

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
Faculdade de Ciências e Letras - Campus de Assis

ALLANIS FERREIRA GONÇALVES DE SOUZA

**As Afetividades da sujeita Travesti, a partir das obras *Se eu fosse pura* (2023),
Amara Moira e *Eu, Travesti* (2019), Luísa Marilac e Nana Queiroz**

ASSIS
2026

ALLANIS FERREIRA GONÇALVES DE SOUZA

**As Afetividades da sujeita Travesti, a partir das obras *Se eu fosse pura* (2023),
Amara Moira e *Eu, Travesti* (2019), Luísa Marilac e Nana Queiroz**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestre em Letras (Área de Conhecimento: Literatura e Vida Social).

Bolsista Capes: 88887.990077/2024-00
Orientadora: Daniela Mantarro Callipo

**ASSIS
2026**

D467a

de Souza, Allanis Ferreira Gonçalves

As Afetividades da sujeita Travesti, a partir das obras Se eu fosse pura (2023), Amara Moira e Eu, Travesti (2019), Luísa Marilac e Nana Queiroz / Allanis Ferreira Gonçalves de Souza. -- Assis, 2026
158 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Assis

Orientadora: Daniela Mantarro Callipo

1. Literatura Travesti. 2. Literatura Comparada. 3. Afetividade
Travesti. I. Título.

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Esta pesquisa visa contribuir com os conhecimentos da área da Literatura Comparada no que concerne às suas relações interculturais, mas respaldadas por uma perspectiva que compreende as narrativas de autoria travesti em pé de igualdade com narrativas de pessoas cisgêneras. A intencionalidade dessa dissertação é mostrar que obras de autoria travesti são elevadas estilisticamente e possuem uma grande elaboração da narrativa, ao mesmo tempo que conseguem impactar socialmente, atuando na grande humanização desses corpos. A dissertação também impacta diretamente no Programa de Pós-Graduação, já que é a primeira vez que ele conta com a presença de uma pesquisadora travesti, ao mesmo tempo que ela estuda autoras travestis e recorre a teorias produzidas por travestis. Ainda que a execução da pesquisa proponha a valorização dessas literaturas, outra intenção da pesquisa é sugerir, por meio de evidências e aspectos teóricos, que essas obras componham a lista de obras abordadas em aulas da graduação em letras, pois é através do contato com as representações artísticas que o ser humano tem a possibilidade de se ver no mundo, de se reinventar, de ampliar seu olhar para o gênero humano e ser tornar empático. Há, nesta pesquisa, uma contribuição para os estudos acerca das autoras e da literatura travesti, mas em especial, uma contribuição para a valorização da corporeidade travesti e para a promoção de um direito de existência.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This research aims to contribute to the knowledge in the field of Comparative Literature regarding its intercultural relations, but supported by a perspective that understands narratives authored by transvestites on an equal footing with narratives by cisgender people. The intention of this dissertation is to show that works authored by transvestites are stylistically elevated and possess a high level of narrative elaboration, while also achieving social impact, contributing to the

significant humanization of these bodies. The dissertation also directly impacts the Postgraduate Program, as it is the first time it has included a transvestite researcher who studies transvestite authors and draws on theories produced by transvestites. Although the research aims to promote the appreciation of these literatures, another intention is to suggest, through evidence and theoretical aspects, that these works be included in the list of works covered in undergraduate literature courses, since it is through contact with artistic representations that human beings have the possibility of seeing themselves in the world, reinventing themselves, broadening their perspective on humankind, and becoming empathetic. This research contributes to studies about transvestite authors and literature, but especially to the appreciation of transvestite corporeality and the promotion of a right to existence.



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE ALLANIS FERREIRA GONÇALVES DE SOUZA (NOME SOCIAL) / ALLAN DIEGO FERREIRA GONÇALVES DE SOUZA (NOME CIVIL), DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, DA FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - CÂMPUS DE ASSIS.

Aos 12 de dezembro de 2025, às 14h, no(a) Sala de Defesas da Pós-graduação e sala virtual: meet.google.com/tui-hhcg-rzv, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de ALLANIS FERREIRA GONÇALVES DE SOUZA (NOME SOCIAL) / ALLAN DIEGO FERREIRA GONÇALVES DE SOUZA (NOME CIVIL), intitulada **As Afetividades da sujeita Travesti, a partir das obras Se eu fosse pura (2023), Amara Molra e Eu, Travesti (2019), Luísa Marilac e Nana Queiroz**. A Comissão Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Profa. Dra. DANIELA MANTARRO CALLIPO (Orientador(a) - Participação Presencial) do(a) UNESP / Câmpus de Assis - FCLAs, Profa. Dra. INARA TELES XAVIER (Participação Presencial) do(a) UNESP / Câmpus de Assis - FCLAs, Profa. Dra. LUA LAMBERTI DE ABREU (Participação Virtual) do(a) Universidade Estadual de Maringá (UEM). Após a exposição pela mestrandia e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: APROVADA. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.



Profa. Dra. DANIELA MANTARRO CALLIPO

*Dedico essa dissertação a todas as
travestis que ainda vão estar nesse
programa de pós-graduação.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a mim, por toda dedicação e enfrentamentos que sofri para estar nessa jornada acadêmica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Agradeço também minha orientadora Dr^a Daniela Mantarro Callipo, por sua orientação na pesquisa e seu auxílio afetivo, provando porque foi ela a ser orientadora das primeiras duas pessoas trans a ter titulação pelo programa.

Agradeço também à funcionária da pós-graduação, Lara, por sua atenção e orientação com as diversas questões burocráticas.

Agradeço minhas amigas: *Geriane*, por sempre me incentivar e apoiar, também por me presentear com o exemplar de “Eu, Travesti” que uso durante a pesquisa; *Jaqueline* (Piu), por todo apoio e incentivo como também por me emprestar um notebook para escrever esse texto durante meses, ao mesmo tempo em que me apresenta uma pessoa muito importante para ampliar a pesquisa; a *Allana*, por sempre me incentivar e dialogar sobre questões profundas. Agradeço também a todas as minhas outras amigas que participaram desse processo de dissertação/transição .

Agradeço as professoras Dr^{as} Cláudia Nigro e Cleide Rapucci que, com suas disciplinas, reposicionaram meu olhar sobre as análises, inclusive à Cleide também agradeço por aceitar ser da minha banca de Qualificação. Agradeço também a professora Dr^a *Lua Lamberti* por aceitar compor a banca e me agraciar com a alegria de ter uma professora trans* presente na banca, ao mesmo tempo em que agradeço a Dr^a *Inara Teles Xavier* que compôs a banca de defesa e contribuiu muito com seu olhar literário. Também agradeço a professora Dr^a *Sandra Ferreira* que desde minha graduação cuida de mim como “uma mãe”, sendo muito importante nesse processo de autoestima e aceitação, ela sempre foi um colo para voltar quando o meio acadêmico nos diminuía e violentava.

Também agradeço a todas as travestis que, durante todos esses anos, estão me apoiando, protegendo e direcionando, em especial a Talita Pugliese (Presidente Prudente - SP) e a Gabrielly Spanic (Assis – SP), ambas representam em suas cidades símbolos de respeito e admiração, sempre cuidaram das nossas que precisavam estar nas ruas por sobrevivência. Dedico para as duas esta pesquisa, como uma homenagem por tudo que vocês representam na história desse interior do Oeste Paulista.

Obrigada a todes que diretamente ou indiretamente durante esses anos me ajudaram a chegar nesse momento de autodescoberta e crescimento.

Por fim agradeço a minha médica Dr^a *Mayara Bondin*, que é uma peça fundamental da minha melhora e um agradecimento muito importante também a minha psicóloga *Maria*, pois seu atendimento foi imprescindível para o término desta pesquisa.

*“[...] Ela tem cara de mulher / Ela tem corpo de
mulher / Ela tem jeito / Tem bunda / Tem peito / E o pau de
mulher! [...]”*

(trecho da música “Mulher” de Linn da Quebrada, 2017)

RESUMO

As Travestis são corpos marginalizados dentro do contexto social, que retira delas a existência de direitos e as coloca numa posição de solidão e invisibilidade. Por meio de uma comparação entre as obras *E se eu fosse pura* (2023) de Amara Moira e *Eu, Travesti* (2019) de Luísa Marilac e Nana Queiros, busca-se relacioná-las para evidenciar como ambas as obras constroem a sujeita Travesti Brasileira e, ao mesmo tempo, mostram como se dão as afetividades produzidas pelos corpos desses sujeitos em meio social. Primeiramente, introduz os conceitos acerca da corporeidade Travesti, depois estuda-se a afetividade Travesti e como esses sujeitos são definidos dentro da estrutura social contemporânea; num segundo momento, analisam-se as obras, o modo como elas constroem esse sujeito Travesti a partir de seus aspectos de escrita e narrativa, para se compreender os processos que marcam a subjetivação, e exemplificando como as obras criam uma Literatura Travesti. É necessária a análise, uma vez que ela ressignifica as narrativas sobre esses corpos, colocando-os em primeiro plano, ao mesmo tempo em que se apresenta por meio de um estudo teórico e literário, tornando digna e importante a escrita das obras. Para tanto, a discussão será baseada em Bento (2006, 2011 e 2012), Butler (2003, 2015 E 2019), Gomes De Oliveira (2020), hooks (2019), Lamberti (2024), Monteiro (2020) Nascimento (2021) e Preciado (2014, 2017 e 2021), dentre outros teóricos.

PALAVRAS-CHAVES: Literatura Comparada; Literatura Travesti; Afetividades; *Eu, Travesti*; *E se eu fosse pura*.

RÉSUMÉ

Les Travestis sont des corps marginalisés dans le contexte social, qui leur dénie l'existence de droits et les place dans une position de solitude et d'invisibilité. À travers une comparaison entre les œuvres *E se eu fosse pura* (2023) d'Amara Moira et *Eu, Travesti* (2019) de Luísa Marilac et Nana Queiros, je cherche à les mettre en relation afin de montrer comment ces deux ouvrages, en ayant recours à l'écriture autobiographique et à la mise en récit du vécu, construisent la sujette travestie brésilienne et, à la fois, révèlent les formes d'affectivité produites par les corps de ces sujets dans le milieu social. Tout d'abord, j'introduis les concepts relatifs à la corporéité travestie ; ensuite, j'aborde l'affectivité travestie et la manière dont ces sujets sont définis dans la structure sociale contemporaine. Dans un deuxième moment, j'analyse les œuvres et la façon dont elles construisent cette sujette travestie à partir de leurs dispositifs d'écriture et de récit. Ce parcours permettra de comprendre les démarches qui marquent la subjectivation, en exemplifiant comment ces œuvres contribuent à la création d'une Littérature Travestie. Également, il convient d'analyser ces œuvres, puisqu'elles resignifient le récit des corps en les plaçant au premier plan, tout en se présentant à travers une approche à la fois théorique et littéraire, ce qui rend leur écriture digne et essentielle. À cette fin, la discussion s'appuiera sur les travaux de Bento (2006, 2011 E 2012), Butler (2003, 2015 e 2019), Gomes De Oliveira (2020), hooks (2019), Lamberti (2024), Monteiro (2020) Nascimento (2021) e Preciado (2014, 2017 e 2021), parmi d'autres théoriciens.

MOTS–CLÉS: Littérature Comparée; Littérature Travestie; Affectivité; Eu, Travesti; E se eu fosse pura.

ABSTRACT

Transvestites are marginalized bodies within a social context that deprives them of rights and places them in a position of solitude and invisibility. Through a comparison between the works **E se eu fosse pura** (2023) by Amara Moira and **Eu, Travesti** (2019) by Luísa Marilac and Nana Queiros, this study seeks to relate them to highlight how both works construct the Brazilian transvestite subject and, at the same time, show how the affectivities produced by the bodies of these subjects occur in a social environment. First, it introduces the concepts about transvestite corporeality, then studies transvestite affectivity and how these subjects are defined within the contemporary social structure; secondly, it analyzes the works, the way they construct this transvestite subject from their writing and narrative aspects, to understand the processes that mark subjectivation, and exemplifying how the works create a transvestite literature. Analysis is necessary because it reinterprets narratives about these bodies, placing them in the foreground, while simultaneously presenting itself through a theoretical and literary study, making the writing of these works worthy and important. To this end, the discussion will be based on Bento (2006, 2011 and 2012), Butler (2003, 2015 and 2019), Gomes de Oliveira (2020), hooks (2019), Lamberti (2024), Monteiro (2020), Nascimento (2021) and Preciado (2014, 2017 and 2021), among other theorists.

KEYWORDS: Comparative Literature; Transvestite Literature; Affectivities; I, Transvestite; What if I were a prostitute.

SUMÁRIO

SEÇÃO I.	INTRODUÇÃO	15
SEÇÃO II.	– DO CORPO AO GÊNERO	22
2.1.	O transfeminismo como corrente de estudo feminista	38
2.2	A CISgeneiridade por nós mesmas	44
SEÇÃO III.	– ENTRE O AFETO E A AFETIVIDADE	48
3.1.	O afeto e afetividade para pessoas trans	55
SEÇÃO IV-	A AFETIVIDADE EM <i>SE EU FOSSE PURA</i>	65
SEÇÃO V -	AFETOS E DESAFETOS EM “EU, TRAVESTI”	89
SEÇÃO VI.	CONCLUSÃO	120
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	124
APÊNDICE -	EU, ALLANIS e se eu fosse pesquisadora.	131

SEÇÃO 1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se propõe a fazer uma análise comparativa das obras “*E se eu fosse pura*” de Amara Moira, publicada pela editora n-1 em 2023 e a segunda obra “*Eu travesti: Memórias de Luísa Marilac*” de Luísa Marilac e Nana Queiroz, publicada em 2019 pela editora Records. As duas obras são escritas por autoras brasileiras. Ambas, Amara e Luísa, identificam-se como Travestis.

A primeira obra, “*E se eu fosse pura*” (2023) traz um relato autobiográfico no formato de prosa, sobre a transição de gênero de Amara Moira e as experiências como profissional do sexo. A autora é Professora de literatura, doutora em Letras pela Unicamp. Nessa obra, ela mostra a realidade de uma profissão subalterna, a prostituição, de forma estética e angustiante de modo que articula uma linguagem ancestral para promover um sentido amplo para diversas questões acerca da realidade do corpo travesti.

Nessa obra, a autora utiliza de uma linguagem estética e social, para mostrar o dia a dia das ruas e as relações desses corpos, travestis, com os diversos homens da sociedade. Os textos que se encontram na obra, primeiramente, estavam em um blog da autora, os relatos eram publicados naquela página, anos depois, a pedido de uma editora ela os organizou e preparou o livro.

Não são muitos os trabalhos realizados acerca da obra: pode-se destacar o trabalho de Barboza e Lima (2022)¹, no qual os autores elaboram uma análise linguística sobre o texto do livro, relacionando as escritas com um narrador que brinca com os movimentos discursivos de “*Eu e Tu*”, usa do quadro de situação de comunicação e os modos de organização do discurso, trazidos pela Análise de Discurso Semiollingüística, proposta pelo linguista Patrick Charaudeau. Outro trabalho sobre a obra de Amara que encontramos é o de Freitas e Silva (2020)²; neste texto, os autores usam a obra como uma possibilidade de entender alguns espaços urbanos, estabelecem relações entre espaço biográfico e espaço

¹ BARBOZA, Ádrian Henrique Ferreira; LIMA, Marcus Antônio Assis. Putasemiose: uma Breve Análise Semiollingüística De “*E Se Eu Fosse Pura*”, De Amara Moira. *fólio-Revista de Letras*, v. 14, n. 1, 2022.

² SILVA, Leandro Souza Borges; FREITAS, Ricardo Oliveira de. A reivindicação do espaço urbano em *E se eu fosse puta*, de Amara Moira. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 61, p. 619, 2020.

urbano, ressaltam perspectivas a contrapelo, eles compreendem o fenômeno literário em suas implicações sociais e políticas, propondo enfocar a obra enquanto elemento que, ao defender a democratização dos espaços, privilegia o diálogo com alteridades sexualmente dissidentes.

Chaves (2017)³ analisa como a escrita, de forma paradoxal, permite calcular tanto o protagonismo de uma alteridade corporal historicamente expurgada dos espaços de poder, em especial, o literário, quanto as múltiplas violências por ela sofridas. Para a autora, a travesti, ao ocupar a instância da autoria - “lugar de fala poderoso” - revela, de forma performática, tanto a construção de seu gênero e sexualidade quanto as angústias de uma existência que, ainda no século XXI, é confinada à sobrevivência material e afetiva, nas ruas, na prostituição.

A segunda obra, *Eu, Travesti: Memórias de Luísa Marilac* (2019), é uma autobiografia da ativista Luísa Marilac, que é escrita por Nana Queiroz, uma jornalista que também é autora conhecida pela obra *Presos que menstruam* (2015). Nessa obra, Nana, uma mulher cis, a partir dos relatos de Luísa, uma mulher travesti, cria um livro que, com muita sensibilidade, retrata a vida da ativista. A obra traz a história de Marilac para quem, diferentemente de Amara, o caminho para prostituição é mais tortuoso. A escrita de Nana atua de modo menos preocupado com a estética da linguagem, sendo mais focada num sentido antropológico experiencial. É possível estabelecer, assim, uma diferença de linguagem entre as duas obras, o que pode se justificar pelo modo pelo qual uma pessoa cis vê os fatos narrados.

A segunda obra a ser estudada possui apenas um trabalho acadêmico que lhe é dedicado: a dissertação “*Testemunho e rupturas com o desmentido social: compreensões a partir da obra Eu travesti*”, de Christian Thiago da Silva Gabalde (2024)⁴⁴. Acredita-se que a escassez de trabalhos se deve pela publicação bem recente da obra. Isso só reforça a importância da pesquisa, mesmo que a primeira obra possua alguns estudos, eles ainda não abordaram a questão que a Dissertação propõe; outro ponto importante, é a originalidade do tema para o

³ CHAVES, Leocádia Aparecida. Fronteiras deslocadas: gênero e sexualidade na escrita autobiográfica de E se eu fosse puta, de Amara Moira. Seminário Internacional Fazendo Gênero, v. 11, p. 1-13, 2017.

⁴ GABALDE, Christian Thiago da Silva. Testemunho e rupturas com o desmentido social: compreensões a partir da obra "Eu, travesti". 2024.

Programa de Pós-Graduação da FCL-Assis. Esta instituição só em 2018 teve sua primeira Travesti Doutora, chamada Adriana Sales, que concluiu um doutorado em psicologia. E, somente agora, em 2025, o programa de pós-graduação em Letras, concede, pela primeira vez, o título de mestre a uma Travesti.

Amara Moira, autora em questão, já esteve algumas vezes na FCL-Assis a convite de eventos como a *Semana de Letras*. Porém, sua obra nunca esteve em pauta nas aulas e esse trabalho vem na intenção de conferir a essas obras o *status* de Literaturas necessárias para a formação humana. Digo isso porque conheci Marcelino Freire, na aula de autores contemporâneos brasileiros, com o Profº Drº João Luís Cardoso Tápias Ceccantini. Cito esse episódio porque conhecer o nome de Marcelino e sua escrita, realmente é imprescindível nos dias atuais. Os textos de sua obra *Contos Negreiros* (2011) foram objetos de uso em diversas aulas que ministrei na escola pública. Mas, desde que me deparei com narrativa de Amara, vejo como a leitura de sua obra é pertinente, o que se confirmou quando em minha pesquisa sobre a autora, encontro uma live no Youtube durante o período pandêmico, de Marcelino Freire, entrevistando-a sobre seu livro, *Neca* – romance em Bajubá, entrevista na qual ele afirma que o que Amara está fazendo na literatura brasileira não tem precedentes.

Olhar para esses corpos e, não sobre eles, se faz necessário e é a oportunidade de permitir que eles existam nas discussões acadêmicas, para no futuro se discutir a presença deles na Academia falando dos seus corpos e suas vivências, para que ressignifiquem suas existências e produzam conhecimento das suas experiências e saberes. A comparação que se estabelece entre as duas narrativas é derivada de mais de uma instância.

As duas narrativas são de autoria travesti; contudo apresentam estéticas diferentes. Em *Se eu fosse pura*, percebe-se um extremo cuidado com a estética da escrita, ou seja, com a forma do texto e as escolhas lexicais, que confere a todo momento uma forma autêntica e singular para a obra, revelando o uso de inúmeros recursos literários. Também vemos em *Se eu fosse pura*, uma travesti muito mais autônoma em seus processos, assumindo o cuidado de algumas sujeitas e mergulhando em descobertas e aventuras para se fazer dialeticamente travesti e escritora.

Já a obra *Eu, Travesti* tende a ser mais um processo narrativo e descritivo, mostrando de forma íntima e provocativa uma realidade travesti sob a ótica da realidade precária brasileira. Nessa obra a Travesti não é tão autônoma em seus processos, na verdade, por causa de sua condição social, ela mostra como nem sempre um corpo é capaz da sua autonomia. Ao mesmo tempo em que revela como era a realidade travesti décadas atrás até chegar ao tempo presente. Pensando sobre essas diferenças, a comparação das duas obras permeia questões de temática, realidade social, afetos e vivências.

A partir dessas segmentações busca-se analisar o processo de afetividade percorrido pelos corpos travestis em uma realidade brasileira. Isto é, pretende-se evidenciar na pesquisa as afetividades percorridas por corpos travestis, estabelecendo diálogos entre as narrativas, verificando como abordam uma realidade social imposta sobre esses corpos e como esses afetos demonstram uma vivência sistêmica e social. Objetiva-se compreender como essas cadeias hierárquicas são percebidas na construção dessas duas literaturas a fim de se analisar os afetos nas relações sistêmicas em que se encontra o corpo travesti.

Para a condução deste estudo de pesquisa, propõe-se uma metodologia autoetnográfica, com o objetivo de analisar as obras, a fim de contemplar questões singulares que permeiam a narrativa. Tal escolha metodológica é definida a partir de uma compreensão sobre a afetividade, pois, enquanto pesquisadora, percebo que minha narrativa, em meio ao contexto vivido, colabora para o entendimento e a produção da pesquisa. Para esclarecer melhor o método utilizado, citamos Silvio Matheus Alves Santos, que define a autoetnografia da seguinte forma:

“Autoetnografia” vem do grego: *auto* (self = “em si mesmo”), *ethnos* (nação = no sentido de “um povo ou grupo de pertencimento”) e *grapho* (escrever = “a forma de construção da escrita”). Assim, a palavra remete a um tipo específico de fazer, em razão de sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escrever”) sobre um grupo de pertencimento (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve) (Santos, 2017, p. 218).

Nesse contexto, o autor afirma que o método autoetnográfico se baseia no “modelo triádico” proposto por Heewon Chang. Neste estudo, Chang aborda a

realização da pesquisa, em especial a leitura e a interpretação dos resultados. Segundo ele, de forma geral, podemos afirmar que a autoetnografia é um método que se sustenta em um "modelo triádico" (Chang, 2008), fundamentado em três orientações: a primeira é uma orientação metodológica, com base etnográfica e analítica; a segunda é uma orientação cultural, baseada na interpretação: a) dos fatores vividos (a partir da memória), b) do aspecto relacional entre o pesquisador e os sujeitos (e objetos) da pesquisa, e c) dos fenômenos sociais investigados; por último, a orientação do conteúdo, que é fundamentada na autobiografia e no caráter reflexivo. Isso evidencia que a reflexividade desempenha um papel crucial no modelo de investigação autoetnográfica, uma vez que impõe ao pesquisador a constante conscientização, avaliação e reavaliação de sua própria contribuição/influência/forma de pesquisa, e dos resultados consequentes dessa investigação (Chang, 2008, citado por Santos, 2017, p. 218).

Dessa forma, Santos (2017) destaca que a particularidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa, utilizando recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo (p. 219).

Esse método dialoga com a proposta do trabalho, conforme o que Nascimento (2021) afirma:

[...] devemos nos apropriar da fala, da escrita, da linguagem, rasgar o mundo com nossas palavras, construindo pontes de sororidade e redes de denúncia. Quanto mais lemos, ouvimos e compartilhamos nossas histórias, mais proporcionamos um cruzamento potente de vozes, o que nos permite uma autoidentificação intensa e rompe com o nosso silenciamento, atravessando um reconhecimento coletivo de nossas experiências (Nascimento, 2021, p. 51).

Para ela, esse método é relevante, pois remete ao conceito de *escrevivências*, criado por Conceição Evaristo (2005), tendo o poder de atravessar de maneira singular e coletiva. E acrescenta que nossas histórias se entrelaçam com outras, afirmando que “nosso lugar de fala é ampliado quando escutamos umas às outras” (Nascimento, 2021, p. 51). Dessa forma, a escolha do método visa buscar compreensão e singularidade para os aspectos pessoais dos corpos

travestis, afastando-se de uma visão cisgênera.

Ao se tratar de *escrevivências*, faz-se necessário incluir as *escrevivências trans*, pois, de acordo com Alfrâncio Ferreira Dias, no artigo *Escrevivências trans como potências* (2020),

Os discursos cisgêneros impõem uma explicação ou justificativa às suas existências e vivências. Claro que essa explicação sempre se deu a partir do pensamento cisgênero, ou seja, pessoas cis refletindo e justificando a existência de pessoas não cis. E, aqui cabe retornar à tríade sexo-gênero- desejo como fato determinante para a (re)produção da cisheteronorma (Dias, 2020, p. 334).

Isso é pensado à luz das afirmações de Inês Dussel e Marcelo Caruso (2003), que defendem o pensamento genealógico, o qual se distingue da história tradicional, sendo definido como uma perspectiva crítica e interessada. Para os autores, a genealogia parte de um problema ou conceito atual e elabora um mapa, não dos antepassados, mas das lutas e dos conflitos que configuraram um problema tal como o conhecemos hoje. Os materiais de estudo não são revisados para aprender mais, mas sim para entender como as condições que configuram o presente foram criadas (Dussel; Caruso, 2003).

Gomes de Oliveira (2020) utiliza a genealogia para questionar o silêncio sobre a presença de travestis e mulheres transexuais na história tradicional. A autora, ao empregar a genealogia, adota uma perspectiva que lhe permite fazer uma análise crítica a respeito dessa invisibilidade. Donna Haraway (1995), por seu turno, define a história como uma tecnologia do olhar, ou seja, um olhar afinado à perfeição do capitalismo, colonialismo e da supremacia masculina, um saber situado a partir de sujeitos que importam e, portanto, merecem ser lembrados. "Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco" (Haraway, 1995, p. 12).

No caso específico das travestis e mulheres transexuais, Gomes de Oliveira (2020) observa que é necessário um esforço maior na releitura dos períodos históricos analisados para localizar suas presenças. Não que essas presenças não sejam visíveis a olho nu, mas o olhar normalizador e normatizador, como informa Haraway (1995), tende a ignorá-las. Para Gomes de Oliveira (2020), "os olhos" disponíveis nas ciências tecnológicas modernas desconstróem qualquer ideia de visão passiva; ao contrário, esses dispositivos protéticos mostram que todos os

olhos são sistemas de percepção ativos, que constroem traduções e modos específicos de ver, ou seja, modos de vida. Não há nenhuma fotografia não mediada ou câmera escura passiva nas explicações científicas de corpos e máquinas; há apenas possibilidades visuais altamente específicas, cada uma com um modo maravilhosamente detalhado, ativo e parcial de organizar mundos (Haraway, 1995).

Haraway (1995) afirma que ter uma visão de baixo não é algo fácil de aprender, mesmo que "nós" "naturalmente" habitemos o grande terreno subterrâneo dos saberes subjugados. Segundo ela, as posições dos subjugados não são posições "inocentes". Pelo contrário, elas são preferidas porque, em princípio, têm menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Os subjugados possuem uma ampla experiência com os modos de negação, como repressão, esquecimento e atos de desaparecimento, tendo maneiras de "não estar em lugar algum", ao mesmo tempo que se alegam capazes de ver tudo (Haraway, 1995, p. 23).

O que Donna Haraway (1995) está nos dizendo é que precisamos olhar de maneira específica para encontrar o que estamos procurando. Revolver os confins da história para localizar a presença das travestis e mulheres transexuais no campo do sagrado exige uma aproximação com a política e a epistemologia das perspectivas parciais, que possibilitam uma avaliação crítica objetiva, firme e racional (Haraway, 1995, p. 24). Ao entender melhor o que de fato busco com esta pesquisa, alterei o método para poder também expressar minha afetividade.

Neste sentido, Scribano e Sena (2009) descrevem o método autoetnográfico não apenas como um instrumento de análise e interpretação da realidade de um determinado grupo social ao qual se tem pertencimento, mas também como um processo de autoconscientização e conscientização. Para os autores:

O pesquisador é um participante ativo, capaz de narrar a cena em que trabalha, conhece e possui um distinto acesso ao campo de observação que compartilha com outros sujeitos. A experiência do pesquisador é retomada do conjunto de suas disposições e posições em determinado campo observacional. Isso significa perguntar sobre o que, quando e quanto dar a conhecer (disseminar), o que implica uma autorresponsabilidade do pesquisador que deve seguir critérios de rigor e confiabilidade, como em qualquer processo de pesquisa. [...] A partir da

autoetnografia, argumenta-se que o desafio é usar a experiência de alguém para ampliar a compreensão do social. Isso significa reconhecer que a presença dos pontos de vista do pesquisador pode favorecer a captação de experiências que não seriam acessíveis de outra forma (Scribano e De Senna, 2009, p. 6).

Conforme Lamberti (2024), contar histórias é revolucionário, poderoso, capaz de reinventar narrativas sobre povos, culturas e sujeitos, trazer dignidade, representatividade e complexidade, e fazer com que alguém não se sinta sozinho, como também afirma a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019). Ao realizar esta dissertação, entendendo que sou pioneira em muitos aspectos da minha vida, o uso da minha própria experiência como ferramenta de análise torna o trabalho mais completo e coerente, ao mesmo tempo que expõe meu posicionamento frente ao sistema imposto a mim. Assim, o texto desta dissertação alterna entre a primeira e a terceira pessoa.

Dodi Leal (2021b) dialoga com esse entendimento ao problematizar o perigo de uma única pessoa trans* ocupando os meios de produção de saberes – ou de histórias – e esse esvaziamento metonímico da polissemia narrativa.

A mídia oportunista se sente confortável em publicizar narrativas trans e criar estereótipos, com os quais caímos no imaginário do senso comum, ou seja, aquela narrativa como única e possível vivida por pessoas trans. Literalmente essa narrativa serve como uma régua ou um compasso para medir toda existência de uma população que por si só é diversa. Somos vistas por uma única lente, o que leva, mais uma vez, o Sistema a nos formatar, encaixar em uma única forma de ser e estar no mundo. Consequentemente, isso conduz as pessoas cis a nos comparar com esses personagens que, na grande maioria, não dialoga com a nossa realidade (Odara, 2022, p. 137).

A partir dessa escolha apresenta-se a organização da pesquisa. A fim de propor uma análise literária, antes é preciso apresentar definições que conceituem aspectos que serão trabalhados na grande parte da dissertação. Aspectos esses como: Corpo, Gênero, Cisgeneiridade, Transgêneridade, Transfeminismo, Afetividade e Ancestralidade. Esses pontos são importantes para uniformizar os entendimentos sobre assuntos abordados na pesquisa tanto para pessoa cis, como para pessoas trans*. Então, a segunda seção da dissertação tem um foco mais politizador de ideias, isto é preparar a leitura da dissertação para que seja possível reconhecer os aspectos dos pontos que futuramente serão apresentados na análise.

Essa seção, baseada em sua maior parte em autoras como Nascimento (2021), Monteiro (2020), Gomes de Oliveira (2020), Lamberti (2024) Butler (2003) Preciado (2014), busca exemplificar como é entendido o corpo e gênero dentro de um sistema social e, a partir dessas teorias, posicionar o corpo travesti dentro de uma realidade social brasileira, mostrando que essa posição é derivada de um processo de colonização europeia. A disposição dessa seção é feita com subseções que apresentam aspectos teóricos que possibilitam acompanhar os processos de análise das seções III e IV da dissertação.

Dando continuidade, a terceira seção tem como objetivo abordar o conceito de Afeto e Afetividade, usando nomes como Freud (1930) Lacan (1988), Bento e Pelúcio (2012), Preciado (2014) Penna (2017), Gomes de Olivera (2020), Nascimento (2021) e Miranda (2025). A partir desses nomes, se constrói uma seção que evidencia o processo afetivo, ao mesmo tempo que explica sua constituição na subjetivação de corpos.

A quarta seção busca apresentar a análise da primeira obra escolhida para o estudo comparatista. O interesse em iniciar por *Se eu fosse pura* (2023), de Amara Moira, decorre da particularidade da obra, que apresenta uma elaboração estética, de linguagem e de recursos narrativos mais complexa do que a segunda obra, *Eu, Travesti* (2019), de Luísa Marilac e Nana Queiroz. Isso significa que, nesta obra, a análise concentra-se na forma do texto, uma vez que é produzido por uma autora travesti que, em sua formação, possui domínio técnico para a criação literária.

A quinta seção, por sua vez, dedica-se à análise da segunda obra, que, diferentemente da primeira, não é apenas de autoria travesti, mas também de uma mulher cisgênera. Assim, a escrita de *Eu, Travesti* assume um caráter mais biográfico de Luísa — uma travesti — permeado pelo olhar cisgênero de Nana Queiroz. Essa composição estabelece um diálogo com a temática e com as vivências presentes em Amara Moira (2021), embora apresente uma elaboração estética e linguística bastante distinta. Na obra de Amara, há uma preocupação voltada à leitora travesti, priorizando uma literatura que se dirige a esse público em uma linguagem ancestral. Já na obra de Luísa e Nana, observa-se uma escrita voltada a um público mais amplo, que se concentra mais no registro da experiência do que na forma literária em si. Dessa maneira, justifica-se a ordem das análises:

primeiro, evidencia-se uma produção de autoria travesti, para, em seguida, abordar uma produção de coautoria entre uma travesti e uma mulher cisgênera.

Considerando esses aspectos, a análise da segunda obra recorre a definições de caráter mais social e antropológico, que permitem compreender essa literatura sob um viés mais documental do que propriamente estético. Ainda assim, revela-se uma estética particular, que, embora não busque uma riqueza estilística comparável àquela de Amara, expressa um valor significativo em sua forma de narrar.

Após as duas seções de análise das obras, a sexta seção da dissertação busca relacionar minhas experiências pessoais com ambas as produções literárias, constituindo-se como um relato autoral que dialoga com as questões abordadas ao longo da pesquisa.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa com “engajamento político”, pois, de acordo com Bento (2011, p. 86),

Conhecer histórias de vida de pessoas que constroem o gênero em uma intensa negociação com as normas e são reiteradamente excluídas, produz um deslocamento. A produção científica vem acompanhada do engajamento político. Os/as pesquisadores se transformam em transexuais e travestis políticas/os.

Louro (2000, p. 68) também relaciona as identidades ao poder:

[...] as identidades de gênero, raça, classe, sexualidade, religião, nacionalidade são - todas - constituídas por (e constituintes de) redes de poder. Não há identidade fora do poder, todas o exercitam e, simultaneamente, todas sofrem sua ação. As identidades fazem parte dos jogos políticos, ou melhor, as identidades se fazem em meio a relações políticas.

Embora apresentem estéticas narrativas distintas, as duas obras contribuem conjuntamente para refletir sobre o que se pode compreender como uma literatura travesti. Ambas dialogam com uma ancestralidade e uma realidade que colaboram para a humanização desses corpos por meio de seus processos afetivos. Trazer essas histórias para a Academia combate o “epistemicídio de nossos conhecimentos”,

uma violência que nega ou não reconhece o que construímos intelectualmente sobre nós mesmas, enquanto pessoas negras e

trans. É muito comum minha produção intelectual e a das/ os minhas/meus colegas serem invisibilizadas na academia; é comum as pessoas não se interessarem, não lerem; ou quando leem, repetem nossos pensamentos e contribuições, mas nem ao menos citam nossos nomes. Minhas investigações não são só sobre a temática das identidades de gênero, mas, também, sobre movimentos sociais e psicologias das massas, e tudo isso é invisibilizado.

A academia tem uma responsabilidade muito grande na perpetuação do racismo e da transfobia (Jesus, 2017, p. 132).

Finalmente, é preciso evocar Candido, uma vez que a dissertação dialoga com a formação da pesquisadora, visto que a pesquisa tem uma preocupação em ensinar, ao propor a análise a partir de uma literatura, o estudo se torna uma aula.

O texto literário em sua configuração é um objeto de ensino e reprodução para conceitos humanos. Segundo Candido (1989):

Por isso é que nas nossas sociedades a literatura tem sido um instrumento poderoso de instrução e educação, entrando nos currículos, sendo proposta a cada um como equipamento intelectual e afetivo. Os valores que a sociedade preconiza, ou os que considera prejudicial, estão presentes nas diversas manifestações da ficção, da poesia e da ação dramática. A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas. Por isso é indispensável tanto a literatura sancionada quanto a literatura proscria; a que os poderes sugerem e a que nasce dos movimentos de negação do estado de coisas predominantes.

SEÇÃO II – DO CORPO AO GÊNERO

Nesta terceira seção busca-se apresentar as noções de corpo e gênero para ser possível compreender a travesti dentro de uma realidade brasileira, isto é, antes de entender a análise acerca das obras, mostrando os conceitos que posicionam a leitura. As reflexões serão baseadas em Nascimento (2021), com a obra “Tranfeminismo” e Monteiro (2020) com a dissertação “Vivências afetivo-sexuais de mulheres travestis e transexuais”, para situar nos aspectos teóricos os que a dissertação entende por noções de corpo, gênero, cisgêneiridade, transgêneiridade, tranfeminismo. Também serão consultados nomes como Butler (2003), Preciado (2014), Lamberti (2024) e Gomes de Oliveira (2020).

A necessidade desta seção surgiu após a banca de qualificação, quando as professoras sugeriram a criação de uma primeira parte teórica, separada da análise das obras. Isso se deu porque se acredita que a densidade e a complexidade desses assuntos dificultam a compreensão de leitores menos familiarizados com o tema do corpo trans/travesti. Como a dissertação pretende exercer uma função social e conscientizadora no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Letras de Assis, torna-se necessária essa apresentação conceitual, a qual se desenvolve ao longo desta seção.

Ao reproduzir as noções apresentadas por esses autores sobre a travesti, a seção prepara a leitura da pesquisa de forma que o leitor consiga construir um entendimento alinhado às concepções apresentadas. Isso é importante para, posteriormente, compreender as obras em análise como literaturas que permitem entender as questões abordadas, seguindo uma ótica que dialoga com a realidade proposta nas obras literárias, que são o objeto de estudo desta pesquisa. Ou seja, o leitor precisa, antes de mais nada, compreender o que é uma travesti para, só então, entender o que ela pode ser.

Para iniciar o entendimento, é necessário refletir sobre o que Butler (2019) afirma a respeito do corpo, que, ao nascer, já está sendo materializado e construído por dispositivos de poder. A autora argumenta que o sexo não é algo

natural, mas sim uma construção social. Segundo ela, a construção dos corpos parte do sexo. Ao mesmo tempo, ela aponta que o esquema corporal já está socialmente determinado pelo padrão sexual heteronormativo, no qual há designações sobre como um corpo, do gênero feminino ou masculino, deve se comportar socialmente.

[...] Nesse sentido, o que constitui a fixidez de um corpo, seus contornos e seus movimentos, será algo totalmente material, desde que a materialidade seja repensada aqui como o efeito mais produtivo do poder. Não há maneira de entender o “gênero” como um constructo cultural imposto sobre a superfície da matéria, seja ela entendida como “o corpo” ou como seu suposto sexo. Ao contrário, uma vez que o “sexo” em si é entendido em sua normatividade, a materialidade do corpo já não pode ser pensada separadamente da materialização dessa norma regulatória. Portanto, o “sexo” não é apenas o que se tem ou uma descrição estática do que se é: ele será uma das normas pelas quais o “sujeito” pode se tornar totalmente viável, qualificando um corpo para a vida dentro do domínio da inteligibilidade cultural (Butler, 2019, p. 21).

Pensado a partir dessa definição, o corpo é materialidade; é por meio dele que se tornam compreensíveis as questões relativas ao gênero. A definição de gênero se constrói a partir do corpo, uma vez que ele, dentro de uma sociedade, apresenta a materialidade necessária para que se entenda o gênero. Para a autora, a partir do momento em que se revela o sexo de uma criança, constrói-se um esquema ao qual ela irá pertencer, ficando presa a um plano, a um programa construído pelos dispositivos de poder, pautados em um padrão performativo heterossexual e perpetuado historicamente por diversas instituições, principalmente a religião e a família.

Para a autora, esses esquemas são responsáveis pela criação da concepção de corpos, afirmando que corpos *objetos* são aqueles que, na visão dominante, são tidos como aceitos, enquanto corpos *abjetos* são aqueles que não importam. Os corpos *objetos* são definidos no esquema com base no padrão ideal constituído na Europa, representado pelo homem branco, com características físicas atreladas à sua cultura. Já os corpos *abjetos* são aqueles que permanecem invisíveis, considerados inexistentes no movimento histórico e incapazes de ter um papel efetivo no campo discursivo, sendo corpos que fogem ao padrão estabelecido socialmente — como os corpos do negro, LGBTQIAPN+, da mulher, do deficiente,

entre outros.

Assim, Butler (2019) evidencia que o padrão indenitário a partir da heterossexualidade é o principal responsável pela exclusão e abjeção de corpos. Para ela, corpos que fogem dessa identidade heterossexual são excluídos, marginalizados, e relegados a uma categoria do impensável, do inenarrável, pois são tudo aquilo que se abomina e se deseja manter distante.

Segundo Le Breton (2012), é por meio da corporeidade que o ser humano faz do mundo a extensão de sua experiência; ele transforma-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão (p. 8). Por meio de um emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e, assim, insere o homem, de forma ativa, no interior de um dado espaço social e cultural.

Para Foucault (2012), o corpo é uma realidade biopolítica, com ênfase nas hierarquias que se estabelecem a partir de sua anatomia. Ou seja, o corpo é definido e moldado a partir da genitália que carrega consigo. Em seus estudos, o autor analisa instituições como escolas, fábricas, prisões e o poder disciplinador por meio de determinados dispositivos que são exercidos sobre os corpos. Para ele, conhecer, docilizar, fiscalizar e controlar são entendidos como recursos de persuasão que atuam sobre os corpos e são realizados, muitas vezes, de forma sutil.

Ao definir o que é o corpo e como ele é entendido, percebe-se que ele está no cruzamento de todas as instâncias da cultura. Assim, cabe questioná-lo e estranhá-lo nas suas marcações sociais e culturais, sobre as quais diversas instituições tendem a impor certos modelos dominantes da estrutura social vigente. Isso é necessário para entender como o corpo se relaciona com o gênero.

Nesse contexto, entra o gênero como uma categoria analítica e metodológica, que permite pensar as feminilidades e masculinidades no ambiente das relações sociais de forma relacional. Isso possibilita compreender como cada cultura impõe características específicas ao masculino e ao feminino de forma hierarquizada, abrangendo, portanto, relações de poder. Para Butler (2003), as masculinidades e feminilidades são construídas discursivamente e inscritas nos corpos, seguidas por padrões normatizados de uma cultura. São essas práticas discursivas que vão dar

sentido à materialidade dos corpos e à performatividade de gênero.

Antes de aprofundarmos o conceito de gênero, é importante evidenciar o que Monteiro (2020) coloca sobre a diferença entre orientação sexual e identidade de gênero, conforme os Princípios de Yogyakarta da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, citados por Patriota (2018):

1. Compreendemos orientação sexual como a capacidade de cada pessoa de ter uma profunda atração emocional, afetiva ou sexual por indivíduos de gênero diferente, do mesmo gênero ou de mais de um gênero, assim como de ter relações íntimas e sexuais com essas pessoas.
2. Compreendemos identidade de gênero como a profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído ao nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, a modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos (p. 17).

Nessa perspectiva, Monteiro (2020) quer sugerir que identidade de gênero pensada somente a partir da binariedade dos gêneros é um conceito que é vago quando nos referimos à orientação sexual de nossa população, pois podemos considerar que a heterossexualidade é uma norma criada para enquadrar e rotular pessoas cisgêneras e se baseia no sexo biológico como uma premissa.

Butler (2003) trabalha o gênero como uma performance, uma vez que trata do gênero como um ato carregado de intencionalidade, que gera significados. Para os gêneros serem inteligíveis devem estabelecer relação de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo: “As pessoas se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (Butler, 2003, p.37).

Assim esses corpos performatizam o gênero a partir de estruturas de repetição que contêm nelas mesmas a possibilidade de transgressão. Para a autora, o corpo também é construção, e não um meio passivo à espera das marcas de gênero inscritas pelos significados culturais. Para Judith Butler (2003), o sujeito não é preexistente: ele é sujeito-em-processo, constituído no discurso pelos atos que executa. Este sujeito, portanto, se constrói e destrói o tempo todo. É instável e

poroso, sem lugar fixo no mundo. Isto significa dizer que o sujeito é um construto performativo e, se o sujeito não é estável ou fixo, a única coisa que se pode dizer é que o próprio gênero é construído na linguagem e pela linguagem. Segundo Butler (2003):

O gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a “natureza sexuada” ou um “sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura” (p. 25).

Para Butler (2003), não existe um corpo natural, pré-existente, pois todo corpo está inscrito na cultura e é, portanto, significado pela linguagem e pelas práticas. Todos os corpos são generificados e o gênero pode ser entendido, então, como a estilização do corpo a partir da materialização do sexo. O corpo é, dessa forma, produzido pelo discurso. A autora desconstrói o binarismo gênero/sexo que afirma que o gênero é social enquanto o sexo é natural. O sexo, tanto quanto o gênero, é discursivamente produzido e inscrito num conjunto de práticas, moralidades e significados. Sendo assim, a separação entre sexo e gênero é abandonada e dá lugar a uma noção de sexo/gênero inscritos materialmente no corpo, enquanto construções discursivas.

Segundo Nascimento (2021, p. 19) “gênero é um conceito marcado pelas dimensões culturais e históricas, evidenciando os diversos modos de viver as mulheridades e feminilidades”. A autora utiliza o termo “mulheridades”, e não “mulher”, no singular, para evidenciar os diferentes modos pelo quais podemos produzir estas experiências sociais, pessoais e coletivas. Assim, ela apresenta o termo “mulheridades” para os processos de produção social dessa categoria. Já o termo “feminilidades” atua como forma a entender os modos pelos quais sujeitas dentro do feminismo dialogam com o que o imaginário social determina como “feminino”. Como podemos ver abaixo:

Em boa parte dos feminismos, gênero é um conceito marcado pelas dimensões culturais e históricas, evidenciando os diversos modos de viver as mulheridades e feminilidades. Utilizo o termo “mulheridades”, e não “mulher”, no singular, para demarcar os diferentes modos pelo quais podemos produzir estas experiências sociais, pessoais e coletivas. Além disso, a ideia também é conferir movimentos de produção, visto que o termo “mulher” pode sinalizar algo que se é de modo essencial. Nesse sentido, o termo

“mulheridades” aponta para os processos de produção social dessa categoria. Por sua vez, o termo “feminilidades” é uma categoria usada de forma a entender os modos pelos quais sujeitas dentro do feminismo dialogam com o que o imaginário social determina como “feminino”, e que, a partir desse roteiro cultural, produz cocriações e subversões. Além disso, é importante demarcar que algumas identidades de gênero se reivindicam dentro de uma vivência das feminilidades, mas não se sentem contempladas na categoria mulheridades, como algumas travestis e pessoas não binárias femininas (Nascimento, 2011, p.19).

Isso mostra como é preciso estranhar todas essas questões. Bento (2006) fala sobre ter que se atentar para as hierarquias e exclusões perpetradas pelas normatizações rígidas de gênero, pois pode-se condenar à marginalização pessoas e grupos que não se enquadram nessas idealizações. E dentro desse jogo hierarquizado, existe o corpo Travesti que está subalterno a essas imposições.

De acordo com Monteiro (2020), a partir desse entendimento sobre o sexo, o gênero e o corpo, fica mais fácil compreender que as relações afetivo-sexuais entre as pessoas também é submetida a discursos e construções que buscam estabelecer regras de conduta a partir das quais se exerce o controle social. Uma delas é denominada de heteronormatividade, que para Petry e Meyer (2011, p. 195), “...visa regular e normatizar modos de ser e de viver os desejos corporais e a sexualidade de acordo com o que está socialmente estabelecido para as pessoas, numa perspectiva biologicista e determinista. A heteronormatividade impõe duas possibilidades de categorização das pessoas quanto à anatomia sexual humana: feminino/fêmea ou masculino/macho.

Desse modo, reitero que sexo é gênero. Dito de outro modo, as formas como nomeamos “os sexos anatômicos” é um efeito discursivo do gênero que produz materialidades. Assim, o gênero não se limita às questões genitais que ele mesmo produz, mas, também, às outras dimensões sociais, afetivas e corporais. Reforço essa dimensão de que sexo é gênero, pois compreender as corporalidades trans* fora de vieses patologizantes e morais requer entender que “sexo anatômico”, ou o corpo, são naturais e imutáveis, são efeitos das relações de poder. Butler (2019) entende o corpo como matéria, sem a conotação de lugar ou superfície; o corpo é matéria, pensado como um processo de materialização, e as concepções estáticas de “sexo anatômico” nada mais são do que a cristalização de um processo

constante de reiteração de normas regulatórias.

Monteiro (2020) ainda completa que a heterossexualidade considera que macho/pênis/homem se relaciona com fêmea/vagina/mulher. Para algumas pessoas cisgêneras, quando existe incoerência entre esse padrão e a orientação sexual e a identidade de gênero da pessoa, no caso, as mulheres e os homens transgêneros, estes e estas passam a ser vistos como anomalias, aberrações, e, em certas perspectivas religiosas, seres pecaminosos. A heterossexualidade determinaria a sexualidade saudável, visando à reprodução, contribuindo para a manutenção do ideal de família nuclear burguesa, pai, mãe, filhos.

Após o conceito dessas duas esferas, corpo e gênero, depara-se, em razão da pesquisa, com o entendimento do Corpo Trans*. Para isso, inicialmente, precisa-se entender que o termo *trans** é dito para se referir a uma pessoa que não se identifica com o gênero ao qual foi designada em seu nascimento. Ao nascer, os gêneros são determinados pelo sexo, assim, uma pessoa que nasce com um pênis é considerada um homem e uma pessoa que nasce com uma vagina, uma mulher. Contudo, algumas pessoas percebem que se identificam com outro gênero e passam a viver como assim desejam e se sentem melhor consigo mesmas. Pensando no significado etimológico, o prefixo *trans-* (oriundo do latim) significa “além de”, “para além de”, “o outro lado” ou “o lado oposto”. O termo é utilizado como um “termo guarda-chuva” e se refere a todas as pessoas com identidades *trans**: transexuais, transgêneros, travestis, pessoas não binárias etc.

Aproveitando a etimologia, tem-se o prefixo *cis-*, acrescentado à palavra “gênero”, que vem do Latim e significa “do lado de cá”. Dessa forma, o termo Cis/Cisgênero é utilizado para se referir às pessoas cujo gênero é o mesmo que o designado em seu nascimento. Ao nascer, uma pessoa é designada homem ou mulher de acordo com seu sexo. Se a pessoa, ao longo da vida, se entende/se identifica com mesmo gênero atribuído ao momento do nascimento, então ela é cisgênera.

Segundo Mattos e Cidade (2016, p. 134), a cisheteronormatividade é uma perspectiva:

Que tem a matriz heterossexual como base das relações de

parentesco e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero; ambas produzindo efeitos que são naturalizados em nossa cultura, a partir da constituição de uma noção de normalidade em detrimento da condição de anormalidade, produzindo a abjeção e ocultamento de experiências transgressoras e subalternas.

Ao compreender que existem as dicotomias: cisgeneridade e a transgeneridade, referente à transgeneridade, a diferenciação de transexuais e travestis é apenas social e política. Isto é, está sendo olhado o corpo como um produto da cultura e esses termos se diferenciam na categorização desses corpos trans na cultura. Barbosa (2013) afirma que as problematizações nessas diferenciações também foram desencadeadas a partir de perspectivas teóricas, chamadas de interseccionalidades, que propõem abordar as múltiplas articulações entre discursos na produção de corpos, sujeitos e identidades, sobretudo aqueles relacionados aos marcadores sociais da diferença de gênero, sexualidade, cor/raça, classe e geração. Então, para entender o que difere a Travesti da Transsexual é preciso compreender como essas nomenclaturas se constroem num recorte histórico, uma vez que isso posiciona o que esses corpos significam nessas terminologias. Segundo Barbosa (2013) o termo Transexual surge no contexto de regulamentação das práticas cirúrgicas nos Estados Unidos por Robert David Cauldwell e sistematizado por Harry Benjamin, possibilitando a produção de diversas convenções que constituíram a base discursiva das diferenças entre as categorias médicas de “transexualismo” e “travestismo”.

Percebe-se que, nesse momento, os termos possuem o sufixo *-ismo*, que é uma marcação grega que se incorpora na língua portuguesa. Esse sufixo, de acordo com o Dicionário Aurélio⁵, além de denotar “condição patológica”, é o mesmo que se usa para indicar “doutrina, escola, teoria ou princípio artístico, filosófico, político ou religioso”; “ato, prática ou resultado”; “peculiaridade”; “ação, conduta, hábito, ou qualidade característica”. Isso insere a premissa de que esses termos carregam sobre esses corpos o olhar de algo que está doente e precisa passar por um tratamento. Como pode ser visto na citação abaixo:

Benjamin (1953), particularmente, concedeu diversas entrevistas em veículos midiáticos acerca da nova categoria “transexualismo”, assim como a diferença desta em relação a outras patologias,

como o “travestismo”. Inspirado pelo conceito de identidade de gênero de John Money, Benjamin afirma que as diferenças básicas entre travestis e transexuais encontram-se na relação que cada qual mantém com seu respectivo órgão genital e com o desejo da cirurgia de transgenitalização: enquanto travestis não desejariam esta cirurgia e sentiriam prazer com o pênis, transexuais a desejariam e sentiriam desconforto e profunda infelicidade em relação ao pênis. Para o autor, isso estaria associado ao desenvolvimento de convicções distintas de identidade de gênero. Assim, travestis não se sentiriam mulheres por saberem que são homens, enquanto transexuais afirmariam que sempre foram mulheres, desde a mais tenra idade. (Benjamin *apud* Barbosa, 2013, p.360).

Nesta dissertação não serão aprofundados esses conceitos, que evidenciariam essas imposições de forma detalhada. Por hora, a intenção é de apenas evidenciar que o transexual é o corpo *trans** que se submete aos procedimentos médicos, que são entendidos como mutilações, uma vez que essa medicina condiciona a subversão do gênero a partir da mutilação da genitália e, que a “não mutilação” invalida a existência dessa manifestação. Esses procedimentos também consistem no acompanhamento médico e uso de substâncias, como a terapia hormonal a que os corpos *trans** são submetidos.

Barbosa (2013) salienta que, dentro desse contexto da década de 60, o olhar médico sobre esses procedimentos era revisto e se inscrevia de nova forma. No Brasil, os médicos e os psicólogos muitas vezes realizam uma junção do termo clínico “travesti” com aquele popularmente conhecido no Brasil. No CID (Classificação Internacional de Doenças) e no DSM⁵, o termo ‘travesti’ aparece sob o nome de “Travestismo Fetichista” e “Fetichismo Transvêstico”, definindo pessoas que se vestem de acordo com um gênero diferente daquele determinado ao nascer, mas que não vivem cotidiana e regularmente segundo este gênero. No DSM, o termo travesti também aparece como “Travestismo Bivante ou de Duplo

⁵ Publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA), o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) é o dispositivo oficial de traçar os diagnósticos psiquiátricos nos Estados Unidos, sendo utilizado em grande escala no mundo e, tendo assim, grande influência sobre a Classificação Internacional de Transtornos Mentais da Organização Mundial de Saúde (OMS). Além de ser usado por profissionais da área clínica, o DSM visa a ser incorporado globalmente em outras áreas de atuação, tais como a jurídica, escolar e organizacional. (p. 538). In: RESENDE, M.; PONTES, S. CALAZANS, R. DSM-5 e suas implicações no processo de medicalização da existência. *Psicol. rev.* (Belo Horizonte). 2015, vol.21, n.3, pp. 534-546.)

Papel”, que pode acontecer em alguma fase da vida e “evoluir” para a transexualidade.

Outro fator que disseminou o termo transexual no Brasil foi a realização da primeira cirurgia de transgenitalização divulgada no Brasil, realizada pelo Dr. Roberto Farina, no começo da década de 80’, em virtude da qual o médico foi preso por crime de lesão corporal. Nota-se que a primeira vez que uma cirurgia desse tipo foi feita no Brasil, o médico que a possibilitou, sob a ótica de que isso é um crime, foi punido pelo sistema. Dessa forma, ele instaura valores sobre esses corpos, a mensagem que se apresenta é de que tal ação é errada e deve ser penalizada. Limitando, assim, as condições que podem ser fornecidas a esses corpos.

Nesse contexto, o termo Travesti se origina da ideia de que esses corpos são perversões, resumindo suas subjetivações a mudanças estéticas que, por sua vez, nutrem a ideologia de que as Travestis são homens que se travestem de mulheres, tirando-lhes a existência do corpo e gênero e conferindo a elas visão de seres performáticos e alegóricos. Barbosa (2013) explica como esse movimento foi nutrido pela imprensa na década de 1940, convencionando esse movimento à prática de homens se vestirem de mulher no Carnaval, os “homens-travestidos”.

Essa origem estigmatizada é conhecida pela maioria, porém, a presente pesquisa se vale de origens mais sensíveis e reais desses corpos, usando de narrativas que são significadas por esses indivíduos e não por olhares de criação. Isto é, esses corpos que produzem suas narrativas e não o inverso. Por isso, o nome Travesti tem sua origem estigmatizada, surge de um olhar fetichista, porém, é carregado e ressignificado por esses corpos, sobrepondo essa ideia de origem.

A língua para Saussure (2008) é viva, quando o autor define o signo linguístico lista características presentes nele, assim cria-se um meio de rever a língua. Mais à frente Bakhtin (1995) complementa essa definição do signo linguístico e afirma que dentro dele também se tem a presença da ideologia, ou seja, o signo linguístico é ideológico.

A palavra, segundo Bakhtin (1995), como signo ideológico, pode orientar o problema. A palavra penetra nas relações dos indivíduos (nas de colaboração, nas

de base ideológica, nos encontros cotidianos, nas de caráter político) e é indicadora das transformações sociais que ainda se encontram em processo: “As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios” (Bakhtin, 1995, p. 41). Assim, a palavra Travesti se fundamenta a partir de vivências e manifestações ideológicas; atualmente, a existência da Travesti é atrelada a uma experiência de mulher trans* mais periférica e marginalizada, juntamente com a importância política que essa nomenclatura carrega, como por exemplo após os acontecimentos da Operação Tarântula⁶.

De acordo com Nascimento (2021, p. 29), há a determinação de

[...] que o potencial conceitual e político da categoria gênero reside em operar uma desessencialização e desnaturalização da identidade da mulher, inclusive na tentativa de romper com a ideia de mulher como única possibilidade de constituição de sujeita dentro do feminismo. Desse modo, emerge, por exemplo, a categoria travesti em suas diversas expressões, desde travestis não binárias, mulheres travestis ou apenas travestis, como possibilidades de autodeterminação de nossas experiências de “outrerdades” – termo que explicarei mais adiante e que prefiro usar para demarcar a produção de diferenças dentro do feminismo.

Desse modo, Nascimento (2021) afirma que o transfeminismo cria um diálogo de corpos dissidentes da cis-heteronormatividade com os feminismos, a partir daí uma ampla possibilidade de autodefinição. Complementa que o transfeminismo reconhece que muitas performances e experiências não escritas dentro do termo “mulheridades” possam ser parte do feminismo, como as que se reconhecem dentro das travestilidades (travestigeneridades). Portanto desessencializar o gênero é tão importante, porque é na medida em que essa desnaturalização acontece que pode se perceber que outras sujeitas dentro das relações de poder fortemente marcadas pelo machismo, sexismo e patriarcado na sociedade vigente

⁶ Durante a ditadura militar no Brasil, o país entrava num período marcado pelo cerceamento dos direitos civis e políticos daqueles que lutaram contra o autoritarismo. Dentro desse processo temos a Operação Tarântula, o endurecimento se intensificou entre 1980 e 1985, o delegado José Wilson Richetti ordenou a prisão em massa de travestis e transexuais através dos temidos “rondões” que levaram mais de 1.500 pessoas à prisão só em São Paulo. Em 1987, mesmo após o fim do regime militar, a polícia manteve o hábito e deu início à Operação Tarântula, com o objetivo de caçar e prender travestis e transexuais que se prostituíam na capital paulista. (GONÇALVES, Maria. OPERAÇÃO TARÂNTULA: “rondões” contra trans e travestis na ditadura militar. Revista Híbrida, 2020. Disponível em: <<https://revistahibrida.com.br/brasil/operacao-tarantula-trans-travestis-ditadura/#:~:text=Em%201987%2C%20mesmo%20ap%C3%B3s%20o,se%20prostitu%C3%ADam%20na%20capital%20paulista.>>>

podem fazer parte do feminismo, como sujeitas legítimas de luta, experiências e produção conceitual.

Para a autora, os movimentos feministas têm reunido, ao longo de diferentes períodos e contextos, vivências de enfrentamento às desigualdades de gênero. Nas perspectivas feministas, a noção de gênero assume papel central, configurando-se como um instrumento político e teórico na elaboração de experiências coletivas de resistência às opressões sexistas. Assim, adotar a categoria gênero como ponto inicial para refletir sobre uma epistemologia transfeminista representa uma forma de conectar o trabalho crítico produzido pelo transfeminismo aos demais feminismos.

Além disso, compreende-se gênero como um conceito em constante disputa, capaz de assegurar a inclusão de mulheres transexuais e travestis no movimento feminista. Nesse sentido, os processos de entrada de mulheres trans*, travestis, transexuais e transgêneras no feminismo são umas das questões centrais ao transfeminismo. Assim como Nascimento (2021, p. 30) diz:

Nós, mulheres transexuais e travestis, ainda somos vistas pelo feminismo como outsiders, aquelas que estão fora. Por vezes, não somos sequer tratadas em nossas mulheridades ou feminilidades; há pessoas que insistem em nos tratar no masculino e afirmar que somos “homens vestidos de mulheres” – por isso, somos no sisters, não somos irmãs. Seguiremos debatendo sobre os não lugares ocupados pelas mulheres trans dentro do CISTema de sexo-gênero-desejo e sobre a importância de garantir que as outreridades ocupem espaço dentro do escopo feminista.

A autora ainda coloca que, dentro dos feminismos, a categoria gênero sofre uma verdadeira disputa porque, para se constituir sujeita do feminismo, é necessário vivenciar experiências de mulheridades e feminilidades —dito de outro modo, pertencer ao gênero feminino. Mas como definir quem pode ou não ser sujeita do feminismo? Quais são as regras desses jogos de definição e pertencimento? É possível definir as sujeitas do feminismo sem recorrer a uma matriz biológica? Essas tensões geram deslocamentos conceituais e políticos em relação à categoria gênero, e a presença de mulheres transexuais e travestis no feminismo está diretamente ligada a essas reflexões.

Segundo Nascimento (2021, p. 20):

Revisitando as origens do conceito de gênero, é possível perceber que, em sua gênese, embora traga as marcas de cada cultura, restringiu-se, por um tempo, à experiência da mulher cis, heterossexual, branca, de classe média, magra, sem deficiências — que ocupa uma posição superior e de privilégio social, sendo o ideal performativo a ser alcançado por todas as mulheres. Chamaremos, de modo sintético e metafórico, a mulher com as características citadas de “mulher original do feminismo”. Ela configura-se historicamente como sujeita central nas análises feministas, numa perspectiva universalizante.

A autora apresenta o termo “mulher original, que utiliza a expressão metafórica “mulher original do feminismo”, partindo da noção sociológica de mito de origem e, dessa forma, destacando que as reivindicações da mulher cisgênera, heterossexual, branca, de classe média, magra e sem deficiências, no contexto do século XIX, configuram-se, em certa medida, como o “mito fundador” do feminismo. Ao inaugurar a luta organizada que reconhecemos como a primeira onda do movimento feminista, essa “mulher original” ocupa o lugar de sujeito do feminismo (Louro, 2007). Consequentemente, as pautas dessa mulher são universalizadas e passam a ser compreendidas como representativas de todas as mulheres.

Para Nascimento (2021), na tentativa de compreender as condições de opressão feminina, as feministas radicais buscaram definir uma essência universal que unificasse as lutas das mulheres. Defendendo a existência de uma “natureza feminina”, passaram a considerar que a opressão de todas as mulheres estava relacionada ao papel reprodutivo. A condição da mulher, entendida sob uma ótica biológica, é vista como a causa de sua subordinação dentro da cultura masculina, que reafirma sua hegemonia por meio da ideia de patriarcado. Os conceitos de mulher, opressão e patriarcado assumem papel central nessa perspectiva, sendo “mulher” compreendida a partir da diferenciação sexual em relação ao homem (Piscitelli, 2002).

Nascimento (2021) evidencia que o conceito de gênero é importante para a história do feminismo, a transição para o conceito representa um marco significativo na trajetória do feminismo, pois muitas feministas deixam de operar com a noção abstrata e universal de “mulher” no singular. Além disso, abandonam a ideia de que todas as mulheres sofrem opressões de maneira homogênea e passam a compreender que esses processos são atravessados por diversos

marcadores e condicionantes sociais e culturais. Isso não significa negar que o machismo, o patriarcado e o sexismo afetem “todas as mulheres”, mas é fundamental reconhecer que essas formas de opressão se manifestam de maneira diversa. Por essa razão, insisto que a noção de universalismo dentro do feminismo é limitada e acaba por invisibilizar determinadas sujeitas, uma vez que uma compreensão universal não permite uma análise crítica e concreta da realidade social vivida pelas mulheres.

Nascimento (2021) afirma que as Travestis são mulheres *outsiders*, o que também mostra para muitas mulheres cisgêneras feministas como ainda é desafiador reconhecer mulheres transexuais e travestis como sujeitas dentro do feminismo. É importante ressaltar que, em muitos casos, sequer lhes é concedido o status de humanidade. Em diálogo com o feminismo decolonial, especialmente a partir das reflexões da pensadora sul-americana María Lugones (2014), aproprio-me do conceito de colonialidade de gênero para afirmar que a experiência de ser humano tem sido historicamente negada a mulheres transexuais e travestis, assim como a mulheres negras escravizadas e mulheres indígenas — num processo de verdadeira desumanização e bestialização de nossas existências.

Nascimento (2021) apresenta como a transexualidade é vista como um crime desde o século 16 no Brasil, a autora traz Jaqueline Gomes de Jesus (2019) que relata que Xica Manicongo, originária do Congo e escravizada no Brasil — reconhecida hoje como a primeira travesti negra do país —, foi obrigada a renunciar à expressão de sua identidade de gênero feminina para sobreviver após enfrentar a Primeira Visitação da Inquisição, ainda no século XVI. Esse caso exemplifica como o sistema colonial de gênero atua na desumanização de pessoas que escapam à hierarquia dicotômica fundada na diferenciação sexual.

No relato de Jaqueline Gomes de Jesus (2019), a principal acusação dirigida a Manicongo foi a de sodomia e, algum tempo depois, vestir-se com roupas associadas a um gênero diferente daquele socialmente atribuído passou também a ser considerado crime. Esse contexto evidencia a intensa criminalização das transgeneridades e o consequente não reconhecimento dessas existências como humanas. Sob a ótica do feminismo decolonial, é essencial ressaltar as dimensões de raça e classe — especialmente a exploração capitalista — no caso de Xica

Manicongo, fatores que, de forma interseccional, ampliaram ainda mais sua vulnerabilidade.

Em uma perspectiva histórica de gênero e sexualidade, as transgeneridades ocupam um lugar de não existência: como mulheres transexuais e travestis, para Nascimento (2021) elas são forasteiras da humanidade, estrangeiras do gênero. Esse não lugar existencial é um tema recorrente no feminismo e aparece, por exemplo, por meio da categoria Outro no trabalho de Beauvoir (1970, p. 16-17), em que ela afirma que “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”.

Quando Nascimento (2021) traz Beauvoir (1970), apresenta sua compreensão de que a mulher não é, de forma essencial, natural ou imutável, inferior ao homem. O lugar hierárquico que as mulheres ocupam como o Outro resulta de um processo de construção, de um constante “tornar-se”. Nesse movimento de tornar-se mulher, o homem é estabelecido como o polo positivo e central, a partir do qual a mulher só pode ser definida em posição inferior. Sob a ótica hegeliana, Beauvoir (1970, p. 18) observa: “Ser é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta.” A autora destaca ainda (1970, p. 28) que o gênero não é uma característica inerente à natureza humana, afirmando que “é exercendo a atividade sexual que os homens definem os sexos e suas relações, criando o sentido e o valor de todas as funções que exercem, mas isso não está necessariamente implicado na natureza do ser humano”.

Assim, ao situar a diferenciação sexual no campo da biologia — que, segundo a filósofa existencialista, estabelece a divisão entre macho e fêmea —, Beauvoir (1970) evidencia que expressões como “comporte-se como uma mulher” demonstram que a anatomia, por si só, não basta para definir o que é “ser mulher”. Desse modo, a filósofa conclui que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, e esse processo de tornar-se se constrói em relação ao homem, que ocupa o lugar dominante, o “ser em si”, conforme a concepção sartreana. A mulher, por sua vez, impedida de se constituir como um “ser para si”, é designada como o Outro, posicionada em uma relação de subordinação diante do homem.

Ainda para Nascimento (2011) sob a ótica do feminismo negro, Grada Kilomba (2019) apresenta a mulher negra como o *Outro do Outro*, argumentando que ela não estabelece uma relação de reciprocidade com o homem — seja ele branco ou negro —, tampouco com a mulher branca. Para Kilomba (2019), a negritude representa um “não lugar”; assim, o homem negro não ocupa o mesmo status de Outro que o homem branco. A limitação do pensamento beauvoiriano, portanto, reside em considerar o homem como um sujeito universal, sem reconhecer suas próprias intersecções, e em conceber a mulher dentro de uma suposta relação de reciprocidade com o homem, também sob uma perspectiva universalizante.

Nascimento também afirma que para Djamila Ribeiro (2019), rejeitar a ideia de universalidade do homem e da mulher, tal como proposta por Beauvoir (1970), exige reconhecer que há variações nos lugares sociais ocupados e que determinadas experiências permanecem invisibilizadas — homens negros enfrentam o racismo, enquanto mulheres negras vivenciam tanto o racismo quanto o sexismo. Assim, existem múltiplas formas de outridade. Embora as violências sofridas por homens negros sejam reais e significativas, em diversos contextos eles ainda se beneficiam das estruturas machistas que permeiam a sociedade. Dessa forma, a noção de Outro em Beauvoir (1970) não é fixa, mas dinâmica e mutável.

No caso de mulheres transexuais e travestis, os deslocamentos dessas outridades operam de modo a intensificar a vulnerabilidade de nossas existências. Para a autora, as outridades ultrapassam os limites convencionais; travestis são, de certa forma, o *Outro do Outro do Outro* — uma representação distante do que é socialmente construído como homem e mulher. Nesse sentido, torna-se desafiador para homens e mulheres cisgêneros, sejam brancos, negros ou marcados por outras interseccionalidades, reconhecer que as expressões de gênero encarnadas por mulheres transexuais e travestis podem integrar as lutas feministas e ser legitimadas como formas legítimas de mulheridade e feminilidade. Segundo Nascimento (2021, p. 36):

Somos completas outsiders no CISTema sexo-gênero-desejo, desafiando não apenas os limites de uma inteligibilidade de gênero, mas também os do próprio reconhecimento enquanto seres

humanos. É a partir do nosso lugar como outsiders que conseguimos perceber o quanto o determinismo entre sexo e gênero é falho e o quanto a suposta natureza essencial masculina embutida no pênis é insuficiente para que alguém se defina como homem.

Assim, Nascimento (2021) afirma que a concepção universal de mulher — especialmente aquela que se apoia em uma visão essencialista vinculada ao sexo anatômico — mostra-se insuficiente para abarcar as múltiplas experiências femininas atravessadas por diferentes marcadores interseccionais de performatividade de gênero. Por isso, torna-se fundamental adotar um conceito de gênero que não seja nem universal nem essencial, mas que possibilite a afirmação de mulheridades — um termo que amplia a noção de mulher e de feminilidades, reconhecendo que há performances de gênero femininas vivenciadas por corpos que não necessariamente se identificam como mulheres.

Graças a essa insuficiência a autora afirma que:

Muitas travestis e transexuais se sentem mulheres e podem e devem reivindicar-se como tal; inúmeras outras, entretanto, entendem a si mesmas como uma expressão de gênero originária e, portanto, não se sentem homens nem mulheres. A sentença “eu sou travesti” é suficiente para marcar seus locais dentro de uma identificação de gênero. A compreensão de mulheridades, feminilidades e travestigeneridades perpassa por uma estratégia política, e não condição ontológica, uma vez que se reivindicar dentro de uma performance de gênero relaciona-se diretamente à possibilidade de tornar-se alguém dentro das sociedades ocidentais (Nascimento, 2021, p.37).

Para Nascimento, ao se autodefinirem como mulheres, as feministas compreendem gênero numa perspectiva plural e percebem que cada uma de nós performa suas feminilidades, ou mulheridades, de modo distintos, empreendendo um projeto coletivo, dentro do feminismo, de luta contra o sexismo, o machismo e o patriarcado. Nessa perspectiva, Wittig (2019, p. 88-89) diz:

[...] eu acredito que essa é a razão pela qual todas as tentativas de “novas” definições de mulher estão florescendo agora. O que está em jogo (e é claro que não é só para as mulheres) é uma definição individual, bem como uma definição de classe. Pois, quando se reconhece a opressão, é preciso conhecer e experimentar o fato de que uma pessoa pode constituir a si mesma como sujeito (em

oposição a objeto de opressão), que uma pessoa pode ser tornar alguém apesar da opressão, que cada um possui sua própria identidade. Não existe luta possível para alguém privado de identidade, não existe motivação interna para lutar, uma vez que, embora que eu só possa lutar com outros, primeiro eu luto por mim mesma.

Por fim, para Nascimento (2021, p. 40) :

Butler (2016) argumenta que os corpos nunca se ajustam plenamente às normas que lhes são impostas. Além disso, como já nos adverte Foucault (1988), onde há poder, há também resistência. É nesse entrelaçamento de forças, resistências e subversões que os corpos se constroem. Assim, a categoria “mulher”, entendida como um ideal performativo imposto pelo CISTema sexo-gênero-desejo, é fragmentada, dando origem a mulheridades, feminilidades, travestigeneridades e outras formas de existência que se afirmam como possibilidades políticas no interior do feminismo.

A autora explica que, embora nos permitam construir um ponto de vista singular em relação ao feminismo, essas experiências também acarretam, de forma negativa, a precarização de nossas existências. Por isso, é fundamental somar nossas outridades dentro do movimento feminista. Reconhecer que essas “outras” também são sujeitas do feminismo amplia e enriquece a luta contra o sexismo, o machismo e o patriarcado. É importante reafirmar que esse processo de autodefinição como sujeitas do feminismo constitui um ato político, e não uma questão de essência ou natureza.

2.1. O transfeminismo como corrente de estudo feminista

Para Nascimento (2021), antes de tudo, é fundamental reforçar que o transfeminismo constitui uma vertente teórica e política inserida no campo do feminismo, o qual se desdobra em diversas correntes justamente por compartilhar, em certa medida, a compreensão de que não é possível continuar sustentando a noção de “mulher”, no singular e de forma universalizante, como a única sujeita do movimento feminista. É necessário situar as sujeitas, reconhecendo e valorizando a pluralidade que compõe nossas existências.

Nessa direção, a filósofa estadunidense Sandra Harding (2019, p. 99) chama atenção para a instabilidade das categorias analíticas no interior do feminismo, afirmando:

Não passa de um delírio imaginar que o feminismo chegue a uma teoria perfeita, a um paradigma de “ciência normal” com pressupostos conceituais e metodológicos aceitos por todas as correntes. As categorias analíticas devem ser instáveis — teorias coerentes e consistentes em um mundo instável e incoerente são obstáculos tanto ao conhecimento quanto às práticas sociais.

Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves (2012, p. 14), ao apresentarem o transfeminismo, enfatizam a relação entre teoria e prática: “O feminismo transgênero pode ser compreendido tanto como uma filosofia quanto como uma práxis acerca das identidades transgêneras que visa a transformação dos feminismos”.

Nessa perspectiva, Nascimento (2021) afirma que é essencial destacar que os feminismos, ao mesmo tempo em que se configuram como movimentos políticos organizados em defesa de direitos, também constituem, historicamente, uma ampla e consistente rede de produções epistemológicas sobre as opressões de gênero vivenciadas na sociedade.

De acordo com Kaas (2015), mulheres transexuais, travestis e pessoas trans*, de modo geral, manifestavam grande insatisfação com o papel marginal que lhes era atribuído na formulação das políticas LGBTQIA+, as quais, historicamente, privilegiavam as pautas relacionadas ao homem gay, branco, de classe média, magro e sem deficiências. Naquele período, as políticas de representatividade LGBTQIA+ voltadas às pessoas trans* e travestis eram escassas ou praticamente inexistentes. Além disso, como observa Helena Vieira (2018), enquanto as pautas de gays e lésbicas se concentram na orientação sexual, as reivindicações das pessoas trans* estão relacionadas às questões de gênero — uma diferença que também reforçou a marginalização do segmento trans* dentro dos próprios movimentos LGBTQIA+.

Mesmo diante do descaso com suas demandas específicas, a participação de homens e mulheres transexuais e travestis continua sendo fundamental dentro do movimento LGBTQIA+. Assim, o transfeminismo surge como uma nova frente de luta, voltada ao enfrentamento do sexismo e da transfobia, bem como à reivindicação de políticas específicas de reconhecimento para a população trans*.

Trata-se de uma proposta de coalizão estratégica — e não de fragmentação — dentro da luta feminista e dos movimentos sociais mais amplos.

Atualmente, vivencia-se tempo de fundamentalismo e ideologias extremistas, esse ano mesmo de 2025, volta a crescer uma onda conservadora, que tem apresentado perigo aos direitos garantidos a pessoas trans*. De acordo com Coacci e Almeida (2025) tem viralizado a notícia de que homossexuais teriam anunciado a ruptura com o ativismo trans*, criando um movimento LGB sem o T. A matéria divulga a criação, no dia 19 de setembro, de uma rede internacional de coletivos que se dizem silenciados pelo ativismo trans e buscam sua independência: a LGB International. Por que isso aconteceu agora? E o que está por trás da criação dessa rede?

Para Coacci e Almeida (2025), a criação de organizações e redes específicas por identidades sexuais ou de gênero não é nenhuma novidade. As mulheres lésbicas, por exemplo, se organizam tanto em espaços mistos quanto exclusivos desde pelo menos os anos 1980, com a fundação do Grupo de Ação Lésbico Feminista (*Galf*). Atualmente, além de integrarem organizações mistas como a Aliança Nacional LGBTI+, se organizam em redes próprias, como a Liga Brasileira de Lésbicas e a Articulação Brasileira de Lésbicas. Do mesmo modo, as pessoas trans* também se articulam tanto em coletivos gerais como em suas organizações específicas, como a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (*Antra*), a Rede Trans Brasil e o Fórum Nacional de Travestis e Transexuais Negras e Negros (*Fonatrans*). O mesmo se repete com cada uma das outras identidades que compõem a LGBTQIA+ ou qualquer outra variação que se adote.

Para os autores a novidade da LGB International não reside simplesmente na criação de um novo segmento, mas no conteúdo político e ideológico que fundamenta essa iniciativa. Essa rede não tem como foco o fortalecimento das pautas específicas de lésbicas, gays ou bissexuais; seu propósito central é articular um espaço de oposição ao reconhecimento das pessoas trans* e à garantia de seus direitos.

Uma análise atenta do vídeo de lançamento dessa campanha deixa essa intenção bastante clara. O material consiste em uma montagem de depoimentos

de pessoas de diferentes países, cada uma apresentando seu motivo para defender a “independência” em relação ao T. No início, o discurso parece inofensivo, com afirmações como “não há problema em meninos gostarem de bonecas e meninas não gostarem de vestidos” ou “estamos cansados de pessoas que não são lésbicas, gays ou bissexuais falando em nosso nome”. No entanto, conforme o vídeo avança, o tom se torna abertamente excludente: “porque espaços lésbicos agora acolhem homens”, “porque os direitos homossexuais não se opõem aos direitos das mulheres” e “porque queremos desafiar as normas de gênero, não nossos corpos”. O que começa de forma sutil termina por revelar, sem disfarces, uma plataforma articulada contra a legitimidade e o reconhecimento das identidades trans*.

Segundo Coacci e Almeida (2025) esse discurso não é recente. Suas raízes remontam a uma vertente específica do feminismo conhecida como feminismo radical trans-excludente (ou Terf, na sigla em inglês). Três autoras — frequentemente chamadas de a “santíssima trindade da transfobia” — forneceram a base teórica desse movimento: Janice Raymond, Mary Daly e Sheila Jeffreys. Raymond, em especial, publicou em 1979 o livro *The Transsexual Empire*, no qual argumentava abertamente que a existência de pessoas trans* representaria uma forma de “violação” dos corpos das mulheres. Daly e Jeffreys seguiram raciocínios semelhantes, associando as identidades trans* à perpetuação do patriarcado e negando-lhes qualquer legitimidade política e social.

Embora esse tipo de pensamento tenha surgido nos Estados Unidos da década de 1970, os autores afirmam que ele ganhou novo fôlego a partir dos anos 2010, impulsionado pela expansão das redes sociais e pelo contexto de radicalização política global. Gradualmente, o feminismo radical transfóbico deixou de ocupar uma posição marginal e passou a integrar campanhas de grupos lésbicos e feministas na Europa, na América Latina e também no Brasil.

No cenário internacional, essas feministas se articularam para lançar, em 2019, a “Declaração dos Direitos das Mulheres Baseados no Sexo”, um documento que dialoga com tratados e instrumentos internacionais de defesa das mulheres, mas cujo objetivo central é propor que governos e organizações abandonem o uso do termo “gênero” e retomem exclusivamente o termo “sexo”. O texto afirma que,

“nos últimos anos, alguns governos têm substituído ‘sexo biológico’ por ‘identidade de gênero’ em leis e políticas, incluindo homens que afirmam ter uma ‘identidade de gênero feminina’ sob a categoria de ‘mulher’. Isso permite que esses homens acessem espaços e serviços destinados a mulheres e meninas”.

Coacci e Almeida (2025) afirmam que essa retomada de um discurso essencialista evidencia o esforço de certos grupos em reafirmar fronteiras rígidas entre sexo e gênero, negando o reconhecimento e a legitimidade das identidades trans* dentro das lutas feministas e dos direitos humanos. Esse movimento é mais do que simbólico — é estratégico. Em um contexto de ataques constantes aos direitos LGBTQIA+ por parte de governos autoritários, a fragmentação interna se torna uma arma poderosa nas mãos de regimes e parlamentares conservadores. Ela lhes oferece o argumento perfeito: “Vejam, o próprio movimento não se entende. Por que deveríamos criar leis para um grupo que nem sequer tem consenso interno?” Assim, a LGB International, de forma consciente ou não, acaba fornecendo munição retórica para a paralisação de políticas públicas e o bloqueio de avanços legais que beneficiariam toda a comunidade, inclusive os grupos que ela alega representar.

A retórica da LGB International, embora se apresente como uma defesa dos direitos de lésbicas, gays e bissexuais, ecoa profundamente a agenda de grupos conservadores e fundamentalistas historicamente contrários a qualquer direito LGBTQIA+. Não é coincidência que esses supostos “defensores” dos LGBs encontrem espaço, apoio e possivelmente financiamento em setores que se opõem ao casamento igualitário, à adoção por casais homoafetivos e à criminalização da homofobia. No Brasil, já se observa a aproximação entre setores do feminismo radical trans-excludente e a extrema direita. O grupo “A Matria”, por exemplo, tem participado de audiências públicas contrárias aos direitos das pessoas trans*, organizadas por parlamentares como Capitão Alden e Coronel Fernanda. É provável que o mesmo caminho seja trilhado por esses novos coletivos LGB. Essa aliança tática entre grupos identitários seletivos e a extrema direita revela seu verdadeiro propósito: não proteger os LGBs das pessoas trans*, mas enfraquecer toda a estrutura de direitos sexuais e de gênero — começando pelos corpos mais vulneráveis, os das pessoas trans*.

Coacci e Almeida (2025) completam que a transfobia, afinal, nunca teve uma única face. Já se expressou como patologização médica, perseguição religiosa, exclusão feminista e, agora, como uma cisão fabricada dentro do próprio movimento. Em cada fase, muda de aparência, mas preserva a mesma essência: negar humanidade, direitos e cidadania às pessoas trans*. Dessa forma, a criação da LGB International não pode ser interpretada apenas como uma reorganização legítima, mas como parte de uma ofensiva articulada. Trata-se de uma tentativa de reconfigurar o campo político da diversidade sexual e de gênero, excluindo justamente aquelas identidades que mais desafiam as estruturas normativas de poder.

Para os autores, enfrentar essa nova face da transfobia exige recordar que nossos direitos nunca foram conquistados de forma isolada. Foi a união entre diferentes identidades e experiências que deu origem ao movimento LGBTQIA+ e possibilitou conquistas históricas nas últimas décadas. Nossa força sempre esteve na solidariedade e na consciência de que as opressões de gênero e sexualidade são interligadas. A divisão só serve aos que desejam nos enfraquecer. Por isso, diante dessa ofensiva, é mais urgente do que nunca reafirmar a união entre lésbicas, gays, bissexuais, pessoas trans*, intersexuais, travestis e todas as demais identidades dissidentes. Somente juntas e juntos seremos capazes de enfrentar as múltiplas formas da transfobia e defender o direito de existir em toda a sua diversidade.

Diante de todas essas adversidades Nascimento (2021, p. 51), afirma enquanto travesti, que apenas as travestis conseguem produzir a sua própria história. Segundo a autora

Nesse sentido, como transfeministas, e feministas por extensão, devemos nos apropriar da fala, da escrita, da linguagem, rachar o mundo com nossas palavras, construindo pontes de sororidade e redes de denúncia. Quanto mais lemos, ouvimos e compartilhamos nossas histórias, mais proporcionamos um cruzamento potente de vozes, que nos permite uma autoidentificação potente e rompe com o nosso silenciamento, perpassando por um reconhecimento coletivo de nossas experiências.

Para Nascimento (2021) as disputas em torno do gênero, as rupturas e as

violências sofridas por mulheres transexuais e travestis atravessam toda a história brasileira — uma história marcada por memórias apagadas, vozes silenciadas, poucos registros e quase nenhum reconhecimento. Resgatar essas narrativas é um gesto político e de reparação. Um exemplo emblemático é o já citado de Xica Manicongo, como nos relembra Jaqueline Gomes de Jesus (2019). Ecravizada e trazida do Congo no século XVI, Xica foi vendida a um sapateiro e acabou sendo julgada pelo Tribunal do Santo Ofício, obrigada a vestir-se com roupas masculinas para salvar a própria vida. No contexto do sistema colonial, que impunha um rígido regime de gênero, qualquer dissidência era punida — e Xica foi forçada a se enquadrar naquilo que a estrutura colonial definia como sua “natureza masculina”.

Esse trabalho de reconstrução histórica é continuado por Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020), travesti negra brasileira que, em sua tese de doutorado, resgata também a figura de Yaya Mariquinhas. Entre as décadas de 1860 e 1870, Yaya questionou o sistema binário de gênero que a classificava como homem negro. Em um ato profundamente insurgente, usava vestimentas femininas e reivindicava ser tratada no feminino, confrontando as normas de sua época e afirmando sua identidade diante da opressão.

Para Megg Rayara (2020), o apagamento das mulheres transexuais e travestis não se restringe ao Brasil. Ele também ocorreu nos movimentos estadunidenses que se tornaram referência global para a militância LGBTQIA+. Na Revolta de Stonewall, por exemplo, a presença de Marsha P. Johnson, travesti negra, e Sylvia Rivera, travesti porto-riquenha, foi decisiva desde o início. No entanto, após o levante, o protagonismo dessas figuras foi gradualmente apagado, à medida que o movimento passou a ser liderado por homens gays brancos, que centralizaram as pautas em torno de suas próprias demandas — daí a consolidação da expressão “movimento gay”.

Assim, ao longo da história, mulheres transexuais e travestis precisaram lutar não apenas contra o preconceito e a exclusão social, mas também por espaço e reconhecimento dentro dos próprios movimentos de resistência. Sua trajetória é, portanto, marcada por disputas constantes em torno do protagonismo e da legitimidade de suas vozes.

2.2. A CISgeneiridade por nós mesmas

Segundo Nascimento (2021) enquanto os corpos de homens e mulheres cis são reconhecidos e legitimados como naturais, as corporalidades trans* são consideradas artificiais. Nesse caso, é comum que se façam perguntas para pessoas trans* do tipo: “Quando você se tornou mulher?” O espanto desse tipo de pergunta é que ninguém pergunta isso para pessoas cis, pois se supõe que elas tenham construído seus gêneros de forma natural e não artificial. As pessoas cis constroem seus gêneros lado a lado com o sexo.

A autora explica que, desse modo, o conceito de cisgeneridade é capaz de estabelecer um paralelo crítico ao das transgeneridades, revelando que, apesar de todos os gêneros passarem por um processo de materialização a partir de práticas discursivas sobre o sexo, os corpos cis gozam de um privilégio capaz de colocá-los em uma condição natural, como sexo/gênero real, verdadeiro, na medida em que as transgeneridades são caracterizadas como uma produção artificial e falseada da realidade cisnormativa. Assim, Koyama (2003) justifica que o uso do termo “cisgênero” busca expor o grupo dominante como uma possibilidade de fabricação de gênero, contrariando a ideia de que as pessoas cis são a norma.

Segundo a psicóloga travesti Céu Cavalcanti (2019), ao longo do século XX consolidou-se um poderoso aparato discursivo médico e psiquiátrico que produziu um paradigma patologizante sobre as pessoas trans*, enquadrando-as em classificações e diagnósticos que reforçaram o estigma da doença. Essa medicalização das identidades trans* serviu como instrumento de subalternização e controle, legitimando práticas de exclusão social e institucional.

Dentro desse contexto, os corpos trans foram sistematicamente nomeados, classificados e controlados pelo CISTema colonial e moderno de gênero, sendo descritos como patológicos, desviantes ou perversos. No entanto, em meio a essa estrutura opressiva, emerge também a resistência. A partir de nossa condição historicamente subalternizada, nós, pessoas trans, transformamos a dor em potência criadora — e, em um gesto de subversão e autonomia, ousamos nomear

aqueles que sempre buscaram nos definir: os sujeitos cis, como Amara Moira (2017) afirma.

De acordo com Rodovalho (2017, p. 367),

A nomeação daquilo que seria não trans, não nós, surge duma necessidade muito nossa, de percebermos com cada vez mais clareza que a insuficiência daquilo que dizem que somos tem a ver, sobretudo, com a recusa em se situarem, em dizerem quem são, ao falarem de nós, dado que são essas pessoas majoritariamente que falam de nós, por nós: se lhes damos um nome, “cis”, é para entender melhor do olhar que primeiro nos concedeu existência, do olhar que, hoje, começa a nos deixar existir.

A transfeminista Viviane Vergueiro Simakawa (2015, p. 45) propõe que:

[...] a construção analítica de cisgeneridade — um processo discursivamente resistente — é fundamentada sobre a percepção de que conceitos sobre corpos e identidades de gênero são constituídos (não somente, mas necessariamente) a partir de distintos contextos socioculturais — contextos ainda múltiplos, apesar dos projetos, esforços e dispositivos coloniais eugenistas e etnoculturocidas —, e assim esta construção analítica deve ser maleável e abrangente o suficiente para enfrentar criticamente toda epistemologia, metodologia e proposta política-sociocultural colonialista.

Para Nascimento (2021), as pessoas cisgêneras costumam ocultar e naturalizar seus próprios processos de construção de gênero, projetando sobre as pessoas trans a marca da artificialidade e relegando-as a uma posição subalterna nas hierarquias de identidade de gênero. Diante disso, torna-se urgente, como propõe Viviane Vergueiro Simakawa (2015), promover uma descolonização das identidades trans. Romper com a harmonia do silêncio cisgênero é um passo essencial nesse processo — é preciso “desafinar o coro” daqueles que acreditam ingenuamente na naturalidade de seus gêneros, evidenciando que todas as corporalidades e subjetividades são construídas, e portanto, artificiais em algum grau.

Nesse sentido, torna-se fundamental articular táticas discursivas que desestabilizem as supostas verdades sobre o gênero, colocando-o em disputa. O conceito de autodeterminação é central nesse movimento, pois ele reorienta o poder de enunciação, deslocando as narrativas impostas sobre pessoas trans para valorizar e legitimar as narrativas produzidas por nós mesmas.

Para Amara Moira (2017, p. 368), o conceito de autodeterminação, ou ainda autoidentificação, é importante para que possamos “desdemonizar” as pessoas que escolhem cruzar as fronteiras binárias de gênero. Ela aponta para a necessidade de pensar que o processo de se identificar requer interação social de modo

que quem se identifica com alguém, mas esse identificar-se não é unilateral, “sua palavra contra a minha”, “sua palavra basta”. O grupo com que nos identificamos terá que minimamente reconhecer a legitimidade dessa nossa identificação (assim como os demais atores sociais) ou, então, o que temos a dizer sobre nós, sobre o que somos, não terá nenhuma valia.

Nascimento (2021) insiste que o transfeminismo é esse espaço coletivo de afirmação e validação de nossas experiências, de compreensão mútua, conflitos e disputas; um espaço político e epistemológico de entendimento de nossas experiências trans* de um modo não essencialista, patologizante, criminalizante nem subalterno. Um espaço não apenas para pensarmos nossas performances trans, mas também para entendermos o modo como as pessoas trans são nomeadas, e, principalmente, o modo com a norma se constituiu como categoria universal.

Nesse cenário, a cisgeneridade não pode ser entendida como um gênero original ou natural, já que os ideais performativos impostos pelo CISTema colonial moderno de gênero são, por definição, inalcançáveis. Segundo Nascimento (2021), a partir desses ideais, diversas experiências de gênero foram sendo construídas ao longo do tempo e em diferentes contextos culturais. Somos todos e todas cópias. A autora, com base no conceito de produção parodística, de Judith Butler (2017), afirma que é possível haver uma geração contínua de diferenças tanto nos processos de constituição das subjetividades trans quanto nos processos cisgêneros— se todos somos cópias, estamos, inevitavelmente, produzindo diferenças. A existência de uma norma compulsória não elimina a possibilidade de transgressões criativas, pois, como lembra Foucault (1988), onde há poder, há resistência. Ainda assim, a produção normativa da cis-heterossexualidade busca apagar essas multiplicidades, hierarquizando e patologizando aquilo que escapa de seus padrões.

Nos jogos de gênero, portanto, não há originalidade, mas sim uma produção incessante de diferenças. Ao retomar o conceito de autodeterminação, especialmente em uma dimensão coletiva, reforço a importância de validar as múltiplas performances trans que se afastam do modelo cisnormativo. É essencial evitar novos enquadramentos rígidos sobre as corporalidades trans*, reconhecendo que toda corporalidade não cisgênera é, em alguma medida, trans.

SEÇÃO III – ENTRE O AFETO E A AFETIVIDADE

De acordo com Penna (2017), desde os primórdios da psicanálise, questões referentes aos afetos e suas representações vêm sendo discutidas, fato que aponta para o papel central da afetividade na obra freudiana. O afeto é a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional e de suas variações. Proveniente da terminologia alemã, o termo exprime estados afetivos penosos ou desagradáveis, vagos ou qualificados que se apresentam sob forma de descarga maciça (Laplanche, 1983, p. 34).

A autora ainda completa que é nos *Estudos sobre histeria* (1895/1974) que Freud chama a atenção para a centralidade dos fatores emocionais da vida psíquica, revelando a influência dos afetos traumáticos e da ab-reação que foram fundamentais para a compreensão da etiologia da histeria e para o desenvolvimento do método catártico- -hipnótico. A partir da histeria, Freud evidenciou que “o afeto não se encontrava necessariamente ligado à representação; e a sua separação (afeto sem representação e representação sem afeto) garantia a cada um, diferentes destinos” (Laplanche, 1983, p. 35).

Segundo Penna (2017) durante a primeira fase da teoria psicanalítica, Freud comparou os afetos às forças energéticas e termos como afeto, quota de afeto, soma de excitação, emoção, quantidade, intensidade, energia de investimento foram utilizados, mesmo que de forma imprecisa, para descrever o aspecto quantitativo envolvido na questão da transferência de afetos e suas manifestações. No entanto, para a autora, a ideia de afeto ainda iria passar por diferentes momentos na primeira e na segunda tópica, acompanhando as mudanças psicanalíticas, na teoria da angústia e na teoria pulsional.

O que Penna (2017) está afirmando é que Freud, para definir o que é o afeto, precisou entendê-lo em blocos na produção da teoria, a cada nova sistematização da sua psicanálise, Freud construiu essa cadeia de sentidos acerca dos afetos. O que pode ser entendido pela sistematização por meio da linguagem que o autor realiza.

Então, antes de abordar o afeto, é preciso entender que ele foi sendo construído durante a produção teórica de Freud, por isso ele é complexo na definição, uma vez que, a cada bloco de análise do autor, temos a amplitude e efeito desse conceito sendo trabalhado, como podemos ver nesse trecho abordado por Penna (2017)

A distinção entre afetos, emoções e sentimentos na obra freudiana seria de enorme valia para discussões sobre o campo dos afetos na interface entre a psicanálise, a sociologia e a filosofia. Apesar de identificarmos tal necessidade, uma pesquisa aprofundada escapa ao âmbito deste artigo. No entanto é possível afirmar que se nos primeiros trabalhos sobre histeria, Freud tendia a tratar afetos e emoções quase como sinônimos, discorrendo de forma indiscriminada nos tratamentos das histéricas sobre 'afetos em conflito' e 'emoções em conflito' (PENNA, 2017, p. 13)

De acordo com Penna (2017), não há dúvida de que a questão dos afetos ocupa um lugar central na psicanálise freudiana, sendo amplamente retomada e reelaborada por diferentes autores da psicanálise pós-freudiana. Nesse sentido, a observação de Imbascati (1998) é precisa e abrangente: a psicanálise desenvolveu-se como um método de investigação dos afetos, em que suas formas conscientes e inconscientes de expressão e representação tornaram-se fundamentais tanto para a teoria quanto para a prática clínica. Para a autora, os afetos percorrem um campo extenso — do corpo à linguagem, do dizível ao indizível, da ligação ao desligamento, envolvendo o trauma e as relações de objeto —, sendo, portanto, indissociáveis das múltiplas manifestações da vida emocional, como sentimentos, paixões, emoções e humores.

Isso fica claro de entender neste trecho da obra de Luisa Marilac:

Aos finais de semana, vô José, que era crente, me levava ao culto, onde tocava seu cavaquinho. Banho tomado e cabelo aprumado, eu ia toda serelepe segurando as mãos fortes do homem que comecei a chamar de pai. No caminho, nosso segredinho: ele parava no bar pra aquecer o talento com uma dose de cachaça. Seu único gorozinho semanal.

Ficava toda envaidecida do meu avô ferroviário, que mal sabia escrever o próprio nome, mas entendia todas as palavras da música. Observava suas mãos bem morenas, quase negras,

deslizando pelas cordas do cavaquinho e achava que ele era o homem mais talentoso do mundo inteiro.

Quando ele morreu, o cavaquinho me ficou de herança — só podia ser meu, toda a família entendeu. Num momento de raiva, anos depois, no entanto, minha mãe quebrou ele nas minhas costas. Mais do que a porrada, me doeu a crueldade do ato. Como ela pôde, meu Deus, me roubar da lembrança mais importante do único pai que eu conheci? (Marilac, Nana Queiroz, 2019, p. 28).

Penna (2017) recordou o papel dos afetos nas trocas entre a mãe e a criança e, indiretamente, apontando para o papel da relação da criança com o pai, tendo o pensamento da mãe como intermediário. Contudo, as tentativas de categorização da vida afetiva tornam-se cada vez mais complexas diante das intrincadas relações entre o mundo interno e o mundo externo dos sujeitos contemporâneos, o que amplia e renova o interesse pela investigação psicanalítica sobre o tema.

Penna (2017) afirma que entende como a complexidade do afeto decorrente das transformações da sociedade atual, o individualismo exacerbado, os processos de exclusão, de desenraizamento pessoal e coletivo, bem como a crescente radicalização e polarização no mundo social, inunda os sujeitos contemporâneos de afetos intraduzíveis ou mesmo de sentimentos e emoções, que parecem caminhar para além do modelo tradicional da teoria de angústia freudiana.

Para a autora, de fato, as mudanças observadas, no início do século XXI, apresentam desafios importantes para a psicanálise, que vem buscando formular novas estratégias teórico-clínicas para fazer face às diferentes formas de sofrimento psíquico. Embora, o sofrimento seja inerente às várias etapas da vida, existem formas e fontes de sofrimento, que seriam evitáveis e desnecessárias (Akhtar, 2014). Isso vai fazer sentido quando mais abaixo for apresentado dos afetos acerca dos corpos Trans/Travesti, que mediante as ações eles são desnecessários a construção desses corpos.

Para ela as pessoas estão em contato, na clínica atual, com angústias difusas, complexidades afetivas e formas extremas de sofrimento, onde o medo, o desamparo, o ressentimento, o ódio, a vergonha, o tédio, dentre outros afetos, expressam-se de forma contundente. Nesse sentido, tais sofrimentos, além de apontarem para o mal-estar da vida em cultura (Freud, 1933), apresentam-se

como manifestações de agonia, dor e desesperança, diante da deterioração das formas atuais de inserção no mundo social. Essas diferentes manifestações de dor psíquica revelam o quanto esse sofrimento é cocriado na conjunção de dimensões pessoais, interpessoais e coletivas.

Há algumas décadas, filósofos, sociólogos e cientistas políticos vêm investigando as modificações econômico-sociais provocadas pela globalização e pelo recrudescimento do modelo neoliberal, que conduziram as populações a diferentes fontes de sofrimento. Pierre Bourdieu, em *A miséria do mundo* (1993/2003), buscou, através de depoimentos de homens e mulheres, descrever o sofrimento social, visando compreender, genética e genericamente, como este se instala em zonas sociais de fragilidade, cuja ação implica na perda ou na ameaça de perda de objetos sociais, tais como: saúde, trabalho, desejo, sonhos e vínculos. O sofrimento, de origem social, estaria relacionado a uma realidade marcada por processos de exclusão, relações de poder e estruturas sociais violentas, que envolveriam a precariedade em todas as suas dimensões (Bourdieu, 1993/2003 apud Penna, 2017, p.16)

É interessante pensar como autora vai relacionar o afeto sendo algo pautado de uma relação social e cultural, isso mais abaixo será trabalhado melhor quando for abordado acerca de afetos trans/travestis. Já afirma Penna (2017) que atualmente, é possível afirmar que afetos, emoções e sentimentos encontram-se atrelados a fenômenos intersubjetivos e trans-subjetivos e que eles podem, não apenas influenciar, mas dar forma à estrutura social, em diferentes dimensões. Depois de se pensar o afeto em si, como pode ser classificado é possível pensar o que vem ser a afetividade, De acordo com Leite (2012, p. 06):

[..] a afetividade é um conceito mais amplo, constituindo-se mais tarde no processo de desenvolvimento humano, envolvendo vivências e formas de expressão mais complexas, desenvolvendo-se com a apropriação, pelo indivíduo, dos processos simbólicos da cultura, que vão possibilitar sua representação .

Segundo dado exposto no texto de Fontes et al (2021), os afetos, na psicanálise, são constituídos pelos impulsos dados por representações qualitativas da quantidade de energias pulsionais, geralmente associadas a um desejo. Neste sentido, Freud está inscrito no grupo daqueles que relevam a paixão e propõe a sua escuta. Ele releva o humano como marcado pela pulsão entendida como

expressão do somato e do psíquico, do corpo e da representação. O corpo constitui-se na fonte das excitações, às quais as representações se agregam, permitindo-nos assim o acesso aos afetos e às emoções e explicitando o plano singular e o coletivo.

Logo, o afeto é um estado afetivo que tanto pode ser penoso ou agradável, quanto vago ou qualificado. Além disto, nota-se também a afetividade atrelada nas situações de transferência que o sujeito faz a partir de experiências do passado, por exemplo, os alunos transferem aos professores expectativas e respeitos que nutrem as relações com seus pais. Embora o conceito de afetividade não seja específico das teorias psicanalíticas, é notório que a mesma se apresenta em diferentes circunstâncias e carregada de muitos sentidos.

A afetividade, na perspectiva de Sigmund Freud (1969), refere-se aos aspectos emocionais, sentimentais e afetivos da mente humana. Para o autor, a afetividade desempenha um papel fundamental no funcionamento mental e no desenvolvimento da personalidade. Ele identificou duas principais forças motivadoras na mente: *o princípio do prazer* e *o princípio da realidade*. O princípio do prazer busca a gratificação imediata das necessidades e desejos, enquanto o princípio da realidade lida com as demandas e restrições do mundo externo.

Segundo Leite (2015) compreende-se que o princípio do prazer descrito por Freud ([1920] 1969) direciona toda a ação psíquica e orgânica, com a intenção de atingir um prazer idealizado, ignorando ou mesmo evitando as frustrações. Já o princípio da realidade se manifesta a partir da adaptação sociocultural e da formação dos conceitos morais e éticos, ou seja, o indivíduo passa a entender o funcionamento da descarga pulsional e, com isso, a respeitar os limites impostos, controlando a maneira como se comporta.

Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas que, do ponto de vista da autopreservação do organismo entre as dificuldades do mundo externo, ele é, desde o início, ineficaz e até mesmo altamente perigoso. Sob a influência dos instintos de autopreservação do ego, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade. Este último princípio não abandona a intenção de fundamentalmente obter prazer; não obstante, exige e efetua o adiamento da satisfação, o abandono de uma série de possibilidades de obtê-la, e a tolerância temporária do desprazer

como uma etapa no longo e indireto caminho para o prazer (Freud, [1920] 1969, p. 20).

Laplanche e Pontalis (1988) esclarecem que o princípio do prazer é um princípio econômico, já que se trata do princípio responsável pelo controle da quantidade de excitação entre a relação do prazer e desprazer para a manutenção da homeostase psíquica.

Tal elemento pode ser observado neste trecho da obra de Moira:

Uma hora ele percebe p martírio e para com a penetração tirando a camisinha para que eu voltasse a me dedicar à aquilo em que sou melhor, chupar, engolir. Ideia magica, fiquei até enrijada outra vez (agora também, reescrevendo a história.olha o vicio!), e entre boquete e punheta acabou se esportando em meu rosto, eu brincando de lambiscar leite com a pontinha da língua – ai, Jesus! (Moira 2016, p.21).

Isso para contrapor o princípio da realidade, que é o oposto do princípio do prazer e representa a influência da realidade externa e das demandas sociais sobre o funcionamento psicológico. À medida que as pessoas amadurecem e sedesenvolvem, elas aprendem a lidar com as restrições e exigências do mundo externo. O princípio da realidade exige que as pessoas adiem a gratificação imediata dos desejos do princípio do prazer, levando em consideração as consequências e adaptando-se às exigências da sociedade e da realidade externa.

Essa ideia vemos projetada no trecho abaixo:

Gosto de andar por aí de cabeça baixa, sem ter que enfrentar olhares e imaginar o que estão pensando ao me ver. Se as pessoas riem, faço todo um esforço para acreditar que deve ser por piada ou coisa engraçada que lhes ocorreu. Me ponho num mundinho cor-de-rosa sempre, um que me proteja. Não olho, não retribuo olhares, passo alheia a tudo o que me envolve. E eu realmente consigo acreditar, na maioria das vezes, que essas irrupções de riso ou giros abruptos de cabeça não têm relação comigo: há sempre uma justificativa que me surja rápido, à qual me agarro sem nem precisar de esforço (Moira, 2016, p.22).

Em resumo, o princípio do prazer se concentra na busca do prazer

imediatos e na evitação do desconforto, sem levar em conta a realidade externa, enquanto o princípio da realidade leva em consideração as demandas da realidade e busca uma forma mais adaptativa de lidar com as tensões e desejos humanos. A interação entre esses princípios influencia a forma como as pessoas percebem o mundo, suas motivações e seus comportamentos. Em ambas as obras analisadas, *Se eu fosse pura* (2023) e *Eu, Travesti* (2019), todas as relações de afetos permeiam o princípio de prazer e realidade, uma vez que isso configura a estrutura do afeto.

Portanto, na psicanálise, reconhecer e compreender as emoções e a afetividade são aspectos cruciais para o desenvolvimento e transformação do indivíduo, possibilitando um maior autoconhecimento, crescimento emocional e a construção de uma subjetividade mais equilibrada e autêntica.

Segundo Aires (2014), um caminho paralelo foi trilhado por Jacques Lacan. Ao realizar uma releitura da teoria freudiana, o psicanalista francês propõe considerar a prática clínica psicanalítica em relação à função da fala e afirma que o inconsciente se estrutura como linguagem (Lacan, [1957] 1998). Em uma aproximação superficial, tem-se a impressão de que o afeto –como noção fundamental da teoria freudiana –teria sido negligenciado na releitura lacaniana em prol do conceito de significante.

Aires (2014) traz como Lacan busca, nesse contexto, tanto criticar a oposição entre intelectual e afetivo, quanto defender que a afetividade só pode se inscrever no registro simbólico. Considera, em seguida, que a afetividade está submetida às trilhas do significante e é exemplarmente dada a ver na transferência. Isso é interessante pensar porque aqui a autora vai mostrar como Lacan articula com a enunciação do paciente, considerando os significantes que trazem à luz as imagens constitutivas da relação do analisante com o outro.

No trecho abaixo da obra *Eu, Travesti*, vê-se que a protagonista começa a narrativa com uma escolha específica de palavras para exemplificar uma emoção.

Alguns dos que me leem nasceram do amor. Outros, do acidente. Outros ainda, do tédio. Eu tenho o desgosto de saber que sou filha de um rato. Um serzinho sujo, provavelmente morador de um

beco encardido de Minas Gerais, que resolveu fazer barulho demais enquanto meus pais alcançavam o ápice sexual.

Minhamãe, Maria, transpirando de prazer ilícito, revirou-se de susto, e o espasmo adiantou o controlado orgasmo do meu pai. E o gozo dele foi morar dentro dela em vez de sujar o chão da perua abandonada que lhes servia de motel. Sou gerada eu, filha de um rato (Marilac, Nana Queiroz, 2019, p. 11).

Lacan rejeita a ideia de que os sentimentos e emoções são inatos ou universais. Em vez disso, ele argumenta que a afetividade é mediada e moldada pela linguagem e pelos símbolos culturais. A linguagem desempenha um papel fundamental na constituição dos afetos, pois é através dela que os indivíduos atribuem significado a suas experiências emocionais e as integram em suas estruturas psíquicas.

Essa não inerência do cultural vemos abaixo no relato de Moira :

Uma vida vivendo sexo de maneira precária, me sentindo um lixo por desejar homens, mas refém desse meu desejo, transando com quem quer que fosse desde que anônimo, foda-se tamanho do pau, peso, altura ou nível de beleza, aí de repente descubro que isso é a profissão que, enquanto travesti, eu terei fácil pela frente. Eis o que passam a esperar de mim, eis como começam a me ver mesmo quando eu ainda nem era: bastou me assumir travesti e a palavra puta foi tatuada em meu rosto (Moira, 2016, p.25).

Além disso, Lacan destaca a importância do "*objeto a*" na formação da afetividade. O "*objeto a*" é uma representação do objeto de desejo, que é inerentemente incompleto e inatingível. Ele causa a falta e o desejo no sujeito e molda a maneira como os afetos são experimentados e expressos. Assim, a afetividade em Lacan é compreendida como uma construção complexa que surge da interação entre a linguagem, o desejo e a falta. Os afetos não são meramente reações espontâneas, mas são influenciados pelas estruturas inconscientes da psique e pelas dinâmicas da linguagem e da cultura.

3.1. O afeto e afetividade para pessoas trans

Segundo Bento e Pelúcio (2012), a afetividade exerce um papel

fundamental no processo de subjetivação do corpo transgênero. A experiência de viver enquanto pessoa trans é atravessada por questões complexas e multifacetadas que envolvem a identidade de gênero, a expressão de gênero e a percepção do próprio corpo. Nesse contexto, a afetividade não apenas acompanha tais processos, mas pode também moldar significativamente a vivência de pessoas trans em diferentes dimensões.

A primeira dimensão destacada pelas autoras diz respeito à validação emocional. A presença de afetividade positiva — por meio do apoio e da aceitação por parte de familiares, amigos e parceiros — pode impactar de maneira significativa a autoestima e a autoaceitação da pessoa trans. Tais vínculos afetivos contribuem para a construção de uma relação mais positiva com o próprio corpo, promovendo uma maior sensação de alinhamento com a identidade de gênero.

Tal problemática pode ser observada quando Marilac está falando de sua sobrinha Alice, pois a presença dela transformou o sentir:

Sabe, Alice também era especial porque era cheia de ser mulher. Tinha tesouros que eu nunca pude cobiçar senão secretamente. O meu sonho de ser paqueta materializou-se em sua boneca da Xuxa, que eu penteava e aprumava assim que os olhos de árbitros de Maria e Valci deixavam de me escrutinar. Seus lacinhos me floreavam os cabelos na clandestinidade. Seus vestidinhos me serviam de inspiração.

Mais tarde, ela foi a primeira pessoa pra quem eu pude dizer: “Eu sou assim!” E quando alguém me chamava de viado na rua, ela, pequenininha e já toda bagaceira, voltava pra trás e desafiava:

— Viado o quê?!
Alice me permitia
ser.

Até hoje, todo Dia dos Pais, minha irmã me aparece ao telefone. Ela se desculpa, diz que sabe que eu sou uma mulher e uma mãezona, mas que eu fui a única figura paterna que ela teve. Mudou de papel. Agora, ela me autoriza o homem (Marilac, Nana Queiroz, 2019, p. 38).

De acordo com Bento e Pelúcio (2012) outro aspecto relevante é a resiliência emocional, que pode ser fortalecida por meio de vínculos afetivos sólidos. A partir deles, pessoas trans são mais capazes de enfrentar os desafios

impostos pela transfobia estrutural e institucional, sobretudo em contextos sociais que não reconhecem ou legitimam suas identidades. Dessa forma, a afetividade funciona como um mecanismo protetivo diante das adversidades.

No pensamento de Paul B. Preciado (2014), filósofo transfeminista e teórico da sexualidade, os afetos e a afetividade não são concebidos como dimensões puramente interiores, espontâneas ou naturais da experiência humana. Pelo contrário, tais categorias são compreendidas como construções históricas e políticas, profundamente imbricadas nas relações de poder e nos dispositivos de produção de subjetividade. Em sua abordagem, os afetos não precedem o social, tampouco podem ser compreendidos fora das tecnologias que os moldam, distribuem e regulamentam.

Preciado (2014, p. 45) afirma , “os afetos não são naturais nem universais: são construções tecnopolíticas e bioculturais que definem os modos possíveis de existência e as formas legítimas de relação entre os corpos”. Esta afirmação explicita a recusa do autor em separar os afetos das tecnologias de poder e evidencia seu compromisso com uma ontologia crítica da subjetividade contemporânea.

Assim, longe de pertencerem a uma esfera ontológica separada — como frequentemente ocorre nas tradições humanistas — os afetos são, para Preciado, efeitos de regimes específicos de produção de verdade, de economia política e de saber-poder. A afetividade é, nesse sentido, uma superfície sobre a qual se inscrevem normas de gênero, sexualidade, raça e classe, operando como tecnologia de captura e governo dos corpos dissidentes. Isso pode ser percebido abaixo nos dois trechos da obra de Moira :

Percebi rapidinho que a ideia de vender esse serviço, sexo, o tempo de contato íntimo como meu corpo, parecia, mais fácil na teoria que na prática: quanto valia esse tempo, esse corpo? Falar xis significa ouvir xis menos ípsolon,, e esse processo da barganha ia consumindo minha autoestima. (Moira, 2016, p. 27).

Todos que frequentam banheiro masculino sabem que o homem não olha nos olhos de outro homem, não conversa, nem fala oi, a menos que eu esteja querendo coisa. Eu rapidinho entendi essa língua. (Moira, 2016, p.28).

Inspirando-se nos aportes teóricos de Michel Foucault, Gilles Deleuze,

Félix Guattari e Judith Butler, Paul B. Preciado desenvolve uma crítica radical às ontologias essencialistas do corpo, da sexualidade e dos afetos. Em sua perspectiva, o corpo não pode ser compreendido como uma entidade natural ou biológica anterior às normas; trata-se, antes, de uma *interface somático-política* — um campo intensamente atravessado por dispositivos de poder-saber que produzem normas de gênero, de sexualidade, de prazer e, por extensão, de afetividade. Essa concepção insere-se no horizonte crítico aberto por Foucault (1976, 1984), para quem o corpo é o efeito de múltiplas forças históricas que o atravessam, regulam e produzem como objeto de saber e alvo de intervenção política.

No *Manifesto contrassexual* (2014), Preciado reafirma essa recusa da naturalização dos afetos e propõe uma genealogia crítica das tecnologias que constituem os regimes afetivos contemporâneos. Para o autor, categorias como desejo, prazer, amor e excitação não são manifestações espontâneas de uma essência interior ou de uma natureza humana universal. Pelo contrário, são efeitos de tecnologias contrassexuais, biomédicas e discursivas, que operam sobre os corpos de maneira normativa e produtiva. Como afirma Preciado (2014, p. 37): “o prazer, o desejo e o amor não precedem as tecnologias sexuais; são efeitos que resultam da aplicação de protocolos técnicos, farmacológicos e discursivos sobre os corpos”.

Essa formulação aproxima-se da teoria da performatividade de Judith Butler (1990), segundo a qual o gênero — e, por extensão, a sexualidade e os afetos — é produzido por atos reiterativos que consolidam normas culturais como se fossem expressões naturais. Preciado (2014), entretanto, radicaliza essa crítica ao incorporar os efeitos das tecnologias contemporâneas — como os hormônios, os dildos, os antidepressivos, a pornografia digital e a indústria farmacológica — na constituição dos corpos e dos afetos. Assim, os dispositivos não apenas regulam a conduta, mas produzem o próprio campo do sensível, do erotismo e do afeto.

Pode-se perceber isso no trecho abaixo, como o uso de uma linguagem particular, o Pajubá, colabora para a experimentação do afeto erótico:

–Passada! O ocó, vocês acreditam que ele pediu pra eu nenar na neca dele? Ainda bem que na neca e não na boca, porque vocês sabem que tem. Três horas fazendo a xuca e me aparece o lixo... a hora que passo xeque, eles enfiando fundo no edi da gente horas e horas, aí que nojinho, fazem escândalo (“como você é porca, desse jeito não tem mais como!”). Mas xeque deles normal, e ainda querem beijo grego, oral sem guanto em neca e saco peludo, leitinho na boca e “confia em mim, sou casado, doador de sangue”. Sei. E eu achando que ele era ocó e ia me tchakatchá gostoso, já caindo de bocona no meu edi logo que entrou no quarto, mas foi piscar e a cona atacou minha neca. Passada! (Moira, 2016, p.34).

Por meio dessa leitura, o corpo emerge como um território de disputa, no qual operam múltiplas forças biopolíticas e tecnológicas. A afetividade, portanto, não é apenas modulada por esses dispositivos, mas inteiramente constituída por eles, o que demanda uma política contrassexual e contranormativa capaz de reconfigurar os modos de existência, de desejo e de relação. Esse parágrafo insere algo muito importante para afetividade travesti, que é o Pajubá ou Bajubá.

Agora cito uma amiga Travesti que sigo na rede do *instagram*, que possui pesquisa e um curso sobre o Bajubá junto da Amara Moira acerca dessa língua tão incrível. Para Miranda (2025),

o bajubá é língua de bichas e putas, não exclusivamente de travestis. Elas falam fluentemente, mas há uma gama imensa de pessoas que aprende a falar dessa forma por ter relações cotidianas com as musas, em especial quem trabalha na prostituição da rua. É o caso da minha tia Zezé, uma amapoa dundum que até nos dias de hoje, na terceira idade, diz que ainda bate portas quando dá na telha. Quem vive a realidade das calçadas inevitavelmente se deixa levar pelo bajubá e junto desenvolve um dos elementos centrais da cultura travesti: o deboche. Era uma das coisas que eu mais admirava na minha tia. Certa vez ela me contou que saiu com um cafuçu bens e, quando ele acariciou seu rosto, ela pensou: “a mãozinha do ocó era tão delicada que o prego que entrou na mão de Jesus entortava tentando furar aquela pele”. Outra frase típica dela e que bem poderia ser bajubá era: “esse fresco tá igual o cigarro Arizona hoje”, fazendo referencia a uma marca de cigarros que não tinha filtros. Suas tiradas eram acompanhadas não só do esperado cacacá, como também do “bate-rebate”, ação que consiste em duas pessoas levantarem as mãos e as baterem no ar. É um dos gestos mais comuns no meio travesti, quase como um cumprimento ou um sinal de apoio pontuando o andamento das nossas conversas. (MIRANDA, 2025)

Para Miranda (2025), o bajubá é uma linguagem oral que se modifica rapidamente, o que significa que, enquanto muita coisa se cria, outras tantas se perdem. Se, na época da minha tia, o cigarro Arizona era uma forma de dizer que a bicha não tinha papas na língua, hoje a expressão já não cumpre o seu objetivo. Se a língua existe como um dispositivo de segurança para quem desce para o pistão e convive com os perigos que lá existem, não podemos correr o risco de deixar que essas expressões se tornem conhecidas. Ou seja, o bajubá que está dicionarizado ou em glossários da internet não é a parte que efetivamente circula nas ruas. É um bajubá velho, por assim dizer. A constante metamorfose que a língua sofre faz com que só quem está lá presente, no dia a dia, consiga estar a par dos seus atuais desdobramentos. Para ela não se torna travesti dentro de casa e sim nas ruas.

Na visão da autora, travestis sabem usar muito bem esse recurso e um exemplo disso aconteceu nos anos 2000. Nessa época, cantores de axé, no Carnaval, começaram a chamar bichas e travestis para subirem em seus trios elétricos e ensinarem o “*bate, rebate, finge que bate, congela*”, enquanto requebravam e faziam trejeitos caricatos, algo que era considerado engraçado na época. Com o tempo, pela fama e ridicularização que a cisgeneridade produziu, a prática acabou sendo abandonada, reduzindo-se ao simples “bate” com que as monas agora se cumprimentam. Miranda (2025) também cita outro exemplo sobre o bajubá é que, hoje em dia, a palavra “padê⁷” é usada por homens gays cis — como ela se popularizou, não serve mais para uma linguagem cifrada, daí já possuímos todo um arsenal de expressões para designar o brilho.

Como quando uma amiga me disse: “*Qüenda a menina do cabelo amarrado, lá vem os alibans*”. Foi a primeira vez que ouvi a expressão mas entendi perfeitamente a que ela se referia. Até hoje não sei se foi criação da minha amiga ou se já era algo que circulava entre as travas, mas o episódio ilustra a maneira como expressões vão surgindo. É quase como se houvesse uma competição para inventarmos formas novas de dizer as coisas importantes e, nessa disputa, vamos dando a nossa contribuição para que a língua da rua permaneça secreta (Miranda, 2025).

⁷ Palavra do Bajubá para cocaína.

Quando vejo isso que a Miranda (2025) traz, lembro que Amara Moira (2025), em entrevista para um *podcast*, ao falar da presença do Bajubá em sua escrita, vai descrevê-lo como uma língua de resistência travesti, que é criada como uma forma de proteção delas. Isso pode ser percebido pela composição linguística mesmo das palavras. As maiorias das palavras do Bajubá são de origem Iorubá, isso já evidencia o elo de proteção que ela traz, uma vez que a grande parcela de negros escravizados no Brasil era da nação Iorubá, logo os orixás cultuados no Brasil derivam de lá por essa grande parcela da cultura Iorubá que se fundamenta nessas terras. Como pode ser visto em Folha de São Paulo⁸ (1998):

Iorubas nigerianos trouxeram orixás, Uma das principais fontes de escravos para o Brasil durante o período colonial, a Nigéria trouxe muitas influências religiosas, musicais e culinárias. Os dois principais grupos étnicos da Nigéria, que somam 40% da população, são os Iorubas e os hauçás (islâmicos). Os Iorubas cultuam os orixás. O sincretismo do culto africano trazido pelos escravos com o catolicismo originou o candomblé praticado no Brasil, também conhecido como cultura nagô. Os orixás são fenômenos da natureza que ajudam os homens a alcançar seus objetivos. Xangô, por exemplo, é o orixá da justiça, representado por raios e trovões. Os Iorubas também marcaram sua influência na culinária brasileira, com o acarajé, por exemplo, na música, com os atabaques, e na língua, com palavras como "axé" e "olodum".

De acordo com Da Rocha e Puggian (2011), em algumas regiões do país os termos do Iorubá são mais explicitados, em função de algumas práticas socioculturais e religiosas que garantiram sua maior propagação. Na Bahia, por exemplo, em virtude das religiões de matrizes africanas utilizarem muitos desses vocábulos, tornou-se corriqueiro no dia a dia da população presenciarmos tais terminologias. O estado da Bahia e do Rio de Janeiro possuem lei que coloca a língua Iorubá como patrimônio cultural e imaterial, por reconhecer essa grandeza de influência cultural. Da Rocha e Puggian (2011) também apresentam que a influência do Iorubá também é marcante na religiosidade. Para eles, as marcas da língua Iorubá no Brasil vão ser explicitadas de forma mais veemente no linguajar

⁸ FOLHA DE SÃO PAULO, **ORIGENS DO BRASIL:** Termos como "axé" e "olodum" vieram da Nigéria. Caderno Mundo, 1998. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft09069804.htm> > acessado em 15 de outubro 2025

utilizado no universo religioso dos terreiros, e é notável o desempenho sociolinguístico de uma geração de lideranças afro-religiosas que sobreviveu a toda sorte de perseguições e é detentora de uma linguagem litúrgica de base africana, cujo conhecimento é veículo de integração e ascensão na hierarquia sociorreligiosa do grupo, porque nela se acha guardada a noção maior de segredo dos cultos.

Segundo Da Rocha e Puggian (2011) assa língua-de-santo é a fonte atual dos aportes lexicais africanos no português do Brasil, e a música popular brasileira é, hoje, o seu principal meio de divulgação, em razão de muitos dos seus compositores serem membros de comunidades afro-religiosas. A partir dessa percepção é possível essa ligação ancestral dessa língua com a utilização por travestis, como disse mais acima, a operação Tarântula coloca um alerta para os corpos travestis, então como uma forma de resistência incorporam o iorubá em seu dia-a-dia, essa linguagem cifrada funcionava como uma forma de comunicação segura nas ruas.

Isso se dá pela ligação ancestral que as travestis têm com os terreiros de candomblé, lugar que sempre acolheu e protegeu esses corpos em sua história. Isso pode ser entendido quando Gomes de Oliveira (2020) afirma que na sociedade iorubá, do sudeste da Nigéria, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero, ela também cita ao fazer esse resgate genealógico que se depara com estudos de povos africanos com “filhas do sexo masculino, maridos fêmeas”, os reis do povo *Dahomey* se casavam com homens, que se chamavam Ahosi, uma casta de esposas.

A autora também relata sobre outras sociedades africanas que desenvolveram o gênero intermediário entre homem e mulher. Para Gomes de Oliveira (2020) o respeito que era devotado a essas pessoas de gênero intermediário estando em lugar de destaque, se dava às práticas religiosas e aos mitos fundacionais que procuravam explicar a origem do mundo. Para a autora, diferentemente do paradigma cristão, nas religiões tradicionais africanas não há pecado, noções de culpa, paraíso e inferno e as divindades dividem-se em masculinas, femininas ou andróginas.

Dentro dessa androginia, Gomes de Oliveira (2020) vai abordar sobre a cosmogonia *Dogon*, que afasta-se de padrões cis heteronormativos ocidentais, onde por exemplo a divindade maior, Amma, teria criado o mundo e as pessoas a partir dos gêmeos andróginos *Ogo* e *Nommo*. Para o povo Bambaras, o mito que explica a criação do mundo tem a presença de uma figura andrógina ocupando a figura central: *Ngala*, o/a criador/a, que se relaciona com outra divindade andrógina, *Faro*, que faz crescer os frutos da terra.

A autora também traz que entre os *Nagôs*, sua divindade suprema, *Obatalá*, criador da humanidade e portador/a de paz, não possui identidade de gênero fixa. Para Oliveira (2020) a divindade às vezes é descrita como uma figura de gênero masculino, outras como um figura andrógina e/ou hermafrodita, resultado da fusão com *Odudua*, divindade de gênero feminino. As características atribuídas a *Obatalá- Odudua*, são atreladas pela autora a características andróginas de sociedade, essa que veio para o Brasil, mas há uma lista maior de outras divindades andróginas como: *Mawu-Lisa* e *Nana Bukuku* no reino de *Daomé*, *Mwari* na etnia *Shona*, *Aku* e *Awo* no reino *AKan* e *Hapi*, deus/a do Rio Nilo, no antigo Egito.

Segundo Oliveira (2020), esse conceito de andrógino/a e hermafrodita utilizados para descrever as divindades africanas nos mostra que eles possuíam maneira diferentes de se relacionar com o sagrado, diferente de uma lógica cristã pautada no binarismo homem/mulher e macho/fêmea, para ela o conceito dialoga com as categorias travestis e transexuais utilizada atualmente. Para a autora, os corpos descritos como hermafroditas estão relacionados com a divindade grega *Hermaphoroditos* e apresentam as características corporais como pênis e seios, similares aos das travestis e mulheres transexuais que não passaram pela cirurgia de readequação genital.

Oliveira (2020) mostra que o antropólogo brasileiro Luis Mott (2015) deixa explicitado como a partir do século XV os europeus que chegaram na África, encontraram em diversas regiões, muitos nativos amantes do mesmo sexo, seja praticando a homossexualidade ou o travestismo. Mott (2015) evidencia como Oliveira de Cadornera, que viveu 40 anos na África relata que entre os gentios de Angola havia a presença de sodomia e pessoa se vestindo de mulher. Assim

percebemos como era antagônica a visão europeia acerca das sociedades africanas, deixando evidente que a condição brasileira acerca dos corpos trans não é uma realidade que dialoga estreitamente com a colonização portuguesa.

No que concerne ao uso do Bajubá, vemos como as travestis se conectam a uma realidade ancestral que eleva esses corpos a uma significação de existência e sagrado. A esse respeito, Miranda (2025) afirma:

No entanto, embora falemos muito do papel do bajubá na segurança da comunidade, é importante saber que ela tem propósitos menos nobres também. Falar de ocós sem eles catarem é um dos pontos mais divertidos. Além disso, as misses ainda adoram explorar o potencial da língua para o deboche. Na minha primeira vez no pistão, vi uma travesti chamando a outra de “Victor Belfort de peti” e quase rolou um ataque babado. Na semana seguinte, uma livrou a outra de uma clisse doceira e ficaram béstis. Estou dizendo isso como se fosse uma grande brincadeira, mas dói, viado. Não tem ninguém melhor que travesti na arte de ofender e de humilhar. As bonitas são babadeiras na xoxação, sabem onde o calo aperta e não tem dedos na hora de enfiar o dedo nas feridas.

E conclui:

Por mais sádicas que elas saibam ser, vejo um elemento de cuidado por trás disso. É como se a tiração entre nós fosse uma espécie de exercício, uma preparação para enfrentar as porradas da vida. Lá fora o mundo vai tentar nos engolir, então é como se as deusas ficassem treinando umas com as outras para, na hora H, a gente não deitar pros penosos. Posso estar romantizando a brutalidade das ruas, mas eu prefiro mil vezes o que a gente faz entre nós do que a forma como a vida nos trata.

A partir dessa visão sobre o bajubá, volta-se a pensar a afetividade do corpo trans e na importância da rua como um espaço de afirmação:

A rua foi o lugar onde pude desenvolver minha autoconfiança e aprender a ser travesti. Não fosse esse espaço, eu ainda estaria sendo pisada pelas pessoas e deixando me tratarem como se fosse nada. Cresci me sentindo o patinho feio, sofrendo bullying na escola, indigna de apreço e afeto, e foi no pistão que tudo começou a mudar. Um carro que para e abaixa o vidro. Dentro, um homem maduro, simpático, diz que eu sou uma moça bonita, pergunta meu nome. Ninguém se interessava em saber o meu nome até aquele dia, ninguém nunca me olhava nos olhos, via beleza em mim, mas aquele cliente sim e ainda quis saber quanto eu cobraria para sair com ele. E ainda era um ocó bens, ótimo candidato pra um vício (Miranda, 2025).

Sob esse ponto de vista, a afetividade não se configura como um campo neutro ou universal da experiência humana. Ela é, antes, um campo de disputa política, no qual se joga a produção de subjetividades obedientes ou dissidentes em relação à matriz heterocisnormativa. O que se sente, como se sente e com quem se sente são aspectos diretamente modulados por dispositivos culturais, midiáticos, farmacológicos e legais. Preciado (2014) cunha o conceito de "farmacopornografia" para descrever esse regime de gestão dos corpos e afetos, no qual o controle biopolítico se exerce simultaneamente pela via da regulação médica (hormônios, cirurgias, psicotrópicos) e da cultura de massa (pornografia, mídias digitais, discursos do amor romântico).

Nesse contexto, os afetos são considerados formas de investimento político, modos de captura e resistência. A afetividade, portanto, pode tanto servir à manutenção das normas sociais (por meio de sua codificação em narrativas do amor heteronormativo, da família nuclear e da monogamia compulsória), quanto pode ser mobilizada como ferramenta de desobediência e invenção de outras formas de relação. Em obras como *Testo Junkie* (2008), Preciado narra sua própria experiência com o uso de testosterona fora do controle médico institucional como um gesto micropolítico de intervenção nos afetos e nos modos de habitar o corpo, o desejo e o vínculo.

SEÇÃO IV - A AFETIVIDADE EM *SE EU FOSSE PURA*

Nesta seção, pretende-se analisar a escrita de *Se eu Fosse Pura* de Amara Moira, que vai ser um condutor literário para se evidenciar afetividade da corporeidade travesti. A utilização dos trechos visa apresentar processos analíticos presentes na escrita da obra. Por meio da narrativa evidenciam-se aspectos da vivência travesti, junto de uma estética linguística elaborada, o que será exemplificado ao longo da seção.

No terceiro ano de graduação, conheci Adriana Sales, uma travesti professora efetiva em uma escola estadual do Mato Grosso do Sul, que estava com afastamento de dois anos para terminar o doutorado, ela precisava de alguém para revisar o texto da sua tese e apurar as normas ABNT's e realizar a referência de todas as obras que utilizou.

Essa Travesti mudou minha graduação, ela foi à luz no fim do túnel, porque ela foi o que eu precisava ver naquele momento para saber onde me reconectaria. A tese de Adriana⁹ trazia um estudo cartográfico que ela escrevia sobre doze travestis diversas pelo Brasil e analisava como elas estavam tencionando os espaços que ocupavam, sendo pilares de militância, ao fim ela inseria ela mesma, a 13ª, porque naquele momento ela também era equivalente àqueles nomes.

Por intermédio de Adriana Sales, conheci as Travestis de Assis, pois ela organizou o evento "*Paremos a Transfobia*" e a semana do evento terminou com a Banca de Aprovação do Doutorado. Pela primeira vez no Salão de Atos do Campus estávamos vendo aquilo.

Quando revisei a tese de Adriana, ela me deixou, em um determinado dia, uma sacola com cerca de 40 livros, os quais eram necessários para que eu fizesse as devidas referências. Nunca havia visto tanto conhecimento útil. Para mim, que

⁹ SALES, Adriana B. **Travestis brasileiras e escolas (da vida):** cartografias do movimento social organizado aos gêneros nômades. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia)-Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo, 2018. Disponível em: Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/1a737f4f-a3ef-42d9-a4b9-473eb15bb7bf/content> Acesso em: 28 out. 2025.

já possuía um nível de entendimento do discurso, da história e da psicanálise, aquilo foi um verdadeiro turbilhão de ideias. A partir desse momento, comecei a buscar nomes acadêmicos travestis, e foi então que conheci Amara Moira.

Assisti a uma mesa-redonda com Amara na Semana de Letras, que ocorreu em Assis. Ela já era uma figura ativa na militância acadêmica, participava do cursinho de vestibular da Unicamp e, na época, estava envolvida com a Uneafro. Foi através dessa organização que fui a São Paulo e tive o privilégio de conhecer a tão sonhada USP, um lugar imenso. Enfim, ao consultar o currículo de Amara, ela se tornou uma referência de caminho a seguir. Foi a primeira travesti a obter uma titulação pela Unicamp, com uma pesquisa em Crítica Literária sobre *Ulisses* de James Joyce, uma obra reconhecida por sua complexidade, especialmente para estudantes de Letras.

Esse fato foi um alerta para que eu olhasse com mais atenção para Amara Moira. Quando li *Se eu fosse pura*, logo nas primeiras páginas percebi que aquela literatura era algo especial. A escrita dessa travesti é simplesmente impressionante. Decidi, então, que essa obra seria o corpus do meu projeto, e a partir daí comecei a pensar em como construir minha dissertação. A segunda obra surgiu como uma forma de conduzir esse estudo para uma linha de literatura comparatista, com o objetivo de exemplificar minha questão de pesquisa por meio delas.

A seguir, temos o primeiro parágrafo da obra *Se eu fosse pura*, de Amara Moira.

Sentada no ônibus caminho de casa, quase madrugada noite vazia e fria, celular em mãos, é assim que ganham corpo meus relatos, é assim que ganham cor, ganham vida. O que acabei de viver, tudo ainda fresco na memória, a maquiagem borrada, gosto de camisinha na boca, o cheiro de cliente em meu rosto não importa o que eu faça, o seu cheiro de homem já tão diferente do meu – serão os hormônios? Palavras-chave marcantes vindo à tona assim que me ponho a escrever, dentes, línguas, dedos, lábios, uma puxando a outra quase que naturalmente, o texto saindo do encontro delas mas também desde antes, desde eu já na rua tramando amores, namorando olhares: travesti que se descobre escritora ao tentar ser puta e puta ao se bancar escritora (Moira, 2023, p. 15).

Esse primeiro parágrafo é muito importante para entendermos a personagem – autora dessa obra. Amara cria um livro no qual se recria como personagem de uma narrativa. Pensando nisso, fica visível a importância que a obra vai ter ao compor uma estética de escrita diferenciada. Esse primeiro parágrafo, ao mesmo tempo em que apresenta a personagem de uma narrativa, apresenta também a estética da autora para a sua narrativa. O texto em sua forma, introduz desde as primeiras linhas a ideia de que a jornada da personagem é composta de narrativa e forma estética.

Isso só se confirma ao se entender o processo de produção dessa obra. Nas entrevistas que concedeu, Amara, sempre disse que essa obra é fruto de um período de experiências. Ela estava em seu doutorado, início da transição; porém, a narrativa é o produto de uma descoberta de si que se materializa em texto literário.

Ao voltar para o parágrafo de Amara (2023) as escolhas de lexemas e a intenção narrativa propõem uma interpretação única sobre a obra, a essência desse trecho é introduzir a narrativa e apresentar a personagem e suas características. De forma elaborada, Amara cria esse sentido tanto na narrativa como na escolha das palavras. “Sentada”, ao iniciar o texto, a autora já apresenta o estado do sujeito, que mais a frente se personifica na autora da escrita, antes do primeiro ponto final ela já realiza a junção de autor – personagem, instaurando de forma pautada que esses dois elementos se ligam pela realidade e não ficcionalidade.

Isso pode ser percebido na isotopia dessas primeiras linhas, pois o sentido “*madrugada – noite – vazia – fria*”, traz o valor de incerto, solitário e revelador. A narrativa introduz uma personagem que, sentada em um ônibus, encontra sentidos para a própria vida. Temos ideia de movimento, expressa pelo ônibus, junto do verbo que traz o estado dela nesse movimento, que se caracteriza pela solidão. Nas primeiras linhas, narrativamente e esteticamente, o leitor recebe a informação sobre a obra: a história de uma pessoa numa viagem solitária que, ao seu modo, se torna a viagem de uma vida. Ainda completa que isso são memórias, ou seja, são lembranças da autora, evidenciando que as formas por meio das quais serão trazidas as lembranças irão compor o sentido da narrativa.

Assim, nas primeiras linhas, o texto da autora evidencia a dimensão que a estética terá na narrativa para a construção do sentido. Isso é reforçado linhas abaixo, nas quais, ao descrever o que a personagem faz, a autora usa da descrição como uma forma de apresentar seu ponto de vista sobre a escrita. Uma descrição que continua a ideia de isotopia de “percepção a partir de um sentir”, ao usar *gosto – cheiro – dentes – línguas – dedos – lábios*, a autora traz a sinestesia de sentido para entender a afirmação: “Travesti que se descobre escritora ao tentar ser puta e puta ao bancar escritora”.

É importante notar esse aspecto, porque, de forma sutil e muito sensível, a autora se apresenta e convida o leitor a uma experiência única, aquela de uma Travesti que é escritora, singularizando esse processo e o diferenciando dos demais. Esses diversos aspectos estéticos só criam um “sublime” para a temática marginalizada que é a vivência travesti. É importante entender essa evocação da Amara como escritora, isso dialoga com o que a autora nos diz sobre a autoidentificação, aqui cito novamente o trecho de Amara (2017), sobre o conceito de autodeterminação, ou ainda autoidentificação, é importante para que possamos “desdemonizar” as pessoas que escolhem cruzar as fronteiras binárias de gênero. Ela aponta para a necessidade de pensar que o processo de se identificar requer interação social de modo

que quem se identifica com alguém, mas esse identificar-se não é unilateral, “sua palavra contra a minha”, “sua palavra basta”. O grupo com que nos identificamos terá que minimamente reconhecer a legitimidade dessa nossa identificação (assim como os demais atores sociais) ou, então, o que temos a dizer sobre nós, sobre o que somos, não terá nenhuma valia (Moira, 2017, p. 368).

O texto da autora evidencia seu conhecimento, dos neologismos por justaposição, técnica usada por James Joyce, autor analisado por ela em sua tese de doutorado, na qual ela estudou a escrita do autor irlandês em *Ulisses*. Ao mostrar saber usar os recursos que elevam a escrita de um cânone literário, Moira (2023), por meio da estética, traz um aspecto de elevação para a vivência travesti, vista tão subalterna pelo meio. Essa semelhança com as proezas de Joyce é clara na escrita, porém não aprofundei essas questões aqui, uma vez que neste momento não é possível abordar como imagino, mas fica uma ideia para um

projeto de doutorado.

“[...] Não havia luz, mas assim que ele abaixou a cueca houve um cheiro, o de suor, de homem, me invadindo as narinas, dando água na boca. [...] (Moirá, 2016, p.15). Neste trecho, a autora evidencia para o leitor uma situação que, aparentemente, traz a concepção de “nojo”, negando-a ao afirmar que isso é bom e é atraente. Em *Psicologia Suja*, Sofia Favero (2022) apresenta uma abordagem crítica e radical da psicologia, centrada na experiência de corpos e subjetividades historicamente marginalizadas. A autora propõe uma reconfiguração da psicologia como prática política e afetiva, tomando como ponto de partida emoções consideradas “negativas” — como raiva, dor, vergonha, humilhação e melancolia — e reivindicando-as como formas de resistência e invenção de mundo.

Favero (2022) argumenta que afetos geralmente patologizados ou desvalorizados na psicologia tradicional — como a raiva negra, a melancolia queer, a vergonha gorda — são formas legítimas de conhecimento e ação política. Esses afetos não são sintomas a serem curados, mas respostas legítimas à violência estrutural. A autora critica a forma como a psicologia tem sido historicamente usada para normalizar, patologizar e higienizar corpos dissidentes, e propõe uma “psicologia suja”, que se alie às lutas sociais, feministas, antirracistas e queer.

Para compreender melhor o que Favero (2022) afirma, recorro à reflexão de Monteiro (2020) sobre o aspecto *abjeto*. Para a autora, o ser ou não ser transexual está relacionado a uma autoidentificação subjetiva e, por essa razão, há a busca por reconhecimento legal, jurídico e civil — um reconhecimento de si mesmos como cidadãos, como seres humanos e como sujeitos dotados de gêneros inteligíveis, não mais abjetos, mas sujeitos de si próprios. Monteiro complementa, ainda, que o termo *abjeto*, amplamente utilizado na literatura sobre gênero, transexualidade e travestilidade, pode ser compreendido a partir de Porchat (2015).

Em *Powers of horror: an essay on abjection*, Kristeva denomina o abjeto como os excessos do corpo, expelido e descartado: fezes, urina, vômito, lágrimas, saliva. (Kristeva, 1982). O corpo abjeto é aquilo que não queremos ver em nós mesmos: nossos excrementos, nossos excessos e, em última instância, nosso

cadáver. O nosso corpo abjeto é nossa doença, nossa morte. Os corpos abjetos da sociedade são aqueles que execramos da mesma maneira que execramos nossos excessos e aquilo que em nós apodrece, levando à nossa morte.

Butler (2006a, p. 120) também contesta outras pressuposições acerca das pessoas transexuais, por exemplo, a de que não seriam felizes. “O DSM, tal como vários psiquiatras, oferece um certo discurso da compaixão que sugere que a vida com um tal transtorno causa sofrimento intenso e infelicidade”. Para Monteiro (2020) um outro grave problema é sermos catalogadas(os) em manuais psiquiátricos e de doenças, o que só perpetua o senso comum da população de que nós, mulheres transexuais (como também homens transexuais) sofreremos de alguma desordem ou transtorno mental, aumentando o preconceito e ratificando a patologização das nossas identidades. O que, desnecessário dizer, é um obstáculo constante para o estabelecimento de qualquer vínculo social, muito mais, ainda, de cunho afetivo.

Essa noção patologizada sobre pessoas trans é mantida no discurso da infância, como Gomes de Oliveira (2020) afirma:

Há evidentemente, uma barreira de tempo e de intenções que separa o **abominável, anormal, asqueroso, arrombado, arrombador, aberrante, assassino, arruaceiro, ameaçador, afetado, afrescalhado, aidético, afeminado, bagaxa, bajulador, barbie, beel, bibinha, biba, bicha, bacana, bicha sucesso, bicha louca, bichona, bichola, bichola de merda, bichinha, bicha pão com ovo, bicha desnutrida, bicha escrota, bicha velha, bicha má, bicha quá quá, bichoso, bhesha, bee, boiola, baiotola, contrário à natureza, corruptor de jovens, cocudo, desmunhecado, doente da alma, demoníaco, diabólico, debochado, degenerado, devasso, desavergonhado, desviado, desenfreado, efeminado, encubado, entendido escandaloso, extorquista, exibicionista, fanchono, fresco, fornicado, frutinha, galinha, gay, gayzinho, gayzão, gilete, homófilo, homem-mulher, impróprio, indecente, invertido, infamante, infame, imoral, ignoto, inapto, incorrigível, insolente, Joanelinha do Rossio, louco, louca, libertino, libidinoso, macho-fêmea, monstro, maníaco, malandro, medonho, mariquinha, maricona, mulherzinha, mulher paciente, moçoila, mona, morde fronha, mão quebrada, necrófilo, Neusa, ninfomaníaco, onanista, panqueca, pederasta, perigoso, pecador, pecador nefando, praticante da sujidade, pelintra, perturbador da ordem moral e da ordem pública, prevaricador, pelotudo, pintoso, pintosa, putinha, queima-rosca,**

rotos, **safados**, saturnianos, **sodomitas**, **sem vergonha**, santa, satírico, tia, **transviado**, traidor da pátria, **rapaz alegre**, urso, uranista, **vadio**, **viado**, **viadinho**, **viadão**, **violentador de homens e viciado**. (Gomes de Oliveira, 2020, p.76, grifo nosso).

Gomes de Oliveira (2020) afirma que esses termos denotam que o relacionamento sexual e afetivo entre pessoas do sexo e do gênero masculino não é humano, não é honesto e, por isso, seus sujeitos não podem ser o centro e a margem, o lado de fora é sim um lugar. Para a autora, é o lugar para quem expressa pecado, perigo, anormalidade, fragilidade física e emocional, inadequação a determinadas atividades profissionais, falta de caráter, propensão ao crime, dificuldade de conviver em sociedade.

Gomes de Oliveira (2020) também mostra que seguir como uma bicha na infância não é uma das tarefas mais simples também, exige um caminhar titubeante pelas bordas e um mergulho por frestas escuras onde é constantemente alocada. O trajeto de uma bicha não é feito em linha reta, e tão pouco por terrenos planos é um zigue-zague constante por terrenos acidentados. Uma vez lembro que em uma entrevista que me fizeram, ao perguntar sobre como era estar na faculdade, respondi que ali era como os outros lugares que estive, onde você primeiro recua para depois avançar, eu sentia que nunca podia fazer como meus colegas faziam, você primeiro tem que conhecer sobre “*tudo*” para lhe deixarem realizar o “*nada*”.

Maira explica que a vivência travesti não é sistematizada “[...] Não tem curso ou livro que te ensine nada, é tudo na marra, tudo na cara e coragem” (Maira, 2016, p.15). Não há curso ou livro que possua esse conhecimento e não se tem interesse do meio em ensinar esses corpos viverem, o plano sistematizado de livros e cursos é como em um sistema¹⁰, é construído porque, para a Travesti viver ela precisa lidar com tudo na marra e de forma incerta e perigosa. Por meio da escrita, vemos como a narradora se utiliza da sexualização como um recurso para existir. No excerto abaixo, essa perspectiva fica clara:

¹⁰ O termo “**cistema**” é um neologismo crítico, formado a partir da fusão de “**cis**” (de *cisgênero*, ou seja, pessoas cuja identidade de gênero corresponde ao sexo atribuído ao nascimento) e “**sistema**”. Ele é usado para nomear e criticar o conjunto de estruturas sociais, políticas, culturais, médicas, jurídicas e epistemológicas que normatizam a cisgêneridade e marginalizam as pessoas trans e não-binárias.

[...] “Calma que assim eu gozo” me disse após poucos segundos, em seguida emendando um “que boca”. Boca de quem faz com gosto, boca de quem faz feliz mesmo escorrendo lágrimas dos olhos – qual o espanto quando me vi excitada, qual o quando descubro ereção num membro que já parecia morto? [...] (Moirá, 2023, p.16).

A sexualização, embora frequentemente associada à objetificação ou à fetichização de corpos dissidentes, pode, em certos contextos, constituir uma forma de afirmação, existência e resistência de pessoas trans. Compreender essa ambivalência exige uma perspectiva crítica e interseccional, que considere tanto as estruturas de opressão quanto as possibilidades de subversão inscritas nos próprios corpos. Como aponta Bell Hooks (2019), a sexualidade pode ser reapropriada como um território de liberdade e agência, especialmente para sujeitos historicamente marginalizados. Nesse sentido, a reconfiguração da sexualidade por pessoas trans pode operar como prática contra-hegemônica, desestabilizando normas cisheteronormativas e regimes de visibilidade disciplinadores.

Gomes de Oliveira (2020) evidencia como essa jovem bicha está sempre atrelada, querendo ou não, ao ato sexual. Ela relaciona que as infâncias são perigosas porque não tem cores, raças, orientações sexuais ou identidade de gênero, têm apenas classe social, que pode ser tomada como o marcador mais importante para se estabelecer a aproximação ou afastamento da “Infância Universal”, ela compara isso ao que Foucault (1999) afirma sobre as infâncias que são tratadas como assexuadas ou como cis heterossexuais, que contribuem para ausência de estudos que discutam as “Sexualidades disparatadas”.

Segundo Gomes de Oliveira (2020) ela foi uma criança bicha, portadora de uma “sexualidade disparatada”, embora ela só tenha essa consciência na idade adulta. Ela relata que brincava na rua, no quintal, subia em rio e corria por todos os lugares que permitiam com uma toalha de banho amarrada na cabeça, imitando uma peruca.

Moirá explica como nasce a ideia de escrever um livro:

[...] Quanto mesmo? Vinte reais, uma fração do que vale esse livro, mas aquele momento isso pouco importava, e nem hoje importa, até porque o livro só existe por conta desses vinte reais que eu vali um dia, que eu um dia aceitei. (Moirá, 2023, p.16)

Além de contar de que maneira surgiu a vontade de contar sua história, ela estabelece um diálogo intertextual com um meme famoso na comunidade LGBTQIAP+: Vanessão e os 20 reais; nesse episódio, a travesti fica famosa ao dar uma entrevista televisiva para informar como fez pra receber os 20 reais de seu serviço prestado. Junto do “*corredor de 20\$*” presente no livro da Bruna Surfistinha, que também escreve suas memórias, como Amara Moira.

A expressão “*Vanessão 20 reais*” vem sendo usada nas redes sociais, muitas vezes em tom de humor, mas carrega um peso simbólico e político importante. Ela sintetiza a realidade de muitas travestis e mulheres trans que, por conta da transfobia estrutural, são empurradas para a economia do sexo como única forma de sobrevivência.

O valor “*20 reais*” é simbólico: trata de uma economia precarizada, da desvalorização do corpo travesti e, ao mesmo tempo, de sua presença inegociável nos espaços urbanos — especialmente à noite, nas margens e nas esquinas das cidades. Também é possível ver a expressão “*corredor de 20 reais*”, citada por Bruna Surfistinha (pseudônimo de Raquel Pacheco) em seu livro e em entrevistas, refere-se ao trecho mais precarizado do mercado do sexo nas ruas — um espaço simbólico e físico de marginalização extrema, onde o valor cobrado por um programa sexual é extremamente baixo, refletindo não só a condição socioeconômica das pessoas que ali trabalham, mas também a lógica de desvalorização e descartabilidade de certos corpos.

A expressão “*corredor de 20 reais*” funciona como uma metáfora realista para certos espaços urbanos — com frequência localizados em periferias, margens de rodovia ou áreas centrais em processo de degradação — nos quais o valor atribuído aos programas sexuais é extremamente baixo, girando em torno de vinte reais ou menos. Tal formulação aparece, de maneira emblemática, no relato de Bruna Surfistinha, ao distinguir sua experiência como garota de programa de classe média — atendendo em motéis ou apartamentos privados — daquela vivida

por travestis, mulheres trans, negras e periféricas, que muitas vezes atuam nesses espaços denominados “*corredores*”.

O chamado “*corredor de 20 reais*” não é apenas um espaço geográfico, mas um marcador simbólico e político de exclusão, risco e precariedade. Trata-se de um território onde se operam múltiplas violências estruturais e onde corpos dissidentes são empurrados para os limites da marginalidade pelo que pode ser definido como sistema — uma ordem social cisnormativa, racista, transfóbica e classista.

Tais corredores configuram-se como zonas de necropolítica de gênero e sexualidade, nos termos de Mbembe (2016), isto é, espaços onde se vive sob a condição de morte social. A fala de Bruna Surfistinha, ainda que não se pretenda uma crítica explícita, revela as hierarquias internas ao próprio sistema da prostituição. Enquanto determinadas mulheres cis, brancas e de classe média são frequentemente inseridas em narrativas de “*empoderamento*” e “*empreendedorismo sexual*”, outras — especialmente travestis, mulheres negras e empobrecidas — são relegadas à precariedade extrema, à violência cotidiana e à invisibilidade institucional.

De acordo com Butler (2020, p. 49),

A violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. É a forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro. Na medida em que cometemos violência, estamos agindo no outro, colocando o outro em risco, violando o outro, ameaçando expurgar o outro. De certa forma, todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar.

Percebe-se que a travesti, como qualquer ser, é subjetivado a partir de um outro, mostrando que esse *fazer mulher* é mais fácil na presença de homens que veem esse corpo para contato sexual, do que por olhares de que a travesti é uma mulher: [...] uma travesti, estar com homens era tão mais simples, tudo

fazendo eu me sentir mais eu, mais mulher [...] (Moirá, 2023, p.17).

A teoria psicanalítica desenvolvida por Jacques Lacan promove uma inflexão fundamental no entendimento da constituição do sujeito ao situá-lo como efeito da linguagem e, conseqüentemente, da alteridade. Diferentemente de concepções que pressupõem a existência de um “eu” interior, autônomo e originário, a psicanálise lacaniana afirma que o sujeito é um ente dividido, faltante e fundamentalmente alienado no campo do Outro. Este, com “O” maiúsculo, é mais do que uma instância relacional: é o lugar da linguagem, da lei, da cultura e do desejo que antecede e atravessa o sujeito.

Lacan (1957) evidencia que “o inconsciente está estruturado como uma linguagem”, posicionando o simbólico como eixo central da subjetivação. Nesse sentido, o sujeito do inconsciente não preexiste à linguagem, mas emerge como seu efeito. A subjetivação, portanto, não é um processo autônomo, mas se dá no interior de uma rede simbólica previamente constituída, sendo o Outro o lugar de onde o sujeito é interpelado, nomeado e desejado. A linguagem, longe de ser um instrumento neutro, configura-se como matriz de constituição subjetiva — o sujeito é falado antes de falar de si.

Para Kaszubowski (2010) o sujeito em Lacan estrutura-se desde fora, a partir de uma ordem alheia que o determina, e esta formação histórica e social inicial mantém para o sujeito o caráter de um inato que é adquirido — o termo hereditário aqui se aplica com todas suas conseqüências semânticas, no sentido do que se transmite entre gerações pelas relações de parentesco, não determinadas simplesmente pela consanguinidade, mas pela própria estrutura social. Esse aspecto inato adquirido é o que funciona, então, como base de toda reatividade do sujeito na sua relação com seu meio — no caso do homem, cujo meio é social, tal estrutura lhe permite manter, com relação à ordem social que o influencia, um pequeno grau de diferenciação e autonomia relativa.

O célebre “estádio do espelho” (Lacan, 1949), conceito da teoria lacaniana, já aponta para a formação do eu (*moi*) a partir de uma identificação imaginária com a própria imagem refletida — uma imagem que só adquire sentido na medida em que é mediada pelo olhar do Outro. Esse processo revela uma alienação

constitutiva: o sujeito reconhece-se como um “eu” a partir de fora, como imagem e como significante oferecido pelo Outro.

No registro simbólico, esse Outro é também o lugar do desejo. O sujeito não deseja de maneira autônoma, mas deseja aquilo que ele interpreta como sendo o desejo do Outro. A subjetivação, nesse sentido, não apenas se dá na presença do Outro, mas é completamente dependente de sua estrutura: o sujeito só adquire estatuto como tal ao ocupar uma posição na cadeia significante do Outro.

Em síntese, a subjetivação, para Lacan, não ocorre senão na presença — ou melhor, na estrutura — do Outro. O sujeito é atravessado por uma alteridade que o funda e o fragmenta, e é nesse espaço de alienação e desejo que a subjetividade se constitui. O Outro, enquanto lugar da linguagem, da lei e do desejo, não é apenas um interlocutor social, mas a própria condição de possibilidade do sujeito psicanalítico.

Descemos do carro, tudo se desenrolando agora eu deitada de costas no capô, minhas pernas enlaçando o corpo, a céu aberto, outras fazendo o mesmo a uns tantos metros dali. Gel, camisinha, dedo, mais gel, força, força e não era possível, simplesmente não era. Aquilo não foi feito para eu, pensei, e ainda descobriria ser nem o maior da noite (Moirá, 2023, p.18).

Ao ler esse trecho é possível perceber como a autora mostra que todo percurso afetivo da vivência travesti é permeado por um ambiente pervertido e obsceno. Mas, ao longo da escrita, essa perversão e obscenidade são naturalizadas e transformadas na vivência travesti. O trecho descreve um momento comum para a personagem, um de seus programas, que é um atendimento profissional, mas se percebe que é uma experiência que desperta muitos sentimentos na protagonista, sentimentos esses que excedem ao âmbito profissional, sendo de uma ordem subjetiva e construtiva do afeto.

Na obra, a autora apresenta uma capacidade estética que evidencia aspectos sublimes e grotescos, ao mesmo tempo em que utiliza do Bajubá para compor esse processo estético. Esse movimento estético realizado pela autora faz com que a obra apresente aspectos inéditos, ainda que alguns dos elementos

sejam de viés clássico, a linguagem e temática são opostas a isso. Em sua escrita a autora traz o sublime e o grotesco agindo quase que simultaneamente, o sublime sendo a vivência travesti, o grotesco na forma de narrar essa vivência. E a utilização do Bajubá faz com que se construa a elevação sobre a vivência, ressaltando outro aspecto sublime que atua na inserção da linguagem dessa vivência para dentro da obra. Uma linguagem marginal e subversiva que, dentro da obra, ajuda a compor essa ideia de literatura.

“O sofrimento só tem valia quando o outro percebe” – ocorre aqui a naturalização do abuso, esse corpo não tem direito à dor a menos que o “outro” valide esse sentimento. No caso das travestis, essa inserção é marcada por uma rejeição fundante: elas são nomeadas a partir de uma negatividade, sendo muitas vezes reduzidas a objetos de desejo fetichizado ou de repulsa moral: “[...] Prometeu voltar, nunca mais o vi [...]” (Moirá, 2016, p.17).

Essa constituição negativa compromete o reconhecimento de sua dor enquanto sofrimento legítimo. A violência que sofrem, quando não negada, é frequentemente naturalizada ou erotizada, o que impede sua transformação em luto público ou denúncia social. A noção de necropolítica, desenvolvida por Achille Mbembe (2016), é fundamental para compreender o modo como determinados corpos são produzidos como matáveis. O Estado, por meio de suas instituições e omissões, exerce o poder de decidir quem pode viver e quem pode morrer — não apenas no sentido biológico, mas também no registro da visibilidade e da memória.

Corpos travestis, particularmente os racializados e periféricos, são frequentemente excluídos das formas normativas de reconhecimento público da dor. A violência que os atinge não mobiliza o aparato estatal de justiça com a mesma força que mobilizaria em outras circunstâncias. Muitas dessas mortes sequer entram nas estatísticas oficiais, e quando o fazem, são frequentemente registradas com nomes civis que negam a identidade de gênero da vítima, perpetuando uma forma de violência pós-morte.

A filósofa Judith Butler (2004) afirma que apenas algumas vidas são compreendidas como “vivíveis”, enquanto outras são produzidas como vidas não lamentáveis. Essas vidas não se inscrevem nos quadros normativos de

reconhecimento e, por isso, sua dor precisa ser constantemente provada, narrada e mediada para que se torne visível. Isso impõe uma carga epistêmica exaustiva sobre sujeitos já vulnerabilizados.

Para as travestis, essa dinâmica implica uma constante disputa por validação: a necessidade de que o Outro reconheça que houve, de fato, violência. Quando essa validação não ocorre, a dor é silenciada; quando ocorre, é frequentemente moldada a partir de um olhar que ainda as desumaniza, transformando-as em símbolo da “tragédia travesti”, como denuncia a transfeminista Amara Moira :

Gosto de andar por aí de cabeça baixa, sem ter que enfrentar olhares e imaginar o que estão pensando ao me ver. Se as pessoas riem, faço todo um esforço para acreditar que deve ser por piada ou coisa engraçada que lhes ocorreu. Me ponho num mundinho cor-de-rosa sempre, um que me proteja. Não olho, não retribuo olhares, passo alheia a tudo o que me envolve. E eu realmente consigo acreditar, na maioria das vezes, que essas irrupções de riso ou giros abruptos de cabeça não têm relação comigo: há sempre uma justificativa que me surja rápido, à qual me agarro sem nem precisar de esforço (Moira, 2023, p.22).

O sujeito percebe que não existe, ao mesmo tempo vê que NÃO pode existir, nesse momento lida com a angústia de não poder existir. A pergunta sobre quem é reconhecido como sujeito de humanidade permanece sendo uma das questões centrais nas teorias críticas contemporâneas. No caso das travestis, essa pergunta adquire contornos urgentes: mesmo após avanços legislativos e visibilidade mediática pontual, a travesti ainda é produzida como corpo abjeto, como vida não lamentável e como sujeito negado.

A modernidade ocidental construiu uma noção universalista de “humano” a partir de uma norma situada: branca, cisgênera, masculina, burguesa e europeia. Conforme argumenta Paul B. Preciado (2020), o sujeito moderno da razão — tido como universal — é, na verdade, o produto de um regime político e epistemológico excludente. A travesti, enquanto figura que desestabiliza a matriz binária de gênero, é excluída desse ideal normativo e, por isso, posicionada como não-humana ou menos-humana. Sua existência representa uma ameaça à inteligibilidade do sistema sexo-gênero, funcionando como “desvio” ou “excesso”

que precisa ser controlado ou eliminado.

A psicanálise lacaniana oferece instrumentos teóricos para compreender a constituição do sujeito a partir da relação com o Outro simbólico — aquele que nomeia, organiza e regula o campo do sentido. Contudo, travestis são frequentemente alijadas desse campo simbólico, sendo reduzidas à condição de abjeção, conceito mobilizado por Julia Kristeva (1982) e reelaborado por Judith Butler (1993). A abjeção é aquilo que deve ser expulso para que a norma se constitua. O corpo travesti, nesse contexto, não se inscreve na linguagem como sujeito de desejo, mas como excesso que precisa ser reprimido, sexualizado e expulso.

A teoria da necropolítica, desenvolvida por Achille Mbembe (2016), aprofunda a compreensão da forma como o Estado — e as instituições que dele derivam — decide quem pode viver e quem pode morrer. Para corpos travestis, sobretudo os racializados e empobrecidos, essa política se materializa em altos índices de violência, homicídios, abandono institucional e invisibilidade estatística. Conforme pontua Berenice Bento (2006), a exclusão social da travesti é tão radical que sua morte raramente mobiliza o luto público ou a responsabilização do Estado, o que evidencia sua condição de vida que se extirpa e dor não reconhecida.

A figura da travesti é simultaneamente erotizada e desumanizada. Ela é desejada no silêncio, mas rejeitada na esfera pública. O desejo pelo corpo travesti, longe de afirmar sua subjetividade, reforça sua posição de objeto. Trata-se de um desejo que violenta, como descreve Amara Moira (2023), ao reduzir a travesti a um corpo para consumo, sem reconhecer sua capacidade de falar, pensar, amar ou sofrer.

Essa lógica evidencia que o reconhecimento da travesti como sujeito ainda está condicionado ao olhar cisnormativo, que só valida sua existência sob a forma do fetiche, do espetáculo ou da tragédia. A exclusão da travesti da categoria do humano é operada por múltiplos dispositivos — jurídicos, simbólicos, afetivos e epistemológicos — que sustentam a cisheteronormatividade enquanto regime político. Ao questionar e tensionar esses dispositivos, a travesti não apenas expõe as falhas da norma, mas propõe novas formas de humanidade, baseadas na

fluidez, na resistência e na reinvenção de si.

Reconhecer a travesti como sujeito de humanidade exige mais do que inclusão simbólica ou reconhecimento institucional; exige a desestruturação dos regimes que produzem a desumanização como norma: “Objeto de desejo lá, de risco aqui, mero objeto em ambas as situações, mas lá pelo menos me põem num pedestal, digna de admiração e desejo.[...] (Moira, 2023, p. 22).

A relação de nojo e desejo com o corpo travesti é uma das expressões mais contundentes da ambiguidade com que a normatividade cisheterossexual enfrenta aquilo que desafia suas fronteiras simbólicas e corporais. Esse embate entre repulsa e atração revela que o corpo travesti ocupa um lugar abjeto na ordem social — simultaneamente fetichizado e expulso, desejado no silêncio e rejeitado à luz do dia.

O desejo cisheteronormativo em relação às travestis é marcado por uma lógica de fetichização e silêncio. Como observa Amara Moira (2023), a travesti é desejada, mas de forma clandestina: o desejo por ela é vivido como vergonha, como transgressão. Isso produz uma economia do desejo baseada na negação da subjetividade travesti ela é usada como objeto erótico, mas não reconhecida como sujeito de afeto, cidadania ou dignidade.

O mesmo corpo que provoca ereção é aquele que, ao amanhecer, deve ser negado, apagado ou eliminado. O desejo, quando negado, se converte em nojo — e o nojo, como forma defensiva, legitima a violência. Essa ambivalência gera um gozo violento, que se atualiza tanto no consumo sexual quanto na eliminação simbólica ou física da travesti. Trata-se de um desejo que não suporta sua própria existência — por isso, tenta destruí-la.

O nojo, enquanto afeto político, funciona como mecanismo de defesa da ordem normativa. Sara Ahmed (2004) propõe que o nojo não é simplesmente uma reação pessoal, mas uma prática discursiva que delimita fronteiras entre o que é considerado puro e impuro, humano e não-humano, familiar e estranho. A travesti é vista como “*corpo impuro*” — não por sua essência, mas porque desestabiliza a segurança da divisão sexual binária.

Esse corpo, que não obedece às expectativas de gênero visíveis, causa pânico epistêmico e sexual: o sujeito normativo não sabe como nomeá-lo, como desejá-lo, como posicionar-se diante dele. O nojo, então, funciona como forma de tentar reestabilizar a norma pela exclusão. Apesar da abjeção e da erotização violenta, a travesti também se reapodera do erotismo como linguagem de subjetivação. Conforme argumenta Viviane Vergueiro (2021), a sexualidade travesti pode ser uma forma de produção de saberes, de comunidade e de resistência. Ao assumir o desejo e reinscrever o próprio corpo na linguagem erótica, a travesti recusa a posição de objeto passivo e se afirma como sujeito do gozo, do prazer e da criação de sentidos.

A relação entre nojo e desejo em torno do corpo travesti evidencia o quanto a cisheteronormatividade é sustentada por afetos violentos, por lógicas de expulsão e fetichização. A travesti não é apenas vítima desses afetos: ela é figura reveladora da instabilidade da norma, espelho invertido de um desejo que não se assume. Nomear e analisar essa ambivalência é fundamental para compreender não apenas a violência, mas também as possibilidades de reinvenção do humano a partir da travestilidade.

Te aceitei travesti, mais puta não... você vai pegar AIDS, ser violentada, não tem como, Tchau”), o que ninguém entendia é que não tinha escolha. Decisão tomada, eu só estava pensando os meios, as desculpas esfarrapadas que eu alegaria.” (Moirá, 2023, p.25)

A associação entre o corpo da travesti e o vírus HIV carrega um peso histórico, simbólico e político profundo, que articula estigma, marginalização, necropolítica e patologização da dissidência de gênero. Essa relação não é meramente estatística ou epidemiológica: trata-se de um marcador biopolítico, um modo pelo qual o Estado, o discurso médico e a moral social produzem a travesti como corpo doente, contaminado, perigoso e, ao mesmo tempo, descartável.

Desde os primeiros anos da epidemia de AIDS, grupos sociais como homossexuais, travestis, profissionais do sexo, usuários de drogas e pessoas negras foram enquadrados como “*grupos de risco*” — uma terminologia que, como denuncia Paula Treichler (1999), não apenas descreve uma realidade, mas a

produz e naturaliza. No caso específico das travestis, a associação entre seu corpo e o HIV tornou-se uma forma de patologização da própria identidade, funcionando como um argumento implícito (e muitas vezes explícito) para justificar sua exclusão de políticas públicas, sistemas de saúde e direitos civis.

O HIV, nesse contexto, deixa de ser um vírus e passa a operar como símbolo da degeneração moral e da morte antecipada, tornando-se um instrumento de produção da travesti como "corpo impossível", "corpo sujo", "corpo abjeto".

Susan Sontag discute como a epidemia da AIDS foi construída em prol da manutenção dos jogos de poder entre as majorias hegemônicas e as minorias estigmatizadas:

A idéia de que a AIDS vem castigar comportamentos divergentes e a de que ela ameaça os inocentes não se contradizem em absoluto. Tal é o poder, a eficácia extraordinária da metáfora da peste: ela permite que uma doença seja encarada ao mesmo tempo como um castigo merecido por um grupo de "outros" vulneráveis e como uma doença que potencialmente ameaça a todos. [...] Mais do que o câncer, e de modo semelhante à sífilis, a AIDS parece ter o poder de alimentar fantasias sinistras a respeito de uma doença que assinala vulnerabilidades individuais tanto quanto sociais. O vírus invade o organismo; a doença (ou, na versão mais recente, o medo da doença) invade toda a sociedade" (Sontag, 2007, p.127-8).

A noção de necropolítica, proposta por Achille Mbembe (2016), é útil para compreender como o Estado e a sociedade administram quem pode viver e quem pode morrer. No caso das travestis que vivem com HIV, observa-se uma forma de abandono institucional sistemático, que naturaliza o sofrimento, a exclusão e até a morte como destino "esperado".

A ausência de acesso digno a serviços de saúde, o preconceito de profissionais da medicina, a culpabilização da vítima e a negligência nas campanhas de prevenção constituem formas de violência estrutural que operam como política de morte. A travesti que vive com HIV é vista, muitas vezes, como responsável por sua própria condição, o que reforça a culpabilização moral e o abandono social.

A conjugação entre identidade de gênero dissidente e soropositividade cria um campo de estigmatização ainda mais violento. Conforme argumenta Berenice Bento (2006), o corpo travesti já é, por si só, marcado pela desconfiança, pela criminalização e pela marginalização. Quando atravessado pelo HIV, esse corpo passa a encarnar uma “ameaça à saúde pública”, sendo frequentemente abordado pelo aparato biomédico como vetor de risco e não como sujeito de cuidado.

Não se trata apenas de viver com HIV — trata-se de ser identificado como o próprio vírus, como aquilo que ameaça a “normalidade” e a “pureza” da sociedade.

Aquilo que tenho e possuo me faz menor. Essa é uma questão profundamente complexa, que articula dimensões psíquicas, sociais e políticas. O “afeto precário” direcionado às travestis – entendido como o amor, o cuidado ou o reconhecimento que lhes é negado, distorcido ou condicionado – está diretamente implicado nos processos de estigmatização.

Essa ausência de reconhecimento pleno também pode ser lida, nos termos de Erving Goffman (1963), como um *stigma social* – uma marca que desqualifica o sujeito em relação aos padrões normativos de gênero, sexualidade e moralidade. A travestilidade, enquanto expressão de dissidência de gênero, é historicamente construída como abjeção, como algo a ser ocultado, corrigido ou patologizado. O afeto, quando aparece, muitas vezes está condicionado a lugares de fetichização, marginalidade ou violência simbólica. Não é um afeto que dignifica, mas que reitera o lugar da alteridade estigmatizada.

Na psicanálise, o afeto tem papel crucial na constituição do sujeito. A falta de investimento amoroso – de escuta, de reconhecimento e de desejo pelo outro como sujeito – pode comprometer os processos de simbolização e pertencimento social. Quando a travesti é constantemente colocada no lugar do *não sujeito*, do *objeto sexual*, ou mesmo do *erro de gênero*, ela é privada de uma experiência de alteridade legítima. Isso pode provocar um sofrimento psíquico profundo, enraizado na rejeição estrutural de sua existência.

É importante também destacar o papel das instituições (família, escola, mídia, igreja, Estado) na produção dessa precariedade afetiva. Quando essas

instâncias negam o afeto às travestis ou somente o oferecem em termos de tutela, correção ou caridade, não estão apenas “falhando” em amar – estão produzindo sujeitos estigmatizados, marcados por um lugar de exclusão social e simbólica.

Por fim, a precariedade afetiva não se limita ao plano das relações interpessoais: ela é sintoma de uma lógica social mais ampla que regula quem pode ser amado, cuidado, reconhecido – e quem permanece na zona da abjeção. A luta das travestis por afeto digno, por reconhecimento e por cidadania plena é, portanto, uma luta profundamente política, que desafia as normas cis-heteronormativas e propõe outras formas de existir no mundo.

Percebi rapidinho que a ideia de vender esse serviço, sexo, o tempo de contato íntimo como meu corpo, parecia, mais fácil na teoria que na prática: quanto valia esse tempo, esse corpo? Falar xis significa ouvir xis menos ípsolon,, e esse processo da barganha ia consumindo minha autoestima. (Moirá, 2016, p. 27)

A apropriação do espaço urbano tem sido encarada como um lugar de afirmação de identidades. Para o sociólogo Louis Wirth (*apud* Chaves, 2019, p. 150), os grupos minorizados segregam-se no espaço urbano, onde reforçam os laços de solidariedade: “*a gênese das minorias deve ser procurada no fato de que seu território, autoridade política, povo e cultura só raramente coincidem*”. Os guetos, por exemplo, seriam uma “*forma de acomodação*” por meio da qual um grupo minoritário fica subordinado a um grupo dominante, que lhe garante condições de subsistência. Um desses espaços ocupados é o banheiro público:

Ensinamentos do Banheirão

Todos que frequentam banheiro masculino sabem que o homem não olha nos olhos de outro homem, não conversa, nem fala oi, a menos que eu esteja querendo coisa. Eu rapidinho entendi essa língua. (Moirá, 2016, p.28).

A prática conhecida popularmente como “banheirão” refere-se à realização de encontros sexuais anônimos ou semi-anônimos em banheiros públicos — como os localizados em shoppings, rodoviárias, universidades, estações de transporte e

outros espaços de circulação urbana. Embora frequentemente reduzido a uma conotação de “perversão” no senso comum, o banheirão constitui, na perspectiva dos estudos queer e da antropologia da sexualidade, uma forma legítima de sociabilidade sexual dissidente, atravessada por fatores históricos, políticos e espaciais.

Ao burlarem a organização da normativa sociedade *mainstream*, os sujeitos que produzem estes localismos criam o micro-território (Costa, 2010, p. 25), composto pelo hibridismo de sujeitos que convergem no que concerne ao desejo sexual. A deriva desses sujeitos, assim, se dá ora por entre espaços pouco frequentados, ora em locais com muito contingente como os

banheiros públicos, como na deriva atenta e na paquera por entre a multidão, fato que constrói trajetos e pontos de parada e contato sobrepostos aos corredores de circulação e aos lugares mais comuns das tarefas outras cotidianas, cujas interações homoeróticas nem são vistas e percebidas por aqueles que não se interessam a elas .

Ressalte-se, também, que Costa chama atenção para o fato de que, ao passo que o microterritório se configura como um espaço para a experiência homoerótica menos passível de atos homofóbicos e discriminatórios, a permissividade também se apresenta perigosa em relação ao

contato direto com outros ‘*transgressores*’ que não somente são ‘*transgressores quanto aos determinantes sociais*’, mas buscam oportunidade de lucro rápido e oportunismos financeiros que acabam gerando atos de violação pessoal pelo roubo, extorsão, furto, atentado e violência. Atos de bandidagem se misturam com oportunismos lucrativos envolvidos com a sexualidade e com a homofobia, tornando a deriva homoerótica uma atividade necessária, em virtude da impossibilidade de visibilidade social dela, mas muito insegura quanto à vida desses sujeitos (Costa, 2010, p. 25, grifos do autor).

Dessa maneira, entende-se que o banheiro público se torna uma das formas de microterritorialização das quais trata o autor, e é no sentido de funcionar como ‘*brecha*’ por entre a dissidência e as regras normatizantes da sociedade heteronormativa. Perlongher (2008), citando Park (1973), trabalha também com o conceito de “*região moral*”, entendida como “o espaço urbano em círculos

concêntricos: uma faixa residencial, outra industrial e o centro – que serve ao mesmo tempo como ponto de concentração administrativa e comercial, e como lugar de reunião das populações ambulantes que “soltam”, ali, seus impulsos reprimidos pela civilização” (PARK, 1973, p. 65 apud PERLONGHER, 2008, p. 69). O banheiro público é, sem dúvida, um exemplo de microterritório imerso na região moral da qual trata o autor.

Podemos ver isso quando vemos a continuação do trecho de Amara (2023)

Eu queria coisa. *Banheiro vazio, só eu e mais ninguém*. Começa a entrar gente e eu lá lavando as mãos, *buscando discretamente* um olhar que parecesse responder ao meu (todo cuidado é pouco, pois machão disposto a quebrar seus dentes, se se sentir assediado, é o que não falta). Percebo alguém *demorando* no mictório (“que bexiga!”, pensa o inocente), alguém que *me olha de canto de olho*, sondando as minhas intenções. Não é preciso muito para nos certificarmos do que está em jogo e, aí, eu que estava lavando as mãos há tempos, ou mexendo no cabelo, ou escovando os dentes, volto ao mictório *bem do ladinho dele*, apesar dos tantos *lugares vazios*. Olho o que ele tem, *toco, brinco rapidinho e nos dirigimos ao box mais discreto, onde eu já me sento na privada e vou logo abrindo o seu zíper* (Maira, 2023, p.28, grifo nosso).

Antes de continuar sobre os aspectos acerca do sanitário público, observe-se como Maira (2023) cria um sentido estético de solidão nesse lugar: por meio da forma, a autora dialoga com os conceitos teóricos acerca dessa prática social. Vai criando uma cadeia de sentido: *Banheiro vazio – ninguém – discreto – demorado – canto de olho*. Após essa percepção de solidão, ela começa a mostrar como isso é afeto também pela mudança do narrar: *bem do ladinho dele- brinco rapidinho*, pois na língua portuguesa o diminutivo tem sentido de rebaixar ou aproximar, nesse caso a autora aproxima a situação e ao mesmo tempo rebaixa essa experiência de forma literária: “nos dirigimos ao box mais discreto, onde já me sento na privada e vou logo abrindo o seu zíper”.

Para Souza (2012), o sanitário público é um local de interação homoerótica que desperta muita polêmica. Para Perlongher (2008, p. 177-178), “o mictório ocupa o lugar mais baixo na categorização dos locais de engate homossexual. É, junto com as saunas, o mais diretamente sexual, o menos ‘amoroso’; mas é

também o mais perigoso, pois está sujeito a esporádicas irrupções policiais”. Ao discutir a relação entre os banheiros e o sistema de gêneros, Preciado (2011), por sua vez, afirma que, a partir do século XIX, os sanitários públicos se transformam de forma progressiva em “cabines de vigilância do gênero”. A autora atenta para o fato de que “escapar do regime de gênero dos banheiros públicos é desafiar a segregação sexual que a moderna arquitetura urinária nos impõe há mais ou menos dois séculos: público/privado, visível/invisível, decente/obsceno, homem/mulher, pênis/vagina, de pé/sentado, ocupado/livre”

A relação entre anonimato e desejo é um aspecto central na compreensão do banheiro. O encontro sexual nesses espaços é marcado não apenas pela busca de prazer, mas também pela complexa dinâmica entre visibilidade e invisibilidade. Para muitos sujeitos, sobretudo aqueles não assumidos publicamente ou que vivem sob normas heterocisnormativas rígidas (como homens casados com mulheres), o banheiro representa uma forma possível de acessar o desejo homoerótico sem enfrentar a exposição social. Assim, o anonimato não é apenas um traço da prática, mas um elemento constitutivo da sua dimensão subjetiva e política. Trago esse trecho da Amara (2023) que por meio dele vemos a condição subalterna desses corpos escancarada:

Não tem conversa, não tem carinho, nem preciso pedir pra ele não tocar meu pau: é o dele que importa, o dele e só o dele. Abaixar sua cueca e só então descobrir os sabores e aromas que me aguardam, agradecendo a oportunidade de poder dar prazer a um homem de verdade, um hétero. Pode enfiar com vontade, claro, é pra isso que estou aqui. Aliás, vou adorar se você gozar sem aviso e eu acabar engasgando - tossir sua porra com aquele sorriso maroto nos lábios, já pensou? Pena que aconteça tão pouco. Findo o trabalho, mostro que engoli tudinho (desperdício é proibido, nesse meio) e agradeço uma vez mais, sua indiferença me lembrando que não fiz mais que a minha obrigação. Ah, depois disso, caso eu o encontre pelos corredores do shopping (os melhores banheiros costumavam ser lá), de mãos dadas com esposa, filhos ao lado, ele fingirá que não me conhece e terá a certeza de que não vou cometer nenhuma indiscrição. Esse é o código que todos os que se dedicam à prática seguem (Moira, 2023, p. 29).

Apesar de seu caráter marginal, o banheiro deve ser compreendido também como um espaço de produção de redes sociais e afetivas alternativas, ainda que fugazes. O lugar onde se dá o encontro é igualmente relevante: ao ocupar o banheiro público — espaço originalmente funcional e desvinculado de

práticas eróticas — o banheiro subverte normas espaciais e sexuais, desafiando os dispositivos que organizam o espaço urbano segundo lógicas heteronormativas e higienistas.

Com o advento de tecnologias digitais e aplicativos de relacionamento geolocalizados, como Grindr, Hornet e Scruff, o banheiro se reconfigura em formas híbridas de interação, nas quais o espaço físico é precedido por uma negociação virtual. Essa transposição do banheiro ao ambiente digital, por vezes chamada de "banheiro virtual", mantém algumas de suas lógicas centrais: o anonimato, a busca por encontros rápidos e a evitação da exposição pública.

Não obstante, o banheiro continua sendo alvo de estigmatização social e criminalização. Essa moralização está ligada à forma como a sociedade normatiza o exercício da sexualidade, associando os corpos e desejos dissidentes ao perigo, à sujeira e ao desvio. Essa narrativa contribui para a produção do banheiro como espaço abjeto, o que, por sua vez, reforça o ciclo de invisibilização e repressão.

Nessa parte do livro Amara Moira (2023) também nos mostra como é uma escritora de gêneros variados, ela apresenta um “poemeto”, percebe como ela brinca com *poema* e *meto*, como ela mete as palavras em um poema, de forma poética introduz essa ideia e esses fluidos para si. Ao mesmo tempo em que brinca com uma intertextualidade de gêneros, algo comum também em *Ulisses* de James Joyce.

Vejam esse meu poemeto em prosa de, pelo menos, quinze anos atrás, ruinzinho que só é, por isso, ainda hoje inédito, mas muito revelador da minha obsessão com banheiros (mesclada a outra das minhas obsessões, os trocadilhos concretistas):

REVELAR RELEVAR

a bicha sem nome saliva a braguilha que se abre e leva uma légua de língua à pica, e lá fica, fazendo a vontade da tal. o pau apalpa toda a boca, segue cego enxergando pela pele: adentro hesita, exalta a volta quando fora; então revira, devorado pela vida que se solta. se despede, em seguida, e com nojo vê a bicha: porra na boca, no fim da punheta. ambos partem pela porta, agora aberta. (Moira, 2023, p.29).

Moira se serve da intertextualidade, promovendo um diálogo com a obra *Capitães da Areia* de Jorge Amado. Como podemos ver abaixo:

No Capitães da areia, de Jorge Amado, ocorre algo parecido, ainda que muito mais grave. O protagonista Pedro Bala estupra uma adolescente virgem na praia deserta e depois escolta-a, de mãos dadas, até o fim da praia, para impedir que malandros se aproveitassem dela. Ela vai chorando pelo percurso, daí segue seu caminho e, quando se afasta o suficiente do agressor, xinga-o de todos os nomes possíveis e corre, o narrador nos mostrando um Pedro Bala atordoado por não entender a reação da menina. Ele a estuprou, mas, como vive numa sociedade que desacredita a palavra da mulher (daí o seu "não" pode ser, convenientemente, entendido como "sim", sua manifestação de dor como prazer e por aí vai), nem sequer tem noção disso, percebem?

E não é só com o Pedro Bala ou com esse cliente sem-noção que isso acontece, é um comportamento recorrente, ensinado pela cultura do estupro desde a infância, por isso é tão frequente homens condenados por estupro, mesmo diante de todas as provas, seguirem convictos de sua inocência. Não são monstros, seres de uma perversidade sem limites e, sim, homens comuns, homens criados para nem se darem conta da violência que cometeram contra uma mulher, contra uma travesti. Nesse sentido, pouco importa se ela é prostituta ou não: eis um problema que, se resolvido, melhorará a vida não só de trabalhadoras sexuais, mas de mulheres e travestis em geral (Moirá, 2023, p.79).

Ainda sobre esse aspecto, vemos que Moira (2023) ainda que uma ótima dominadora da prosa, também faz uma prosa poética, inserindo em sua obra poemas de sua autoria: “Além de fazer putaria, a travesti ainda inventa de escrever poemas” (Moirá, 2023, p.83) ela traz três poemas autorais que formam na disposição gráfica do livro um capítulo, assim ela continua elevando a estética da obra, ao mesclar esses múltiplos gêneros textuais, do mesmo modo que James Joyce ao mudar seus estilo a cada capítulo de *Ulisses*. Logo abaixo os três poemas:

ode ao quėti

moira amarga amara sina xeca quando faz a
xuca

neca quando a quer a cona qual a graça quando
ela fina quando ela pena, menina: quėti não se
faz igual

queijo ofofi não faz mal neca inquieta a goela

língua garra o picu força o bilau

grita a cláudia a neca míngua.

pela décima vez

confia em mim, sou casado, doador de sangue e,
por deus, primeira trava com que eu saio é você,
olha o estado em que ele fica, babado:

te dou mais dez, nem assim? você tem cara que
fez

teste, o meu deu nem um mês; aliança e tudo, eu
sou, sim, casado, ó, confia em mim.

memória curta

mal deita e já vem que vem doido arreganhando
o cós, agora não engrossa a voz nem mostra o
bíceps, nem lembra que é homem de bem: na
cama com a travesti

diz que é primeira vez, primeira do mês
talvez, pois mal precisou-se ali

de gel, só encostar no edi. (Moirá, 2023, p.84)

Um olhar rápido sobre os três poemas permite ver como Amara Moira (2023) usa de uma aliteração e uma perfeita combinação das palavras em *Bajubá*, evidenciando como ela consegue explorar essa linguagem consonantal, com suas sílabas fortes que a cada verso mostram uma narrativa e uma canção: entre substantivos em *Bajubá* e verbos ela desenha um percurso narrativo.

Um outro exemplo dessa intertextualidade que autora propõe é possível ser visto logo abaixo, nesse trecho ela constrói um parágrafo que dialoga com o início do livro de Genesis da bíblia, como pode ser visto:

No princípio era o caos, desses de dar dó. Aí primeiro fez-se a limpeza da louça, e a Deusa viu e gostou. Depois fez-se a do quarto, aspirador e pano de chão com cheirinho cheiroso, a Deusa gostando ainda mais. Por fim, a do caminho tortuoso que liga o reto ao duodeno. Caminho desimpedido e dois quilos mais leve depois (taí a única vantagem da xuca, essa leveza), eis-me em plena

Páscoa indo ao encontro da noite ressuscitar umas coisinhazinhas. Deusa que estais no céu, dai-me uma mãozinha só hoje, vai? Tou precisada em seus mais múltiplos sentidos! (Moira, 2023, p. 85).

Como se vê, a narrativa escrita por Amara Moira trata da realidade por ela vivenciada e das suas descobertas a respeito de si mesma, mas recebe um tratamento literário, permeado de poesia, intertextualidade e metáforas.

SEÇÃO V - AFETOS E DESAFETOS EM “EU, TRAVESTI”

Nesta seção, analisam-se alguns processos de afetividade presentes na obra *Eu, Travesti*, de Luísa Marilac e Nana Queiroz. Para Gabalde (2024, p. 64), trata-se de “[u]ma obra excepcional que nos ensina a importância de vermos o outro dentro de suas singularidades enquanto indivíduo”.

As inserções de trechos visam apresentar os processos analíticos identificados na escrita do livro. Logo de início, observa-se que, diferentemente de *Se eu fosse pura*, esta obra apresenta um texto mais voltado para o fato e para o registro histórico.

Por meio da narrativa de Luísa, mediada por Nana Queiroz, percebe-se que a autora retrata uma realidade distinta daquela em que vivemos. A narrativa evidencia como a classe social posiciona e, conseqüentemente, determina o corpo travesti.

Diferentemente de *Se eu fosse pura*, em que há uma travesti escritora que elabora seus próprios relatos e os enriquece esteticamente, em *Eu, Travesti* encontramos uma travesti que não escreve suas próprias memórias. Assim, Nana Queiroz, uma mulher cisgênero, busca dar voz e veracidade às memórias dessa travesti que sofreu durante anos.

O aspecto mais interessante é observar como, ao final do livro, a própria Queiroz explicita o fato de, sendo uma mulher cis, ela se propôs a compreender esse corpo trans. Tal perspectiva pode ser compreendida ao observar o que Queiroz (2019) afirma:

Nota de leitura: Ser a voz da outra

por Nana Queiroz

Este livro nasceu da tensão. De uma série delas, na verdade. Da apreensão insustentável em que vivem as transexuais em nosso país, da minha aflição em viver no mesmo mundo e continuar cega para isso.

Conheci Luísa Marilac numa aposta. Uma de minhas colegas na revista AzMina sugeriu que ela se tornasse nossa colunista e escreveu pra ela esperando resposta nenhuma. Quando a muito celebrada réplica chegou, Luísa nos disse que queria colaborar, mas não conseguia escrever — tempos depois suspeitei que a mente extremamente perspicaz e inteligente de Marilac seja bloqueada por uma dislexia nunca tratada adequadamente. E sua mãe me confirmou a teoria: ela havia sido, de fato, diagnosticada com o transtorno de linguagem quando criança.

Encontro-me, então, encarregada de ser a voz escrita da Marilac, o canal entre o que ela sente, pensa e lembra, e a palavra. E eu, que como jornalista sempre pretendi ser a voz alheia em algum grau, topei ser a voz mais íntima da Marilac, a voz em primeira pessoa. O primeiro impulso foi pensar: preciso diminuir, ficar meio invisível, para aprender a ser a voz do outro. Com o tempo eu fui percebendo que não havia mais outro que isso. Que nunca seria mais estrangeira do que viajando pelas palavras e pela história de Luísa Marilac.

Meu Deus, eram tantos mundos que nos separavam! E nossa amizade foi se construindo sob os destroços dessas tensões sociais que nos víamos obrigadas a superar. Turista na vida dela, eu tive ódio de mim. Tive vergonha por me intimidar perante os olhares das pessoas que nos perseguiam nas ruas. Pela vontade de me esconder quando parecia que mais uma perua desagradável ia nos interpelar por “estarmos no banheiro errado” na saída do cinema. Por me sentir desonrada toda vez que me achavam prostituta ao lado dela.

Porque Marilac, aos olhos da sociedade, é duas coisas: a youtuber famosa, quando a reconhecem, ou mais uma puta travesti, pra quem nunca viu. E eu, ao seu lado, só podia ser puta igual. E para todas essas pessoas passa ao largo a mulher admirável, forte, corajosa, divertida e de uma sensibilidade extraordinária que ela é. E, nas telas do YouTube, poucos também veem além da personagem irreverente, além do estereótipo de Marilac. Ao lado dela, me sentia pequena e não apenas em estatura. Era diminuta em coragem, em fortaleza, porque jamais suportaria sua vida. Eu mal suporto o peso da sua história!

[...]

Sabe, a Marilac quase nunca teve nem isso, nem o colo. Nem o cafuné do consolo. Sinto-me quase culpada por tê-lo pra chorar a dor de ser espectadora de sua história.

[...]

A Marilac que aqui vos fala não é ela, nem sou eu: é uma filha, uma mescla de nós duas. Um amálgama dos nossos mundos desmembrados, de sua dura vivência e de minhas leituras privilegiadas. Do seu espírito resiliente e da minha alma emocional. Das nossas intelectualidades e sensibilidades complementares. Do seu bom humor e da minha tendência às divagações. Das reflexões

que construímos juntas, do nosso ir para além da história. E das nossas dores tão discrepantes que, magicamente, através da amizade que construímos junto com este livro, se uniram em uma bonita vontade de transformar a realidade que é, na verdade, a única maneira real de se quebrar os gigantescos muros do preconceito. Este livro, nascido de tensões, enfim, é nosso milagre pessoal (Marilac e Queiroz, 2019, p.148).

A quem interessam as memórias de uma travesti? Esse ser que habita os polos do abominável ou do caricato tem algo de interessante para contar que não seja a promiscuidade de toda uma vida? São questionamentos como esses que regem a sociedade atual que condenam as travestis à marginalização. Contra todo esse discurso e, vários outros que, muitas vezes, não são percebidos e é reproduzido por muitos, aparece Luísa Marilac e sua biografia *“Eu, travesti: memórias de Luísa Marilac”*. Poeticamente produzida através das suas memórias e da escrita sensível da jornalista Nana Queiroz, a obra traz passagens que nos fazem levitar e em seguida nos atiram ao chão, faz com que pessoas cisgêneras saiam da zona de conforto, ou zona de privilégio.

A obra mostra e provoca sensações que ainda são reproduzidas, evidenciando conceitos retrógrados e engessados e pede a gritos que seja possível enxergar.

[...] é que às travestis não é dado o dia. Como os vampiros, só somos aceitas pelo público depois que a luz se vai. Se desafiamos a regra em busca do sol, nos castigam com olhos pontiagudos que chegam feito facadas e risos redondos que nos cercam até sufocar” (Marilac e Queiroz, 2019, p.47) .

O trecho confirma não apenas as reflexões mencionadas, mas também a violência que o corpo da travesti causa aos olhos das ‘pessoas de bem’ e que lhe é devolvida em forma de xingamentos, agressões de todos os tipos, assassinatos e/ou indução ao suicídio. É nesse universo ignorado, porém evidente e cotidiano, que se mergulha quando se abrem as primeiras páginas da biografia de Marilac. Os relacionamentos abusivos, o movimentado tráfico sexual da “tríplice aliança” entre Brasil, Itália e Espanha, as fantasias sexuais masculinas que transitam em busca do exótico para saciar os seus fetiches e a hipocrisia da humanidade compõem essas memórias que nos fazem refletir sobre o quão aprisionadas estão

as pessoas nesse mundo heteronormativo e cristão.

Marilac (2019) denuncia a realidade das travestis sem apelar para o vitimismo ou para o sensacionalismo. Ela traz em seu livro dados e conceitos embasados em pesquisas acadêmicas realizadas por pesquisadoras de universidades nacionais e estrangeiras, assim como por órgãos consolidados tal qual o Grupo Gay da Bahia, a fim de comprovar (para os mais céticos, digamos assim) que as opiniões ali expostas não são frutos de 'achismos' ou de fatos isolados. Percebe-se como Queiroz (2019) enquanto pessoa cis, reconhece a sistemática com que essa obra vai lidar, ao mesmo tempo que se preocupa em fornecer argumentos pertinentes que colaborem com as memórias de Marilac (2019).

As experiências relatadas confirmam suspeitas, desmistificam pensamentos e chamam a atenção para a falta de preparo das pessoas quando se deparam com uma sexualidade afluída ainda na infância e posta em prática, em não raros casos, dentro da escola, implicando, portanto, a urgência de uma educação sexual nas instituições de ensino já nos primeiros anos.

Apesar de trazer em seu bojo tantas temáticas pesadas, *Eu, travesti* é um livro que apresenta também histórias dignas de boas gargalhadas, pois, apesar dos relatos costurados com a linha e a agulha do sofrimento, Marilac consegue enxergar humor em algumas experiências e retirar delas sempre algo positivo. A leveza com a qual as vivências são contadas injeta, sutilmente, doses de autorreconhecimento de privilégios e ademais leva a refletir sobre si mesmo enquanto seres humanos e o quão desumanos, podem ser uns com os outros, quando um corpo não se encaixa no modelo, nos padrões criados tanto pela sociedade quanto dentro dos lares.

Viscerais, assim definem-se esses relatos. O aprendizado que eles permitem alcançar é para além da vivência de Marilac, mas sim para entender como corpos trans/travestis estão imersos em mecanismos de poder. A violência que esses corpos sofrem é evidente, contudo, é possível perceber como os afetos são usados para sobrepor esses acontecimentos, para assim ser possível ressignificar as experiências e mazelas. Nessa parte da dissertação, apresentam-

se alguns desses afetos e desafetos pautados no afeto “disfórico”, que não possui um resultado positivo, percebe-se que na narrativa de Marilac vemos uma travesti em uma vulnerabilidade social e econômica que nos evidencia a ausência do estado nesse contexto social.

Logo no início da obra, Marilac conta sobre a sua primeira experiência sexual, isso é importante pensar uma vez que esse “ato” está socialmente associado a diversas construções de um imaginário romântico. Perder a virgindade sempre está posto como algo mágico, que serve para inserir uma pessoa em uma descoberta de sentimentos e sensações, sendo algo que possibilita conhecer o corpo e os prazeres que esse corpo pode percorrer. Mas, e quando esse primeiro contato não é da forma que deveria ocorrer, o que acontece quando não é consensual com uma pessoa eleita no momento de sua escolha. Assim é a primeira experiência de Marilac.:

Ele me propôs um jogo que começaria com ele ajustando meu tronco pequeno contra o braço do sofá. Aceitei, curiosa. De repente, porém, o homem parrudinho explodiu em milhares de tentáculos que se lançaram sobre mim, serpenteando sobre minhas roupas, comprimindo meus ossos. Minha cabecinha tentava capturar explicações entre as gotas de sangue da pequena poça do chão. No teto, os monstros gritavam mais alto. Por dentro, os tentáculos me estilhaçavam as entranhas. (2019, p. 24)

[...]

Minha mãe chegou horas mais tarde, anunciando-se aos berros:

— Que merda você fez com esse portão, menino, que eu não consigo entrar em casa?!

Corri em seu socorro, com urgência dos braços da minha mãezinha pra me proteger e consolar de tudo que havia acontecido. E ela, enfurecida, encharcada, com as mãos brigando contra os nós do meu cadeado improvisado. Quando a porta finalmente se abriu, ela me segurou nos braços e me mordeu de raiva como um cão de rua, desses que nunca foram amados.

Mas existe fé mais persistente do que a de uma filha em sua mãe? Eu ainda esperava que ela me protegesse, eu ainda confiava mais nela do que em ameaças. E disse:

— Mãe, o homem me machucou na minha bunda.

As mãos que vieram a mim, entretanto, não trouxeram as carícias que eu esperava, mas tapas.

— Nunca mais fale uma coisa dessas, que você está mentindo! Enquanto me batia e gritava, me abaixou as calças. A visão da cueca sangrando a deixou ainda mais desalinhada. Debaixo do chuveiro, meu corpo suportava o peso de suas frustrações, que chegavam em palmadas cada vez mais duras. “É mentira, você está mentindo.” Lágrima contra tapa. Botou-me pra dormir e foi lavar minha cueca. E pelo ralo do tanque escoou a história que fingimos não lembrar por muitos anos. (Marilac e Queiroz, 2019, p. 25).

No trecho, Marilac relata um estupro que sofreu quando tinha 5 anos. No episódio, ela era uma criança deixada sob os cuidados de um homem de confiança da mãe, que lhe propõe uma brincadeira, criança que era, Marilac se mostra animada para brincar, mas o que acontece a seguir é longe de uma brincadeira. Ela, aos cinco anos, é estuprada dentro de casa por alguém que estava ali para cuidar dela, ao mesmo tempo nessa idade, tem sua primeira “*experiência*” sexual, cercada de violência e trauma, também de força de lutar contra alguém que transcendia suas capacidades físicas.

De acordo com Monteiro (2020), normalmente o processo de violência começa na infância, por parte da família que não entende as formas de expressão de gênero da mulher travesti ou transexual, um gênero inconforme à norma. Familiares exigem um gênero condizente às normas cisheteronormativas. As crianças transgênero, no caso as mulheres travestis e transexuais, não devem falar fino, rebolar, devem falar e andar como “homem de verdade”, não dançar, não usar os saltos, roupas e maquiagens da mãe e das irmãs. Enfim, não devem performar o gênero de modo feminino. Quando essas exigências são descumpridas, a criança trans pode sofrer violência psicológica, ameaça de violência física ou violência física de fato.

De acordo com Reidel (2013, p. 19), o “menino tem de agir e brincar como menino; menina tem de usar cor-de-rosa e brincar como menina brinca, que menina não pode jogar futebol e que menino não pode se maquiar” . Richard Miskolci ajuda a compreender como essa violência ocorre por meio da humilhação, tomando por base uma perspectiva *queer*:

Nessa perspectiva queer, a ideia seria trazer ao discurso as experiências do estigma de humilhação social daquelas pessoas que

são frequentemente xingadas, humilhadas por causa da sua não normatividade de gênero. Isso tudo 83 com o objetivo de modificar os aspectos da educação que ainda impõem, compulsoriamente, as identidades (Miskolci, 2012, p. 17).

Outro ponto desse episódio é a reação da mãe de Marilac, que demonstra um extremo despreparo de lidar com a situação. Ao ler esse trecho, fica evidente como é preciso falar sobre educação sexual, as pessoas precisam entender sobre o que é abuso sexual e falar sobre. A ignorância e o silêncio em relação a essa questão são visíveis quando se olham os dados sobre abusos infantis no Brasil. De acordo com o site do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (2023) em 2022, o disque 100 contou com mais de 100 mil denúncias contra abuso infantil. Um número que não ocorria desde 2011, como informado pela diretora da SaferNet, psicóloga Juliana Cunha¹¹ (2023), que atribui a expansão de denúncias a:

uma combinação de variáveis. Você tem o acesso à internet nessa faixa etária de criança e adolescente. Outra questão é o fato de que as pessoas têm, hoje, uma visão muito mais apurada sobre violência sexual contra crianças e adolescentes na internet. Então, claro que essa mudança de percepção, ao longo do tempo, permite que as pessoas identifiquem melhor e mais rápido e saibam fazer a denúncia" acrescenta (Brasil, 2023).

A informação e a discussão do tema são muito importantes, porque no artigo a psicóloga informa que é preciso naturalizar a denúncia, as pessoas precisam entender que isso é importante e que a discussão do tema é urgente para que as políticas sejam mais efetivas. Ao pensar sobre Marilac e esse fato, é possível ver como que ela, muito nova, foi exposta a uma violência, à solidão com a qual ela, enquanto criança, teve que lidar sem que isso pudesse ter sido trabalhado com ajuda e orientação.

Portanto, desde cedo vemos travestis e transexuais ingressando na

¹¹ BRASIL, Agência. Imagens de abuso sexual infantil online crescem 70% no Brasil em 2023. Disponível em: < <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-05/imagens-de-abuso-sexual-infantil-online-crescem-70-no-brasil-em-2023> > acesso em 28 de julho de 2023.

categoria de grupos vulneráveis e, posteriormente, no de minorias. De acordo com Mazzuoli (2018):

Grupos vulneráveis, [...] são coletividades mais amplas de pessoas que apesar de não pertencerem propriamente às “minorias”,

eis que são possuidoras de uma identidade coletiva específica, necessitam, não obstante, de proteção especial em razão de sua fragilidade ou indefensabilidade.

E as minorias: [...] são grupos de pessoas que não têm a mesma representação política que os demais cidadãos de um Estado ou, ainda, que sofrem histórica e crônica discriminação por guardarem entre si características essenciais à sua personalidade (...) grupos de pessoas com uma identidade coletiva própria, que os torna “diferentes” dos demais indivíduos no âmbito de um mesmo Estado (v.g., os povos indígenas, a comunidade LGBTII, os refugiados etc.) (p. 278).

Quanto a esse aspecto, Monteiro (2010) explica a violência psicológica que essa criança trans passa. No seu relato, ela analisa algumas narrativas:

Podemos perceber o sofrimento no relato da colaboradora Jana, sobre as violências de sua infância:

[Violência] psicológica, eu acho que dentro de casa e física também, no sentido de que eu recebi a pressão para não falar fino, andar como menino, apanhava, porque dançava funk com as minhas amigas, porque eu usava várias coisas na cabeça, tipo, pegava umas toalhas e fingia de cabelo, pegava as roupas da minha mãe, às vezes meu pai me encontrava, me pegava, via que eu tava brincando de dançar, dessas coisas, e era uma violência psicológica também, porque ele me ameaçava de me bater e chegou dias que ele me bateu, né? (Monteiro, 2020, p.178).

Entretanto, esse fato violento não determina a vida de Luísa Marilac, logo após ela apresenta seu avô, pai de sua mãe. A ele confia amor e gratidão, mostrando que, mesmo sob uma história de violência, ela ressignifica suas memórias, assim ela introduz um afeto sobre essa violência. Apresenta seu avô como uma pessoa que a amou e a fez se sentir amada, e como isso a preencheu na vida.

Aos finais de semana, vô José, que era crente, me levava ao culto, onde tocava seu cavaquinho. Banho tomado e cabelo aprumado, eu ia toda serelepe segurando as mãos fortes do homem que comecei a chamar de pai. No caminho, nosso segredinho: ele parava no bar pra aquecer o talento com uma dose de cachaça. Seu único gorozinho semanal.

Ficava toda envaidecida do meu avô ferroviário, que mal sabia escrever o próprio nome, mas entendia todas as palavras da música. Observava suas mãos bem morenas, quase negras, deslizando pelas cordas do cavaquinho e achava que ele era o homem mais talentoso do mundo inteiro.

Quando ele morreu, o cavaquinho me ficou de herança — só podia ser meu, toda a família entendeu. Num momento de raiva, anos depois, no entanto, minha mãe quebrou ele nas minhas costas. Mais do que a porrada, me doeu a crueldade do ato. Como ela pôde, meu

Deus, me roubar da lembrança mais importante do único pai que eu conheci? (Marilac e Queiroz , 2019, p. 28).

Freud abordou a importância de viver o luto em seu trabalho *Luto e Melancolia* (1917). O autor argumentava que o luto é uma resposta natural e necessária após a perda de uma pessoa amada ou de algo significativo em nossas vidas. Ele via o luto como um trabalho psicológico que envolve uma série de tarefas emocionais que a pessoa enlutada precisa enfrentar para se adaptar à perda e restaurar seu equilíbrio emocional.

Para Pinheiro,

Na obra de Freud, o luto aparece tanto na sua exposição sobre a melancolia, como no estudo das sociedades primitivas ligado aos tabus que as organizam, o enlutado mantém-se temporariamente num estado de rebaixamento libidinal e sofrimento ante a morte ou a perda cujos efeitos se fazem valer pela possibilidade de dotar a dor de um término factível. O luto é evocado pelo sujeito no sentido de fazer com que a dor não se eternize, o que o define efetivamente como um “trabalho psíquico”. Ratifica-se na obra de Freud que o trabalho do luto tem a função de elaboração e assimilação psíquica da perda, bem como de possibilitar a separação com relação ao objeto perdido e o reinvestimento num *substituto*. O enlutado martiriza-se pela perda, recorda-se constantemente do morto. Ele trabalha no sentido de dar um estatuto afirmativo a algo que se perdeu, bem como dotar este fato de um arcabouço simbólico. (Pinheiro, 2010, p.149 grifo dos autores).

Para os autores em *Luto e melancolia*, Freud descreve de maneira mais detida as características do processo de luto, visando distingui-lo da manifestação melancólica. Ali, ele considera que no luto prevalece uma inibição da atividade e do eu, uma “perda ‘temporária’ da capacidade de adotar um novo objeto de amor” (Pinheiro, 2010, p.149).

O luto começa com o reconhecimento da perda. É importante que a pessoa enlutada possa aceitar a realidade da ausência da pessoa amada ou do objeto perdido. O luto bem-sucedido leva a pessoa a restabelecer seu equilíbrio emocional e a seguir em frente com sua vida, mantendo as memórias do ente querido, mas sem ficar estagnado no sofrimento. No entanto, é importante mencionar que o luto não é um processo linear e cada pessoa a vivência de maneira única.

Algumas pessoas podem enfrentar dificuldades significativas durante o luto. No caso de Marilac, até isso lhe é tomado, sua mãe atua de forma muito violenta, isso ajuda a entender como ela vai se apegar mais a frente a sua irmã Alice. Luísa mostra que não teve uma “mãe” nos moldes idealizados, mas sempre foi uma pessoa maternal, em alguns momentos de sua biografia até diz que querer ser mãe foi uma forma de ressignificar essa mãe ausente.

Assim, pode-se ver que a pessoa trans, ao não ter seus afetos primordiais, incorpora-os para ressignificar essa ausência e uma outra presença. Algo que podemos ver quando está se lembrando do avô José:

Ao entrar naquele ônibus, o veículo que meu avô tinha me ensinado a não temer, eu me senti imediatamente pacificada e cheia de poder e coragem. Senti sua presença robusta, real, quase tátil, a brincar comigo pelo corredor. Eu era ele. Era forte por culpa dele, me sentia amada por conta dele. E ele, graças a mim, deve ter encontrado seu caminho pro céu. Porque, ao me amar, meu avô alcançou a redenção (Marilac e Queiroz, 2019, p. 30).

Quando Luísa trata do nascimento de sua irmã Alice, isso a preenche. É com muito afeto e amor que ela conta a respeito do seu contato com a irmã, como

ela, aos 11 anos pegava sua irmã de colo para vender doces na rua. É possível que esse papel familiar de cuidar de sua irmã lhe tenha dado forças para buscar o melhor para elas. Ao mesmo tempo em que no texto de Luísa e Nana (2019), a situação social que ela se encontra é bem evidenciada mostrando uma realidade das crianças com menos condições, que para ajudar sua família sobreviver elas desde muito cedo assumem papéis de cuidar dos mais novos e auxiliar na busca da renda financeira para o lar.

Quando Alice engravida, ela assume um papel maternal em relação à menina, o que lhe deu foco e forças para ir para Europa garantir uma melhor vida para elas, Alice, a sobrinha e sua mãe. Cuidar dessas mulheres a tornava essa mulher amável que não teve ao lado de si, mas que sempre quis ser. Marilac sempre nos mostra que, mesmo tendo vivido violências sempre soube amar de forma genuína e sincera.

Sabe, Alice também era especial porque era cheia de ser mulher. Tinha tesouros que eu nunca pude cobiçar senão secretamente. O meu sonho de ser paqueta materializou-se em sua boneca da Xuxa, que eu penteava e aprumava assim que os olhos de árbitros de Maria e Valci deixavam de me escrutinar. Seus lacinhos me floreavam os cabelos na clandestinidade. Seus vestidinhos me serviam de inspiração.

Mais tarde, ela foi a primeira pessoa pra quem eu pude dizer: “Eu sou assim!” E quando alguém me chamava de viado na rua, ela, pequenininha e já toda bagaceira, voltava pra trás e desafiava:

— Viado o quê?!

Alice me permitia ser.

Até hoje, todo Dia dos Pais, minha irmã me aparece ao telefone. Ela se desculpa, diz que sabe que eu sou uma mulher e uma mãezona, mas que eu fui a única figura paterna que ela teve. Mudou de papel. Agora, ela me autoriza o homem (Marilac e Queiroz, 2019, p. 38).

Esse trecho mostra como a vida de uma Travesti não é diferente de uma mulher cisgênera, ela mostrou o que diversas mulheres de família monoparentais fazem, ao conviverem com a solidão e ausência da figura masculina – paterna, assumem seus lares e provêm todo o afeto e sustento de seus dependentes. Mostrando que “o pai” não é algo necessário, elas desempenham com força e

empenho essa função que, por vezes, se perde dentro do conceito patriarcal e machista.

Ao voltar-se para o amor de Marilac a sua sobrinha, em como possuir esse afeto move a corporeidade trans, penso em minha sobrinha Heloísa, que desde seu nascimento em 2020, consegue ser um ponto de referência de afeto. Minha história e minha relação com minha família foram piores do que as de Marilac, desde meus doze anos o vínculo familiar só se fragmentou. A família do meu pai me considerava um ser que podia transmitir algo contagioso, ao mesmo tempo que, desde os 12 anos, não sei o que é causar alegria aos meus familiares, sempre tenho o sentimento de que a cada passo eu os envergonho mais e mais.

Luísa dedica amor a sua irmã e sobrinha como se fosse mãe delas, o que faz com que ela deixe o Brasil e vá desbravar a Itália, um lugar de muitos perigos e violência. A vida noturna guarda seus perigos e as travestis estão dentro desse círculo, onde o desespero e a ausência de sentimentos produzem uma cadeia de violências.

A escolha do nome é um aspecto muito importante para a subjetivação da pessoa trans, ou seja, para sua construção identitária e bem-estar psicológico. O processo de transição de gênero envolve a busca por uma identidade que reflita a experiência interna de cada indivíduo, e o nome é uma das formas mais visíveis de expressão dessa identidade.

Ao escolher um novo nome que corresponda ao gênero com o qual a pessoa se identifica, ela está assumindo sua verdadeira identidade e se afirmando perante si mesma e perante os outros. Esse ato pode ser libertador e empoderador, pois

permite que a pessoa se reconheça e seja reconhecida de acordo com a sua identidade de gênero.

A solução que dona Maria encontrou? Me botar pra fora pra não atrapalhar seu romance. Não lhe ocorreu a pouca maternidade do gesto. Não deu caso pra vergonha na cara. Saiu foi tagarelando sobre o episódio para as clientes do salão de beleza em que atendia como manicure. Como quem conta uma fofoca inconsequente de novela das oito.

E o buxixo foi cair nos ouvidos de Luiza Marilac, nossa vizinha. Marilac era uma mulher com um coração tão grande e tão reboativo quanto seu quadril avantajado. Tinha uma tatuagem tribal na perna, uma cabeleira compridíssima, uma cara despojada e uma alma meio fora da norma.

A gente já se conhecia, eu e Marilac. Batíamos prosa de vizinhas, massem aquela intimidade profunda. Mesmo assim, de generosidade gratuita, me convidou pra morar com ela. Pra ser quem eu quisesse na casa dela. E dividir quarto com os três filhos — que, pra ela, má companhia existia só a do intolerante e a do mesquinho. Eu já tinha encontrado solidariedade antes. Ali, no entanto, não era uma travesti fodida estendendo a mão pra outra. Marilac era uma pessoa que podia passar na seleção da normalidade, não fosse eu. Mas recusou o rótulo no decorrer de toda vida. Que a nor malidade ficasse para os chatos!

Rapidamente, ela se converteu em um dos grandes amores de minha vida. Uma pessoa de luz e de paz, que não podia se importar menos com os números na conta bancária ou os objetos na casa ou na garagem.

Nunca me pediu nada, mas pra fazer valer a minha estadia, eu cuidava dos meninos — Palominha tinha uns 11 anos, Jonas, 12, e Tavinho, maiorzinho, já somava uns 14. Ajudava a limpar a casa e a cozinhar. Fiz deles a minha família.

Foi o olhar atento de Marilac que notou que eu precisava ser mais do que aquele viado pintoso. Chacoalhou a minha transformação lenta e acanhada e, num empurrão desses de mãe pássaro, me mandou pra fora do ninho com peruca, body, saia e salto torto. Toda mulher. Pra enfrentar o mundo e dona Maria, com olhos de falcão faminto de julgamento a presenciar o meu primeiro voo solo (Marilac e Queiroz, 2019, p.68).

A escolha do nome também pode trazer uma maior sensação de pertencimento e inclusão social. Ao ser chamada pelo nome que escolheu, a pessoa trans é reconhecida e respeitada por sua identidade, o que contribui para uma maior aceitação e acolhimento por parte da família, amigos e comunidade. Isso vejo hoje após a transição, como que desde o ano passado que defino usar o nome social, como ouvir ele das bocas próximas faz com que a gente vá se encontrando dentro dele.

Além disso, a escolha do nome pode ajudar na superação de disforia de gênero, que é o desconforto ou angústia causado pela incongruência entre o gênero sentido e o gênero atribuído no nascimento. Ter um nome que corresponde ao gênero desejado pode ser um passo significativo para reduzir essa disforia e

melhorar a saúde mental e emocional da pessoa. No entanto, é importante reconhecer que a experiência de cada pessoa trans é única, e a importância da escolha do nome pode variar de indivíduo para indivíduo. Algumas pessoas podem dar mais valor a esse aspecto, enquanto outras podem se sentir menos impactadas. O respeito à individualidade de cada pessoa é fundamental nesse processo.

Por fim, é fundamental que a sociedade como um todo respeite e reconheça o nome escolhido pela pessoa trans, utilizando-o de forma consistente e respeitosa. Essa atitude contribui para a promoção da dignidade e dos direitos humanos das pessoas trans e para a construção de uma sociedade mais inclusiva e igualitária.

Segundo Cerqueira, Denega e Padovani (2020, p. 37),

O uso do nome social não pode ser entendido apenas como uma garantia de direitos, e sim como forma de validar e consolidar o que a pessoa trans traz sobre si, de como se apresenta no mundo sem que suas escolhas sejam questionadas. A forma de como as pessoas se vestem e se comportam, trazem suas identidades e reunião de características que fazem uma pessoa ser única. A construção de valores, crenças e ideias do eu e da sociedade de cada indivíduo irá perpassar suas vivências, experiências e próprias interpretações e significados gerados por estes

acontecimentos. O nome apresenta um significado, dá sentido a esse conjunto de características, e negar o uso do nome é negar o reconhecimento de si, e consequentemente remete a inexistência e a anulação de vida.

Ao pensar sobre a escolha do nome de Luísa Marilac, percebemos que a origem se dá de uma referência materna, ela mostra que foi acolhida pela vizinha “Luísa Marilac”. Ao mesmo tempo, ser reconhecida como mulher e filha, traz para ela uma ideia de pertencimento e afeto que ainda não tinha experienciado. Esse é um assunto delicado a pessoas trans: a disforia com o corpo e identidade permeia o processo de transição, as mudanças perpassam as performances de corpo e gênero. Como pode ser percebido no trecho:

O corpo é a peça de arte da travesti. É nosso pedaço de pedra-sabão, nossa tela em branco. É nele que expressamos nossa visão de beleza, de transgressão às normas, nossa leitura do feminino. É um processo de digestão: a gente pega a mulher que nos é dada pela sociedade, a interioriza, elabora, dá cara própria — enfim, digere — e a exterioriza de novo, modelando-a no próprio corpo.

Eu, particularmente, acho que as pessoas se incomodam com os corpos de travestis porque ficam frustradas de não entendê-los. Ficam confusas sobre que pronome usar. Como nos tratar e em que caixinha de suas cabeças nos colocar. Se as pessoas ao menos soubessem que ser surpreendido pelo mundo é tão melhor que compreendê-lo... (Marilac e Queiroz, 2019,

pg.71).

Essa citação me atravessa profundamente. Chorei muito com a obra de Marilac ao longo deste ano de 2025. No início do mestrado, minha primeira disciplina foi na modalidade híbrida. Minha orientadora me indicou essa disciplina, dizendo que, no Ibilce, havia um curso que poderia me interessar e seria poderia ser frequentado remotamente.

Quando iniciei o mestrado, ainda trabalhava no presídio. Essa disciplina transformou completamente a minha pesquisa. Às vezes, basta alguém dizer uma frase para que repensemos toda a nossa rota. A professora Dra. Cláudia Maria Ceneviva Nigro ofereceu a disciplina sobre diferentes abordagens para a análise do texto literário. Adorei o conteúdo, mas o que realmente me modificou foi uma aula específica.

Quando decidi montar meu projeto, a palavra “afetividade” não estava no título — e sim “violências”. Em uma das aulas, a professora pediu que explicássemos nossas pesquisas. Quando chegou a minha vez, eu estava com uma estética mais masculina, pois assistia às aulas dentro da escola, nos meus horários de intervalo de serviço.

Naquele momento, percebi que minha fala teve um tom pedante: do ponto de vista dela, uma gay branca queria estudar as violências que recaíam sobre os corpos trans. Imediatamente, ela apontou meu erro ao não considerar os “processos afetivos” desses corpos. Mostrou-me como eu estava negando a

autonomia deles, ao mesmo tempo em que questionou a falta de interseccionalidade na minha bibliografia. Nos meses seguintes, mudei completamente a forma de olhar para o meu corpus. Aquela mulher, em poucos minutos de fala, reposicionou todo o meu estudo.

O que eu não imaginava era que olhar para a afetividade nas obras me levaria a encarar as minhas próprias afetividades. Ao final daquela disciplina, apresentei uma monografia analisando as afetividades presentes em *Eu, Travesti* (2019). A partir desse texto, e da nova leitura que desenvolvi sobre a obra, iniciei oficialmente minha transição.

Ao perceber as semelhanças entre mim e Marilac, compreendi que aquela vida anterior já não me bastava — e que não fazia sentido continuar nela. Era fato que eu já não suportava mais viver na negação.

Talvez por isso esta seção não seja tão sistematizada quanto aquela de *Amara* (2023). O texto de Amara, por sua forma e estética, evoca o olhar da Allanis pesquisadora, que deseja compreender até onde o corpo travesti é capaz de chegar; sua estética desperta sonhos. Já ao ler a história de Marilac, acessa-se em mim a Allanis que não existiu — aquela que sempre soube da sombra e do estigma de ser uma travesti na sociedade.

Nessa narrativa, a travesti nunca vence: o meio e as pessoas a consomem até que tudo lhe seja tirado — e, ainda assim, Marilac permanece de pé, vivendo e sobrevivendo. A cada novo processo de Marilac que eu identificava, uma lembrança do meu passado se destravava junto. O que fazer com tudo aquilo? Onde alocar esse sentimento recém-descoberto?

Desde então, a transição tem sido um processo de descobertas que nem sempre consigo compreender.

Para Bento e Pelúcio (2012), o relacionamento amoroso é de suma importância para pessoas trans, assim como é para qualquer indivíduo. Ter um parceiro ou parceira que ofereça apoio, compreensão e afeto pode ser um fator crucial para o bem-estar emocional e psicológico de qualquer pessoa, independentemente de sua identidade de gênero.

No contexto específico das pessoas trans, os relacionamentos amorosos podem desempenhar papéis ainda mais significativos e complexos, como aceitação e validação. Para uma pessoa trans, ser amada e aceita por quem ela é, com sua identidade de gênero, é um fator fundamental para sua autoestima e autoaceitação. Relacionamentos que validam sua identidade e pronome de gênero escolhidos contribuem para a construção de uma autoimagem positiva.

O processo de transição de gênero pode ser desafiador, tanto emocionalmente quanto fisicamente. Ter um parceiro ou parceira solidário pode proporcionar apoio emocional, ajudar na superação de obstáculos e facilitar a navegação por situações complexas, como a busca por tratamentos médicos ou a mudança de nome e gênero legalmente. Relacionamentos amorosos saudáveis fornecem uma base de segurança emocional para ambos os parceiros. Para pessoas trans, esse senso de segurança pode ser especialmente valioso, considerando que elas podem enfrentar estigma social, discriminação ou até mesmo rejeição de certos círculos sociais ou familiares.

No entanto, é essencial lembrar que nem todos os relacionamentos são saudáveis e positivos. Pessoas trans, assim como qualquer indivíduo, merecem relacionamentos baseados em respeito, igualdade e afeto. Relacionamentos abusivos ou discriminatórios podem causar danos emocionais significativos, e é importante que as pessoas busquem apoio e ajuda se estiverem enfrentando situações negativas.

O relacionamento amoroso pode ser um elemento muito significativo na vida de pessoas trans, fornecendo apoio, aceitação e amor, o que é fundamental para o seu bem-estar emocional e psicológico. Na sua obra, Marilac (2019) nos apresenta seu relacionamento com “Cabeça”, um dos seus amantes mais antigos, com quem tem uma relação conturbada, bem tóxica, o imaginário do masculino e feminino criam uma relação de posse e dependência, como pode ser visto no trecho abaixo:

Cabeça era amoroso e até me achava coisa digna de ciúmes. Eu, que sabia tão pouco de relacionamentos, confundi aquele controle com amor e retribuí com equivalência. Que outro tipo de afeto nós podíamos dar um ao outro senão aquele que havíamos recebido até então?

Se alguém me visitava, checava o banheiro pra ver se não encontrava uma camisinha usada no lixo. Caso batesse a desconfiança com quem era que eu, afinal, encontrava o prazer. Cabeça também não permitia que eu fosse a passiva por dinheiro. Com cliente podia fazer de tudo, menos isso, que era só dele, só nosso. Cada noite, ele enfiava o dedo no meu cu e cheirava para ver se encontrava odores do orgasmo de outro homem — e se cismasse que tinha, partíamos para uma peleja física. Mas eu gostava, porque cada sessão de porrada terminava em uma foda gostosa. Patologias de quem sempre conheceu o sexo embebido em alguma dose de violência.

Aprendi que amor se fazia assim, que amor exigia cólera. E, certa noite, quando ele saiu sem avisar e voltou pra além da hora razoável, teve uma acolhida inesperada. Cheguei bem pertinho, corpo recostado ao dele, e meti-lhe uma faca no pescoço. “Onde estava? Com quem? Estava me traindo?” Enquanto ele negava, só senti o mijo quente escorrer-lhe por entre as pernas — a única coisa que me aliviou a ira e me fez guardar a arma na gaveta dos talheres.

Naquela época, ele também era michê, mas nunca intencionava concretizar os programas: levava os clientes pra áreas isoladas e escuras e lhes roubava tudo que tinham — às vezes, até a roupa do corpo.

Chegou a furtar o toca-fitas do dono do mercadinho do bairro em que eu fazia compras semanalmente. O homem bateu na porta de casa pra resolver a pendência com o Cabeça na agressividade, “feito dois machos”. Corri pra bolsinha do quarto, tirei o valor do aparelho e do conserto da porta arrombada do carro e prometi a ele que Cabeça nunca mais o iria importunar.

Aquela vida ia matá-lo. E eu o estava amando demais pra deixar que isso acontecesse. Se não amasse, me seria muito cômoda, na realidade, a grana que entrava desses roubos. Mas tinha o maldito do amor. Pedi que parasse de assaltar e

que se tornasse, definitivamente, o dono de casa da nossa família. Eu iria, sozinha, trazer o sustento da gente. E ele aceitou, porque aquela lhe parecia uma forma justa de companheirismo. E talvez também porque tivesse recentemente se convencido de que a vida valia mais do que lhe havíamos dado crédito antes de nos conhecermos (Marilac e Queiroz, 2019, p.117).

Ao longo dos anos e relatos, Marilac vai mostrando como essa relação se incorpora a relações de poder; ela relata que foi para Itália escondida, para conseguir dinheiro para o nascimento da filha de Alice, seu amante, ao descobrir a viagem, quebra diversas coisas da casa e ameaça ir para Itália buscá-la. Mas, já que ela manteve os depósitos mensais para ele e a família, o mesmo vai se acalmando. Ainda relata que nesse momento Cabeça a trai com diversas pessoas,

contudo, Marilac diz que é um preço a se pagar por ser uma profissional do sexo, o machismo é algo dominante mesmo.

Quando Luísa começa a contar sobre Micaela, uma travesti menina que conhece fugida na rua, percebe-se como o amor para com a menina ressignifica os signos femininos e maternais. Percebe-se como essa relação possibilita a Luísa vivenciar papéis de gênero há muito tempo sonhados por ela. A importância da figura materna, ou de qualquer figura parental, para uma travesti (mulher trans) é muito similar à importância para qualquer indivíduo. O papel da figura materna é fundamental no desenvolvimento emocional, psicológico e social de uma pessoa, independentemente de sua identidade de gênero.

Quando eu era menina, achava que ia encontrar um amor, casar, ser mãe. Não ria. Os sonhos da gente têm a pirraça de não escutar os limites do corpo. Os meus me faziam meio infinita. Apesar do corpo, da vida e das dores, porém, eu me descobri mãe. Logo eu que era toda desprovida de uma. Apreendi a ser maternal a partir das ausências. Encontrava a maternidade em tudo aquilo que me era falta e cuidava para que as mesmas coisas não faltassem na vida de quem conquistava meus afetos.

E certo dia, esse tanto de ternura sem destino no meu coração pariu a Micaela — já crescida, travesti e puta — numa esquina fedida de Guarulhos. Estava ela ali, mal equilibrando seus 15 anos nas mãos, cheia de meninice e de fragilidade. Com a voz baixinha, ela brigava pelo direito de fazer sexo por dinheiro. E as monas mais velhas, travestis mais vividas e mais mortas, batiam o pé. Não, Micaela tinha um tanto de beleza que era sinônimo de miséria pra elas. Era a puta com quem ninguém poderia competir. (Marilac e Queiroz, 2019, p.119).

A beleza de Micaela começou a trazer problemas e a causar desconforto:

[...] as bonecas faziam até reunião pra maquinar um jeito de expulsá-la dos pontos do Picanço. Um dia, coberta de fúria, Micaela raspou o cabelo todinho e pintou de loiro só pra ver se as cafuças paravam de perturbar. Não é que ficou foi mais bonita ainda? Aí deu-se o babado! As bichas se consumiram na ira.

Micaela e eu cuidávamos uma da outra. Tínhamos um combinado, um código de segurança ao qual obedecíamos como se fosse a Bíblia: escureceu, era hora de descer pra rua; antes das 23h, era pra já estar em casa. (pg. 21)

[...]

Quando cheguei, às 23h10, ela não estava mais lá. Tinha entrado

no carro dum cliente novo, disseram. Arrastei meu corpo até em casa, tomei um calmante e liguei pra polícia:

— A minha amiga não chegou no horário combinado. Ela nunca faz isso. Não, moço, por favor, ela não tem nem 17 anos!

Eram 6h quando me chamaram de volta da delegacia:

— Bom dia, foi você quem ligou aqui mais cedo em busca de uma amiga desaparecida?

— Fui eu, sim...

— Você poderia vir até a gente o quanto antes? Estamos na Estrada do Cabuçu.

[...]

Minha mãe, ao telefone, em uma disposição e uma sabedoria raras, disse que iria, mas me alertou:

— Filha, você sabe o que vai encontrar lá, né?

O Cabuçu é a desova de defuntos de Guarulhos. É pra lá que a polícia leva os bandidos que quer finalizar e os bandidos levam os presuntos inconvenientes. Mas eu não estava preparada para processar aquela informação.

[...]

Adiante, a minha Micaela de calça arriada, mãos sobre o pênis exposto, aqueles olhos sem vida. Sem brilho, sem luz. De um verde opaco do qual nunca vou me esquecer. Os cabelinhos loiros, já crescidos num Chanel, duros de frio. Um furo na cabeça, outros dois na garganta. Um colar de morte.

O laudo pericial revelou que Micaela havia tido um orgasmo segundos antes de deixar o próprio corpo. Foi acertada pelas costas, no crânio. Mas sentiu os outros dois tiros antes de terminar de morrer.

[...]

Dias mais tarde, a minha bombadeira, Suzi, sentou-se ao meu lado na sarjeta como quem vai falar uma bobagem qualquer.

— Matei a menina, sim, mas não tem nada a ver com você, viu? A gente não precisa ter um problema.

A confusão da qual Micaela tinha fugido, afinal, era a Suzi. Micaela, minha ingênua Micaela, havia denunciado Suzi por um assassinato em Bragança Paulista e concordado em servir de testemunha. Fugiu pra Guarulhos só pra descobrir que a cafetina era influente por lá também — mas o longo tempo de calmaria foi dissipando os temores de Micaela. A cafetina, porém, nunca deixara de ser uma ameaça: só esperara que ela baixasse a guarda.

Naquela noite, enquanto eu atendia meu cliente, Suzi havia parado num carro com um homem e convidado Micaela para um programa coletivo bem pago que aconteceria no matagal que beirava a Estrada do Cabuçu. Esperou Micaela fazer o serviço e gozar, pra que morresse com a dor em contraste com o prazer. E assistiu ela morrer com olhos tão frios quanto os do corpo que eu encontrei.

Mais de uma década depois, Suzi foi derrotada pela tuberculose. Entre as tosses de sangue, soltava pedidos de perdão a todos que feriu. Dizem que se arrependeu de cada malfeito da vida, inclusive do que fez com Micaela.

Antes de morrer, no entanto, teve um derrame, ficou meio louca, perdeu a mãe que muito amava. Eu não precisei perdoá-la. Da minha raiva a vida já tinha se encarregado ((Marilac e Queiroz, 2019, p. 124).

Esse longo e necessário trecho mostra como é conturbada a vida de Marilac, que se dedica a amar uma moça e ter por ela o carinho de uma mãe, mas, ao mesmo tempo, é refém dos perigos e mazelas da noite. A vida trans para a sociedade é insignificante, ao mesmo tempo em que não é do interesse do estado a segurança e bem-estar desses corpos.

Segundo Peres (2008) já houve melhoras ao longo dos anos, em relação ao tratamento dispensado, mas

[a] grande maioria das travestis brasileiras não tem acesso a informações sobre cuidados de si e dos outros, o que evidencia que em sua maioria nada sabem sobre as técnicas de redução de danos e por isso correm riscos intensos de morbidade e de mortalidade decorrentes das práticas de transformação dos corpos pela via da injeção de silicone, e da ingestão de hormônios femininos. Trata-se de um problema grave de saúde pública que necessita urgente de programas e políticas públicas que garanta às travestis o direito de ser e de viver, de acordo com as demandas de seus desejos e necessidades básicas para que possam se sentir cidadãos de direitos e de bem estar biopsico- social e político (Peres, 2008, p. 04)

Segundo o estudioso, apesar da implantação do SUS, ainda há muitos discursos preconceituosos que “discriminam, estigmatizam, violentam e excluem pessoas pelas mais variadas categorias, seja classe social, raça, etnia, identidade de gêneros, orientação sexual, relação intergeracional ou estética corporal” (Peres, 2008, p. 09). Aproveito para parabenizar o atendimento do GIPA - Grupo integrado de prevenção e atenção a DST E HIV, desde que me mudei para Assis, meus

hormônios são retirados no GIPA, desde o primeiro momento de contato, foi maravilha, a equipe é atenciosa, depois comecei o uso de PREP, o cuidado dos profissionais é de enaltecer, ainda que muitos lugares perpetuem o preconceito é muito bom ver lugares que já tiveram uma mudança positiva.

É importante reconhecer que nem todas as pessoas trans têm uma figura materna apoiadora e compreensiva. Algumas travestis podem enfrentar rejeição familiar ou dificuldades em relação à aceitação de sua identidade de gênero. Nesses casos, o apoio de outras pessoas significativas, amigos ou comunidades LGBTQ+ pode ser essencial para compensar a falta de apoio familiar.

Em suma, a figura materna pode desempenhar um papel fundamental no suporte emocional e na aceitação da identidade de gênero de uma travesti. No entanto, é fundamental que todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero, encontrem redes de apoio e aceitação para promover sua saúde mental e bem-estar.

Essa significância maternal, Marilac novamente sente ao Alice, sua irmã, dar à luz a sua sobrinha, Maria Eduarda. Marilac descreve esse amor e conta que ele a fez voltar para Europa, pois a presença desse pequeno ser veio novamente instaurar um amor, para uma pessoa que já havia perdido vários.

Mas logo a barriga de Alice começou a espichar demais, o sofá passou a se tornar incômodo. Eu percebia, cada dia mais claramente, que aquela casa não comportaria um bebê — e já se fazia a hora de eu voltar pra Europa para ganhar o dinheiro que pagaria o parto que Alice merecia. Voltamos a dialogar com minha mãe que, de coração mais amolecido pela perspectiva da netinha que chegava, aceitou-a novamente.

Já da Itália, garanti que Alice desse à luz num hospital adequado, com bons médicos, longe dos meus olhos, mas agarradinha nos meus cuidados. À revelia de dona Maria, ela e Eduardo seguiam namorando em sigilo. Para garantir as lealdades do pai com a menina, Alice deu a ela o nome de Maria Eduarda. Maria Eduarda que eu amei e amo como a uma filha.

Maria Eduarda que é o mais perto de descendência que eu vou ter na vida, que me desperta os instintos mais profundos. Amor visceral que seria parte da minha perdição (Marilac e Queiroz, 2019, p.135).

Ao mencionar esse aspecto de proteção e figura materna, é possível dissertar sobre os Ballrooms. Segundo Santos (2018),

[...] a origem data em meados do fim da década de 1970 na cidade de Nova York, mas que provém das práticas dos bailes de fantasia e *drag queen* iniciados no começo do século XX, é uma cultura LGBT baseada em práticas de performance, competições e estruturas de apoio social e emocional para seus membros. Essa comunidade e suas práticas apresentam uma origem dentro de um espaço marginalizado e periférico da cidade de Nova York durante um período de inserção da comunidade norte-americana em uma dinâmica bastante conturbada economicamente e socialmente, principalmente devido aos processos de imigração dirigidos à esses grandes centros urbanos, promovendo um contexto caótico nas grandes cidades dos EUA, em especial Nova York, e propiciando, assim, um ambiente de convívio social bastante conturbado e particularmente difícil para as comunidades periféricas negras e latinas e de forma ainda mais acentuada para os indivíduos LGBTs. Os *Ballrooms* surgem, dessa forma, como espaço não apenas de entretenimento para esses grupos, mas principalmente como um local seguro e de criação de estruturas de proteção social para esses indivíduos subjugados a processos extremos de marginalização (Santos, 2018, p.10).

Para o autor, no início dos anos 1990, os membros da comunidade dos *Ballrooms* da periferia da cidade de Nova York viram os movimentos de um de seus principais estilos de performance e dança, o chamado *voguing*, sendo propagados na mídia *mainstream* americana em diversos programas de televisão. O documentário *Paris is Burning* mostra que a comunidade dos Ballrooms em Nova York começa a ter visibilidade internacional e crítica e, por fim, a cantora de música pop Madonna leva os movimentos do voguing para o videoclipe de sua música *Vogue*, que se tornaria uma das músicas pop de maior vendagem da história. Muitos destes membros imaginaram que tal atenção dada às suas práticas até então marginais, lhes concederia ganhos monetários e profissionais.

No entanto, Santos (2018) evidencia que, da mesma forma repentina com que o aparente sucesso se manifestou para alguns membros dessa comunidade, logo a mídia e o público perderam o interesse e tais grupos voltaram para a sua posição marginal, a qual propriamente nunca tinham deixado, e o que aconteceu nos anos seguintes foi uma decaída e, provavelmente, gradual desfalecimento da cultura dos *Ballrooms*.

Santos (2018) esclarece como essa prática se expande para um âmbito social que dialoga com aspectos de ancestralidade presentes nesses corpos. Para o autor, entretanto, isso não se configura como uma simples inspiração artística, mas sim como um segundo movimento, no qual as práticas dos Ballrooms estão inseridas atualmente, que é a sua transnacionalização. Comunidades de Ballrooms já bem estruturadas e com certo prestígio tornam-se cada vez mais comuns ao redor do mundo, especialmente na Europa, com destaque para a comunidade francesa. Além disso, o Brasil configura-se como uma cena proeminente dos Ballrooms, apresentando não apenas uma comunidade de considerável tamanho, embora suas práticas ainda não estejam plenamente consolidadas, mas também buscando conquistar prestígio internacional. Dessa forma, reafirma-se o caráter transnacional no qual essa cultura vem se desenvolvendo atualmente.

Para Bailey (2013), três elementos essenciais estruturam aquilo que se chamaria como a cultura dos *Ballrooms*: o sistema de gênero, a estrutura de parentesco (as *House's*) e os eventos de competição (*Balls*) em que uma série de performances ritualizadas são realizadas. Tal estrutura justifica a escolha feita aqui de se chamar toda essa dinâmica como a cultura dos *Ballrooms*, já que, segundo seus participantes, os *Ballrooms* são muito mais do que as competições, mas sim um estilo de vida.

As *House's* configuram como parte essencial dos Ballrooms já que a *House* (casa, em português) “não significa um prédio real; mas sim representa os modos pelos quais seus membros, os quais em sua maioria vivem em localidades variadas, se enxergam e interagem uns com os outros como uma unidade familiar” (Bailey, 2013 apud Santos, 2018, p.16). Para o autor essas tais *House's* são estruturas parecidas com a de uma família, mas que, ao contrário do que usualmente é projetado de forma normatizadora a partir de uma lógica heteronormativa, essas *House's* são frutos de ligações sociais que transcendem muito a concepção de uma família formada a partir de um laço matrimonial entre dois indivíduos, ou mais especificamente, um homem e uma mulher.

Segundo Santos (2018) essas *House's* são, em sua maioria, nomeadas a partir de marcas de roupa da *haute couture* ou então de símbolos ou lemas que representam uma característica principal de seus membros ou de algum membro

protagonista daquele grupo. Além disso, as House's têm seus respectivos 'pais' e 'mães' que promovem um cuidado e um aconselhamento para seus 'filhos', ou seja, os outros membros, os quais são de várias idades, raças e etnias (geralmente negros e latinos nas formações dos *Ballrooms* norte-americanos), gêneros e sexualidades. Inclusive a Professora Dr^a Lua Lamberti, para além de sua vida acadêmica é também uma "mother" de uma "house", mostrando que para além das relações sistêmicas as pessoas LGBT's constroem sua família e criam suas redes de proteção.

Bailey (2013), salienta que se deve entender que é através da performatividade que os membros dos *Ballrooms* criam um sistema de subjetividades de gênero e sexualidade mais abrangente do que aquele que é legitimado dentro da esfera da heteronormatividade. Os membros dos *Ballrooms* não apenas consideram as categorias já enraizadas dentro de uma lógica hegemônica, mas as extrapolam, criando novas possibilidades de identificação e subjetividade. Em relação às categorias de sexo, as possibilidades de identificação dentro da comunidade dos *Ballrooms* são maleáveis e mutáveis.

Isso significa que o sexo para os membros dos *Ballrooms* é maleável e não tem uma fixidez determinada biologicamente. Assim, da mesma forma como as suas noções de gênero e sexualidade, o sexo do corpo é o resultado de um processo e atividade contínuos e oposto a ser um fato biológico. Para Santos (2018), eles acreditam fundamentalmente que categorias de sexo são maleáveis e o corpo pode ser alterado através de vários modos, principalmente com terapia hormonal, preenchimento, modificações no cabelo, entre outros.

O autor salienta que a fluidez nas identidades de gênero e sexualidade pode, *a priori*, aparecer como uma das principais acepções consideradas na construção das práticas dos *Ballrooms*. Dessa forma, os membros experimentam suas identidades de sexo, gênero e sexualidade como processos fluidos e performativos ao invés de um fato biológico imutável, como comumente considerado dentro de uma perspectiva identitária heteronormativa. Ou seja, é exatamente a crença na performatividade e fluidez dessas categorias, mesmo que não tão explicitamente quanto soa ser ao analisá-las, que permite que os participantes escolham aquela categoria na qual se identificarão e também

cumprirão seu papel social dentro da comunidade, como as competições

Ao voltar para a leitura da obra, após ir novamente para Europa, Marilac, dessa vez mais experiente, vive um período difícil por lá, com a experiência de já ter sido presa na Itália, após a lei de proibição de prostituição. Ela conhece Mario, homem com o qual se relaciona de modo nunca vivenciado antes, ambos se mudam para a Espanha, para economizar dinheiro e casar-se, assim Luísa poderia garantir uma cidadania, viver seu amor e economizar dinheiro para sua volta ao Brasil:

Minha primeira reação foi resistir às flores, aos chocolates elegantes, às visitas diárias, sanguíneas, à minha casa. Mario não era homem pra mim, homem pra mim era o Cabeça. Cabeça era um bandido, um ex-craqueiro, um homem de vícios, experimentado nas artes da infidelidade. Cabeça era o tipo de homem que me atraía e que eu atraía. Mario era um menino tímido, um tipo mineiro nascido no além-mar, afeito a romances à luz da lua, jovem, de família, ainda ganhava mesada dos pais. Do Cabeça, tive que cuidar; Mario me aparecia pronto, fresco, novo.

Como não me derreter por todo esse mundo inédito que ele me apresentava? Amei o Mario. Amei-o com toda a força que já tive pra amar alguém. Amei-o como criança que se maravilha com as curvas coloridas de uma centopeia, como mulher que dá à luz a melhor versão de si mesma, como travesti que esquece por um momento que é pouco menos que um ser humano aos olhos do mundo. Amei-o como pessoa completa, excessiva, transbordante. Amei-o como nunca antes e nunca depois, meu Deus, nunca depois talvez até o dia de eu morrer (Marilac e Queiroz, 2019, p.154).

Ela trabalha bastante para fazer dar certo seu relacionamento com Mário:

Ele era doce, calmo, dividia as tarefas domésticas e gostava de me dar abraços por trás e beijinhos de mosquito enquanto eu cozinhava. Sabia me pedir as coisas pra tornar o “não” quase impossível. Tinha uma disposição impressionante para o sexo: às vezes, eu acordava com a força dele já dentro de mim.

— Se algum cliente te fizer gozar hoje, ao menos vai lembrar que comigo foi melhor.

Me ensinou a fazer cappuccino, drinks de café. Eu o ensinei a gostar dos agudos de Joelma do Calypso. Mario me fez feliz. Acho que me ensinou o amor. (Marilac e Queiroz, 2019, p. 155).

E, mais uma vez, vive uma decepção:

Quando me dei conta da quantia, deposei na conta que tínhamos no nome do Mario, pois eu era ilegal. Liguei pra ele,

embevecida:

— Amor, em alguns dias eu chego. E, desta vez... desta vez a gente casa!

Quando a temporada acabou, me despedi com carinho de uma ou outra bicha que havia trabalhado comigo ali, fiz as malas mirradinhas e fui.

Acho que minhas mãos tremiam de alegria ao tocar a maçaneta da porta. Inicialmente achei que era por isso que ela não se abria. Mas a chave, experimentada de mil maneiras, não abraçava a fechadura. Haviam-na trocado. Consultei minha conta bancária. Vazia. Liguei para o Mario repetidas vezes; o celular havia sido desconectado de forma definitiva.

O proprietário do imóvel me informou: Mario havia retirado o dinheiro do seguro do aluguel e partido poucos dias antes. O homem que eu amava fugiu levando todo meu dinheiro e a maior ilusão de dignidade que já tive (Marilac e Queiroz, 2029, p.163).

É importante pensar como Marilac ao longo dos anos, por necessidade de ser amada, deixou esses homens possuírem sobre ela um controle que, em diversos momentos, fizeram com que ela não conseguisse prover sua própria emancipação diante dessas relações.

Ao ler a narrativa de Marilac, sofro ao saber que a pessoa que está enfrentando tudo em momentos decisivos, espera de outro, o homem, uma cumplicidade que historicamente ele não oferece.

Marilac estava desiludida após o rompimento, sem dinheiro e sem perspectivas. Até que uma senhora, compadecida da sua situação, ofereceu-lhe dinheiro e moradia: “Tinha 500 euros no bolso. Fui ao mercado e comprei legumes e mantimentos destinados a estragar ao sabor da letargia (Marilac, Queiroz, 2019, p. 166). Quinze dias depois, Marilac se sentia mais disposta a recomeçar a sua vida. Ela vai até a piscina do prédio, grava um vídeo em que bebe vodka e diz, olhando fixamente para a câmera do celular :

— E teve boatos que eu ainda estava na pior. Se isso é estar na pior, PORRAM! O que quer dizer tá bem, né? Subi o vídeo, sequei a garrafa. Fiquei tão embebida de vodca e de mim que desloguei o usuário e esqueci a senha pra sempre (Marilac, Queiroz, 2019, p. 167-168).

O vídeo fez um sucesso inesperado e Marilac foi convidada a participar de diversos programas de televisão e de eventos que lhe trouxeram fama instantânea, porém, passageira.

Para finalizar essas análises trago o seguinte trecho das memórias de Marilac:

Durante o processo de transição, perdi uma porção de clientes e ganhei outros. Agora, também saía com um perfil de homem diferente: mais velho, casado e, em geral, menos atraente. Alguns gostavam dos peitinhos de hormônios, mais naturais, mas rejeitavam o silicone avantajado, mais encenado. Outros, nem te contratavam se sabiam que estava nos hormônios: sabiam que travesti em hormônios mal segura uma ereção - muito menos vai gozar com eles, que é o que gostam.

Essa descoberta foi um problema pra mim que, até então, nunca tinha sequer gozado. Sentia o meu pinto como um músculo morto, uma coisa murcha que de nada me servia. Como eu não o estimulava, ele também não se desenvolvia. Achava que aquilo era normal, que havia nascido para ser penetrada. Não mais: se eu não aprendesse a endurecer minha neca, ia morrer de fome. Lembro-me do primeiro homem que me fez um pedido do tipo.

Era uma mariconna velha e enrugada que não fez doce antes de cair de boca me chupou sem descanso até conseguir uma semiereção. Lembro que era tão larga que, mesmo com uma meia bomba, eu consegui penetrá-lo sem dificuldade. Ele se apertava em cima de mim, se contorcia como uma flor desabrochando. Aquilo me deu tamanha repulsa que vomitei ali mesmo. Bem em cima do seu corpo contorcente. Mortificada, pedi desculpas, disse que havia comido qualquer coisa que fez mal, já não andava bem desde manhãzinha, e saí do carro sem cobrar nada. Ouvindo sobre a gafe, algumas travestis mais experientes, cheias de riso, acharam por bem me instruir: eu precisava começar a me masturbar para aprender a ter ereção, ficar mais íntima do meu pinto. Também me fiei de vez nos bons drinks - o álcool podia, afinal, me ajudar a burlar os hormônios e ter ereções suficientes pra custear a vida, até aprendi a gozar com um pau meia bomba. E assim o fiz em nome do acué de cada noite (Marilac e Queiroz, 2019, p.77).

De acordo com Silva (2024, p. 125),

A história da Luísa é uma história de vida que foge dos padrões da nossa sociedade, costumeiramente vista e entendida apenas como uma sociedade cisgênera, que desconhece outros princípios de sociedade ou ainda que se apresenta como uma história excludente, sem a presença de diversidades históricas.

Segundo o pesquisador, a narrativa de Marilac se distancia da história cis-heteronormativa predominante e contribui para dar visibilidade às pessoas trans* e travestis. Além disso, a autora compartilha seu processo de autossuperação e a construção de sua subjetividade. Silva (2024, p. 131) acredita que

as narrativas pessoais de figuras como Luísa Marilac, não apenas oferecem uma visão singular e inédita de suas experiências de vida, mas também funcionam como um ato de resistência, desafiando as estruturas de poder estabelecidas e promovendo uma nova forma de conhecimento.

O relacionamento de Marilac com Mario leva à discussão do quanto a dicotomia (aparentemente opcional) entre passividade e atividade, consolidada nas relações afetivo-sexuais, reforça o binarismo de gênero e, conseqüentemente, distancia-nos das desconstruções necessárias para a verdadeira libertação das LGBTIs em geral e das mulheres trans/travestis, em particular. Neste sentido, tomo como ponto de partida, uma afirmação feita por Wanderson Flor do Nascimento (2012, p. 26) em seu ensaio sobre filosofia e sexualidade:

Neste imaginário hegemônico, heterossexuais se apoiam em alguma hierarquia que reproduz o imaginário patriarcal de que os homens sejam superiores às mulheres, que o masculino é superior ao feminino, que o masculinizado é superior ao efeminado, que o ativo é superior ao passivo. Estes papéis operantes nas relações não são apenas atuantes nas relações sexuais, mas em diversos aspectos das relações entre as pessoas.

É interessante constatar, em primeiro lugar, como Nascimento localiza os termos ativo/passivo numa cadeia de pares correlatos que carregam significados relevantes: masculinizado/efeminado; masculino/feminino e homens/mulheres. Parece necessário historicizar essa cadeia de significados para compreender como ela aprisiona as identidades LGBTIs a questões que nos remetem, novamente, às equivocadas concepções que marcaram o início da patologização e biologização de nossas identidades no século 19.

De acordo com Lopes (2011, p. 176), quando se relacionam as identidades LGBTIs a doenças, pretende-se defender que a “cura” para tal patologia é possível por meio da psicanálise:

[...] a presença em corpos masculinos de comportamentos socialmente considerados adequados para mulheres é vista como uma espécie de desvirtuamento moral, quando não uma patologia passível de intervenção médica. Desde que esses homens efeminados compreendessem que tais manifestações refletem uma fixação na figura da mãe e uma conseqüente negação da figura do pai, eles poderiam ser “curados” pela psicanálise. Ao que parece, somente um movimento de aproximação da figura paterna esboçado por esses sujeitos os tornaria naturalmente viris e discretos e viáveis como homossexuais.

Monteiro (2020) evidencia que, quando estamos falando de questões de gênero, podemos nos remeter a um período até mesmo anterior, que permite vislumbrar o sentido construído socialmente por trás desta dicotomia e o quanto ele é avesso à construção como “sujeitos” de nossa própria história e sexualidade.

Sobre o período áureo da chamada Grécia Antiga (por volta do século 5 a.e.c), diz Fausto-Sterling (2006, p. 314):

Ainda que o sexo entre os homens não lhes incomodasse, os gregos reconheciam a existência dos *molles*, varões afeminados que desejavam e sonhavam em ser penetrados, e os *tríbadés*, mulheres que preferiam o sexo com outras mulheres, ainda que o praticassem também com homens. Ambos os grupos eram considerados mentalmente perturbados. Mas a anormalidade não residia no desejo homossexual. O que preocupa aos médicos gregos era o desvio de gênero. Os *molles*, incompreensivelmente, desejavam submeter-se ao poder masculino adotando o papel passivo, e as *tríbadés*, intoleravelmente, se apropriavam da posição política masculina ao assumir o papel sexual ativo. [...] Assim, os *molles* adquiriam o desejo de ser penetrados porque o papel ativo não lhes proporcionava suficiente alívio sexual.

Podemos perceber pelo texto de Fausto-Sterling que mesmo em uma concepção tão antiga e numa sociedade sabiamente conhecida pela secundarização da mulher (que sequer tinha o status de cidadã), o tema do “poder” perpassa a construção daquilo que é ser “ativo” ou “passivo”, definido basicamente pelo ato da penetração. O mesmo discurso que chegou até a Idade Média,

adentrando o período posterior, quando já as Igrejas (primeiro a Católica, depois as muitas vertentes protestantes) mantinham as rédeas das concepções sobre sexualidade.

Para Monteiro (2020) nos séculos 16 e 17, por exemplo, quando a burguesia, a classe que moldaria o discurso médico-psiquiátrico no século 19, ainda começava a dar os seus primeiros passos, a moral, os valores e as regras de comportamento, como se sabe, eram ditados fundamentalmente pela Igreja e, durante séculos, a imposição destes padrões teve como instrumento o Tribunal do Santo Ofício, ou a Inquisição. Foi neste contexto que surgiram, por exemplo, conceitos como “sodomia perfeita” e “sodomia imperfeita”, crimes punidos severamente pelo Tribunal. O primeiro termo referindo-se ao caso de relação sexual anal com emissão de sêmen entre dois homens e o segundo imputado à relação sexual anal entre homem e mulher, também com emissão de sêmen.

Trouxe esses aspectos antes de falar sobre a terapia hormonal, porque por muito anos vivendo como uma gay branca afeminada, confesso que tinha uma visão muito limitada do meu corpo e das capacidades afetivas dele. Antes da transição, era exatamente como Monteiro (2020) traz em seu trabalho. Atualmente, vejo que esse comportamento está relacionado aos papéis que vivia desse silenciamento do meu prazer. A transição hormonal tem me obrigado a rever esse pensamento que limita os prazeres do meu corpo ao mesmo tempo em que internalizo essas mudanças.

Segundo Monteiro (2020), parte fundamental da vivência e das experiências de nós, mulheres trans/travestis, inclusive no que se refere a como a afetividade e a sexualidade afloram, acaba sendo permeada por questões relacionadas às adaptações e mudanças enfrentadas em nossos corpos; mas, evidentemente, elas também envolvem a integridade e essência do nosso ser, porque é disto que estamos falando quando nos referimos a todos os tratamentos envolvidos no processo transexualizador, como já foi sintetizado por Arán e Murta (2009):

O processo [...] consiste no atendimento clínico, particularmente na hormonioterapia, no atendimento psicológico e psiquiátrico, na assistência social e na realização das cirurgias de transgenitalização e de caracteres sexuais secundários. (Arán e

Murta, 2009, p. 18).

Para Monteiro (2020), trata-se de um processo cuja profundidade e amplitude já seriam, por si sós, suficientes para perturbar todos os aspectos de nossas vidas. Mas ele é ainda mais permeado por complicações devido ao fato de que a marginalização social ou mesmo o descuido proposital do Estado para com pessoas como nós, faz com que ele tenha início através da automedicação ou de procedimentos inadequados. A autora ainda relata que existem possibilidades diversas em relação às terapias hormonais. Algumas delas, nada recomendáveis, mas lamentavelmente muito frequentes, são feitas à base de medicamentos “improvisados”, com utilização de remédios que servem a outros fins, porém mais acessíveis às mulheres trans/travestis.

Monteiro (2020) traz que é extremamente comum que mulheres trans/travestis passem por este processo sem qualquer acompanhamento médico.

Segundo Arán e Murta (2009) corroboram esse pensamento:

A maioria dos(as) usuários(as) chega aos serviços já tendo feito uso anterior (automedicação) de algum tipo de hormônio por indicação de amigos ou através de informações coletadas na internet. No caso de mulheres transexuais (MtF), na automedicação normalmente são utilizadas pílulas anticoncepcionais em grande quantidade - as pacientes tomam muitos comprimidos por dia, acreditando que assim terão um efeito mais rápido - e hormônios indicados para reposição hormonal de mulheres na menopausa (Arán e Murta, 2009,p. 19).

Para Monteiro (2020), o fato é que muitas poderiam ter encarado seus tratamentos com menos sofrimento caso, não tendo como obstáculos como a transfobia ou os efeitos da marginalização socioeconômica, tivessem acesso às orientações e serviços fundamentais há muito já conhecidos pela Medicina, como nos lembra Petry (2015):

Os efeitos colaterais da terapia por estrógenos se configuram em importante aspecto sobre o qual as mulheres transexuais necessitariam conhecer. Tais efeitos implicam em trombose de veias profundas, alterações tromboembólicas, aumento da pressão arterial, alterações hepáticas e problemas ósseos. Apesar dos riscos inerentes ao tratamento, elas decidem usá-los para

conseguir seus objetivos (Petry, 2015, p. 73).

Mas, a importância do alcançar o “objetivo”, como diz Petry (2015), faz com que mesmo nas gerações mais recentes, com maior escolaridade e estabilidade financeira, seja muito comum encontrar exemplos de automedicação e os inevitáveis efeitos colaterais. Monteiro (2020) traz em sua obra o relato de Júlia, uma das suas entrevistadas que, aos 20 anos, já fez TH por conta própria: “Eu já desmaiei, já tive uns processos de desânimo por conta da baixa testosterona. Então, me dava desânimo, perda de fome, muitas coisas.”

Arán e Murta (2009, p. 19) nos esclarecem que este tipo de procedimento baseado em quantidades exageradas de hormônios, tomados com o intuito de conseguir melhores resultados na transição, é totalmente desnecessário e, como veremos, bastante danoso à saúde: “É de fundamental importância estabelecer a dose ideal do medicamento para cada pessoa, destacando-se o fato de que não há necessidade de doses elevadas de hormônios para se alcançar os efeitos desejados ou alcançá-los mais rapidamente.”

De acordo com a Dr^a. Mayara Bordin (2025):

A Hormonização tem o objetivo de promover mudanças físicas e emocionais, contribuindo para o bem-estar, autoestima e qualidade de vida do paciente. No SUS, no ambiente em que atuo, há o acompanhamento integral dos pacientes, com exames frequentes, anamneses detalhadas para pesquisar sintomas, sanar as possíveis dúvidas e avaliação médica geral, além de acompanhamento psicológico se o mesmo desejar. O processo envolve uso de hormônio estrogênio e bloqueadores de testosterona, sendo que seus objetivos são redução dos pelos corporais, redistribuição da gordura corporal, diminuição da massa muscular, aumento das mamas, alterações emocionais e da libido.

São disponibilizados protocolos como referência para o início e acompanhamento do processo. Ao procurar o médico de saúde da família relatando o interesse, o paciente recebe um termo com todas as informações sobre o processo, possíveis efeitos. Nessa mesma consulta, o médico solicita os exames para avaliar possíveis contraindicações. Em retorno, são avaliados os exames, se há alguma dúvida do paciente a cerca do processo. E então, a cada 3 meses no primeiro ano são realizadas consultas para seguimento, passando para 6 meses, e após, anualmente. Porém, o serviço está disponível a qualquer momento em que houver necessidade.

Hoje, onde atuo com meus pacientes, são disponibilizados para a hormonização trans feminina estrogênio de forma em gel, que apresenta menor efeito colateral hepático e mais flexibilidade, além de bloqueadores de testosterona como a ciproterona, administrado via oral em forma de comprimido. A partir dos primeiros exames após 3 meses de tratamento, a dose pode ser ajustada para a busca do valor de referência ideal. Durante todo o acompanhamento, o profissional está disponível para o atendimento ao paciente.

Trago esse relato que ela me mandou, a fim de mostrar que já temos essa terapia garantida pelo SUS, ao mesmo tempo que deixo claro como o meu processo atualmente já é bem diferente de uma realidade que alguns autores trazem. Monteiro escreveu em 2020, ao fazer essa dissertação em 2025, vemos como esse tópico apresenta uma grande melhora, isso é satisfatório de perceber, como temos um avanço diante da identificação de tantos outros processos que não se alteraram ainda.

SEÇÃO V. CONCLUSÃO

Ao iniciar a pesquisa, buscava-se analisar os processos de afetividades percorridos pelos corpos Travestis dentro da realidade brasileira. Ao identificar esses processos como infância, vida escolar, núcleo familiar, condições profissionais e acesso a políticas públicas; identificou-se que eles estão sendo definidos a partir de uma ótica cisgênera heteronormativa patriarcal que vem sendo herdada desde a colonização europeia. A condição em que se encontra a realidade da Travesti brasileira é decorrente de processos históricos que abrangem efeitos que reorganizaram a história das Américas e, por conseguinte, o Brasil.

Destacou-se, nesta dissertação, a emergência do transfeminismo como corrente teórica de resistência, que desconstrói o binarismo de gênero, reconhecendo a diversidade de experiências de corpos dissidentes e promovendo o direito à autodeterminação e à visibilidade social. Este estudo analisou as afetividades da subjetividade Travesti por meio de obras autobiográficas de autoras travestis, destacando a importância dessa literatura na resistência e na valorização de corpos marginalizados. Foi proposto realizar a comparação de *Se eu fosse pura* (2023), de Amara Moira, e *Eu, Travesti* (2019), de Luísa Marilac, considerando suas diferenças estéticas, narrativas e a construção da subjetividade travesti em contextos sociais e afetivos distintos.

Em *Se eu fosse pura*, vimos que o livro é uma narrativa autobiográfica em que Amara Moira relata suas experiências como travesti, trabalhadora sexual e pesquisadora de literatura. A obra reúne textos em prosa e alguns poemas que contam episódios da sua vida, especialmente o período em que trabalhou como prostituta enquanto fazia doutorado. Ao longo da narrativa, a autora descreve o cotidiano da prostituição, as relações com clientes, o preconceito e as violências enfrentadas por pessoas trans, e as reflexões sobre desejo, corpo, identidade e marginalização social. A obra também discute como a sociedade vê e controla os corpos trans, denunciando desigualdades e dando voz a experiências que geralmente são silenciadas. Ao escrever sobre si mesma, Amara transforma sua história em uma forma de crítica social e política, afirmando a importância da representatividade na literatura.

O livro usa a própria vida da autora para mostrar as dificuldades, os estigmas e também a autonomia de pessoas trans e trabalhadoras sexuais, defendendo o direito dessas vozes existirem e serem ouvidas na literatura. É, desse modo, uma autobiografia em que Amara Moira narra suas experiências como travesti e prostituta para discutir identidade, preconceito, desejo e a marginalização dos corpos trans.

Eu, travesti, como analisado, é uma autobiografia em que Luísa Marilac narra sua trajetória de vida como travesti no Brasil. Ela recorda sua infância marcada por preconceito, as violências e dificuldades que enfrentou ao assumir sua identidade de gênero e os períodos de extrema vulnerabilidade, incluindo a prostituição. Na obra, Marilac relata experiências de discriminação, exploração e exclusão social, mostrando como muitas travestis são empurradas para situações de marginalização. Ao mesmo tempo, o livro destaca sua resistência, sobrevivência e busca por dignidade, além de refletir sobre identidade, respeito e direitos das pessoas trans. A autobiografia usa a própria história de Luísa Marilac para expor as dificuldades enfrentadas por travestis no Brasil e afirmar a importância de visibilidade, resistência e direitos. Vimos que o livro conta a história de vida de Luísa Marilac, marcada por preconceito, violência e exclusão por ser travesti. A autora relata sua trajetória de sobrevivência e as dificuldades enfrentadas por pessoas trans no Brasil. Ao compartilhar sua experiência, ela denuncia a transfobia e defende mais respeito e visibilidade.

As obras analisadas evidenciam processos afetivos complexos vivenciados por corpos travestis, tais como afetos de violência, amor, desejo, e resistência, revelando as relações de poder, vulnerabilidade, e afirmação identitária no espaço social e afetivo. A narrativa das obras revela as marcas da violência, do silêncio, da invisibilidade, mas também da resistência, uso de linguagens próprias (como o bajubá), e da construção de afetos positivos, fortalecendo a autoestima e a identidade em trajetórias de transição e autoconhecimento.

A pesquisa evidenciou a importância da afetividade na constituição do sujeito trans*, considerando o papel do corpo, do nome, do reconhecimento social e da rede de apoio afetivo e terapêutico, que promovem a saúde mental e o bem-estar desses corpos marginalizados. Também discutiu as experiências de violência,

abuso, exclusão, e necropolítica que atravessam a trajetória de mulheres trans* e travestis, destacando a necessidade de redes de solidariedade, proteção social e reconhecimento legal para além do estigma e da patologização. Nesta dissertação, foi destacado que as análises foram feitas por uma travesti que, em diversos momentos, recorreu à teoria de travestis pesquisadoras. Por fazer essa escolha de movimento metodológico, o texto precisa ser pensado num estilo autoetnográfico que propõe um olhar genealógico sobre a história da corporeidade Travesti.

A metodologia adotada foi, então, a autoetnográfica, vinculada à teoria da genealogia, que privilegia a experiência pessoal da pesquisadora travesti, suas memórias e afetividades na compreensão das obras e da trajetória de suas autoras, ampliando o diálogo entre teoria e vivência. Essa metodologia foi pensada porque a autora da dissertação autoidentificada travesti, olha duas literaturas de travestis, e se identifica com as obras, uma vez que estão todas elas posicionadas em um plano de realidades sociais, geográficas, geracionais e experienciais parecidas. A partir das obras e das teorias de autores como Foucault, Butler, Kristeva, Mbembe, Haraway, Preciado, Derrida, e Bakhtin, a dissertação analisou a produção de subjetividades, os regimes de poder, a performatividade de gênero, a linguagem e os afetos como instrumentos de resistência, afirmação e reparação histórica dos corpos trans*.

Conclui-se que as obras analisadas, aliadas a uma perspectiva teórica interseccional, político e afetiva, contribuem para a emergência de uma literatura travesti plena de estéticas, narrativas e experiências de resistência que precisam ser inseridas no currículo acadêmico, fortalecendo uma formação de letras antirracista, antiimperialista e transfeminista, promovendo, assim, a descolonização do conhecimento e a valorização da corporeidade travesti como potência de existência e produção de saberes.

Ao produzir a dissertação dentro do movimento que a escrita permeia entre diálogos na terceira pessoa recorrendo “ao outro” com os relatos da experiência da pesquisadora que se materializavam na primeira pessoa, faz-se um convite ao leitor para que ele perceba que a afetividade na dissertação é entendida como processos de experenciação social que estão alocados em espaço e tempo, pois a pesquisadora está em processos afetivos sociais que dialogam com espaço e

tempo dos tópicos identificados.

Durante a comparação, percebeu-se que, pela primeira vez, *Se eu fosse pura* (2023) e *Eu, Travesti* (2019) eram relacionadas juntas em uma pesquisa; que as duas obras eram comparadas por uma travesti; que a obra de autoria travesti era utilizada como objeto de pesquisa no programa de pós-graduação em Letras de Assis; era a primeira vez que o programa de pós-graduação em Letras de Assis tinha uma travesti como aluna. Ao identificar o fator inédito desses pontos, as memórias da pesquisadora dentro desses processos afetivos são importantes para entender o significado da discussão desta dissertação para o programa em Letras de Assis.

Outro aspecto positivo da pesquisa é como ela produz um conhecimento de subversão, que tenciona com mecanismos de poder. A existência desta pesquisa expõe falhas na estrutura social, ao mesmo tempo em que possibilita romper algumas dessas falhas. Por meio do texto, o leitor é capaz de identificar quem é ele nessa estrutura social e se torna possível ele adotar algumas das sugestões descritas para que ele seja capaz de tencionar o espaço e tempo em que vive.

Caso o leitor fique com dúvidas, a pesquisa conta com uma bibliografia extensa que está disponível online, ao mesmo tempo em que apresenta obras essenciais para entender a configuração mundial, pois, ao falar de travesti, acredita-se que se falou do mundo amplo que atualmente existe da mesma forma que evidenciou que essa existência é subsequente a processos históricos.

Haraway (1995) afirma que ter uma visão de baixo não é algo que se aprenda facilmente, precisa-se olhar de maneira específica para encontrarmos o que estamos procurando. Para Haraway, o conhecimento não é neutro nem universal: ele sempre parte de um lugar específico, de uma posição social e corporal. Por isso, olhar “de baixo” significa tentar compreender o mundo a partir das experiências de grupos marginalizados, que historicamente foram observados, mas raramente tiveram o poder de produzir conhecimento sobre si mesmos.

Quando o texto diz que “ter uma visão de baixo não é algo que se aprenda facilmente”, significa que nossa forma de olhar já está moldada por preconceitos e

estruturas sociais. Assim, para enxergar travestis para além dos estigmas, é preciso aprender a olhar de maneira diferente, buscando conscientemente outras perspectivas. Ou seja, não basta apenas “ver” travestis; é preciso reorientar o olhar, questionando estereótipos e expectativas sociais.

A pesquisa tenta provocar o leitor a se interessar pelas travestis como sujeitos complexos. Muitas pessoas têm contato com travestis apenas por meio de estigmas — por exemplo, associando-as exclusivamente ao trabalho sexual. Ao mostrar travestis como autoras de obras literárias, esta dissertação amplia a forma como esses corpos são percebidos socialmente, já que elas são produtoras de conhecimento, pensam, analisam e interpretam sua própria realidade. Isso rompe com um modelo tradicional de pesquisa em que pesquisadores falam *sobre* um grupo sem incluir sua produção intelectual.

Esta dissertação é feita, em parte, por uma pesquisadora travesti que, às vezes, utiliza uma linguagem travesti, pois a forma de escrever também expressa identidade e experiência e a linguagem usada pode carregar marcas culturais, políticas e afetivas do grupo. Assim, não é apenas o tema que traz a perspectiva das travestis, mas também a forma de narrar e construir o texto. Inspirada na ideia de “visão situada” de Haraway, esta dissertação pretendeu romper com estereótipos, mostrando travestis em múltiplas posições e reconhecendo suas produções teóricas e linguísticas, transformando-as de objetos de estudo em sujeitos que também produzem conhecimento. A pesquisa buscou estimular o leitor a se interessar pela literatura travesti, estimulando nele a busca desses corpos para além dos estigmas. O texto não coloca a travesti só na condição de corpo observado, mas se amplia na utilização da teoria produzida por travestis que serve como recurso para observar travestis, ao mesmo tempo em que a narrativa desses processos vem por uma escrita travesti que, em alguns momentos, se realiza por meio de uma linguagem travesti.

A centralidade na travesti durante a pesquisa é construída a partir da sua presença de em toda sua completa estruturação, isso se estende para a avaliação do texto da pesquisa que também conta com uma travesti compondo a banca de defesa, a fim de permitir que elas também participem da correção e avaliação dessas discussões realizadas. Inclusive ter uma travesti na banca de qualificação,

permitiu que a pesquisadora deste trabalho entendesse aspectos que só puderam ser ouvidos naquele confronto, ao mesmo tempo em que foi encorajada de mantê-los, evidenciando que tencionar com a linguagem da pesquisa também era uma forma de singularizar o estudo, da mesma forma que exprimia afetividade para escrita.

A literatura não pode ser um luxo ou privilégio; ela é uma necessidade básica para a formação plena do ser humano e para a vida democrática. As duas obras aqui analisadas atuam como um instrumento de instrução e educação para corpos trans, ao mesmo tempo que instrui e educa outras corporeidades.

A dissertação buscou colaborar com a ideia de que essas obras são necessárias a uma formação do curso de Letras, tanto pela estética como pela temática. Ao pensar uma aula utilizando-as, é possível trabalhar pontos relevantes acerca dos recursos textuais, sentidos da escrita e estrutura do texto; no cruzamento das duas obras é possível delimitar aspectos semelhantes entre elas, percebe-se a possibilidade de aula que aborda sobre o que seria uma Literatura Travesti. A pesquisa enaltece, portanto, a importância de dialogar com as literaturas travestis, reconhecendo suas trajetórias, afetividades e curadorias afetivas como instrumentos de autonomia, resistência e transformação social, propondo uma educação mais inclusiva, plural e humanizadora.

O pedido que a pesquisadora deste estudo propõe é: “Aceitem aprender/ensinar usando literatura travesti!”. O curso de Licenciatura em Letras – Assis, possui em vigência ainda a mesma grade que tive em 2016, que se propõe religar o curso ao ensino de dar aulas. Durante a graduação reconheço sim essa preocupação, ainda posso nominar os docentes desta casa que não priorizam que suas aulas precisam dialogar com a sala de aula nas escolas.

Aproveito para pontuar que alguns professores realmente sentem satisfação em pensar que a universidade pública precisa produzir o que só eles estão pensando. Porém, muitos professores se dedicaram a trazer leituras que eram de temáticas que estimulavam a discussão e pensamento crítico, ao longo dos anos aprendi como levar para minhas aulas reflexões sobre literatura indígena, africana, portuguesa, francesa, contemporânea, marginal, nordestina, latina,

regionalista, medieval, colonialista, feminina, distópica.

Ao defender esta pesquisa nesta casa usando tudo que aprendi ao longo desses anos neste solo, pretendi mostrar que é possível ensinar usando uma literatura travesti também, ao mesmo tempo que deixo claro que essa escolha permite a descoberta, a discussão e a aceitação desses corpos. Penso que por ser a primeira travesti a estar nesse local, posso pedir que coloquem obras feitas por travestis em suas aulas, esta pesquisa tem pelo menos 10 nomes travestis que estão produzindo conhecimento, permita-se usar um deles na próxima vez que for ensinar algo, ajude-me a criar pontes para essas palavras, trabalhei para que esse texto consiga ser um caminho metodológico de leitura, afirmo que, por ele, o pesquisador conseguirá acessar questões cruciais acerca da realidade da travesti brasileira.

Fiz a difícil escolha de me expor na pesquisa, porque reconheço o efeito que isso teria para pensar as questões, pois a literatura tem vários lados. Isto é, mergulho nas obras mesmo entendendo esse efeito a fim de mostrar o quão transformadoras podem ser aos corpos, para pensar no impacto de recepção que essas obras são capazes de ter em uma aula, isso pode ser transformador, humanizador e simbólico para aqueles corpos trans* se encontrarem ali.

Promovam a oportunidade de uma travesti ser o foco de uma aula, criem um momento em que a ela seja passada a palavra. Certa vez ouvi de uma amiga travesti: “*A minha saliva é banquete pros seus ouvidos, aproveitem.*”; a intenção que propus desde o início foi usar a saliva de travestis para servir um banquete a vocês, por favor: Aproveitem!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução Maria Ermantina Galvão Gomes e Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 7 ed. São Paulo: Hucitec, 1995.

BARBOSA, Bruno Cesar. "**Doidas e putas**": usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, p. 352-379, 2013.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006, 256 p.

BENTO, Berenice. Política da diferença: feminismos e transexualidades. In: COLLING, Leandro (org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: EDUFBA, 2011. p. 79-110.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina** / Pierre Bordieu; tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 160 p.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, 233 p.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: sobre os limites discursivos do "sexo"**. Tradução de Sérgio Lamarão e Mauro W. Barbosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Vida Precária**: Os poderes do luto e da violência. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos. 5. ed. São Paulo: Itatiaia, 1975.

CERQUEIRA, T. D.; DENEGA, A. M.; PADOVANI, A. S. A importância do nome

social para autoaceitação e respeito das pessoas “trans”. **Revista Feminismos**, [S. l.], v. 8, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/34894>. Acesso em: 25 mar. 2025.

CHAVES, L.G. Mendes. Minorias e seu estudo no Brasil. **Revista de Ciências Sociais**. Vol. I, n. 01, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/42512>. Acesso em 28/03/2025.

CHAVES, Leocádia A.; **FRONTEIRAS DESLOCADAS**: gênero e sexualidade na escrita autobiográfica de e se eu fosse puta, de Amara Moira. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X

DELEUZE, Gilles. **O que é um dispositivo?** Tradução de Ruy de Souza Dias e Hélio Rebello, 2001, a partir do texto: DELEUZE, G. Qu'est-ce qu'un dispositif? Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris, 1989.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1995.

DIAS, Alfrancio Ferreira. Escrevivências trans como potências. **Revista FAEEBA** – Ed. e Contemp., Salvador, v. 29, n. 59, p. 329-344, jul./set. 2020. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/faeeba/article/view/7046>. Acesso em 08 nov. 2025.

FERREIRA BARBOZA, Ádrian H., & Assis Lima, M. A. (2022). PUTASEMIOSE: Uma Breve Análise Semiolinguística de "E Se Eu Fosse Pura", de Amara Moira. **fólio - Revista De Letras**, 14(1). <https://doi.org/10.22481/folio.v14i1.10880>

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. **O que é um autor?** Trad. António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Editora Vega. 1992. p. 129-160.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Resumos dos Cursos no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970-1982. São Paulo: Loyola,

1996 (a).

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007. 176 p.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer In _____ **Além do princípio do prazer, psicologia de grupo e outros trabalhos**. tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

GOFFMAN, Erving. **Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity**. Nova Iorque, 1963. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=zuMFXuTMAqAC&printsec=frontcover&redirect=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 20/03/2025.

GOMES JÚNIOR, João. O pajubá como tecnologia linguística na constituição de identidades e resistências de travestis. **Cadernos de Gênero e Tecnologia**, v. 16, n. 47, 2023. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt/article/view/12174/7995>. Acesso em 18/02/2025.

HOOKS, Bell. E eu não sou uma mulher. **Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero : conceitos e termos**. Brasília, 2012. Disponível em : <https://www.diversidadessexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%80NERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf>. Acesso em 08 nov. 2025.

KASZUBOWSKI, E. (2010). **A questão do sujeito nos antecedentes lacanianos: uma leitura em Nachträglichkeit**. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: An Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.

LACAN, Jacques. O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência analítica. LACAN, J. **Escritos** Rio de Janeiro: Zahar. 1988, pp. 97–104).

LACAN, Jacques. **Seminário X: la angustia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b. Livro, v. 10, 1962.

LOPES, Charles Roberto Ross. Masculinidade em Rose: gays efeminados/homens discretos. Méti: **História e Cultura**, Caxias do Sul/Rs, v. 10, n. 20, p. 165-184, dez. 2011. Semestral. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/989/1070>. Acesso em 08 nov. 2025.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso Literário**. São Paulo: Contexto, 2006.

MARILAC, Luísa; QUEIROZ, Nana. **Eu, Travesti**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Revista Arte & Ensaios, v. 32, p. 122-151, 2016 .

MISKOLCI, Richard. Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças. 2ª ed. Belo Horizonte: 91 Autêntica, - Cadernos da Diversidade. 2012.

MOIRA, Amara. **E se eu fosse pura**. São Paulo: Hoo Editora, 2018.

MONTEIRO, Frida Pascio. **Vivências afetivo-sexuais de mulheres travestis e transexuais** / Dissertação de Mestrado. Araraquara, 2020, 238 p.

NASCIMENTO, Letícia; RIBEIRO, Djamila. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

PERES, W. S. Travestis: corpo, cuidado de si e cidadania. In: Fazendo Gênero 8 Corpo, Violência e Poder. Florianópolis. 2008 ago. Disponível em: https://silo.tips/queue/travestis-corpo-cuidade-de-si-e-cidadania?&queue_id=-1&v=1743466452&u=MjAxLjEuMTQ5LjE0Nw== . Acesso em 12/03/2025.

PINHEIRO, Maria Teresa da Silveira; QUINTELLA, Rogerio Robbe; VERZTMAN, Julio Sergio. Distinção teórico-clínica entre depressão, luto e melancolia.

Psicologia clínica, v. 22, p. 147-168, 2010.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

REIDEL, Marina. A pedagogia do salto alto: histórias de professoras transexuais e travestis na educação brasileira. 2013 162 f. Dissertação (Mestrado em Educação Programa de PósGraduação em Educação – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS. 2013. Disponível em:

<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/98604>. Acesso em: 02 out. 2025.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. Editora Cultrix, 2008. SILVA, Leandro; FREITAS, Ricardo. **A reivindicação do espaço urbano em E se eu fosse puta, de Amara Moira**. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-4018619>

SILVA, Andrey Tironi . A escrita trans como potência: subjetividade e epistemologias no livro "Eu travesti" de Luísa Marilac (2019). Dissertação de Mestrado. UNIOESTE, 2024.

SONTAG, Susan. **Doença como metáfora/Aids e suas metáforas**. São Paulo: Editora de Bolso, 2007. 168 p.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?**. Tradução de Sandra Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

TREICHLER, Paula. **How to have theory in an epidemic: cultural chronicles of aids**. Durham: Duke University Press, 1999. 477 p

VERGUEIRO, Viviane. *Erotismo travesti: desejo, saberes e dissidência de gênero*. In: VERGUEIRO, V.; KANNO, L. (Orgs.). **Travessias: epistemologias trans**. São Paulo: Devires, 2021.

APÊNDICE

EU, ALLANIS e se eu fosse pesquisadora.

O texto da dissertação é elaborado a partir de duas obras literária *babado* que apresentam as memórias de corpos que não estão nem ao centro nem a margem, acredito que nada mais justo seria terminar com as memórias de mais um.

Durante a pesquisa, ao estudar a afetividade de corpos trans, pude entender as ligações que estão sobre esses corpos desde seu nascimento. Acho que só fui capaz de revisitar minhas memórias, uma vez a afetividade que foi encontrada nessas questões me acolheram e me mostraram que já moravam em mim, antes mesmo de saber delas.

Ao ver que Amara, durante seu doutorado, separa um tempo para escrever suas memórias e se encontra nesse processo, ao mesmo tempo vendo que a Luísa não sabia escrever suas memórias, acho que se tivesse, anos atrás, sido capaz de escrever sobre mim mesma, quem sabe não demorasse tanto para entender umas coisas. Amo a entidade Luísa Marilac; contudo, ao ler suas memórias me identifico muito, porém meu olhar de leitora a todo o momento dizia: “Não vou ser mais assim!”. Agora estou falando uma impressão, então não vou economizar em dizer: Luísa amiga, seu problema é homem!

Essa mulher venceu tanta coisa, deu tanto o nome, mas infelizmente por busca amorosa e heteronormativa sofreu decepções que não podem ser esquecidas. Vi nelas uma familiaridade, quando analisei a parte que ela chega diante porta da casa, com uma chave que não abria mais aquela porta e naquele momento ela entendia a gravidade daquilo. Eu me vi com uma chave na mão que não abria mais a porta na minha frente. Porém, decidi naquele momento que não ia esperar estar numa situação como Marilac na Itália para entender a gravidade dessa ilusão que não abro mão.

Dei o livro de Marilac para uma amiga travesti finíssima que já tenho há anos que foi para Europa, anos atrás, gosto de enaltecer ela porque crescemos

juntas, ela é cinco anos mais nova mas desde o seus dezessete anos a gata tem uma mente blindada, um exemplo de pessoa consciente e madura. Ela não busca namoro, não se coloca em nada, só toma um *otim*. Se o cliente insiste muito ela dá o truque, ela mostrou como *aquenda* o tiro de *padê*, menina parece uma ilusionista, “*agora você vê, agora você não vê mais*”. Deixei ela ler o texto de Marilac, porque diversas vezes pensava o que ela me diria ouvindo o que Luísa fez, digo isso porque aprendi muito ao ver ela responder sua opinião, a *mona* olha para além do fato ela é racional., quando escuta algo ela sempre responde como ela pensa.

Aprendi muito andando com ela, ela dizia que quando ela dava sua opinião uma fada morria, porque sempre matava o encanto de alguém. Ela adorava dizer: Lamento de Puta, deus não esculta!. Aprendi muito vendo ela matar as fadas, acredito que de tabela ia fadas minhas junto, vai por mim as vezes é bom andar com gente acordada para realidade, que não permite você fica presa nos seus delírios, acho que isso puxei dela não tenho paciência para pícara sonhadora, mas acho que a anos estava sendo uma. Quando ela leu o livro ela mandou áudios no celular, mas basicamente dizia que tinha dó da mona, mas que inferno era aquela dela insistir tanto naquela “*mãe*” e naqueles “*machos*”, a mona dando o sangue para sustentar aquele povo e sendo feita de otária, era só mandar esse povo pastar e ir fazer o seu.

Ela terminava dizendo: Beauty, é como eu sempre falo a travesti ou acorda para realidade ou ela cai, olha aí esse livro!

Deixei minha Buda passar o papo e aceitei o recado. A realidade é que eu não sou Marilac, posso escrever meus pensamentos, tenho acesso a conhecimento, posso cruzar recursos e analisar processos. Conto com um grupo de pessoas com saberes e recursos, não acordar para realidade é mais teimosia minha, então tem dois anos que entendi que ia viajar pros confins da minha mente e de lá só ia sair depois que encontrasse a realidade da Allanis. Não disse à minha amiga, mas já tinha caído, eu perdi a mão tempos atrás, abrir a janela foi mais forte do que pensei.

Porém depois de um tempo, ainda não sei explicar, mas só sei que fiquei com medo, achei que tinha perdido a mão, estava tão maluca de mim, duvidava de tudo que pensava, achava que estava ficando louca, será que como diversas mulheres da minha família também estava ficando desenvolvendo esquizofrenia?

Mas quando pensei que eu podia ser a próxima, desde que na graduação fiz aulas de psicologia, sempre busquei entender o que é a esquizofrenia na mente humana, que desde minha infância vejo em minha família isso desassociar as pessoas de si mesmas. Ao sentir que poderia ser a próxima, já tinha idade, traumas e fatores de estresse que eram um terreno propício para ela se instaurar. Só pensei, caso isso ocorra amanhã eu nem vivi a vida do jeito que eu quis. Quando a minha mãe a pessoa mais controladora, racional e autônoma que conheci, não estava mais sendo capaz nem mais de somar a fatura do cartão, sair de casa, ficar acordada ou pior tentando tirar a própria vida

Confesso que senti um abismo, porque eu cuidei dela, eu fiquei dias acordada sem dormir porque tinha medo do que ela ia fazer, ia nos lugares buscar ela porque me ligavam dizendo que ia chamar a polícia, ao mesmo tempo que escutava sua narrativa de vida porque como ela estava fora de si e fazendo terapia, ela só falava as coisas como se fosse um bom dia. Eu no descontrole dela vi as consequências de ser teimosa e não ver a realidade por anos. Me desculpa mas não posso passar pano para meus pais, gosto deles por respeito e consideração, mas depois desse ano voltando no tempo, entendo que são duas *truqueiras* isso sim, mas se lerem esse texto perceberam que tão sozinhos nesse delírio, eu tomei minha pílula da matrix.

A vida que tenho é porque vivo ela e sustento ela, mas se precisar ser parada de mim acabou minha vida. Então só pensei que já que amanhã ou depois posso só ficar *tan tan*, bora viver muié! Só pensei, basta! Bora virar travesti logo, antes tarde do que nunca, então bora correr atrás do prejuízo. Não vou ser inocente acho que sempre soube que era travesti, mas depois que eu contar as memórias vai ver porque demorei. Mas agora que acordei, bora correr travesti. Graças ao meu vínculo com mestrado, consegui direito a fazer terapia pelo NTASP - Núcleo Técnico de Atenção Psicossocial – Unesp, cito isso porque é graças a Maria minha psicóloga que esses últimos 4 meses esta sendo intenso, em quatro meses a gente já foi mais longe que já fui em qualquer outro momento da minha vida e ansiosa para ir mais.

Poder vivenciar a terapia depois desses anos de estudo permite que aproveite isso numa intensidade única a mim, minha psicóloga diz que adora ver como analiso meus processos e repenso as ações, sempre me parabeniza por meus relatos em como é evidente como tenho me prestado a me entender e

analisar, afirma que não é uma escolha fácil, contudo sinto que é a escolha mais genuína que fiz a mim por mim. Então durante esses últimos quatro meses eu voltei no tempo e ao voltar no tempo eu escrevi esse texto da dissertação no presente e finalizo ele com essas memórias recordadas como um presente a mim. Vou escrever elas como fruto de uma pesquisa a fim de tornar-me o meu eu que conheci nesse processo.

Quando comecei meu *talk show* com a psicóloga, só chorava, parecia que eu só queria jogar, nada fazia sentido. Estava em estado de desespero, me sentindo a pessoa mais solitária e abandonada no mundo. Agindo com muito teimosia e determinação em coisas que não davam certo, a terapia é babado manas, quando aprendi sobre Lacan, como a mona dizia que o significante é a maior matéria para terapia. Junto do fato que sempre fui uma boa linguística, que entende de teorias de enunciação por Benvenist e comunicação para Jakobson, sempre amei análise do discurso francesa, percorri da ideologia ao dialogismo Bahktiniano para chegar na dialética e dialético, vi a semiótica de Greimas em como o narrativo é fundamental a um nível discursivo e fa linguagem de poder da maricolis Foucault – queria ter tomado um *otim* com ela e dizer, mona a senhora é uma gay branca careca que não deita, mas ainda é uma gay branca careca mona! (Mas Serena, você também é branca. Sim, mas não sou mais gay...)

Isso tudo deixa minha terapia tão intensa, quando você tem uma hora de conversa com alguém que está te ouvindo e não te tolerando, você por meio da interposição dela acessa interpretações que permite você entender o tal *Je et moi* que Lacan dizia, tanto é que agora sou viciada em conversar me olhando no espelho, monas eu estou literalmente no jogo dos espelhos que a tia falava, a Allanis agora vê um reflexo no espelho que a ensina e dialoga com ela. Entrei na terapia louca, achando que precisava ser parada de mim, como que a gente desesperada acredita em cada maluquice *neh*, a Maria me mostrou que achei isso porque estava acreditando demais nisso, realmente eu precisava ser parada de mim, mas por mim mesma e não pelos outros.

Apenas eu posso saber o que é melhor para mim, só eu sou capaz de entender minhas dores, mas se não as entendo deixo um caminho aberto para falarem como senti-las. A boca que não fala aos seus ouvidos, não é a boca capaz de silenciar quem fala aos seus ouvidos. Bom, gosto de me parabenizar porque

sempre fui uma boca que protegeu meus ouvidos, acho que precisava aprender também ser a boca que acolhe meus ouvidos depois que escutam. Estava sendo, mas só acolhe quem entender, acho que me precisei entender mais para conseguir me acolher melhor, Maria muito obrigada.

Ao lembrar da minha infância, gente até me esqueci como eu só me lascava, tudo na base da humilhação, nossa era um eterno 7x1. Eu cresci em um bairro periférico, mas depois dos meus 7 anos que meu pai passou em um concurso para agente penitenciário, nossa situação melhorou, eles moram até hoje no mesmo bairro mas estão entre as pessoas com melhor condição daquele espaço. Isso refletiu na minha infância positivamente e negativamente. Minha mãe, criou-me para “*ser diferente*” das crianças daquele bairro, mas quando comecei a ser diferente quis que eu me tornasse uma delas e depois não deixou que fosse como elas, hoje vejo como ela não sabia também o que queria viu, só tacava em mim e eu que me lascasse.

Com medo que eu abstraísse o comportamento das crianças que moravam ali por perto, usou sua nova condição financeira para me por em uma escola do outro lado da cidade, para que eu convivesse com crianças de um “*nível melhor*”. Fiz do primeiro ano ao quinto ano escolar nessa escola, desde essa época minhas professoras já falavam em reunião: Mãe, o Allan Diego é muito inteligente, mas fala demais. É incrível como sempre fui definida como a pessoa que fala demais. Acho que essa se tornou a minha maior subversão sempre falar demais...

Manas fui uma criança muito delicada, nossa era a chata que chamava a professora o tempo inteiro para me defender das piadas, como elas odiavam isso. Porém por ser uma escola onde as crianças com pai e mãe presentes, elas eram polidas de não esfregar na minha cara que achavam um estorvo aquela criança toda afeminada pedir respeito dos colegas. Mas ainda que fosse um bullying, mal eu sabia o que me aguardava, no próximo ano ao entrar no ensino fundamental ciclo II.

Como já estava evidente que era uma criança com muita frescura, minha mãe por uma pressão de que sua criança apresentava defeitos de fábrica ela ao invés de me deixar ir para escola que estava indo amigos que já tinha há 5 anos, ela resolve numa decisão que ao ver ela seria muito melhor para mim, me joga para ir para escola próximo de casa que frequentava pessoas das proximidade de casa. Ela idealiza que mereço uma escola melhor, mas vendo o algo ela acha

melhor me colocar no sofrimento para aprender virar macho.

Imagina uma criança que era educada que confronto físico é errado, que não se fala palavrão, que é preciso preservar os estudos por que só eles lhe garantem um futuro. Ah! Como eu quis que ela não tivesse feito isso. Ao ir para uma nova escola de paraquedas, com aquela educação muito “fresca” diante da realidade que tinha agora, amados eu fui engolida viva. Eu apanhava o tempo todo, todo mundo me batia, era divertido chuta o viadin, enforcar até faltar ar, arrancar meu shorts para ficar apenas de cueca correndo em *zig zag* implorando para devolverem, enquanto funcionários olhavam com aquele olhar: Reaja!

Quando era hora de ir embora, sempre era um tour diferente, uma vez um menino passou por mim e por divertimento passou o pé em mim me ralei toda, cheguei em casa e minha mãe só sabia falar: Você deixa, você não se impõe... Hoje penso, mas o que todo mundo esperava que eu fizesse, me pergunto porque depois que mudei e comecei a me impor me tornei a pessoa errada. Ninguém usava meu nome, só meus pais e olha lá, odiava quando uma novela começava e tinha uma gay pintosa, porque se tornava meu novo nome até ela sair de cena. Fui Aberlado, Clô, Clodovil, Bernardinho, Felix bicha Má. Mas cansada de dizer que não era gay, só aceitei a derrota de vez e falava sou mesmo, sou mesmo, sou mesmo. Até me tornar uma.

O sair do armário agradeço ao meus pais, ganhei um computador e na busca de entender como que todo mundo sabia que eu era *gay* menos eu. Até esse momento só sabia que era afeminada e que realmente sentia algo por meninos e adorava tudo que era de menina. Ah que ódio que tenho por ser a afeminada que queria ter boneca, porque mesmo tendo ótimos brinquedos masculinos eu só queria roubar retalhos de costura e fazer roupinha pros meus “hominhos”. Meu *batman* tinha *cropeed* e saia e meu homem aranha usava um tubinho frente única faraônico. Mas ao ter um computador em casa, com internet. Também usei pro “mal”, como minha mãe disse.

Olhei tanta pornografia de dois homens, na minha cabeça era aquilo que gays faziam então eu queria entender para me tornar uma. Como assim todo mundo sabe quem eu sou menos eu, meu pai como era mais esperto com computador, viu meu histórico de internet. Ao invés de conversar comigo e sei lá, qualquer outra coisa, mostrou todas as imagens para minha mãe e disse que ela era culpada, porque não me corrigia, eles estavam tolerantes demais.

Nem preciso dizer como que isso mudou tudo depois.

Como eu era um desvio que tinha que ser corrigido, minha mãe muito boa nas ideias, acha que a melhor coisa para mim era me tirar da minha vida e colocar na vida do meu pai, realmente me levar com ela a todo canto, deixar que só tivesse amigas mulheres que vivesse aquilo, estava me estragando e me deixando tornar-se em um “libertino e perverso”.

Depois que ela colocou no megafone isso e todo mundo que vinha em casa ela falava TUDO que eu fiz, todo dia era alguém diferente me olhando com cara de espanto em casa, sabendo que estava vendo transar com homem no computador, a bonita da minha mãe só não falou para minhas professoras porque elas não foram em casa, mas pro parentes tudo disse, aí depois disso fui vendo diversos movimentos em me excluir das coisas, ela colocou um alvo na minha cabeça, aí só começou o tiro ao alvo em mim. Eu me tornei o diabo, a discórdia, o pai da mentira.

Depois da exposição, ela me coloca para trabalhar na oficina com meu pai, ele era agente penitenciário um dia sim e um dia não, no período da noite, porém nas horas livres atuava como mecânico de caminhões. Assim podia permitir minha mãe só cuidar da casa e dos filhos. Meu pai não tinha uma oficina, apenas prestava serviço então cada dia era em um local diferente com pessoas diferentes, vou resumir imagina uma criança viada de 12 anos em uma oficina a 20 anos atrás... Que povo escroto, mas reclamar era inútil. Lamento de Puta deus não escuta.

Liberdade nunca mais tive, nunca tive chave na porta, nunca pude ter coisas no meu quarto que ela revirava tudo. Resisti o tempo que foi, ir para oficina, até conseguir entrar para um curso da guarda mirim e aos 13 anos entrei como menor aprendiz em um Supermercado. Aí começo a trabalhar 8hr por dia, estudar a noite, porque como era perverso não merecia continuar só estudando eu tinha que trabalhar de dia e estudar a noite porque aquela vida é só para quem não é perverso.

Ao conhecer a Babeth, deixo de ser a pessoa passiva que recebe tudo e não reclama, ao conhecer as bixas da rua e as trapaças da Babeth eu vi que quando somos “malucas” as coisas andam. Virei o cão, brigava, gritava, seduzia, mamava, eu fazia de um tudo, mas não era mais calada, ouvi o chamado e comecei a dançar a música que estava tocando. Me torno uma beasha que era “espetaculosa”

“chamativa” e “sem noção”. Porém aos 18 concursada, fazendo faculdade pelo ProUni fazendo meu corre sozinha, acreditando em mim mesmo quando meus pais já nem estavam. Para ter ProUni apresentei uma declaração assinada pelos meus pais confirmando que mesmo tendo “condições” eles não era obrigados a sustentar uma pessoa com mais de 18 anos, ou seja eu tive que provar ao programa da bolsa que mesmo que ao analisar a renda dessas duas pessoas eu não representava nada, porque eles não me sustentavam e não queriam.

Os cinco anos de graduação em Letras, foram isso por 4 anos, eu voltava a Presidente Venceslau para pegar uma declaração deles assinando em cartório para provar para faculdade que eu não podia contar com eles, mesmo que eles tivesse dinheiro. Minha irmã, cinco anos mais nova, fez Engenharia Civil pelo FIES, na modalidade 50% da mensalidade, mesmo assim foram 5 anos pagando R\$900,00 ao mês, para depois pagar quando se formasse. Ela abandonou o curso escondido, perdeu o FIES, então para terminar, eles, durante um ano, pagaram R\$ 1800 de mensalidade integral, mais 10x de R\$ 900 ao mês, ou seja para minha irmã terminar o curso que quis abandonar meu pai por quase um ano pagou R\$ 2700,00 para ela se formar em um curso que não quis, hoje em dia ela trabalha de balconista em uma loja de roupas. Gosto desse fato porque tem horas na vida que vemos que tem coisa que não se explica, quanto mais rápido aceitar melhor.

Meus pais foram pais, da única entre todos os netos dos meus avós, sendo a primeira a começar trabalhar registrada, a terminar o ensino médio sem reprova e regular, primeira a passar em um concurso público, a terminar uma graduação e de forma gratuita, a primeira a se graduar pela segunda vez, primeira a estar em uma universidade publica, primeira a estar no mestrado publico e com bolsa. Agora eles estão prestes a se tornarem os pais da primeira Travesti a ter pós-graduação pelo programa de literatura da Unesp-Assis. Porém meu nome não é citado, minha presença não faz falta e sempre ouço que só dou gastos... Ninguém investiu em mim e afirma que dou gastos, as minhas necessidades básicas sempre foram gastos, mas pagar um valor exorbitante para terminar um curso que nem queria fazer é investimento? Economistas me ajudem nessa dúvida.

Essa insatisfação só me é percebida quando entro na universidade pública, ao perceber como é normal pais te mandarem dinheiro para você poder estudar

tranquila. Se você pode estudar com alguém te mandando um valor fixo por mês de modo que isso permitisse estudar, agradeça muito, a pior coisa é você sempre a que não vai pedir nada fora de casa, que não vai comer lanche no final da aula, que não vai ter perfume novo porque isso é supérfluo. Que vai sempre ser a que tem que ficar falando que não tem dinheiro, que tem que rir da sua situação porque se deixarem perceber que está com vergonha por não ter a grana, vão fazer ali vaquinha para você comer, porque *“você é incrível e queremos você também lá”*, como você explica que se só pode estar lá graças a boa ação deles você não quer estar...

Hoje eu sei, por parar de ver meus pais com compaixão, que se eles quisessem poderiam mandar dinheiro todo mês para me ajudar a me manter, só não quiseram mandar. Foi muito melhor me deixar pensar que estava procurando chifre na cabeça de cavalo. Sim meus amores, procurei tanto que agora sou uma unicórnio pesquisadora. Por isso que hoje em dia minha mãe e algumas pessoas me chamam de mendiga, porque eu pego tudo que me dão. Faz tempos que tudo que eu tenho é ganhado e sou extremamente grata. Não sinto vergonha acho incrível como minha amigas me dão tudo que preciso.

Estou agora escrevendo minha dissertação em um notebook emprestado por uma amiga, está comigo já há pelo menos 4 meses, mudei de casa por um problema que tive com a pessoa que dividia, ai precisei me mudar, resolvi fazer uma loucura e morar sozinha para cuidar de mim. Só tinha coisas do quarto, ganhei o fogão de uma amiga, botijão cheio de uma professora da faculdade, catei um par de sofás na rua. Uma professora de Francês que me deu aula na graduação faleceu, muitos dos seus moveis e utensílios de cozinha foram doados a mim. Desde que iniciei a transição sempre que esvaziam os guarda-roupa me mandam.

As mulheres que me acompanham são babadeiras, a Allanis existe graças a elas, mas sempre penso que não precisaria ser essa dependente de ajuda, mas hoje em dia não me envergonho mais não, olho pelo viés de cuidado e só me permito aceitar as coisas e usar com agradecimento.

A graduação na Unesp-Assis foi o período mais penoso que vivi em minha vida, nossa como a gente da moradia era miserável, minha sorte é sempre fui legal e inteligente, então sempre tive a amiga com grana que me amava, então sempre podia fazer algo a elas e ganhar dinheiro. Cozinhar para elas, faxinar sua casa, fazer seus trabalhos, cuidar da casa delas e animais, quando viajava, hoje vejo

como sempre me virei ainda sim estou terminando essa dissertação no ódio sabendo que não passei no doutorado e a bolsa vai acabar logo mais e voltaremos aos tempos incertos.

Na graduação, também era uma humilhação atrás da outra, uma vez um professor parou a aula, foi até meu lugar e disse: “Sabia que tempos atrás gente vestida desse jeito nem entrava aqui!”. Juro que esse dia, só quis mostrar para aquele velho matusalém o meu pé na sua garganta, mas vi que 30 alunos viam aquilo e não falaram nada, percebi que eles também pensavam aquilo. Só respondi: E que bom que amanhã ou depois nem você mais está por aqui. A universidade pública é engraçada, macho de saia de brechó e unha pintada é a revolução, agora eu com meus look babados era um asco para visão deles.

Fui da comissão de moradia por dois anos, antes desse episódio certa vez por causa de um episódio de violência na Moradia, entre os moradores. Foi aberta uma sindicância e certo dia enquanto membro de comissão fui relatar os fatos a um cara que me disse que era responsável por resolver casos que extrapolavam as competências do *câmpus*. Era um procurador. Disse-me que a cada quinze dias estava pela unidade, então devido aquilo iríamos nos ver mais vezes porque ao ver dele eu era a pessoa que podia ajuda-lo, sempre fui boa secretária, atuei no administrativo de escola pública por anos. Lembro que me disse que o material que reuni mais útil que o que a direção do campus forneceu, me deu seu número pessoal, para que eu atualizasse do caso.

Como disse era da comissão de Moradia, mas também era do C.A de letras e monitora em tudo que é evento e voluntária do Jornal, então vivia na direção do campus, tinha reuniões quase que semanal com a vice-direção, um dia cheguei lá na Direção, perguntei se ela podia me atender rapidinho que tava com um B.O da moradia para resolver, era um tempo que a direção não estava agradando a “militância” do daquele momento, então tentava sempre me atender e resolver minhas demandas com medo de saírem do controle e virar pautas contra gestão.

Semanas depois, descubro que o departamento daquele professor que me ofendeu estava sob nova chefia. Dias depois, ele se torna o novo professor que vai coordenar o projeto do *Jornal Nosso Campus*, ao saber disso mando para a antiga professora, já que você saiu eu também vou largar o projeto. Contudo era eu que Diagramava o jornal, o bolsista do projeto nem sabia fazer aquilo, fiz publicidade

antes de vir para letras, aquele conhecimento não era dali, a nova diagramação e cores do jornal *online* que criamos, fizeram junto da reponsabilidade com que executamos o fez sair do anonimato, as pessoas mandavam os assuntos para serem divulgados. Porque a edição ficava atrativa e parecia ate um produto profissional.

Ao comunicar a minha saída, o novo chefe de departamento me chama para me convencer a ficar, porque seria obrigação de quem estava recebendo tocar aquilo, contudo o doce quem estava mexendo era eu. Só entrei no Jornal, porque eu queria aprender a melhorar a minha escrita, um professor me disse uma vez em sala que ali não era o lugar para aprender a escrever, que para fazer pesquisa precisa ter o básico. Eu fiz meu ensino médio todo noturno, no meu terceiro ano do ensino médio tive sete professores de português em um ano, o que é o básico?

Então me ofereci para ser voluntária ao jornal, que daria meu conhecimento e trabalho mas porque eu queria que a cada texto ela me ajudasse a melhorar a minha escrita. Deu certo até que descobri que a pessoa que fiz um acordo iria sair, não iria renovar esse pacto não. Então quase dois anos depois de ouvir de um professor que não tinha nível para ele, estava com ele sentado de frente para mim, como chefe de departamento tentando me convencer a não sair, muito educada tentei explicar que não ia mudar de ideia, nesse momento ela saiu do personagem, ao ver que não ia mudar de ideia ela faz uma fala bem pedante, eis que saio da atuação e digo: A verdade é que não quero estar perto desse professor, ele não vale nada e ver essa sua intenção incessante de me convencer de que não é motivo, só me mostra que não devo mesmo continuar.

Nessa hora, o professor me disse com cara de deboche e muito sarcasmo: *“Por exemplo, quando olho para você, não sei o que pretende com toda essa estética confusa tendo esse discurso arbitrário”*. Respondi: *“Acha mesmo que sentado desse lado da mesa, vestindo essa roupa social vai entender o que você está vendo, certa vez me disse que o analista precisa achar no texto o que vê, se não esta no texto não pode ser analisado”*. Depois me levantei, fui embora e sai do campo de visão dele, estava já há tempos rastejando para ganhar sua atenção, sendo sempre que possível humilhada por ele quando queria ser do grupo dele de pesquisa, seu passatempo era apontar o que eu não tinha.

Mas , hoje, eu vejo que ele nem sabia de nada, ele não entendia o nível

narrativo do que estava vendo, por isso não analisava aquilo fundamentalmente a fim de compreender o discurso.

Na sequência, conheci o trabalho da Adriana Sales. Eu assisti à sua banca memorável de aprovação do doutorado e ali ganho nomes travesti a seguir e ler. E, a partir dessa hora, esta dissertação que termino hoje nascia, ali em 2018. A pandemia atrasa um pouco o início dela, mas desde 2023 estou consumindo essas travestis por suas palavras e cravando em mim esses dizeres.

Desde que entendi que ia mergulhar em mim, sinto que elas moram em mim. Com Monteiro (2020) entendi que sem terapia esses hormônios e os traumas vão me deixar maluca, com Nascimento (2021) aprendi o que é transfeminismo, minha irmã, isso muda a vida. Gomes de Oliveira (2020) com seu texto me ajuda a repensar a história, já conhecer ela pessoalmente me inspirou a ver quem posso ser. Com Amara (2023) ao ver Omar Amar Amara, vi o mar que Amara ama, assim quis que o Allan deixasse a Allanis amar o mar que mergulha as Amaras. Com Nana Queiroz vi que ao olhar pros presos que menstruam, ela ajudou as presas que nunca menstruaram a escrever sua história, com Luísa Marilac (2019) vi que nosso tempo não é mais o seu tempo, não podemos viver como naqueles tempos. Com Lamberti (2024) vi que ser primeira nas nossas caminhadas é babado, mas agora ela também vai ser a primeira trans* banca desse programa.

Com minha psicóloga Maria, estou compreendendo que sou muito capaz de ser eu mesma, com minha orientadora estou aprendendo que confia na gente, confia. Com a Dr^a Mayara que o corpo não é só uma tela ele é uma máquina que precisa reparar para funcionar, com a Piu minha amiga aprendo que admiração que as pessoas têm por nos, seu encanto por mim e minha trajetória fez com que ela me apresentasse a uma amiga dela que por sinal era ex namorada da autora que trabalho e admiro, esse moça a Terra em poucos minutos só diz: A Amara vai te amar, você lembra muito ela anos atrás. Dois dias depois a Amara estava me seguindo no insta e me respondendo, isso mudou minha autoestima, depois disso fui minha própria fênix e sai e levantei das cinzas e resolvi querer voar.

Acho que todo esse processo da pesquisa foi a maior afetividade a mim. Marilac disse que o corpo é a tela da travesti, quando olho no espelho depois desses dois anos eu vejo como deixei minha tela ser pintada, só quero continuar esse desenho. Estou amando terminar essa pesquisa, já pensei o que quero fazer no doutorado. Mas acho que como Amara disse sobre sua obra “E se

eu fosse pura”, nela eu falei de mim, não uma ficção, ali eu me expus mas agora em “*Neca*” tiro o discurso de falar de mim em primeiro plano, deixo a ficção ambientar os acontecimentos, me resguardo a um plano interpretativo.

Penso igual, no mestrado me expus, estudei a mim dentro do processo dessas entidades, mas pro doutorado quero estudar a mim em um plano mais ficcional resguardando uma ficção ao corpus, quero aparecer em um plano interpretativo, nessa dissertação fiz brotar a Allanis, mas nos futuros produtos de pesquisa quero ser apenas a que pesquisa e não mais a pesquisada. Contudo eu agora sei que sou a responsável por me colocar aqui, graças ao conhecimento que busquei, as conexões que estabeleci, aos pactos que firmei e aos ideais que nutri, ainda estou aqui.