

Travestis, a (re)construção do feminino: gênero, corpo e sexualidade em um espaço ambíguo

Larissa Maués Pelúcio¹

Resumo

Este trabalho enfoca a (re)construção do feminino nos corpos e performances das travestis que se prostituem em uma cidade de médio porte, do interior paulista. A partir de pesquisa etnográfica procuro trabalhar com as representações sobre corpo, sexualidade, relações entre gêneros que compõem o *ethos* desse grupo. Trato o universo travesti como um espaço ambíguo, onde individualismo e holismo convivem. Ali, as relações de poder, no sentido foucaultiano do termo, são conformadoras de uma hierarquia de gênero própria. Considerando que as travestis são Pessoas sempre em construção que vão se fabricando a partir de diversas tecnologias, proponho que são TRANSgênero, uma vez que ultrapassam o criticado binarismo masculino/feminino, natureza/cultura. Enfim, procuro discutir as contribuições e limites da teoria de gênero para o estudo das travestis.

Palavras-chave: gênero, travestis, sexualidade, corporalidade, individualismo/holismo.

¹ Professora das séries finais do Ensino Fundamental, doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, situada na Rodovia Washington Luiz, km 235, São Carlos, SP. E-mail: larissapelucio@yahoo.com.br.

Abstract

This paper is about the reorganization of femininity in bodies and performances of transvestites which prostitute themselves in a minor city in the backlands of São Paulo state. Starting on ethnographic research, the author looks for using representations of body, sexuality, and gender relations that compose this group's *ethos*. The transvestites' universe is treated as an ambiguous space, where individuality and holism coexist. Power relations, in a foucaultian sense, are conformers of a gender hierarchy of its own. Considering transvestites as persons in permanent construction, producing themselves by diverse technologies, the author proposes that they are TRANSgender, as they transcend the criticized binary of male/female and nature/culture. Finally, the author discusses contributions and limits of gender theory for the study of transvestites.

Key words: gender, travesties, sexuality, embodiment, individualism/holism.

Da “montagem” (do texto) à “transformação”²

Falam “se montar” como travesti. “Se montar é uma palavra pesada. Parece que pega um pedaço de cada coisa e monta uma coisa qualquer... Seria “se transformar”, se transformando... Indianara, travesti entrevistada por Denizart (1997:58).

² Agradeço à professora Maria Aparecida Moraes (Dep. CSoc-UFSCar) pela leitura atenta que fez desse texto e, em especial, ao professor Richard Miskolci (Dep. CSoc-UFSCar) pelas contribuições valiosas e pelas muitas conversas, que abriram novas possibilidades para a discussão que travo aqui.

Neste artigo proponho-me tratar, a partir de uma perspectiva da teoria de gênero, a (re)construção do feminino nos corpos e performances das travestis que se prostituem nas noites (e nos dias) de uma cidade de porte médio do interior paulista. Diversos estudos sobre os *transgenders* serão bastante úteis nessa discussão, uma vez que o meu campo ainda é incipiente para cercar todos os aspectos que procurarei tratar aqui. Interessa-me, particularmente, observar a relação dessa construção com questões ligadas às idéias de corporalidade, sexualidade e gênero.

A discussão que me motiva bem pode se iniciar por uma questão de ‘gênero’, no sentido meramente gramatical do termo. Seriam “as” travestis ou “os” travestis? Como se referir a essas pessoas? Aqui as tratarei como “as travestis”, considerando que são como mulheres que estas se apresentam e querem ser vistas. Ao construírem para si uma imagem feminina, adotando, inclusive, nome de mulher, me parece que preferem ser tratadas no feminino. Aliás, é assim que se tratam entre si. Mesmo não havendo um consenso entre elas sobre que artigo deve preceder a palavra travesti, os pronomes de tratamento vêm sempre no feminino quando uma se dirige à outra. Tratam-se por “mona”³ (palavra feminina, a mona), e até por *amapô*, termo usado por elas para designar mulher. Segundo Thaís, uma travesti que conheci há pouco, essa seria uma forma carinhosa de se referirem a uma travesti. “É porque a gente, na verdade, se sente mulher”, me explica.

E, afinal, o que é ser travesti? “Quando falo em travestis, a sensação de simplificar um universo tão diverso me incomoda”, escreve Suzana Lopes (1995:224). Comungo desse incômodo, mas buscarei ao longo deste texto dar uma definição para o termo. Jeniffer, uma travesti

³ Mona é a forma ‘nativa’ de se denominarem. Numa ‘tradução’ literal, pode-se entender como sendo equivalente a travesti.

de 20 anos, ajuda-me a iniciar esta tarefa. É ela quem define o “ser travesti” como uma luta “contra a humanidade”. O que sugere a dimensão do estigma que enfrentam essas pessoas no seu cotidiano. “Lutar contra a humanidade” é de certa forma lutar também contra uma pretensa “natureza humana”. Uma “natureza” essencializada e, por isso, sem a marca da história e dos imperativos sociais que a conformaram⁴. “Natural” e “normal” se transformaram, a partir de discursos científicos consolidados ao longo do século XIX, em adjetivos correlatos. Os comportamentos tidos como desviantes seriam, assim, antinaturais. Passíveis, portanto, de regulação, intervenção e, por que não, cura.

Como propõe Miskolci, para que se discuta o que é “normal”, o que é “desvio”, é preciso que estejamos atentos para o fato de que “o normal não é um dado natural e evidente, antes o resultado de discursos e práticas sociais [...]”. “A normalidade tem uma história” (Miskolci 2003:109). E ao longo dessa história as travestis têm sido alocadas na categoria dos “seres abjetos” (Butler 2002: 19) ou dos “degenerados”, como preferiu o discurso médico normatizador e consolidador da visão burguesa sobre sexualidade.

As travestis seriam homens que gostam de se relacionar sexual e afetivamente com outros homens, mas que para tanto procuram inserir em seus corpos símbolos do que é socialmente é tido como próprio do feminino. Porém, não desejam extirpar sua genitália, com a qual, geralmente, convivem sem grandes conflitos. Mas, não basta se vestir de mulher para ser travesti. Para Claudinha Delavatti, travesti já falecida, “travesti que não toma hormônio não é travesti, pensa que é carnaval e sai fantasiado de mulher” (citado por Lopes 1995:225). Hélio Silva em sua etnografia sobre as travestis da Lapa cita a fala de uma delas que diz

4 Para aprofundar essa discussão ver Laquer (2001), sobretudo os capítulos 5 e 6.

que além dos hormônios é preciso que se façam aplicações de silicone a fim de dar forma ao corpo (Silva 1989:117).

Mas o que é se tornar mulher, ou melhor, “quase uma mulher perfeita”, como algumas delas se entendem, criando, assim, uma hierarquia de gênero na qual, muitas vezes estão no topo, e em outras na base da pirâmide? Construir formas femininas significaria construir também uma identidade feminina? Em que bases simbólicas e materiais essa mulher “quase perfeita” é construída? Questões que não se esgotam no espaço desse texto, mas que procurarei traçar aqui alguns *insights* provocados no diálogo com autores e autoras clássicas da teoria de gênero.

Outras inquietações se colocam quando enveredo pela discussão sobre corporalidade e performatividade. Seriam as travestis transgressoras por definição? Romperiam com o determinismo freudiano que estabelece “a anatomia como destino”, uma vez que constroem sobre seus corpos de homens formas femininas? Todas essas questões exigem um estreito diálogo com autores que se debruçaram sobre a temática do corpo, com especial relevo para as propostas trazidas por Butler.

Enfim, espero que mais que uma “montagem” feita a partir de vários autores, este texto possa apresentar em seu conjunto uma colaboração nas discussões sobre transgêneros, sexualidade e gênero.

Travestis: que gênero é esse?

“Nem homem nem mulher, nós somos travestis.”

Alice, travesti entrevistada por Denizart (1997:58)

Gênero será discutido aqui a partir de uma perspectiva relacional. Sendo assim, o conceito se define nas interações sociais, para além da diferença sexual e das práticas sexuais dos sujeitos. Em segundo lugar,

penso em gênero em duas dimensões: a biológica e a social, daí optar, daqui por diante, em falar de sexo/gênero. Isso não significa atribuir ao sexo um caráter biológico/natural, enquanto o gênero estaria ligado ao cultural: um dado, outro construído. Como Safiotti, acredito que sexo e gênero formam uma unidade, “uma vez que não existe uma sexualidade biológica, independente do contexto social em que é exercida” (Safiotti s/d:12). Mesmo porque sexo, enquanto categoria, também é algo construído. Neste sentido, Altmann propõe que:

“O sexo não é exterior à cultura e à história, pois a maneira de olharmos para as diferenças anatômicas, os sistemas de classificações que adotamos etc. são, desde já, construções culturais que variam dependendo do contexto histórico. Em outras palavras, o corpo é sempre visto através de uma interpretação social, de modo que o sexo não pode ser visto independente do gênero.” (Altmann 2004:1)

O sexo (enquanto atributo anatômico) da travesti é masculino, parece-me que não há dúvida sobre isso, uma vez que repousa entre suas coxas depiladas a evidencia dessa afirmação. Mas qual seria, então, seu gênero? Se colocarmos a questão nestes termos estaremos caindo numa velha armadilha teórica: tratar sexo e gênero a partir da dicotomia natureza e cultura. A questão é: como fugirmos dessa arapuca?

Moore procura tratar sexo e gênero como categorias distintas, porém relacionadas. Para ela, o gênero se constrói a partir de outras formas de diferença como as de classe, raça e etnia, e não só do sexo. “A experiência de ser uma mulher, ou um negro ou um muçulmano não pode ser nunca uma experiência singular, sempre dependerá de uma multiplicidade de situações e posições que são construídas socialmente, ou seja, intersubjetivamente” (Moore *apud* Jayme 2001:30). Em relação às

travestis, considero essa relação de suma importância. Pois me parece sintomático que a grande maioria das travestis seja proveniente das classes populares e média-baixa, enquanto as transexuais, que se definem a partir de categorias próprias das ciências médicas (psicologia e psiquiatria, principalmente) sejam mais comuns na classe média e média alta. Apenas para não me desviar da questão que permeia esse tópico, deixo para desenvolver mais à frente essa discussão.

A partir de uma revisão bibliográfica na qual enfatiza as propostas de Butler (1990) e Moore (1994), Jayme (2001) coloca que o gênero, assim como o sexo, é sempre algo em construção. Esta não se dá sem que diversas variáveis incidam na sua elaboração tais como a de classe, raça, etnia, tempo histórico. As travestis são pessoas em processo, sempre em construção, nunca acabadas. Vão se fabricando à partir de diversas tecnologias, inclusive as de gênero.

Travestis são TRANSgênero, perpassam o criticado binarismo macho/fêmea, masculino/feminino. Porém, como bem observa Jayme em seu estudo sobre *drag-queens*, travestis, transformistas e transexuais, os chamados transgêneros: “No caso dos transgender, uma característica – de certo modo ambivalente – é a preocupação que eles têm com o discurso do sexo binário e, ao mesmo tempo, uma performance que vem desestabilizar essa dualidade” (Jayme 2001:31). Isso fica evidente nas falas das minhas entrevistadas. Uma conversa que tive com Samantha, travesti que veio da cidade litorânea de São Vicente para São Carlos, no interior do estado de São Paulo, exemplifica bem a constatação feita por Jayme.

“Eu cobro trinta reais pra mim ser passiva. Pra mim ser a mulher na cama. E tem aqueles clientes que vêm [...] pra mim ser ativo [...] Eu tenho seio, eu tenho corpo. Eu gastei tanto dinheiro em plástica para ficar feminina. Eu gosto de “homem” [marca bem a palavra]. Eu tenho atração

pelo sexo masculino. Agora se eu tenho que... é a forma da minha sobrevivência, como eu já havia dito antes, é essa. [...] Agora, a partir do momento que eu tenho que botar o rapaz pra fora e esquecer... tipo assim, eu não consigo ficar na cama com um homem, eu fazendo o papel de ativo [usa a palavra novamente no masculino de forma enfática] de frente a um espelho. Eu acho ridículo o fato de ter esse quadril desse tamanho, esse peito desse tamanho, esse bundão, e olhar no espelho e ver que eu tô fazendo papel de homem! E o cara que tá ali de quatro pra mim, ele é todo peludo... é um homem! Ele sim é um homem.” (grifos meus)⁵.

Alguém com “bundão” e “peitão”, toda arredondada, mas que pode ser “ativo”, “fazer o papel de homem”, se as circunstâncias exigirem, assim é Samantha. Ao mesmo tempo em que desestabiliza com sua performance a dualidade de gênero, reproduz em seu discurso a visão do sexo binário. Ela, sem pelos e com seu enorme quadril, deveria está no pólo feminino, o passivo. O homem que abdica do seu papel de ativo é prontamente inferiorizado por ela, pois recusa a sua posição de domínio. Afinal, é Ela, que atribui para si as qualidades socialmente dadas do feminino, quem deveria estar “fazendo o papel de mulher”. Desta forma a “ordem” das coisas estaria mantida. Ao fim, Samantha reproduz a violência simbólica androcêntrica. No seu discurso, o atributo legitimador da masculinidade ainda é o pênis/ativo. Ela segue e persegue o gênero que lhe é socialmente atribuído: o feminino. Este aparece como condição do dominado, do “homem” que abdicou de sua “virilidade” ao se relacionar com outros homens. Ao mesmo tempo em que manipula os gêneros, num jogo em que mescla sobrevivência e reflexão sobre sua condição.

⁵ Em entrevista concedida à autora em 20 de julho de 2003, na casa onde estava hospedada, em São Carlos, SP.

Em outro momento de nossa conversa, Samantha observa que “para colocar uma saia e ir pra a rua é preciso ser muito macho”, como ela o é. O masculino aparece, então, associado à coragem, qualidade que não lhe falta, pois Samantha, assim como Carol, Alessandra, Maraia, Jenniffer ou Letícia sabem que são homens, exerceram esse poder⁶ e a violência simbólica a ele associada, sempre que necessário.

Enfim, qual é o gênero de Samatha? Por ora deixemos que ela persista e alimente nossa vontade em prosseguir a discussão. Mas já lanço aqui outra provocação: seria possível se pensar gênero sem relacioná-lo ao corpo, ao sexo, à anatomia? Ou como propõe Butler: “Há alguma maneira de vincular a questão da materialidade do corpo com a performatividade do gênero?” (Butler 2002:17). Gênero não seria assim, como propõe essa autora, *performance*? Samantha conseguiria ser Samantha sem seus seios fabricados, sem suas nádegas siliconadas? Parece-me que não. Para exercer seu papel de gênero, definido pela idéia de passividade/atividade, ela precisa ter no seu corpo as marcas do feminino. Como já mencionei anteriormente, as travestis se entendem enquanto homens. Homens que gostam de outros homens e – de acordo com a bibliografia disponível, assim como por minhas observações –, parecem recusar a parceria sexual ou amorosa entre duas pessoas que expressam nas suas formas físicas o mesmo gênero. Talvez venha daí o certo desdém que elas dedicam aos homossexuais masculinos, chamando-os de “bichas de bigode”, “*as gays*”. O bigode como atributo masculino, fun-

⁶ Poder é entendido neste texto a partir da definição de Foucault quando alerta que “o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles” (Foucault 2003b:183).

cionaria, metaforicamente, como uma minúscula máscara para os desejos do “homem” que seria, na perspectiva das travestis (e como propõem Kulick, no sistema de gênero brasileiro) um “não-homem”⁷. Como não-homem falta-lhes a coragem de deixar visível no corpo a sua adesão ao outro pólo (a visão binária persiste entre as travestis, como observa Jayme). Nesse jogo discursivo, as travestis deixam de ser “não-homens”, porque mesmo sendo passivas na relação sexual e nas amorosas, têm coragem, “peito”, para dar visibilidade aos seus desejos. São alçadas assim para um patamar acima dos gays na sua hierarquia de gênero.

As travestis mantêm-se, desse modo, submersas em uma heterossexualidade normatizadora. Por mais que isso pareça paradoxal (e o é), penso que entre elas o sexo exige um gênero, como discute Butler (2003):

“O gênero só pode denotar uma unidade de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero – sendo gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu – e um desejo – sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciado mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja.” (Butler 2003:45)

No caso das travestis o sexo masculino, anunciado primordialmente pelo pênis, não se coadunaria com o gênero, definido pelo desejo por um outro homem. Assim, para que o gênero seja “inteligível” é necessário

⁷ Kulick, em seu estudo sobre travestis de Salvador, BA, conclui que no sistema de gênero brasileiro “a distinção de gênero principal está baseada na posição adotada no ato sexual, e não em uma noção cultural do sexo do corpo” (Kulick citado por McCallum 1999). Nessa perspectiva, as travestis seriam “não-homens”, porque preferem serem penetradas.

atuar sobre o corpo, desconstruindo o masculino, e reconstruindo esse corpo a partir de símbolos do feminino.

McCallum alerta que as travestis não são “falsas mulheres, na pele de homens” (McCallum 1999), uma vez que se assumem como homossexuais. Porém, buscam febrilmente essa “feminilidade”, esse é um dos valores estruturantes da hierarquia de gênero própria desse grupo. Ainda assim, não querem abrir mão de alguns bens simbólicos que julgam próprios da masculinidade tais como independência, autonomia, força física, racionalidade, entre outros. Talvez, daí a pertinência da reflexão de Suzane Kellen quando declara que as travestis “não são homens nem mulheres ... acho que são as duas pessoas juntas” (citado por Denizart 1997:26). As “duas pessoas” convivem, não sem conflito, construindo, desconstruindo e, ao mesmo tempo, reafirmando com suas práticas, noções de gênero estabelecidas. Na tentativa de se encaixar num ou noutro pólo, dentro das limitações impostas pela heteronormatividade, Suzane reconhece-se como alguém plural, sem uma identidade específica de gênero, a não ser aquela que ela materializa nas suas práticas diárias, imprimindo em seu corpo elementos, por vezes dispares, da ordem simbólica. Como propõe Butler, “There is no gender identity behind the expressions of gender; [...] identity is performatively constituted by the very ‘expressions’ that are said to be its results” (Butler 1990:25).

Em relação à discussão central desse capítulo, é preciso considerar, ainda, que o conceito de gênero tem caráter histórico, o que indica a permanente construção e desconstrução do mesmo. Num processo que vem marcado pelas relações de poder capazes de instituir “verdades” sociais. Esse movimento de construção-desconstrução só é possível porque existem outros discursos sendo formulados, e ainda que estejam à margem, se colocam como alternativas àquele que se pretende hegemônico. Essa possibilidade se dá não apenas pelas mudanças experi-

mentadas no plano social, mas também pelo caráter reflexivo da teoria de gênero.

Desde a década de 1980, quando houve uma grande emergência da teoria de gênero, muito se produziu e discutiu sobre o assunto, mas pouco se avançou no que se refere a essa discussão fora e, melhor, para além de uma perspectiva heterossexual. Pelo menos até meado dos anos 80, quando surgem as primeiras discussões a partir da *queer theory*, trazendo sua proposta crítica sobre a questão identitária no movimento gay e lésbico. Essa nova corrente propõe uma análise da cultura a partir de um outro paradigma científico, cuja proposta teórico-epistemológica implica num deslocamento do olhar do cientista do “centro” da sociedade, para as suas “margens”.

Filiada a esta corrente, Rubin enceta um diálogo entre a antropologia de Lévi-Strauss, a psicanálise de Freud e Lacan, com a teoria de gênero. Ao discutir o tabu do incesto Rubin, coloca que a teoria de gênero tem se apresentado como uma construção teórica heterossexual. Para ela, aquele tabu pressupõe um outro que lhe seria anterior: o tabu contra a homossexualidade. Uma vez que homens trocam entre si e mulheres que lhes são vetadas como parceiras sexuais por outras que lhes são permitidas, pode-se inferir daí que “uma proibição contra algumas uniões heterossexuais pressupõe um tabu contra uniões não heterossexuais” (Rubin 1990:23). Dessa forma, ainda segundo Rubin, com o tabu do incesto Lévi-Strauss “chega perigosamente perto de dizer que a heterossexualidade é um processo instituído” (idem, *ibidem*). Ao naturalizarmos a sexualidade e revesti-la com a capa da cultura, estamos na verdade criando um discurso heteronormatividade, no qual não há lugar para outras performances de gênero. Ainda que haja um nítido esforço teórico em se avançar no sentido de romper certas limitações, continua-se travando tal discussão a partir de uma perspectiva exclusivamente heterossexual. Na busca de uma perspectiva teórica que procure respon-

der a algumas das inquietações já manifesta neste texto, é que ensaio uma aproximação com a *queer theory*.

Corpo, corporalidade – centauros, sereias e travestis

“Travesti é uma mulher com pau... Nós somos as mulheres do futuro.”

Beatriz, travesti entrevistada por Denizart (1997:24)

No muito citado texto de Viveiro de Castro sobre a fabricação do corpo na sociedade xinguana, lê-se que entre os Yawalapiti (povo indígena do Alto Xingu), o corpo é fabricado e metamorfofiado (esses dois processos são distintos, mas intimamente relacionados) como condição fundamental para a construção da Pessoa Yawalapiti. Sendo assim, “o social não se deposita sobre o corpo Yawalapiti como sobre um suporte inerte: ele cria este corpo” (Viveiro de Castro 1979:41). Naquela sociedade fabricar o corpo “significa que não é possível uma distinção ontológica – tal como o fazemos – entre processos fisiológicos e processos sociológicos, ao nível do indivíduo” (idem, ibidem:40).

Na análise de Viveiro de Castro, a partir da cosmologia xinguana, os seres humanos são produção cultural e seu “corpo é corpo humano a partir de uma fabricação cultural” (idem, ibidem:41). Não se desassociando, assim, natureza e cultura. Uma analogia entre a concepção xinguana de fabricação do corpo e o que se passa com as travestis, se torna possível se pensarmos que entre esse grupo, a fabricação do corpo é também a fabricação da Pessoa⁸.

⁸ Conceito usado aqui no sentido maussiano/dumontiano. O que significa considerar que a pessoa se constitui a partir de um sistema moral e de valores próprios de cada sociedade e/ou grupo a que pertence. Desta forma, as culturas investem diretamente sobre os corpos, como bem ilustrado no estudo de Viveiro

A fabricação do corpo “de mulher” (e da pessoa travesti, inclusive acompanhada pela mudança de nome) inicia-se com a ingestão de hormônios femininos e anticoncepcionais, facilmente encontrados nas farmácias. A decisão de começar com os hormônios coloca de fato aquele indivíduo no mundo travesti. Aquelas mais experientes “amadrinham” as iniciantes, fazendo a sua iniciação nesse universo. Ensinam como tomar os hormônios, quanto tomar, onde comprar, alertam para os efeitos colaterais. É com elas também que se aprende onde bombar-se (injetar silicone líquido em diversas partes do corpo a fim de obter formas mais arredondadas, associadas ao feminino). Como fazer o *chuchu* ou *aquendar a neça*⁹. (Técnicas corporais, termo usado aqui no sentido maussiano¹⁰, ensinadas e aprendidas nessa construção).

O corpo, enquanto “matriz de significados sociais” precisa ser moldado por processos que vão da decoração à destruição. A escolha de um estilo de roupa, dos acessórios, passando pela sistemática eliminação dos pêlos até as sessões de aplicação de silicone líquido vão dando forma não só ao corpo, mas promovem toda uma mudança no status social daquele indivíduo.

Muitas vezes o processo de transformação das travestis se inicia com a ruptura com o mundo da casa, seguido pelo necessário apego ao universo da rua, onde encontram formas de sobrevivência e aprendem ou potencializam seu processo de transformação. Seu “rito de passagem”

de Castro, articulando os planos físico, psíquico e social, que assim imbricados, permitem que se considere os planos simbólico e o empírico como esferas articuladas, capazes de orientar todo um conjunto de práticas estruturadoras de experiência humana.

⁹ Na linguagem falada pelas travestis em nível nacional e que tem suas raízes no ioruba-nagô, “chuchu” é barba e “aquendar a neça” significa esconder o pênis.

¹⁰ “Entendo por essa palavra [técnicas corporais] as maneiras como os homens, sociedades por sociedade e de maneira tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (Mauss 1974:211).

não tem uma cerimônia estabelecida, mas como todo rito de ruptura envolve dor e humilhação. Passada a fase mais dramática da liminaridade, emerge a travesti: “nem homem, nem mulher”; “uma mulher com pau”. Um “pau” que é “falo”, no sentido discutido por Rubin como aquele atributo que “carrega o significado de dominação dos homens sobre as mulheres” (Rubin 1992:33). O que permite à travesti se colocar acima “das gays”, dos “homens passivos” e das mulheres, principalmente daquelas que se prostituem¹¹.

Ao transformarem seus corpos de maneira radical na busca por uma outra sexualidade, as travestis desafiam os aparatos de controle da sexualidade. Ao mesmo tempo, nessa busca incessante e dolorosa, se submetem à normatividade heterossexual das oposições entre os sexos. Reproduzem o discurso binário do senso comum que prega que os “contrários se atraem”.

A medicina, como discute Foucault, torna-se um discurso moderno do controle, transformando os corpos em instrumentos de regulação e controle biopolítico. Podemos pensar no corpo das travestis como corpos altamente controlados, sendo conformado infinitamente ao status social. Mas também podemos vê-las como manipuladoras de saberes médicos, quando se apropriam de uma série de tecnologias de transfor-

¹¹ Em mais de uma oportunidade já acompanhei referências depreciativas feitas pelas travestis às mulheres que se prostituem. Afirmam que elas não se cuidam tanto quanto às travestis, que são “barraqueiras”, isto é, não sabem se comportar com “classe”. Certa vez acompanhei um “duelo” de seios entre travestis e uma prostituta. Esta se vangloriava da “naturalidade” dos seus seios, enquanto as travestis valiam-se da beleza e do esforço de construção que os seus seios representavam. Em relação às mulheres que são “da casa”, muitas travestis as vêm em desvantagem: pegam AIDS dos maridos, não conhecem tão bem os desejos do homem, nem sabem satisfazê-los sexualmente tão bem como as travestis o sabem. Carol me diz que com elas “um homem se solta”. E em seguida passou a me ensinar certos truques sexuais “para enlouquecer um homem”.

mação do corpo manipuladas de forma monopolista pelos médicos. Aprendem a tomar hormônios, a fazer uso de técnicas de manipulação de instrumentos médicos como agulhas e seringas, a se valer, quando têm dinheiro para tal, das intervenções cirúrgicas oferecidas e legitimadas pela biomedicina. “Passam a alterar seus corpos para que sua condição de gênero feminina se apresente num corpo também considerado feminino a partir de uma reinterpretação dos usos e dos conhecimentos médicos” (Benedetti 1998:7). Mas do que intervirem no corpo no sentido de “corrigi-lo” ou “aperfeiçoá-lo”, as travestis “visam [com essas intervenções] uma transformação moral, em termos de práticas, comportamentos e percepções de sua identidade social [...] A identidade travesti está antes associada à fabricação de um novo corpo do que as suas práticas e orientações sexuais” (idem, *ibidem*:8-9).

As travestis transgridem (ainda que sem o saber) as fronteiras de gênero movidas pelo seu desejo de evidência de uma “corporalidade construída” (Maluf 2002:146). São o que construíram, essa é sua “natureza”. Não uma natureza anatômica, mas a do saber e do desejo.

Como seres desejantes, não querem a castração. O pênis continuará ali como elemento erótico e ícone de poder. “Acho que o que é mais interessante entre a gente, é o homem ver a gente toda, agora com aquele pau no meio”, reflete Vera, travesti pernambucana entrevistada por Oliveira (1994:45). Ou como me dizem Alessandra e Maraia na tentativa de me explicar porque os homens as procuram:

Alessandra: “A *gente é um homem, entendeu? Um homem transformado.*”

Maraia: “A *gente tem uma aparência mais exótica, uma mulher exótica.*”

Alessandra: “A *gente chama mais atenção. Mais produzida, se preocupa mais com a aparência... com maquiagem, com cabelo, com a roupa. A mulher não.*”

Maraia: *“Elas são naturais, entende? A gente é artificial e ao mesmo tempo exótica. A gente é diferente.”*

Alessandra: *“Chama atenção!”*

Maraia: *“A gente pode fazer as duas opções: tanto ativo como passivo.”*

Essa dupla possibilidade é, segundo elas, o que as torna atraentes. Assim, conformar desejo, sexo e gênero, é mais do que se submeter a heteronormatividade, é também desafiá-la com outras possibilidades, a partir de uma pluralidade instigante.

Seres dúbios habitam nosso universo mitológico há muito. São mágicos e misteriosos exatamente por conta da ambigüidade. Os centauros: metade homens, metade cavalos; as sereias: mulheres com cauda de peixe são seres com tronco e cabeça humanos (o que lhes atribui a condição racional; não teriam o mesmo apelo se a composição fosse inversa). Nem um deles é uma justaposição de “metades”, mas uma outra coisa. Esses corpos “incongruentes” desestabilizam a ordem binária e classificatória.

Essa observação me leva a Foucault quando coloca que “a regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexuais, reprodutiva e médico-jurídica” (Foucault citado por Butler 2003:41).

Esse corpo, associado aqui a sexo/gênero, acaba por estabelecer gêneros que não são “gêneros ‘inteligíveis’” (Butler). “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidades entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler 2003:38).

As travestis, mesmo sem o querer, escapariam à matriz de normas de gênero coerentes, isto é, ligadas a uma heterossexualidade compulsória. Como discute Butler, noutro contexto, “a matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que

certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’” (idem, *ibidem*:39). Essa “não-existência” acaba por colocar as travestis no plano do “exótico”, no mundo intersticial de seres mágicos e, por isso mesmo, irrealis. São, assim, não-sujeitos.

É ainda Butler que observa que essas “identidades de gênero” mesmo não se conformando às normas de inteligibilidade, não deixam de existir e proliferar. São elas que “criam oportunidades críticas de expor os limites e objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem de gênero” (idem, *ibidem*:39).

O corpo, aparentemente, rebelde da travesti, seria na verdade um corpo subjetivado, no qual há (e isso é totalmente discutível, pois se trata aqui de minhas primeiras especulações) uma “heterossexualização do desejo” que se coloca nas camadas de silicone, na ingestão de hormônios que adequariam o corpo às práticas sexuais e, sobretudo, ao desejo. Dessa forma, a admitida homossexualidade das travestis, estaria mais de acordo com o “gênero” que ela constrói para si.

Assim, cria-se um paradoxo: em busca dessa adequação, as travestis, de fato, “rebelam-se” contra o “natural”, o “biologicamente determinado”. A anatomia deixa de ser destino dado e passa a ser o destino procurado. Alterar, em grande parte, essa anatomia é mudar seu destino, mas também é adequá-los a padrões estabelecidos pela heteronormatividade. Assim, gênero é processo e discurso. Processo que envolve a fabricação de si, materializada em um corpo transformado. E discurso, na medida em que, ser ou não ser homem (ou mulher) pode independer desse mesmo corpo. Mais uma vez aproveito algumas das idéias de Kulick, quando afirma que no sistema de gênero brasileiro, o gênero pode mudar da noite para o dia, se o “homem de verdade, cede à tentação de assumir a posição passiva. Assim, vira um ‘veado’ e pode então

ser rotulado com os termos do gênero feminino – ‘ela, menina, bicha’ etc.” (Kulick citado por McCallum 1999). As travestis sabem disso muito bem. Manipulam classificações, constroem e desconstroem hierarquias de gênero, buscando se autodefinirem, a fim de se tornarem sujeitos.

Onde acaba o homem e começa a mulher? Não há fronteiras rígidas nesses corpos, por isso eles perturbam e fascinam. Porém, não se trata de reproduzir aqui o discurso social dos “corpos imiscíveis”, mas de entender a construção desses corpos orientada por duas perspectivas sobre corporalidade: uma advinda do universo burguês/individualista e outra do popular/holista. Aí reside a ambigüidade.

Exagero e ambigüidade – o mundo intersticial das travestis

Travesti tem que superar a mulher em tudo... Então, por isso, ele exagera.

Luciana, travesti entrevistada por Denizart (1997:34)

Samantha entra na boate toda de vermelho. Alta e ativa ela chega “no salto”¹². Na primeira vez que a vi, o *top* de lamê dourado parecia querer fugir de seus seios muito volumosos. Agora, na fluidez da viscose eles balançam harmoniosos, mas ainda enormes. No seu pescoço longo uma fênix se alonga. Acho interessante que ela tenha escolhido uma fênix para tatuar. Essa ave que renasce das suas próprias cinzas é um pouco como Samantha. Ela também se refez. As pernas longas, as coxas roliças, as ancas largas se acomodam a minissaia de muitas pontas. A boca enorme de tão carnuda (dizem que pôs silicone nos lábios) traga um cigarro languidamente. Samantha não tem pressa, “a noite é uma criança”.

¹² Não só entre as travestis esta expressão sugere altivez, elegância e compostura.

Há algo de desconcertante na figura de Samantha. Ela é feminina, sem dúvida, mas alguma coisa indetectável quer dizer o contrário. Talvez seja a altura. Ela é grande, uma “mulher” hiperbólica. Acabo concluído que são essas dimensões exageradas que lançam à sua volta a dubiedade.

Verônica é alta e loira. Passeia animada pela boate apertada em seu shortinho jeans sobreposto a uma meia calça colorida. A blusinha justa favorece o colo onde os montes dos seios podem ser vistos. Verônica parece-me menos segura que Samantha, mas é mais jovial. A encontro dias depois no apartamento que divide com Jenniffer. Pendurada ao telefone, metida em um vestidinho curto ela “tricota”¹³ com alguém do outro lado da linha. É quase uma menina nos seus 20 anos já muito vividos. No seu rosto que ri aflora uma escura barba por fazer.

Jayme (2001) chama atenção para a questão da temporalidade no que se refere à construção da Pessoa travesti. Há um tempo associado ao SER travesti, um estado mais definitivo, que se estabelece com a decisão de ingerir hormônios e aplicar silicone e não mais só “se montar”, momento de um ESTAR transitório. Há também o tempo dividido ao longo do dia: de manhã quando a voz ainda lhes sai grave pelo sono e os pêlos afloram; à tarde, quando ainda são “meio homem e meio mulher”, como avalia Duda, travesti ouvida por Jayme (Jayme 2001:87). É este também o momento de dedicarem-se à casa e os cuidados consigo; e, finalmente a noite, quando já maquiadas, depiladas, vestidas com esmero se aproximam do ideal de feminilidade e beleza que querem para si.

Noto também uma clara divisão espacial marcada pelo o que seria próprio ao ambiente da rua e aquele da casa (como já discutiu DaMatta em seu hoje clássico *A Casa e a Rua*). A rua é marcadamente a esfera do masculino, ainda que seja ali que se apresentem mais “femininas” em sua

¹³ Outra expressão bastante difundida no meio homossexual e que se tornou comum também fora dos guetos. Significa fazer fofoca, trocar comentários sobre temas leves.

aparência. Na casa, associada ao feminino, nem sempre as encontramos com a aparência que desejam. Cláudia, uma das travestis com as quais tive contato, prefere que eu a fotografe à noite, na rua, já “linda”. Em casa, pela tarde, fazendo o jantar e cuidando dos afazeres não se julgava suficientemente atraente.

Chego à casa de Cláudia e encontro Hillary com seus seios, ainda a florando, nus, num dorso sem camisa, como um rapaz. Essas demarcações de tempo e espaço definem limites, mas também reforçam a idéia de ambigüidade que as cerca.

Na rua as travestis são racionais, guardam dentro de si um “homem” que pode pular para fora sempre que necessário. De posse desse poder de serem homens e mulheres, podem escolher os clientes, segundo narram; impor o preservativo nas suas relações; exigir que lhes paguem o combinado ou simplesmente “usar a cabeça” para se livrar dos perigos da noite. E ali que “se cuidam”, “não se arriscam”, para se protegerem da AIDS, por exemplo. Na vida doméstica querem ser tratadas como “mulheres”. Isso significa para elas, serem “passivas” na cama, passionais no amor, saber fazer as tarefas do lar. Talvez venha daí a surpresa de Cláudia ao saber que eu não sei cozinhar, não lavo, não limpo a casa, enfim, que sou muito “menos mulher” do que ela.

Na rua se tornam as “rainhas da noite”, “poderosas”, “que conhecem muito bem os homens”, “que atraem mais que as prostitutas”; em casa, assumem um conjunto de atitudes que refletem valores morais circunscritos ao universo feminino das camadas populares. O que significa que não “esposam a ideologia dominante [...] individualista”, expressando uma visão de mundo holista, “na qual valores ligados à preeminência do todo, e não do indivíduo, seriam estruturadores da lógica social. Assim, a sexualidade não se constituiria em domínio de significação isolada, estando sexo e prazer englobados por uma moralidade mais abrangente” (Heilborn 1999:41). Como acontece nas relações hete-

rossexuais dessa classe, entre as travestis, a sexualidade acaba por se apresentar como referência básica para a definição identitária. No contexto holista onde as travestis, geralmente, crescem, o corpo (e a sexualidade) pode ser percebido não somente como o depositário de um atributo social, mas sim como a própria identidade dos sujeitos, como propõe Benedetti (1998:7):

“Nesta configuração holista que valoriza as questões relacionais, a ênfase da identidade social parece recair sobre a questão da corporalidade, que por sua vez está impregnada pela ordem moral. O corpo é concebido nesta configuração holista de valores como uma dimensão físico-moral, onde a ordem sensível e a cognitiva se imbricam e sobrepõem, contrastando com as dicotomias excludentes do tipo biológico/psicológico características da configuração individualista moderna.”

Há para as travestis uma clara definição do que seria próprio da mulher e o que pertenceria ao universo masculino dentro de padrões normativos que regulam comportamentos públicos e privados. Temos assim uma reprodução dos termos que se encontram facialmente no senso comum, sobretudo naqueles ambientes mais distanciados do discurso da simetria de gênero adotado pela classe média:

MASCULINO	FEMININO
Ativo	Passivo
Racional	Passional
O que manda	O que obedece
Pênis	Peito
Músculo	Carne
Pelos	Sem pelos

Cumprem dessa forma o esquema de construção diferencial dos gêneros própria das classes populares, conforme o esquema de Duarte (1986).

“A ‘mulher’ e o ‘homem’ são caracterizados por uma série de aspectos em oposição, numa relação complementar e hierárquica. Assim, enquanto que à “mulher” se associam elementos de fraqueza, de interioridade e moralidade, ao homem estão relacionados a exterioridade, o físico e a força” (Duarte citado por Benedetti 1998:16, nota de roda-pé).

Ao mesmo tempo em que comungam dessas representações, as travestis se aproximam do discurso individualista sobre sexualidade e corporalidade.

Foucault discute a homossexualidade como categoria patologizada pelo discurso médico do século XIX. Escreve que a partir da caça e classificação das sexualidades periféricas, o homossexual se torna uma personagem. Assim se passa também com a travesti (que, aliás, se vê como homossexual), com sua “anatomia indiscreta” e sua “fisiologia misteriosa”. “Nada daquilo que ele é”, afirma Foucault falando dos homossexuais, “escapa à sua sexualidade. Ela é presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas”. Tal afirmação, acredito, se encaixa perfeitamente às travestis. Estas também são encapsuladas por esse discurso patologizante. Mais que isso, passam a se valer das tipologias sexuais criadas por aqueles discursos para conhecerem a si mesmas e assim se diferenciarem de outras performances de gênero do universo dos transgêneros (sejam transexuais, transformistas ou *drag-queens*). Fazem largo uso das tecnologias de intervenção corporal para se transformarem nos sujeitos que desejam ser. Nem sempre com sucesso, é verdade. Porém, não se pode negar que a apropriação que fazem desses saberes desafia “a ordem social ao controlarem a seu modo o que é o principal meio de

controle político dos sujeitos na sociedade ocidental — as práticas e técnicas de intervenção no corpo (Foucault 1987)” (Benedetti 1998:8).

“As travestis brasileiras parecem aproveitar estes ganhos históricos e ainda que sejam oriundas e herdeiras de uma lógica hierárquica de relações sociais – diferente, portanto daquele apontado usualmente para as classes médias intelectualizadas brasileiras que são governadas pelo valor-indivíduo (Salem 1989) – efetuam um trânsito entre estas duas lógicas de significação social (o holismo e o individualismo) para se constituírem enquanto sujeitos num espaço social que as rejeita enquanto tal. Se utilizam das benesses do desenvolvimento tecnológico médico e do anonimato das grandes cidades para construir esta identidade de gênero diferente da norma que atribui identidade masculina aos sujeitos nascidos homens. Continuam, contudo a estabelecer relações e demonstram concepções de gênero que estão governadas por uma lógica hierárquica, que as situa então, mais amplamente, junto ao universo das classes populares brasileiras” (Benedetti 1998:8).

Ainda que, em minha opinião, consigam operar inversões nessa lógica, como espero ilustra a seguir.

A abordagem a partir da teoria de gênero torna-se instigante quando enveredamos pelo universo das representações das travestis em busca dos valores e dessa hierarquia dos gêneros. “Para por uma saia é preciso ser muito macho”, frase recorrente entre elas, quando saem em defesa de sua condição, revela as percepções dos atributos considerados próprios de cada gênero. A coragem está claramente associada à masculinidade. Diana, sujeito da pesquisa de Denizart, afirma que as travestis são “no fundo, no fundo, mais homens” que seus clientes. Uma vez que assumem seus desejos (são sujeitos desejantes), enquanto os clientes andam pelas sombras, reprimindo-se e muitas vezes agredindo as travestis que têm “coragem” de viver sua sexualidade. Carol constata durante a nossa conversa que “se eles [os clientes] procuram a gente já quer dizer que

eles não são tão homens assim...”. E se não são tão homens assim... Não são tão corajosos, fortes, “no controle”, nos dizeres de Jenniffer. Inferiorizados por sua falta de coragem em assumir suas práticas sexuais, estão abaixo delas na hierarquia de gênero.

Mais que estamentos incommunicáveis, esses níveis hierárquicos formam um *continuum*.

Parece-me que na construção de gênero das travestis com as quais tive contato, um homem sem os atributos que o aproximam do machão tem sua masculinidade maculada. Tal impressão vem reforçada pelo depoimento de Diana, travesti que participou da pesquisa de Denizart. Ela diz que gosta de homem machão, que ela define como aquele que “tem cara de quem gosta de bater, aquela coisa musculosa, bruta” (Denizart 1997:72).

Parker acredita que na definição do que é ser homem, na cultura popular brasileira, não se dá exclusivamente em sua relação/oposição como ser mulher, mas em relação com outras figuras tais como o machão, o corno, a bicha ou veado (Parker 1991:74). Assim, o homem que vive com uma travesti, teria de guardar larga distância dessas outras figuras do masculino mas que não seriam “assim tão homens”. Acredito que para exercerem completamente o que entendem por feminilidade, as travestis precisariam desse marcado contraste entre elas mesmas e aquele homem que se dispõe a compartilhar uma casa com elas. Na rua, bem, na rua as relações se dão em outras bases.

Na rua se estabelece um claro jogo de poder, e ali as travestis manipulam todas suas armas: “femininas” e “masculinas”. Leandra, alta, bronzeada, longos cabelos loiros, faz cena para um *oré*¹⁴ que desejar sair com ela. Ele diz que gosta dela, por isso quer sair sem pagar. Ela negocia,

¹⁴ Significa “rapaz” no *batopá*, conjunto de gírias próprias do universo travesti, falado em todo o Brasil e quem tem sua origem no Yorubá-nagô. Ainda me faltam elementos para oferecer mais informações sobre essa linguagem.

joga o cabelo, os quadris, o olhar. Diz não e vem se embora. Olha para mim como quem não me vê e se indigna: “Saiu com a outra e pagou... porque gosta de mim não vai pagar... Tá louco?! Só porque eu gosto dele e ele de mim?! Pagou pra ela vai pagar pra mim. E eu quero é cinquenta reais!”¹⁵. Nem por amor irá de graça. Afinal, ele é um homem da rua, e não o “seu homem”. Ele quer “dar truque”¹⁶, mas ela “pensa com cabeça de homem”. Torturará à noite toda o *oré*. Irá se valer de seu poder de dizer não, de ser desejada. Arma “de mulher”. Não é presa, mas a predadora cercando o objeto do seu desejo. Invertendo assim, a lógica das relações de gênero recorrentes em nossa sociedade.

Para ser travesti e, sobretudo, travesti que se prostitui é “preciso ter peito”. O duplo sentido dessa afirmação, mais uma vez nos coloca no mundo das representações de gênero desse grupo. A mulher ousada, que “tem peito” e o macho que tem “coragem de por saia”, são as mesmas pessoas.

As travestis acabam por se apresentar como mulheres fálicas. Portanto, seres completos, segundo algumas delas. Numa perspectiva freudiana e lacaniana não teriam sofrido a castração motivadora da frustração feminina. Por outro lado, sua fragilidade e incompletude afloram nos limites desse mesmo corpo “completo”. Tomemos a discussão de Rubin ao estabelecer uma hierarquia de sexo ao invés de trabalhar com a idéia de hierarquia de gênero. Isso porque, segundo aquela autora, mais do que relações de gênero pautadas pela passividade/atividade como atributos do feminino e masculino, os discursos sobre sexualidade têm-se pautado pelo significado do ato, isto é, pela questão da reprodução. “Pelo esquema de Rubin, estabelece-se um sistema hierárquico de

¹⁵ Há uma tabela que vigora em várias cidades do País (veja Denizart 1996 e Oliveira 1994), que fixa o sexo com penetração a R\$ 30,00.

¹⁶ Enganar. Gíria muito usada pelas travestis.

valores no qual a heterossexualidade monogâmica e reprodutiva define uma norma da qual todas as outras formas de práticas sexuais nitidamente se desviam” (Parker 1991:150). Estrutura-se assim um *continuum* que vai da heterossexualidade reprodutiva, monogâmica, conjugal, não-comercial, até se chegar a práticas que se distanciam completamente desse padrão. Lá estão as travestis. Por isso, alvo de repressão, preconceito e perseguição.

Jossy, que provavelmente nunca leu Rubin, faz sua “análise sociológica” em depoimento a Denizart: “A sociedade discrimina o travesti... segundo as leis, a igreja e a sociedade, em si acham que o sexo é homem e mulher... o homem e a mulher, o casal, a procriação... a sociedade não aceita, quer dizer, não aceita entre aspas, por que na noite...” (Denizart 1997:27). São proscritas, numa sociedade que muitas delas classificam de “hipócrita”. Uma sociedade androcêntrica que as rejeita de dia, mas as procuram de noite.

Como bem percebeu Jossy, mesmo que, atualmente, haja espaço para se discutir essas variações do “sexo bom” (como classificou Rubin ao se referir á hierarquia de valores sexuais pautadas pelo valor da reprodução), essas não são aceitas, “na luz do dia”, pela maioria dos brasileiros. E, por mais incongruente que pareça, nem mesmo por algumas travestis. Como pessoas inseridas nessa mesma sociedade que as estigmatiza e rejeita, é compreensível que tenham uma visão sobre si pautada pelos valores dominantes. Nessa hora, se colocam na base da hierarquia de gênero.

Carol, por exemplo, me interroga (ou se interroga) quanto à homossexualidade e o travestismo. “O que você acha que é?” Antes que eu possa responder ela mesma o faz: “É coisa de espírito maligno. É um vício”, conclui. Pega a Bíblia para me mostrar a verdade e promete que irá se livrar desse “mal” com o poder de Jesus. “Deus fez o homem e a mulher pra eles crescerem e se multiplicarem... Me diz, colega, como um

travesti pode cumprir os desejos de Deus?”, pergunta como quem já sabe a resposta.

Beatriz, já citada em outro momento, acredita que nas limitações da reprodução encontra-se a inferioridade das travestis. “Mas o travesti jamais pode ser superior a uma mulher. Um dom que o travesti jamais vai ter é o de gerar filho” (em depoimento a Denizart 1997:25). A maternidade, como valor maior do feminino dentro de um sistema de heterossexualidade compulsória, está vetada às travestis. Estas deixam, assim, de serem “as mulheres completas”. Aflora uma limitação definitiva que as exclui da possibilidade do feminino. Sobretudo quando se trata dos valores comungados pelas classes populares. Heilborn, em já citado estudo, registra que “casamento, filhos e casa são valores centrais” nos projetos de vida das mulheres por elas ouvidas, todas moradoras das favelas do Borel e da Formiga (Heilborn 1999:52). Muitas das minhas entrevistadas também sonham com esse *script*.

Jossy conclui que a “travesti é obra de Lúcifer... porque travesti topa tudo! (...) O Demônio e Cristo vivem juntos, são irmãos...” (Denizart 1997:27). Ser “obra de Lúcifer”, as coloca novamente nas sombras, no lado do mal. “Topam tudo”, implicando numa falta de moral e valores, o que de fato não se aplica, pois há códigos morais e de conduta entre elas, como os há em qualquer grupo humano. Mas Jossy exagera. Porque a travesti vem fortemente associada à prostituição, à “mulher diabólica”, e nunca à procriadora mulher do lar”. Mas assim como os irmãos “Demônio e Cristo”, essas pessoas feminilizadas que transitam na noite, também trazem irmanadas a puta e a santa. Esta última representada pela mulher passiva, que muitas julgam ser o modelo ideal do feminino, o qual buscam reproduzir nas suas vidas domésticas.

Nas esquinas, nas madrugadas, elas passeiam seus corpos construídos. Presas a estes espaços liminares não conseguem se inserir de fato na sociedade heterossexual, cristã e patriarcal. Têm grande dificuldade de

encontrar emprego fora da prostituição, realidade que as coloca em condições financeiras frágeis. Vivenciam uma identidade estigmatizada que as leva muitas vezes a procurar glamourizar suas experiências, esforçando-se para mostrarem-se espertas, conhecedoras da vida, felizes por terem a coragem de corporificar seus desejos, construindo a si mesmas com a bravura, que atribuem aos homens, e a delicadeza, que consideram própria, das mulheres.

Bibliografia

- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- _____. 2002. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Pardos.
- _____. 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DENIZART, Hugo. 1997. *Engenharia erótica: travestis no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DUMONT, Louis. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FOUCAULT, Michel. 2003. *História da sexualidade, vol. 1: A vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- _____. 2003a. *História da sexualidade, vol. 2: O uso dos prazeres*. São Paulo: Graal.
- _____. 2003b. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- HEILBORN, Maria Luiza. 1999. "Construção de si, gênero e sexualidade." In IDEM (ed.): *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- JAYME, Juliana G. 2001. *Travestis, transfromistas, drag-queens, transsexuais: personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp.

- LAQUER, Thomas. 2001. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LAURETIS, Teresa. 1994. "A tecnologia do gênero." In HOLLANDA, Heloisa B. (org.): *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.
- LOPES, Suzana Helena S. S. 1995. "Corpo, metamorfose e identidades: de Alan a Elisa Star." In LEAL, Ondina F. (ed.): *Corpo e significado*. Porto Alegre: Editora da Universidade.
- MAUSS, Marcel. "As técnicas corporais." In IDEM: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp/EPU.
- MISKOLCI, Richard. 2003. "Reflexões sobre normalidade e desvio social." *Estudos de Sociologia*, 13/14:109-125.
- OLIVEIRA, Neusa Maria. 1994. *Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático.
- PARKER, Richard. 1991. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporânea*. São Paulo: Best-Seller.
- _____. 2002a. *Na contramão da Aids: sexualidade, intervenção, política*. Rio de Janeiro: Abia/Editora 34.
- _____. 2002b. *Abaixo do Equador: cultura do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record.
- RODRIGUES, José Carlos. 1983. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- RUBIN, Gayle. 1992. *A circulação de mulheres: notas sobre a economia política dos sexos*. (Traduzido para o curso sobre Relações de Gênero ministrado por Heleieth Safiotti) São Paulo: PUC-SP. (mimeo)
- SAFIOTTI, Heleieth. s/d. *Gênero e patriarcado*. (mimeo)
- SCOTT, Joan. 1990. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica." *Educação e Realidade*, 16(2):5-22.
- SILVA, Hélio R. 1993. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ ISER.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana." *Boletim do Museu Nacional*, 32:40-40.

Fontes eletrônicas

ALTMANN, Helena.

<<http://www.asmulhereseafilosofia.hpg.ig.com.br/Site%20Congresso%20Corpo/comun.%20htm/HelenaAltmann.htm>> (acessada em 20/02/2004)

BENEDETTI, Marco R. 1998. "Hormonizada! Reflexões sobre o uso de hormônios e tecnologia do gênero entre travestis de Porto Alegre." Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG. <<http://www.clacso.edu.ar/~libros/anpocs/renato.rtf>> (acessada em 07/03/2004)

MALUF, Sonia W. 2002. "Corporalidade e desejo: tudo sobre minha mãe e o gênero na margem". *Revista de Estudos Feministas*, 10(1):143-153. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100008&lng=en&nrm=iso>

MCCALLUM, Cecília. 1999. "*Travesti*: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes." *Mana*, 5(1):165-168. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100011&lng=pt&nrm=iso>

SCHNEIDER, Maitê. <[www.casadamaite](http://www.casadamaite.com.br)> (acessada em 19/02/2004)

