que, em fins dos anos 70, o Brasil começou a exportar travestis para a Espanha e para a França, e depois para a Itália. Enquanto no início da década a mobilidade ou o ganho econômico para alguns homens efeminados implicava mudar-se para o Rio de Janeiro, São Paulo ou outra cidade grande do Brasil, no fim as travestis mais ambiciosas sonhavam com Paris ou Roma”.

possibilidade de um “Devir-Mulher”⁵. Mas o que significa levar adiante isso que el@s chamam de “processo de feminilização”? O que tal processo nos possibilita pensar da construção social dos sexos-gêneros? A trajetória de Germana servirá novamente aqui de introdução para uma reflexão etnograficamente informada daquilo que travestis e transgêneros denominam de “processo de feminilidade ou feminilização”.

O “processo de feminilidade”: efeitos de paródia, atos e práticas corporais subversivas

O sujeito transgênero constitui, segundo David LeBreton(1999, p. 28), um “vasto campo de experimentação”. Nele, a categoria sexual do masculino é profundamente colocada em questão. Masculinidade e feminilidade, longe de serem evidências da relação ao mundo, são objeto de uma produção permanente de si pelo uso apropriado de determinados signos: técnicas corporais, gestuais de interação, expressões de sentimentos, produção simbólica do corpo, conformação a uma sensibilidade compatível... Essa produção permanente de si supõe uma “leitura” mais positiva dessa feminilidade detectada ou presumida, que posteriormente se transformará em objeto de orgulho e, em alguns casos, de um devir. Em Germana, tal transformação veio de par com uma relação amorosa:

Quando eu decidi ter uma postura diferente não foi aquela coisa assim eu amanheci e disse ahh, hoje eu vou virar mulher... Na época eu tinha um relacionamento com uma certa pessoa muito importante na minha vida, pelo qual eu mudei muitas coisas [e

⁵ Tomo aqui de empréstimo a reflexão de Deleuze e Gattari (1972, p. 337-341) acerca do devir-mulher. O essencial nesse devir não é o objeto visado, mas sim o movimento de transformação... um homem que ama seu próprio corpo, um homem que ama o corpo de uma mulher ou de um outro homem está sempre, ele próprio, implicado secretamente em um “devir feminino”. O que, para os autores, é totalmente diferente de uma identificação com a mulher, ou ainda com a mãe. Todos os devires são moleculares e não molares. O molar, diz Deleuze, é “a mulher enquanto tomada numa máquina dual que a opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma, provida de órgãos e funções e marcada como sujeito”. O devir, ao contrário, diz respeito, portanto, não a imitação dessa mulher “molar”, mas a emissão de partículas que entrem na relação de movimento e de repouso, ou na zona de vizinhança de uma “microfeminilidade”. Trata-se de um “devir outro”, de uma etapa para tornar-se diferente daquilo que o “corpo social repressivo nos destinou autoritariamente”. Buscando assim alternativas para sair das “máquinas binárias”, Deleuze e Guattari falam de uma “política feminina molecular”, capaz de se comtrapor ao binarismo homem-mulher (visto como produção sexista) e heterossexual-homossexual (visto como produção homofóbica).

que] me despertou o lado fêmea que precisava aflorar... Eu comecei a tomar hormônio, deixei o cabelo crescer... Enquanto eu ia afinando o meu namoro com o espelho, eu fui ao mesmo tempo ficando perplexa como as inversões sociais mudavam, eu fui ficando perplexa ao ver como as mulheres mudaram o seu olhar pra mim, as amigas, os gays, os homens. Mas aí, eu fui me tornando mulher e o que antes me deixava meio chateada ou 'recalcada', ou seja, o olhar de um homem me vendo indiferentemente como um outro homem, como um veadinho, foi desaparecendo, porque quando você se hormoniza, se feminiliza, você faz outra leitura desse olhar. Você agora faz a leitura daquele olhar com desejo, com vontade de confundir-se com uma fêmea e isso traria uma certa premiação no sentir, muito mais do que as rabiscadas, os despeitos que causou em tanta gente.

Na medida em que ia “afinando o namoro com o espelho”, Germana notava as “inversões sociais”: mulheres, amigas, gays e homens a olhavam diferente. Germana não queria ser confundida simplesmente com um homossexual efeminado, com um “veadinho” e tampouco imitar, mas “confundir-se com uma fêmea”. Esse “desejo” e essa “vontade” foram maior do que as “rabiscadas” e “despeitos” que causou. Enquanto Germana era apenas efeminada sentia-se como que acuada pelo olhar de reprovação dos(as) que conhecia ou tinha como amigos(as). Depois de “hormonizada”, “feminilizada”, de ter despertado “o lado fêmea que precisava aflorar”, ela passou a fazer uma “leitura” diferente de sua feminilidade, uma leitura que para ela “traria uma certa premiação no sentir”.

Para Natalie, essa premiação no sentir também está, a exemplo de Germana, relacionada com o fato de não ser confundida com um homossexual efeminado. Natalie considera que “permanecer na androginia” constitui algo nefasto na carreira amorosa e sexual de uma pessoa transgênero, uma vez que influencia negativamente na “credibilidade externa” e dificulta a “integração social”. Referindo-se ao seu “processo de feminilidade”, Natalie destacou que:

Sair daquela androginia me ajudou bastante. A integração e a credibilidade externa de uma pessoa transexual é muito importante. Isso me deixou mais à vontade para falar com o pessoal, fazer mais amizades, ir para lugares públicos, pegar metrô, pegar ônibus.... Então, é muito importante a credibilidade externa, seja das pessoas que tomam hormônios muito jovem, seja das pessoas que começam a tomar hormônios muito tarde, mas em todo caso é necessário se investir em tudo o que feminilize ou, se for uma transexual no outro sentido, que virilize a pessoa. Quando cheguei em

Paris eu era feminina, mas não tinha tomado hormônio, não tinha feito depilação elétrica, nem pilling nem prótese... É claro que havia uma feminilidade no corpo, no andar, na fala, etc, mas isso não é essa feminilidade que você vê em mim hoje que é mais no campo da feminilidade-mulher, mas era a feminilidade de uma pessoa gay, digamos, efeminada. Por isso eu acho que é muito importante para uma pessoa transgênero atravessar a fronteira desta androginia, porque se você se sente mulher, não quer imitar nem fazer caricatura, eu não vejo porque você ficar nessa androginia. Isso não é muito bom nem para você nem para o pessoal que convive com você.

Nem “imitar”, nem “fazer caricatura”. Então, que tipo de feminilidade é essa? Neste caso, ela só poderia ser pensada enquanto devir, enquanto microfeminilidade que atua nas brechas da natureza e do simbólico, onde uma “mulher-signo” subverte os imperativos da feminilidade definida exclusivamente pela biologia. Nesse sentido, é possível, contrariando algumas leituras do feminismo fundamentalista⁶ e de uma psicanálise patologizante, concordar com Guattari (1985) de que não é devaneio imaginar que existam “travestis felizes”. Certamente que nem todas travestis e transgêneros constituem esse devir, mas não se pode roubar-lhes a possibilidade de imaginar uma experiência que vá além do mero conformismo ou submissão às normas do gênero. Reivindicar um feminino, uma “feminilidade-mulher”, um “confundir-se com uma fêmea” pode tratar-se menos de uma “apropriação colonizadora do feminino” do que, como disse Butler (2003, p. 179-80), de uma “reapropriação parodística” que “rouba à heterossexualidade compulsória sua afirmação de naturalidade e originalidade”. Essa interpelação ao sistema de gênero, via paródia, constitui-se como central para a compreensão da experiência sexual na sociedade contemporânea.

⁶ As razões segundo a qual o feminismo fundamentalista ignora a possibilidade de uma devir na experiência transexual ou transgênero, deve-se ao fato dele ter se mantido preso numa dicotomia natureza-cultura, impossibilitando-o, assim, de pensar a própria feminilidade como uma tecnologia de sexo/gênero. Se, por um lado, a força com a qual o feminismo designou o corpo feminino como sendo o produto de uma história política e não simplesmente de uma história natural deve ser celebrado como uma das grandes rupturas epistemológicas do século XX, por outro lado, diz Preciado (2000, p. 73), “para bom número de feministas, a tecnologia remete a um conjunto de técnicas (não simplesmente de instrumentos e de máquinas, mas também de procedimentos e de regras que presidem seus usos – do teste genético à pílula, passando pelos exames peridurais) que objetificam, controlam e dominam o corpo das mulheres”.

Nesse sentido, a experiência travesti e transgênero, pensada como margem, situação liminar, linha de fuga designa um lugar privilegiado para a compreensão desse campo articulado pelas tensões, ambigüidades e indeterminações próprias do sistema de gêneros do qual faz parte. Quase tudo na experiência transgênero remete a liminaridade e os atributos de personae (pessoas) liminares, sabe-se com Victor Turner (1974), são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições em um espaço cultural. E é essa liminaridade, com seu caráter de exceção, de estranheza que nos dá indicação de como se constitui o mundo corriqueiro e presumido dos significados sexuais. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e ceremonial. Conseqüentemente, é o estranho, o incoerente, o que está ‘fora’ da lei, que sinaliza para uma maneira distinta de compreender o mundo inquestionado da categorização sexual como um mundo construído, e que, certamente, poderia ser construído diferentemente.

Para travestis e transgêneros, a “desconstrução” dos sexos não constitui apenas uma questão teórica, mas uma prática concreta: el@s decompõem a representação social da feminilidade e do corpo feminino em signos que são por el@s apropriadas e dos quais se servem em suas práticas sociais. Estas práticas convidam a repensar o processo de construção social dos sexos bem como os fundamentos sociais da produção individual de uma aparência e de uma identidade de sexo, de gênero ou performativa. E mesmo que se trate de uma experiência suscetível de ser classificada como misógina, no sentido em que pode vir a operar uma anexação ou anulação da representação da mulher e da feminilidade, a experiência de travestis e transgêneros possibilita mostrar, de uma maneira geral, a importância do corpo na formação das identidades, ao mesmo tempo em que permite desmistificar a ilusão de uma identidade primária criada pela “heterossexualidade compulsória”. Assim, os atributos ambíguos e indeterminados expressos nessa experiência manifestam-se por uma rica variedade de símbolos, nas várias sociedades que ritualizam as transições sociais. E se Georges Balandier (1997) está certo ao dizer que o sexual e corporal constituem, ao mesmo tempo, os objetos e os meios desse processo, então o indivíduo transgênero constitui uma possibilidade concreta de investigar essas várias transições.

Se, como disse Butler (2003, p. 195-96), a verdade interna do gênero é uma fabricação e se o gênero verdadeiro é uma “fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos”, então tudo indica que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente “produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre uma identidade primária e estável”. Na própria estrutura da experiência transgênero revela-se o mecanismo de fabricação através do qual tem lugar a construção social do gênero. A autora sugere que “o travesti subverte inteiramente a distinção entre os espaços psíquicos interno e externo, e zomba efetivamente do modelo expressivo do gênero e da idéia de uma verdadeira identidade do gênero”. E esse processo se realiza através daquilo que a autora denominou de reapropriação parodística, indicando toda e qualquer apropriação ligada à paródia ou ao pastiche que serve ao propósito de desnaturalizar o sexo, o gênero e a identidade⁷.

O que a compreensão da experiência travesti ou transgênero vista como performance nos permite empreender é a crítica ao heterossexismo que uma identidade naturalizada implica. O travesti revelaria que o corpo (hetero)sexual original é ele mesmo uma representação, uma revelação da estrutura imitativa da própria identidade sexual. A presença estruturadora de constructos heterossexuais no interior das sexualidades gay, lésbica e transgênero não significa que esses constructos determinem as sexualidades gay, lésbica e transgênero, nem que tais sexualidades sejam deriváveis desses constructos ou a eles reduzíveis. Janaina, Camille, Germana, Natalie, Deni e tantas outras travestis, transexuais e transgêneros com as quais venho convivendo ao longo de quase dez anos de pesquisa não constituem a prova de que se pode mudar de papel de gênero como de camisa. Elas constituem, isto sim, um exemplo paradigmático da falibilidade intrínseca do sistema sexo/gênero heterocentrado e técnicas do corpo bastante precisas. Em

⁷ Butler (2003, p. 227) dá alguns exemplos que remetem à apropriação gay do feminino e à apropriação lésbica do masculino em termos de categorias parodísticas: “Quando o restaurante gay da vizinhança fecha de férias, o proprietário põe um letreiro, explicando que ‘ela trabalhou demais e precisa descansar’... Essa apropriação gay do feminino funciona no sentido de multiplicar os lugares possíveis de aplicação do termo, de revelar a relação arbitrária entre o significante e o significado, e de desestabilizar e mobilizar o signo. Trata-se-ia de uma ‘apropriação’ colonizadora do feminino? Creio que não. Tal acusação supõe que o feminino pertença às mulheres, uma suposição certamente suspeita”.

sua paródia, revelam a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual.

Entretanto, a experiência travesti, transexual ou transgênero, de acordo com Beatriz Preciado (2000), ameaça o sistema sexo/gênero não só naquilo que se refere a performatividade do gênero, mas também naquilo que remete às “tecnologias de sexo” e gênero bastante precisas, que implicam na transformação física, social e política dos corpos e das práticas sexuais, conforme verificamos a seguir:

corpos em mutação, dosagens hormonais calculadas, úteros que não vão procriar, próstatas sem esperma, vozes que mudam de registro, uma pilosidade facial, godes que têm orgasmos, vaginas reconstruídas que não desejam um pênis, próteses gonodais (gonadales) que podem derreter no micro-ondas (PRECIADO, 2000, p. 46).

O processo de feminilidade em travestis e transgêneros possibilita, assim, pensar as transformações nos corpos sexuados e marcados pelo gênero. Enquanto construções sociais e psicológicas do gênero, tal processo constitui-se também enquanto mecanismos, táticas e usos dentro de um sistema tecnológico mais vasto. Supõe efeitos de paródia, atos e práticas corporais subversivas. Certamente que tanta experimentação, liminaridade e ousadia não passariam incólume ao mundo heteronormativo. Afinal, como disse Deni, “o travesti não faz affaire, não faz o social, não faz a grande história”. Mesmo assim, a “receita” do alegre caos dessa experiência, seu riso subversivo, seus vôos na beleza, longe de se reduzirem a uma reprodução da dominação ou ao simples conformismo do gênero implica também na produção de uma subjetividade coletiva e nômade que pode vir a fomentar micro-resistências subterrâneas, sugerindo, como propõe David Halperin (2000), linhas de fratura, desmistificações, apropriações criativas, ressignificações, podendo inspirar aquilo que Deleuze denomina de pedagogia rizomática, entendida como horizontalidade que multiplica as relações e os intercâmbios que dela se originam, onde a dimensão performativa fundamental do político se mostra in fine nas paródias, na teatralidade, na ironia, enfim, na carnavaлизação do mundo e, talvez, em um para além dessa carnavaлизação. Tal experiência, assim compreendida, é um contínuo fluxo e refluxo, potência de interação e produção de sentidos.

Referências Bibliográficas:

- BALANDIER G. *O Contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L'anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Nouvelle édition augmentée. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris : Fayard, 1999.
- GREEN, James. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsões políticas do desejo*. São Paulo : Brasiliense, 1985.
- HALPERIN, David. *Saint Foucault*. Paris : EPEL, 2000.
- KULÍCK, Don. *Travesti: sex, gender and culture among brazilian transgendered prostitutes*. London: University of Chicago, 1998.
- LE BRETON, D. *Anthropologie de la douleur*. Paris: Métailié, 1995.
- PRECIADO, Beatriz. *Manifeste contra-sexuel*. Paris: Balland, 2000.
- TURNER, Victor. *O Processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TIN, Louis-Georges. (Dir.). *Dictionnaire de l'homophobie*. Paris: P. U. F., 2003.

Artigo recebido em fevereiro de 2007 e aprovado em junho de 2007.