MICHEL DE OLIVEIRA FURQUIM DOS SANTOS

CRIAR UM MUNDO PRA SI: AGENCIAMENTOS DE CUIDADO DE PESSOAS TRANS, TRAVESTIS E NÃO-BINÁRIES PARA UMA VIDA POSSÍVEL

Universidade de São Paulo

Faculdade de Saúde Pública

Criar um mundo pra si: agenciamentos de cuidado de pessoas trans, travestis e não-binários para uma vida possível

MICHEL DE OLIVEIRA FURQUIM DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências

Área de concentração: Saúde, ciclos de vida e sociedade

Orientador: Prof. Dr. José Miguel Nieto Olivar

São Paulo

2022

Criar um mundo pra si: agenciamentos de cuidado de pessoas trans, travestis e não-binários para uma vida possível

MICHEL DE OLIVEIRA FURQUIM DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências

Área de concentração: Saúde, ciclos de vida e sociedade

Orientador: Prof. Dr. José Miguel Nieto Olivar

Versão Revisada

São Paulo

2022

Nunca nem me ouviram

Mesmo que eu gritasse

Mas agora que eu virei estatística

Ceis vão usar meu nome e minha imagem

Jup do Bairro & Mulambo – Luta por mim

Em homenagem àquelas/es que conheci e que partiram durante o período da escrita deste trabalho. Amanda Mafree, Brunna Valim, Fran Demétrio, Demétrio Campos, Vanessa Bombom, Chiara Duarte.

E às 625 mil mortes até o dia de hoje pela COVID-19 e pelas ações genocidas do atual governo.

AGRADECIMENTOS

Se fosse possível agradecer a todas/os que participaram direta e indiretamente para que esta dissertação ganhasse vida, certamente essa parte do documento teria mais páginas do que o restante do documento. Como não é possível, por limitações técnicas e humanas, farei algumas poucas, mas que podem ser direcionadas a todas/os que encontrei nestas encruzilhadas da vida.

Primeiramente, agradeço a minhas/meus companheiras/os de pesquisa que confiaram em mim e me deram a honra de escutar um pouco de suas histórias, segredos, prazeres, memórias, medos e coisas tão íntimas, que me ensinaram e ensinam tanto, sobre corpo, sobre mundo, sobre vida, sobre resistir e existir.

Agradeço a José Miguel Nieto Olivar que, durante essa trajetória, foi um de meus guias, dando muito mais do que orientações acadêmicas, textuais e bibliográficas, me acolhendo em minhas inseguranças, embarcando e polindo minhas nem sempre palpáveis ideias. Agradeço a paciência, as horas – mesmo nas férias –, almoços, cafés e noites de sono disponibilizados para que esta dissertação ganhasse corpo e para que eu acreditasse em meus saberes e minhas capacidades. Nossas diferenças e matizes foram misturadas e mexidas por alguns interesses em comum, como as ficções científicas e as expressões artísticas, mas inegavelmente pela consonância na busca pela construção coletiva. Sou um dos poucos privilegiados que pode dizer – e eu sempre digo – que meu orientador é também meu amigo. Sua sabedoria e sua biblioteca mental só não são maiores que sua admirável vontade de mudar o mundo. E tem mudado muitos mundos. Daqui, de lá e nas fronteiras.

Agradeço às professoras Jaqueline Gomes de Jesus e Silvana de Souza Nascimento, que, no exame de qualificação, foram tão generosas e contribuíram para que esta pesquisa ampliasse seus horizontes e olhasse de forma mais cuidadosa para as próprias questões. Agradeço a Ale Mujica Rodriguez, que também embarcou nessa jornada posteriormente, com tanto cuidado, e cuja inspiração se materializa nestas páginas. Essas três pessoas me inspiram com suas trajetórias na vida, na academia e na pesquisa.

Agradeço a Maria Amélia Veras, Daniel Barros, Paula Galdino e a toda a equipe do NUDHES, que, além de produzirem tantas contribuições para a ciência

brasileira, foram fundamentais para a realização desta pesquisa, com imensa generosidade e parceria, me ensinando sobre trabalho duro com tanta sutileza e sem deixar de lado a afetuosidade para nos mantermos de pé.

Também agradeço ao Péricles Formigoni e a toda a equipe do Instituto Pró-Diversidade, que me ensinaram que, mesmo com tantas adversidades e poucos recursos, é possível realizar obras gigantescas e deslocar estruturas. E também ao Eduardo Barbosa e a todas/os que integram e já integraram o CRD e o Pela Vidda, sem os quais grande parte desta pesquisa não existiria.

Agradeço ao meu companheiro Everton Calício, que teve a árdua tarefa de conviver diariamente com um pesquisador de pós-graduação, mas que ofereceu acolhimento, carinho e uma janta pronta nos momentos em que mais precisei. Que embarcou nesse amor que ousa dizer seu nome.

Agradeço a minha família, minha mãe Raimunda, mulher preta, nordestina, que criou e ensinou três filhos sobre empatia, coletividade e a sempre se alimentar bem dentro de casa para enfrentar as lutas lá fora. Aos meus irmãos Marcos e Murilo, meus sobrinhos Arthur e Anthony, minha cunhada Janaína, minha madrinha Cláudia, meu pai Joel; que nunca me deixam esquecer de onde eu vim e o que realmente importa ao colocar a cabeça no travesseiro no fim do dia.

A Dulce Meire Morais, agradeço a amizade que ofereceu em todos os momentos dessa estrada. Nossos olhares se cruzaram e quase que instantaneamente parece que enxergamos as marcas e cicatrizes uma da outra. Foram tantas partilhas de afetos, desafetos, preocupações, sonhos, alimentos, fofocas e modos de fazer pesquisa, e é quem me adoça a vida, quem afugenta meus medos, nesse terreno tão árido e assustador que é a academia.

Agradeço a Danielle Ichikura e Natália Farias, cujos trabalhos como pesquisadoras e doulas não são tão belos como o samba no pé e a energia que emanam. À amiga de longa data Michelli Bertoni, que me ensina tanto sobre força e sobre resistência, e que é a responsável por meus pés terem pisado numa universidade pela primeira vez.

Agradeço a Dominick Drumont, Vanessa Holanda, Mikaella Reis, Patrícia Rodrigues, Mary Lacerda, Yanca Mineratto, Bianca Mahafe, Roberta Motta, Daniella, Thais Azevedo, Simmy Larrat, Tatiane Dell Campobello, Marcella Montteiro, Alicia Kruger, Leticia Nascimento, Tito Linhares, Neon Cunha, Helena Vieira e Ariadne

Ribeiro, que me inspiraram e me ajudaram direta ou indiretamente na escrita desta dissertação e no conhecer mais sobre mim mesmo.

Agradeço a tantas/os outras/os amigas/os que foram meus mundos nessa jornada árdua e tão rica: Cassia Lopes, Julia Kaori, Caru Brandi, Elânia Francisca, Giselda Gil, Tomás Mascarenhas, Maria Clara Polo, Rafael França, Lu Schneider, Flávia Melo, Carmen Castelani, Rodnei Benedito, Ulysses Mikail, Daniella Torres, Elisa Melo, Flávia Maloste e muitas/os outras/os.

Agradeço às/aos trabalhadoras/es da segurança e da limpeza da Faculdade de Saúde Pública, que se mantiveram trabalhando mesmo durante os picos mais aterrorizantes da pandemia da COVID-19, expondo a si e às/aos suas/seus para que a presença na universidade de pesquisadoras/es como eu fosse possível.

Agradeço ao Coletive de Pesquisa em Arte, Antropologia e Saúde (CPaS-1), que compartilha tanto comigo sobre pesquisa e ciência, mas principalmente sobre afeto, sobre partilha e sobre a possibilidade de uma produção científica numa perspectiva alegre e afirmativa.

Agradeço ao departamento de Saúde, Ciclo de Vida e Sociedade e ao programa de pós-graduação da Faculdade de Saúde Pública da USP, que possibilitaram que esta pesquisa fosse realizada.

SANTOS, Michel de Oliveira Furquim dos. **Criar um mundo pra si: agenciamentos de cuidado de pessoas trans, travestis e não-binários para uma vida possível.** [Dissertação de Mestrado]. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2022.

RESUMO

No mundo que conhecemos e habitamos, a transfobia torna as vidas e os corpos de pessoas trans e travestis alvo de violência, abjeção e morte. As ciências e as áreas da saúde contribuem para que essas existências sejam lidas como patologizantes e patologizadas, favorecendo uma política que faz morrer. Por via etnográfica, acompanhei cotidianamente, com alguns intervalos, quatro mulheres trans e travestis, e dois homens trans e não-binários, entre maio de 2019 e junho de 2021, na região metropolitana do munícipio de São Paulo, buscando conhecer as estratégias e os agenciamentos de cuidado na construção de seus corpos, em serviços e com profissionais de saúde, mas também para além destes espaços e relações. Nesses cruzamentos, pude conhecer um pouco de suas histórias e como performatizam suas formas de existir, produzindo corpos e subjetividades que não são contempladas somente pelas categorias e definições de gênero disponíveis na estrutura cisheteronormativa binária. A partir dessas relações e do contato com algumas teorias, como de agenciamento terapêutico e cuidado, foi possível refletir sobre como essas pessoas criavam formas de sobreviver, viver e existir em condições críticas e violentas. Essas relações contribuíram para pensar o cuidado para além de práticas institucionais de saúde, além de produzir reflexões sobre como fazer pesquisa com comprometimento ético-politico. A cosmopolítica ajudou a pensar sobre como mundos são produzidos e compõem materialidades que permitam que essas vidas sejam possíveis de existir e criem mundos florescentes para si.

Palavras-chave: Transgeneridade; Gênero; Agenciamentos de Cuidado; Cosmopolítica; Saúde Pública;

SANTOS, Michel de Oliveira Furquim dos. **Creating a world for yourself: care agencies for trans, *travestis* and non-binary people for a possible life**. [Masters dissertation] Sao Paulo: School of Public Health of the University of Sao Paulo, 2022.

ABSTRACT

On the world we know and inhabit, transphobia makes the lives and bodies of trans people and *travestis* the target of violence, abjection and death. The sciences and the areas of health contribute so that these existences are read as pathologizing and pathologized, contributing to a policy that causes death. By ethnographic means, I followed daily, with some intervals, four trans women and transvestites, and two trans and non-binary men, between May 2019 and June 2021, in the metropolitan region of the municipality of Sao Paulo, seeking to know the strategies and arrangements of care in the construction of their bodies, in services and with health professionals, but also beyond these spaces and relationships. In these crossings, I was able to get to know a little of their stories and how they perform their ways of existing, producing bodies and subjectivities that are not covered only by the categories and definitions of gender available in the binary cisheteronormative structure. From these relationships and some theories, such as therapeutic agency and care, it was possible to reflect on how these people created ways to survive, live and exist in critical and violent conditions. These relationships contributed to thinking about care beyond institutional health practices, in addition to producing reflections on how to carry out research with an ethical-political commitment. Cosmopolitics helped to think about how worlds are produced and compose materiality that allowed these lives to be possible to exist and create flourishing worlds for themselves.

Key-words: Transgender; Gender; Care Agencies; Cosmopolitics; Public Health;

LISTA DE SIGLAS

AIDS - Acquired Immunodeficiency Syndrome (Síndrome da Imunodeficiência Humana)

ANTRA - Associação Nacional de Travestis e Transexuais

CRD – Centro de Referência e Defesa da Diversidade

CFM – Conselho Federal de Medicina

CRP – Conselho Regional de Psicologia

CRT - Centro de Referência e Treinamento DST/Aids-SP

HIV - Human Immunodeficiency Virus (Vírus da Imunodeficiência Humana)

LGBTQIAP+ - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros e Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e demais orientações e identidades de gênero

NUDHES - Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Saúde da População LGBT

PCD – Pessoa com deficiência

PSD – Pessoa sem deficiência

PVHIV - Pessoa vivendo com HIV

STF – Supremo Tribunal Federal

TARV – Tratamento com Antirretrovirais

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Foto que Ju me enviou pelo Whatsapp em um dia que passou pelo Museu da Diversidade, na Praça da República;..... 89
Imagem 2. Postagem que o Instagram encaminhou para a minha conta da página de um médico que oferecia acompanhamento hormonal para homens cis; 92
Imagem 3. "A Arte Resiste". Linn da Quebrada, Assucena Assucena e Raquel Vírginia; 100
Imagem 4. . Entrada do prédio onde ficava localizado o NUDHES; 113
Imagem 5. Quadro na sala do NUDHES, com ilustração de Daniel, com as datas das oficinas; 118
Imagem 6. Lousa da sala do NUDHES, com palavras do pajubá das participantes das pesquisas; 123
Imagem 7. Registro da apresentação pública do grupo de dança;..... 143
Imagem 8. Registro da comemoração após a apresentação pública do grupo de dança; 146
Imagem 9. Foto que Alex enviou no dia de aplicação de testosterona..... 170
Imagem 10. Postagens na rede social Twitter de homens cis sobre a aplicação de testosterona..... 173
Imagem 11. Matéria do jornal Folha de São Paulo sobre a operação Tarântula, que tinha como objetivo prender mulheres trans e travestis sob a justificativa de combate à AIDS;..... 210
Imagem 12. Caderno de Carlota com atividades do Transcidadania; 221
Imagem 13. Adereço da fantasia de Carlota do Carnaval de 2020; 222
Imagem 14. Retirada do grafite "A Arte Resiste"; 230

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Características de minhas/meus companheiras/os de pesquisa.....30

SUMÁRIO

Um pouco sobre quem pesquisa	**16**
Introdução	**21**
Sobre o que falar	**21**
Experiência etnográfica	**24**
Linguagens e terminologias	**31**
Gênero e corpo, produção de conhecimento e interseccionalidade	**35**
Hormonização	**41**
Cuidado e cosmopolítica	**45**
Estrutura da dissertação	**49**
Capítulo 1	
1. Uma curva ficcional	**51**
1.1. Um lugar para a saúde	**51**
1.2. Fabular para caber	**62**
Capítulo 2	
2. “Por onde você esteve? Porque eu sempre estive aqui”	**73**
2.1. De pacientes a assistides: ressituando a psicologia em mim	**73**
2.2. Leoa do Ébano	**79**
2.3. Meu corpo, minha voz	**84**
2.4. Incluindo um outro lugar	**96**
2.5. Não quero ser cis	**97**
Capítulo 3	
3. Tava horrorosa, mas agora está melhor: aprendendo dança, etnografia, maquiagem e gênero	**110**
3.1. Primeiros passos	**110**
3.2. Mulheres de verdade	**119**
3.3. Dançando como uma mulher	**123**
3.4. Entrando na dança	**133**
3.5. Fechando a roda	**141**
3.6. Preposições	**146**
Capítulo 4	
4. Montando um corpo	**149**
4.1. Um pouco de passado	**149**
4.2. Interferências nas mudanças	**156**
4.3. Mas e os homens e NBs?	**162**
4.4. Tinha uma/um médica/o no meio do caminho	**166**
4.5. Reflexões sobre as formas	**171**
Capítulo 5	
5. Cuidado, Memória e Encruzilhadas	**175**
5.1. Eu me cuido	**175**
5.2. Dos itinerários à cosmopolítica do cuidado	**180**

5.3. Cuidado(s) **184**
5.4. Andréa de Mayo **187**
5.5. Cristiane Jordan **190**
5.6. Cuidado ancestral **197**
5.7. Ancestralidade travesti **203**
6. Póstempum
6.1. Pandemias **207**
6.2. Uma nova pandemia **212**
6.3. Escrevendo linhas **219**
6.4 Des-Domesticando **222**
6.5. Entrando em formas **225**
6.6. Resgate **227**
6.7. Nadando contra as ondas **229**
7. Considerações temporárias **231**
Referências bibliográficas **237**

UM POUCO SOBRE QUEM PESQUISA

Este texto é sobre saúde.

Acho importante iniciar a transcrição dessa jornada com essa afirmação, para que eu me lembre e alerte aquelas/es que percorrerão as páginas a seguir de que cada palavra que invoco aqui é sobre saúde.

No entanto, mais adiante explico que o conceito de saúde pensado aqui é resultado das encruzilhadas das histórias e relações produzidas na trajetória desta pesquisa, e também das limitações, de meus equívocos e minhas motivações, e em vários momentos diverge da saúde como somente um estado físico em oposição ao adoecimento.

As relações nas vielas que me levaram até a academia produziram efeitos colaterais que aparecem em vários momentos do texto, tanto nas inspirações teóricas, nas escolhas metodológicas, como na forma de escrita e de compreensão de conceitos.

Considero-me uma bixa, preta, cisgênero, pobre, pessoa sem deficiência (PSD) e, dependendo do referencial, periférica, características que podem ser lidas de formas diferentes dependendo do contexto e das relações em que me encontro – ser o mais “clarinho” da minha família e um dos mais “escurinhos” na sala de aula na USP, por exemplo –, mas que possibilitaram sociabilidades que foram sementes para as formas como eu passei a compreender saúde, cuidado, voluntariado e coletividade. Compreensões que algumas vezes me colocam em lugar de criação e de construção, mas algumas vezes em lugar de paralisação e inseguranças. Um prego dentro da panela de feijão (tentativa popular para compensar o ferro que a ausência de carne vermelha no prato ocasionava), folhas de mamona para sarar o cobreiro ou uma benzedura da Dona Cleuza com algumas ervas colhidas no terreno baldio, ao lado de casa, me mantiveram quase sempre saudável para poder um dia estudar e, hoje, de alguma forma, colaborar no pensamento disso que chamamos de saúde.

Criado por uma mulher preta, que desde cedo repetia o mantra “estude” como forma de ter um bom emprego, uma boa casa, uma boa vida. Talvez soe banal para quem desde sempre teve a certeza, talvez não consciente, de que iria estudar, ter uma casa e um emprego. Mas de onde eu venho, não é tão óbvio. Nem todos os amigos que brincavam na rua em que minha mãe morava – onde muitos, que

moravam ali, assim como minha mãe, vieram para São Paulo atrás de uma vida melhor – chegaram ao ensino superior, alguns não chegaram ao ensino médio, e alguns não chegaram vivos à vida adulta.

Ser uma bixa – e utilizo aqui com “x” mesmo, numa linha de inspiração entre Paco Vidarte[1] e Linn Da Quebrada[2] – que cresceu nas décadas de 80 e 90, lendo em revistas e vendo na TV o “perigo do *homossexualismo*”, sendo bombardeado por representações estereotipadas e escarnecidas por todos os lados, além das terríveis doenças que me aguardavam inevitavelmente no futuro, produziu um corpo com marcas. Marcas que durante muito tempo me fizeram acreditar que a afeto e a alguns lugares eu jamais teria direito. Um corpo que não deveria existir, ou que deveria, mas sabendo muito bem seu lugar e suas funções.

Talvez por essas e outras razões, referências como Vera Verão desde cedo provocavam minha curiosidade e admiração. O que era aquela preta cheia de brilho e que se fazia ouvir? Caricata sim, mas destemida também. De uma coisa eu sabia: não deveria admirá-la jamais. Pelo menos não em público. Desde muito antes de conhecer algumas palavras e adjetivos, eu já sabia o que significava “mulherzinha”, “menininha”, “bixinha”, “viadinho”. Acho que muito antes da alfabetização. E sabia que eu não deveria ser aquilo. E essa consciência produziu um corpo. Ou será o contrário? Se é que existe uma ordem linear e se é que se poderiam separá-los.

Ser lembrado pelos pais – os mesmos que colocavam o prego na panela para me manter vivo – e pelas tias da creche desde cedo que andar rebolando, cruzar as pernas ao sentar, falar fino eram coisas feias. Usar os sapatos de salto alto e os brincos de pressão de minha mãe quando ela estava trabalhando eram momentos de risco e que poderiam custar um alto preço.

E assim como Vera Verão me presenteou com a imagem de uma bixa preta, alguns outros produtos da TV foram as primeiras aproximações com questões que somente depois de adulto começaria a nomear e categorizar, como a palavra “gênero”. Acompanhar, por exemplo, a animação japonesa de Osamu Tezuka onde Safiri, a princesa do Reino de Prata, precisa se vestir e agir como um menino para que possa herdar o trono, em *A Princesa e o Cavaleiro*, exibido na década de 80 na

[1] Paco Vidarte ou Francisco “Paco” Javier Vidarte Fernández foi um filósofo, escritor e ativista LGBTQIAP+ espanhol, autor do livro *Ética Marica* (2007), traduzido no Brasil como *Ética Bixa* (2019).

[2] Linn da Quebrada é o nome artístico de Lina Pereira, que é cantora, compositora, atriz, ativista e travesti.

finada TV Manchete. Histórias que contribuíram para um olhar para o mundo com possibilidades de existências para além daquelas que eram apresentadas como únicas e invioláveis. E imagina minha surpresa ao ouvir Neon Cunha – mulher, negra, ameríndia – contar em uma *live* no *Instagram* que assistia a tal anime e que também teve grande importância na sua história como mulher e as reflexões sobre gênero que produziram. Falar de anime não parece nem um pouco interessante para um texto de saúde, não acha?

Mas foi após a minha formação em psicologia que meus caminhos cruzaram lugares e histórias que passaram a tensionar minhas compreensões sobre saúde, gênero e cuidado. Diferentes pessoas, em diferentes lugares, verbalizavam sobre a dificuldade no acesso a serviços institucionalizados de saúde, básicos e especializados. O que elas possuíam em comum, pelo menos era o que eu achava na época, é que eram todas pessoas trans ou travestis. “Como assim elas/eles não conseguem ser atendidas/os numa unidade básica de saúde?”. E o SUS? E a universalidade, a integralidade e a equidade?

Nos primeiros encontros, meu pensamento era “alguém precisa fazer alguma coisa”, que depois passou a ecoar como a pergunta “o que eu posso fazer?”. O não acesso aos serviços de saúde parecia ser uma questão de saúde pública, e assim teve início oficialmente esta pesquisa, na Faculdade de Saúde Pública (FSP), que em seu primeiro olhar buscava conhecer as barreiras que impediriam pessoas trans e travestis de acessarem os serviços e, consequentemente, de terem acesso à saúde. Seria isso?

No mesmo período em que o Brasil elegia seu novo Presidente da República, que já havia proferido frases de cunho racista, homofóbicas, machistas, xenofóbicas, contra povos indígenas e contra as universidades públicas, fui aprovado no processo seletivo de mestrado na FSP da Universidade de São Paulo. USP. Um sonho.

Nessa jornada, tive a honra de conhecer poderosas vozes, mentes e trabalhos. Meu orientador, José Miguel Olivar, um Exu de Bogotá, abriu caminhos e religou encruzilhadas, onde mulheres pretas, bixas, putas, trans, pessoas periféricas, de ascendência asiática, indígenas se encontraram. A partilha de suas histórias e origens interfere diretamente em como esta pesquisa se desenvolveu. Esse antropólogo, que desde o primeiro dia me provocou com “mas o que é que

você está chamando de saúde?” me inspirou a olhar para o Mundo como um lugar com muitos Mundos.

Nas instigantes – e às vezes irritantes – reuniões, também fui orientado a enxergar outras possibilidades de se pensar corpo, cuidado e saúde, mas principalmente a desconfiar de todas as armadilhas de certezas em que poderia cair se não escutasse e conhecesse o mundo das pessoas com quem estava produzindo esta dissertação.

A realização desta pesquisa ocorreu paralelamente a um trabalho formal no hospital, que me permitiu manter minhas necessidades materiais básicas, mas que também limitou minhas visitas e circulações com minhas parceiras de pesquisa. Acho importante encontrar um espaço nestas folhas para registrar isso, uma vez que contextualiza minha jornada como pesquisador na pós-graduação. Tantas/os outras/os se veem impelidas em escolher entre trabalhar para sobreviver ou seguir na vida acadêmica e na carreira em pesquisa. E essa escolha perversa recai sobre alguns corpos, geralmente pretas/os, mulheres, pobres, moradoras/es de regiões periféricas, estrangeiras/os, pessoas com deficiência (PCD), trans, travestis, idosas/os, não-binários. E não busco com isso defender que “é possível” fazer pós-graduação e trabalhar, e que a pessoa que leia encontre aqui um exemplo de que a conciliação entre esses dois mundos foi pacífica e saudável. Não foi e não é. É estar pela metade em dois lugares. Não foi *possível*, foi questão de sobrevivência.

A defasagem nos valores de bolsas de pós-graduação, diante de um contexto socioeconômico precarizado, faz com que muitas/os não acessem ou não consigam se manter na pós-graduação, e quando o fazem sofrem com as consequências em seus corpos, em suas relações, na quantidade e qualidade de suas produções – consequentemente em suas avaliações dentro da academia – e na sua saúde. Por isso, neste momento em que a pesquisa, as ditas ciências e as universidades são duramente atacadas e desmontadas, é importante ter um olhar afi(n)ado sobre como alguns grupos, pessoas, saberes e estudos historicamente marginalizados sofrem o peso da mão invisível que as empurra para fora dos espaços de produção de conhecimento, o que impacta diretamente na ciência que é produzida.

E é impossível não falar sobre o novo coronavírus nestas páginas. Todos os cronogramas, prazos, metodologias, práticas e teorias precisaram ser revistos com a chegada da COVID-19 no Brasil, a pandemia, as medidas de distanciamento físico e

todos os efeitos causados em minha vida, na vida de minhas/meus companheiras/os de pesquisa e nos rumos desta pesquisa. Até o presente momento, o Brasil ainda está passando pela pandemia do coronavírus, com 621 mil mortes, sendo 156 mil somente no Estado de São Paulo, e sem previsão para uma melhora deste contexto.

As amizades e vínculos que construí nesta pesquisa me permitiram repensar minhas práticas, minha ética, minha responsabilidade social e, inclusive, meu próprio corpo. Assim, além de produzir um texto acadêmico-científico, escolho não me resignar diante das estruturas injustas e que impedem que pessoas trans e travestis vivam e tenham uma vida boa.

Concluindo a escrita destas páginas, recebo a notícia de que a cantora e atriz Linn Da Quebrada estará no *reality show* Big Brother Brasil, um dos programas de maior audiência na televisão brasileira – mas que também se estende para as redes sociais e debates em outros espaços. Uma travesti, ou *travesty*, no horário nobre em rede nacional indica novos movimentos, que exigem apurado e atento olhar para identificar os efeitos que essa visibilidade pode produzir.

Na etapa de defesa da dissertação, Jaqueline Gomes de Jesus sugeriu a mudança de uma palavra no título desta dissertação: a mudança de “si” para “nós”. A professora lembrou que a construção desse outro mundo onde vidas trans, travestis e não-binários sejam possíveis e florescentes precisa ser feita de forma coletiva e para uma coletividade, logo, “um mundo para nós” faria muito mais sentido nessa lógica, à qual esta dissertação está alinhada. Por uma questão burocrática da universidade, essa mudança não foi possível. Paralelamente, numa conversa pós-defesa com Daniel Barros, ele me recordou de uma fala de Brunna Valin, nossa amiga e importante militante pelos direitos da população LGBTQIAP+, sobre como muitas propostas e movimentos coletivos não incluíam vidas travestis e trans, obrigando que estas pessoas lutassem por si mesmas, muitas vezes sozinhas.

Entre “um mundo para nós” e “um mundo para si”, escolho manter as duas opções, no esforço de me alinhar às propostas da cosmopolítica de Isabelle Stengers e de outras/os autoras/es que contribuem para esta outra forma de produção de ciência, na qual propostas de mundos diferentes possam coabitar e coexistir, possibilitando-se mutuamente e pensando num fazer cuidadoso.

INTRODUÇÃO

“O mundo em que vivemos não deveria mais existir” (SILVA, 2019).

Este mundo miliciano que desumaniza certos corpos. Que mata e faz morrer. O mundo que não permite que transmutações, diferenças e outras possibilidades de existência possam existir de forma plena e cuidadosa. Este mundo no qual, como Denise Ferreira da Silva (2019) aponta, a violência racial faz sentido. Este mundo que investe esforços para individualizar questões como saúde, memória e cuidado, para que, na desarticulação, vínculos sejam cada vez mais difíceis de serem mantidos e cada vez mais haja sensação de isolamento, solidão e impotência. O fim deste mundo que se fortalece no dominar, diagnosticar, categorizar e aniquilar é urgente. Indianarae Siqueira (2019) denuncia que “nós vivemos em uma sociedade que é contra a diversidade e que é violenta com as mulheres e pessoas de gêneros e sexos divergentes, como as pessoas trans, gays, lésbicas, bissexuais e intersexo.” Em um mundo que investe na abjeção e destruição de algumas formas de existir, estratégias para sobreviver se tornam necessárias, como as ações realizadas por Indianarae na Casa Nem no Rio de Janeiro. E a mais de três mil quilômetros dali, as mulheres indígenas do Alto Rio Negro (2021) seguem vivendo e resistindo a múltiplos contextos críticos, assim como as travestis e mulheres trans acolhidas por Indianarae, criando mundos possíveis de existir. Essas formas de resistir à maquinaria parecem ter alguns pontos em comum que inspiram esta pesquisa e que também emergem nas falas de minhas/meus companheiras/os de pesquisa[3]: a coletividade e o cuidar. Jota Mombaça (2021) inclusive conclui que a destruição deste mundo como o conhecemos é uma forma de cuidado.

Este mundo tem alvos e vítimas bem definidos. Pessoas pretas, florestas, mulheres trans, travestis, homens trans, pessoas não-binários, pessoas com deficiência, povos indígenas, rios, religiões afro-brasileiras, pessoas pobres periféricas, saberes originários, putas e mais um tanto de grupos e existências.

Este mundo, que tem cor, raça, classe social, orientação sexual, gênero e lugar de origem específicos, é confrontado há muito tempo, e suas engrenagens vêm sendo arranhadas e dinamitadas por várias/os, desde as primeiras flechas

[3] Escolho aqui utilizar o termo companheiras/os de pesquisa ao me referir àquelas/es que acompanhei durante esta pesquisa. Algumas pesquisas, ao se referirem às pessoas que fizeram parte dela, utilizam outras definições, como colaboradoras/es, participantes ou interlocutoras/es.

lançadas contra suas caravelas, desde os tapas distribuídos na cara de seus agentes de segurança por Cristiane Jordan e Madame Satã, até as poesias de Jup do Bairro[4], Monna Brutal[5] e Castiel Vitorino Brasileiro. Então, este trabalho tem como inspiração as histórias de pessoas que estão criando formas de existir que não se submetem a essas estruturas, e tenta contar algumas dessas outras possibilidades de criar corpos, criar mundos, para que suas existências sejam florescentes e satisfatórias, diante de tantas práticas e políticas que precarizam, violentam, excluem e tentam tornar esses corpos abjetos.

Esta dissertação parte de um fato, que é de que existimos em um mundo que patologiza, exclui e mata pessoas trans e travestis. Diariamente. Rotineiramente. Constantemente. Isso não é um problema de pesquisa. É um fato. Reforço a questão factual, para que eu também não me esqueça de que minhas/meus companheiras/os de pesquisa estão correndo risco de serem mais um/a nessas estatísticas, quando saem de casa, quando vão ao mercado, quando saem para encontrar amigas/os ou familiares, enquanto eu escrevo estas linhas. Durante a produção desta pesquisa, foram contabilizados 379 assassinatos de pessoas trans e travestis no Brasil, segundo os relatórios produzidos por Bruna Benevides e Sayonara Nogueiras para a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), sendo 124 no ano de 2019, 175 no ano de 2020 e 80 no primeiro semestre de 2021. Números que são subnotificados devido à dificuldade de acesso a dados pela lei de acesso à informação, assim como à falta de dados a partir de agências reguladoras estatais e outros órgãos governamentais (ANTRA, 2020).

E a partir deste fato, algumas questões são propostas. A primeira é “por que a morte de travestis e pessoas trans pelas mãos de civis e agentes do Estado não causa uma crise ética global?”, questão inspirada pela pergunta que orienta a pesquisa e os trabalhos da filósofa Denise Ferreira da Silva: “Por que a morte de pessoas negras pelas mãos de agentes do Estado não causa uma crise ética global?”.

Uma segunda é “como fazer pesquisa com e sobre pessoas trans e travestis a partir desse fato?”. Diante de redes muito bem sedimentadas e de estruturas constantemente reforçadas para tornar corpos travestis e corpos trans abjetos a tal

[4] Cantora, rapper, apresentadora e compositora, com diversos trabalhos em parceria com Linn da Quebrada;

[5] Rapper e cantora muito conhecida pelas batalhas de MC’s por todo o Brasil;

ponto que vários tipos de violências sejam estimulados, ensinados, reproduzidos, naturalizados e recompensados, é preciso se perguntar: como realizar trabalho em pesquisa com essas pessoas de forma ética, de forma aliada às lutas antirracistas e anticoloniais contemporâneas, que se responsabilize e que se importe? É uma pergunta sobre pesquisa e cuidado, justamente, em uma das suas formas radicais que emergem desta dissertação.

E uma terceira seria "como produzir ciência em saúde que não reproduza discursos patologizantes e desconectados das memórias, territórios e realidades de mulheres trans, homens trans, pessoas não-binários e travestis?". Discursos que costumam se alinhar a uma política do fazer morrer, não com uma facada ou um tiro, mas numa recusa de atendimento de emergência em serviço de saúde, ou no desinteresse em desenvolver e contribuir em pesquisas nas áreas da saúde para pessoas trans e travestis.

Mas nenhuma destas propostas surgiu espontaneamente. Emergiram nos encontros com pessoas trans e travestis em minhas caminhadas por serviços de acolhimento, que me convocaram a agir e pensar sobre aquilo que, inicialmente, se tornou o foco inicial desta pesquisa, que eram os meios e as dificuldades no acesso a "saúde". Conhecer os obstáculos em conseguir uma consulta ou ser acolhida/o em um serviço de saúde, básico ou especializado, e assim propor alternativas para que o acesso de pessoas trans e travestis fosse facilitado. No entanto, essas propostas iniciais tinham dois atravessamentos que acabaram retirando os espaços institucionalizados de saúde como protagonista da dissertação que se desenvolveu.

O primeiro desses atravessamentos foi ao redor dos conceitos de saúde e cuidado que sustentavam minha visão no início da pesquisa e que estavam completamente impregnados com a ideia de que essas categorias não existiriam fora das paredes de lugares que ofereciam intervenções e procedimentos para tratamento e diagnóstico. Os trabalhos de filosofia e antropologia, especialmente da área da antropologia da saúde (TAVARES, 2017; MACEDO, 2021; FLEISCHER, 2018), ajudaram a pensar em saúde com um conceito mais amplo e que acontecia no fazer cotidiano, nem sempre relacionado às narrativas biomédicas e hegemônicas de saúde.

Em segundo lugar, a mudança da direção da pesquisa tem relação direta com a mudança de minha posição nas redes de relações e nos espaços em que esta

pesquisa se deu. No mapeamento pré-campo, minha posição nas ONGs CRD e Pró-Diversidade como psicólogo voluntário permitia conhecer uma versão das narrativas tratadas por aquelas/es que eu encontrava naqueles espaços. Com a proposta de realizar uma aproximação etnográfica, minha posição e minha circulação mudam. Os encontros para além dos cômodos dessas instituições propiciavam que outras narrativas surgissem, que não apenas do cuidado e da saúde. Caminhar lado a lado pelas calçadas de São Paulo permitia uma horizontalidade em que o distanciamento "ético-profissional", como orientado para os profissionais das áreas da saúde "psi", não era uma possibilidade.

Nas trocas e nos encontros rotineiros, foi possível perceber estratégias de sobrevivência, formas de se cuidar, memórias e histórias que possibilitavam modificar, produzir e reimaginar seus corpos, sem necessariamente depender dos (poucos e burocráticos) caminhos oficiais oferecidos pela saúde. Além disso, as narrativas sobre passados gloriosos, relações e redes de cuidado – no mundo virtual e no mundo material – e as formas de ser/estar no mundo ofereciam uma outra perspectiva de seguir com a pesquisa.

Com estas propostas e a partir das relações construídas durante os trajetos desta pesquisa, busco trazer como a *cosmopolítica do cuidado* pode ser uma potente lente analítica para compreender tudo aquilo que é feito para sustentar, reparar e dar continuidade ao nosso mundo, para que possa ser vivido da melhor forma possível e criar mundos *florescentes*[6] para si.

Experiência etnográfica

Com minha jornada de psicólogo e novato antropólogo-e-sanitarista, o exercício de pesquisa escolhido foi a partir de uma aproximação etnográfica com minhas/meus companheiras/os de pesquisa, na qual o objetivo principal passou a ser conhecer como essas pessoas existem e produzem seus mundos, a partir da observação participante nas relações construídas. Conhecer e registrar essas formas de existir no mundo permitiriam alargar os conceitos de saúde e cuidado, e compreender como estes são materializados e encarnados em corpos dissidentes, que são os mais afetados nos contextos de violência e de precariedade.

[6] Utilizo o temo florescente inspirado em *flourishing* de Maria Puig de La Bellacasa (2012), no qual irei me aprofundar no capítulo 5.

Durante essa trajetória, e como efeito das relações com elas/eles, surgiram ramificações que se tornaram objetivos específicos como, por exemplo, conhecer os sentidos produzidos sobre as possibilidades de corpo e de ser-estar no mundo, a partir das narrativas nas redes sociais e vídeos na internet, que tensionam categorias e definições binárias de gênero e que abrem espaços para outras formas de existir e ser no mundo. Conhecer as estratégias utilizadas para moldar e reconfigurar seus corpos também se tornou um dos objetivos específicos, uma vez que apresentaria parte da materialidade destes mundos produzidos. Outro objetivo específico foi o de conhecer como as memórias e as narrativas de outras/os que vieram antes integram as escolhas e perspectivas na construção de alianças, de corpo e de mundo. Isto é, uma pergunta pelo tempo em suas presenças presentes, na produção de cuidados, corpos e futuros.

Pelo extenso e reconhecido trabalho com etnografia, José Miguel Olivar me propôs realizar a pesquisa *suleada* por uma postura etnográfica, que privilegiaria os caminhos das minhas/meus companheiras/os de pesquisa e, a partir daí, para realizar um esforço de uma descrição densa e detalhada, analítica na composição escrita. A antropóloga Marilyn Strathern (2018) aponta que a escrita etnográfica é um esforço para (re)criar mundos observados, através do texto escrito "que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade" (pág. 47). A autora lembra que a criatividade da linguagem possibilita a invenção destes mundos observados, mas com as limitações e os perigos que a linguagem traz consigo.

Vindo de mais de uma década na área da psicologia, a etnografia era um mundo completamente desconhecido para mim. Eu não sabia o que era e as explicações que amigas/os próximas/os me davam eram pouco elucidativas. Segui para artigos, dissertações e teses, mas também para vídeos na internet sobre o assunto. Muito pior. Naquele momento me parecia que não havia um consenso sobre o que era a etnografia, e por essa razão me ficava menos claro sobre como fazê-la.

Nesse mesmo período, o grupo que se formava sob a orientação de José Miguel Olivar – no qual parte significativa das/os integrantes vinham de uma formação em áreas da saúde, e que se tornaria o Coletive de Pesquisa em Antropologia, Arte e Saúde (CPaS-1) – recebeu a visita da antropóloga Soraya Fleischer (professora no Dpto. de Antropologia da UnB) que estava em São Paulo

para divulgar o seu mais recente trabalho “Descontrolada: Uma etnografia dos problemas de pressão”, publicado em 2018, feito com pessoas que vivem com hipertensão na cidade de Ceilândia, no Distrito Federal. Ouvir Soraya contando com riqueza de detalhes alguns momentos de sua jornada, que incluía “puxar papo”, organizar e sistematizar seu diário de campo, as leituras que suas/seus interlocutoras/es faziam dela (de seu corpo, de sua aparência, de sua formação), me deram os primeiros sinais de que a etnografia não seria somente alguma técnica a ser aprendida, mas algo que entrelaçava muitos aspectos e em diversos níveis, e na qual algumas histórias podiam ser contadas.

Somando a isso, tive contato com o trabalho etnográfico do antropólogo Hélio R. S. Silva (2007), “Travestis: entre o espelho e a rua”, onde o pesquisador descreve a convivência com travestis pelo bairro da Lapa no Rio de Janeiro, se aproximando e conhecendo seus mundos, como viviam, transitavam e trabalhavam pela região. Naquelas páginas, o envolvimento do autor com suas interlocutoras e como estas relações afetavam o autor, sua rotina e forma de se apresentar ao mundo. A partir de suas experiências, o autor alerta sobre como a identidade final daquela/e que faz etnografia é resultado da predisposição subjetiva, formação e aparato reunidos nos bastidores, postos à prova no solo do campo, que não está configurado para acolher e amparar suas consistências e princípios (SILVA, 2009, pág. 177).

Inicialmente, minha compreensão sobre a etnografia era de realizar uma descrição das coisas. O que era dito, o que eu podia enxergar, o que eu podia sentir e os lugares por onde passava. Mas, no contato com o extenso trabalho de Mariza Peirano, pude compreender que etnografia iria para além de apenas um ato de descrever. Peirano (2014, pg. 386) é uma das principais autoras brasileiras a argumentar que a etnografia não deve ser considerada somente um método e que não é apenas uma descrição, e que a boa etnografia, além de localizar e especificar contextos, tem como um dos desafios transpor a experiência da pesquisa em texto, além do dever de detectar “a eficácia social das ações de forma analítica”.

Considerar a etnografia como método pressupõe que seria possível sua replicação (BORGES & FLEISCHER, 2016), no entanto não existe um roteiro ou manual de como fazer etnografia, e não é possível ensinar teoricamente a fazer etnografia. E exatamente por isso eu não encontrava nos textos iniciais que busquei uma forma de fazer etnografia.

As formulações de Peirano oferecem uma boa compreensão daquilo que o trabalho etnográfico pode alcançar, sendo este a ideia-mãe da antropologia e, por isso, fundamentalmente um trabalho empírico, ou seja, que envolve a análise do material etnográfico – palavras, cheiros, sabores, eventos, acontecimentos, textos, infortúnios, tudo que nos afeta –, que não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação (PEIRANO, 2014, pág. 380).

Tim Ingold (2016), em suas formulações em “Chega de etnografia” – mesmo propondo a costura de uma ruptura entre imaginação e vida real que a etnografia teria causado na antropologia como disciplina, segundo ele –, oferece uma rica descrição de tudo aquilo que a etnografia pode ser e o que é o fazer etnográfico.

Não sendo possível categorizar e ordenar como fazer uma etnografia, é possível ao menos apontar, inspirado e alinhado aos trabalhos e nas perspectivas de Goldman (2003), Peirano (2014), Fleischer (2018), Olivar (2019), Nascimento (2019), Melo (2020) e Morais (2022), o que uma boa etnografia pode trazer e algumas possibilidades do fazer etnográfico. Assim, o fazer etnográfico que trago aqui é só mais um fragmento no imenso caleidoscópio teórico e prático que a disciplina da antropologia pode oferecer.

Um dos pontos em que a presente dissertação converge com algumas das etnografias mencionadas acima é o da escolha por uma antropologia que se "contamina" (ROSALDO, 2000; MELO, 2019) no envolvimento, no fazer relacional e na afetação, numa busca experimental de diferentes e novas possibilidades em correspondência com o mundo que se apresenta (PEIRANO, 2014, pág. 382). E aqui, como afetação, me aproximo da definição nos termos da etnóloga Jeanne Favret-Saada, recuperada por Márcio Goldman (2003), no qual afetação significaria ser afetada/o pelas mesmas forças que afetam a/o nativa/o, não de tentar se colocar em seu lugar ou de desenvolver em relação a ela/e algum tipo de empatia. Por isso, não se trata de uma assimilação emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, mas de ser afetado por algo que os afeta e, assim, poder estabelecer junto e com eles algum nível de relação, concedendo "um estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional" (FAVRET-SAADA, 1990, pág. 9). Por não fornecer um "estatuto epistemológico" a essas situações é que Goldman se soma às críticas à "observação participante" no trabalho de campo na antropologia.

A etnografia de Goldman (2003) com os movimentos negros em Ilhéus, no sul da Bahia, assim como o envolvimento de Dulce Morais (2022) com as mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, demonstram um fazer etnográfico em que há afetação e um reposicionamento também enquanto sujeitos políticos. Não entrarei na extensa e já antiga discussão sobre o dito distanciamento da pessoa que pesquisa na experiência de alteridade, mas trata-se de lidar com as incertezas e as assimetrias que emergem no campo, assumindo uma etnografia contaminada e impura (MELO, 2019), que recusa uma objetividade excludente e silenciadora.

José Miguel Olivar (2019), em seu relato nos processos de cuidado de sua amiga, que também foi um dia interlocutora no campo, até sua morte, nos facilita compreender como as teias de afetos que são construídas atravessam diretamente nosso fazer prático científico-acadêmico e constantemente redirecionam o trabalho de campo, reconfigurando a forma narrativa do texto e dando forma ao caráter evocativo dele (OLIVAR, 2019, pág. 107). As mortes, perdas ou distanciamento daquelas/es que se tornaram nossas/os companheiras/os de pesquisa – e todos os sentimentos e efeitos produzidos em nós – entram na equalização do fazer científico?

Esta proposição aparece como uma movimentação e engajamento coletivo no Coletive de Pesquisa em Antropologia, Arte e Saúde (CPaS-1). Uma aproximação metodológica conjunta numa busca por um fazer pesquisa com cuidado, assumindo as responsabilidades que esta disposição apresenta e compreendendo que este fazer científico é também um fazer político. Uma ciência que é afetada e afeta, direta e/ou indiretamente, na mantença de mundos e narrativas que não ocupam de forma equiparada espaços de produção de saberes. Contribuir para que histórias se tornem visíveis – ou audíveis. Para que alguns contatos e interações que habitualmente passariam silenciosos não desapareçam, ou que ao menos participem das disputas de narrativas dos registros dentro e fora dos espaços acadêmico-científicos.

Uma etnografia que esteja comprometida no produzir saber de experiência e de corpos que captem prenúncios e que se organizem em uma rede de sentidos (MARTINEZ, 2015), corpos que são verdadeiras bibliotecas vivas, que carregam em si transformações advindas de suas buscas autônomas e muitas vezes tidas como

ilegítimas. E o corpo aqui da/o pesquisadora/or também é afetado (GOLDMAN, 2003), negociado em diversos momentos na experiência etnográfica através dos sentidos, da partilha de alimentos e outras substâncias, do tempo, de segredos, até nos tensionamentos e nas mudanças nas formas como a/o pesquisadora/or lida com o antes, o agora e com o que ainda virá, inclusive no gênero e na sexualidade.

Silvana Nascimento, em sua etnografia feminista encarnada (2019, pág. 469) pelas rodovias da Paraíba e de São Paulo com prostitutas, aponta para como os corpos em campo (ou fora dele) são corpos marcados e em relação, e têm cor da pele, classe, gênero e idade, corpos que afetam e são afetados, e como nos tornamos outras/os através do olhar da/o outra/o (NASCIMENTO, 2019).

Dando meus primeiros passos como alguém que buscou se aproximar do trabalho etnográfico, desenvolvi relação direta com três companheiras/os de pesquisas - Carlota, Azaléia e Tulipa -, que conheci a partir da oficina de dança do Transamigas, no NUDHES, realizada uma vez por semana, entre maio e outubro de 2019. Esses encontros se estenderam para fora do contexto da oficina, e pude acompanhá-las em outros momentos, momentos em que foi possível conhecer mais sobre a vida delas e elas me conhecerem melhor. Mas também me aproximei etnograficamente de conversas e relações já estabelecidas anteriormente, de forma próxima ao que Strathern entende como o trabalho de campo “de volta” (Strathern, 2018, pág. 354).

Por esse caminho, revisito o material de conversas com duas/dois companheiras/os de pesquisa – Alexandra e Ju –, de quem me aproximei a partir do trabalho voluntário realizado no Instituto Pró-Diversidade entre março de 2019 e julho de 2021, trocas que passaram de semanais nos primeiros meses para encontros com um afastamento maior, porém constante. E por fim, também trago parte de conversas com Alex, que conheci no Centro de Referência e Defesa da Diversidade (CRD) em maio de 2019 e com quem mantive conversas semanais até novembro de 2019.

Dentre tantas pessoas que conheci durante essa trajetória, estas seis se tornaram minhas/meus principais companheiras/os de pesquisa, por uma maior aproximação, mais tempo em contato e maior quantidade de encontros presenciais. Todas/os residiam no município de São Paulo durante o período da pesquisa.

Coloco aqui (Tabela 1) algumas cartacterísticas destas/es como facilitador na visualização das interseccionalidades presentes nessa rede e que serão objetos de análise durante esta dissertação. Apesar de todas/os estas/es serem considerados em determinados espaços – especialmente nas áreas da saúde – como sendo "pessoas trans", no contato mais próximo e cotidiano emergem recortes e marcadores que tornam as experiências de cada uma/um na transgeneridade únicas e com diferenças infinitesimais.

Tabela 1. Características de minhas/meus companheiras/os de pesquisa

Nome	Cor	Idade (anos)	Identificação de gênero	Local de primeiro contato
Alexandra	Preta	41	Travesti / Mulher Trans	Instituto Pró-Diversidade
Ju	Branco	27	Homem Trans / Não-Binárie / Mulher Cis	Instituto Pró-Diversidade
Carlota	Branca	51	Mulher Trans	NUDHES / Transamigas
Azaléia	Branca	47	Mulher Trans	NUDHES / Transamigas
Tulipa	Preta	34	Mulher Trans	NUDHES / Transamigas
Alex	Preto	21	Homem Trans / Não-Binárie	CRD

Muitas das conversas com Tulipa, Carlota e Azaléia ocorreram pelas ruas do centro do município de São Paulo e bares da mesma região, enquanto que com Ju, Alexandra e Alex os encontros foram quase sempre nos espaços dos serviços onde pude escutar pequenas partes de suas jornadas e trajetórias de cuidado, afetivas e corporais. Durante essa aproximação etnográfica presencial, as conversas, sensações e caminhos percorridos foram registrados diariamente com o máximo de detalhes possíveis em diário de campo.

No entanto, o trabalho em campo desenvolvido aqui não pôde se manter somente na proposta etnográfica mais tradicional, devido aos infortúnios da pesquisa e aos contextos que se apresentaram. Uma fabulação etnográfica (LOPES, 2021) integrou a pesquisa nos últimos minutos, como forma alternativa metodológica que desse conta de informações disponíveis, que somente a etnografia "clássica" ou tradicional não faria. E aqui recebo a ajuda de Linu, uma companhia na trajetória desta pesquisa (ver capítulo 1).

Com o início da pandemia da COVID-19, a partir de março de 2020, o trabalho de campo desta pesquisa continuou especialmente de forma remota, digital

e online. As conversas com minhas/meus companheiras/os de pesquisa se deram através de áudios no WhatsApp, videochamadas, mensagens de texto, vídeos e fotos. De algumas formas, toda a intenção etnográfica, e todas as trajetórias de acompanhamento foram vertidas – e reduzidas – ao espaço digital online. Não foram pesquisados "ambientes digitais" (DESLANDES & COUTINHO, 2020), mas, ao contrário, boa parte do mundo da pesquisa e das nossas relações "não essenciais" se tornou digital. Apesar da mudança necessária para uma plataforma que chamo aqui de "online", segue sendo parte do fazer etnográfico, que precisou ser traduzido e reduzido a esse "ambiente" durante vários meses de 2020 e 2021. Pesquisas etnográficas realizadas durante a pandemia da COVID-19 se viram diante da necessidade inevitável de prosseguir com um trabalho de campo de forma online, para a continuidade das relações e vínculos de afetos construídos no trabalho de campo "offline" (SEGATA, 2020; BOTTINO, SCHELIGA & MENEZES, 2020; MORAIS, 2022). Trata-se, portanto, como sugerido por Daniel Miller (2000), de reconfigurações das observações em andamento a partir de uma crise.

Com a flexibilização das medidas de distanciamento em 2021, foram realizadas entrevistas em encontros presenciais com Alexandra e Carlota, registradas em áudio, para conhecer um pouco de suas trajetórias biográficas.

Linguagens e terminologias

Separo um espaço para falar sobre a importância da linguagem, das palavras e suas escolhas na escrita desta dissertação. Durante estes mais de dois anos, foram constantes embates, externos e internos, sobre as escolhas de algumas palavras, terminologias, e sobre suas funções políticas em um texto acadêmico, que exigiram leituras, conversas e investigações em artigos recentes, redes sociais, redes próximas e com minhas/meus companheiras/os de pesquisa. Parte do vocabulário está em construção, não possui consensos – e não necessariamente terá ou precise ter –, e se encontra no centro de disputas, principalmente entre movimentos sociais e áreas acadêmicas. Acredito que "disputas" não é a melhor palavra. O que ocorre é uma dissolução e transformação de termos cunhados principalmente pelas áreas biomédicas e o surgimento de palavras que se propõem a dar conta de experiências e corpos que não encontravam lugar nas categorias e definições disponíveis.

A palavra corpo, por exemplo, foi um dos objetos de reflexão por alguns meses, sobre qual seria a melhor forma de utilizá-la neste texto. Inspirado pela linguagem neutra, linguagem não-binária, *linguagem inclusiva*, linguagem de gênero ou neolinguagem (COVAS & BERGAMINI, 2021), busquei incluir a palavra corpo com “E”, “corpE”, pensando que ao falar de corpo nestas linhas estaria me referindo também à estrutura corporal e subjetividade de uma pessoa trans não-bináriE.

Linguagem neutra é um termo designado para promover uma linguagem que não marca gênero algum, que abarca pessoas cujas vivências e formas de existir não são contempladas pelas definições binárias de homem ou mulher, e/ou nos espectros de masculino e feminino, partindo-se do pressuposto que a diversidade compõe múltiplas performatividades de gênero (COVAS & BERGAMINI, 2021). Segundo o “Manifesto para uma comunicação radicalmente inclusiva”, publicado em 2015, de autoria de Andrea Zanella e Pri Bertucci, e que culminou no lançamento em 2020 do “Guia Todxs Nós de Linguagem Inclusiva” da HBO, o uso de “x” e “@” no lugar de “a” ou “o”, apesar de sua larga utilização, é encarado pelo viés capacitista, pois não tem marcação fonética, por isso não é compatível com ferramentas inclusivas, como o *TalkBack* ou o *NVDA* em computadores e *smartphones*.

Em sua dissertação, Fredda Amorim (2019) utiliza o termo corpA, pois se refere à reescrita e reposicionamento no feminino para transgressão dos cerceamentos da linguagem que prioriza e centraliza o masculino. Fredda propõe que

> se a linguagem constrói, é possível destruir o corp**O** para abrir alas às corp**A**s, monstruos**A**s, nãocisgêneras, desobedientes. Assim com outras manas T já tem feito. A primeira vez que escutei esse termo [corpA] foi pela voz de Juhlia Santos, artista e ativista T, em uma das várias rodas de conversa que participamos juntas. Ela, por sua vez, teve conhecimento desse termo através de Vulkanica Pokaropa, também artista e ativista T. [AMORIM, 2019, pág. 13]

Partindo do entendimento da linguagem como mecanismo de manutenção de poder, me alinho com o esforço da decolonização do pensamento, mostrando diferentes perspectivas com uma linguagem simples e direta, de modo a dar conta de articular as pessoas trans, NB e travestis como sujeitos às questões essenciais para o rompimento da narrativa dominante (AMORIM, 2019).

No entanto, a utilização da palavra corpE fez emergir outras questões, como “essa palavra será utilizada para se referir ao corpo de mulheres trans e travestis?”, uma vez que algumas delas buscavam se aproximar de uma feminilidade dentro da binariedade. E outras palavras do texto não poderiam aparecer em neutralidade? Diante de dúvidas e complexidades que travavam minha escrita, optei por manter a palavra corpo, reconhecendo minha limitação atual em encontrar uma solução para essas questões neste texto.

Ao me referir às pessoas e ocupações neste texto, desde o início da escrita, mantive os dois artigos, “A” e “O”, como companheiras/os, que também poderiam ser alterados dentro da perspectiva da linguagem neutra para “E”. Novamente, devido às limitações temporais e de conhecimento do tema, mantive os sufixos binários, mas com o comprometimento de trazer tal discussão para este texto e também para os próximos.

Além dos sufixos e artigos, outras questões surgiram a partir de meu contato com Alex e Ju. Os dois companheiros de pesquisa que se definiram em certos momentos como pessoas não-bináries apontaram um processo de invisibilidade que diluiria as experiências NB[7] em produções sobre pessoas trans e travestis. As experiências não-binárias são enquadradas socialmente enquanto transgêneros – uma vez que não são contempladas pela expectativa de gênero atribuídas em seu nascimento e durante sua vida – e não irão exclusiva e totalmente se apresentar e se identificar nos espectros do feminino ou exclusiva e totalmente do masculino, mas irão permear diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações (REIS & PINHO, 2016).

Pessoas NB, pelo fato de se distanciarem da binariedade de gênero, se afastam também das experiências de algumas pessoas trans e travestis que se sentem contempladas pelas representações de homem e mulher que a cisgeneridade oferece. Tal distanciamento coloca aquelas pessoas e seus corpos em outros lugares de demandas e lutas, que não são contempladas pelas ações, políticas e discursos já existentes para a população trans, como, por exemplo, no Processo Transexualizador. Angela Davis (2020) reforça que o feminismo em que

[7] Abreviação para pessoa não-binária, ou não-binárie, muito utilizada em redes sociais e grupos com pessoas trans e travestis.

ela baseia suas atuações e suas produções aprendeu com os movimentos das pessoas trans e não-binárias que não se deve respeitar as estruturas binárias e que é necessário desafiar de forma efetiva aquilo que fundamenta nossa noção de normalidade, que é o binarismo de gênero e a branquitude burguesa.

Seguindo, então, as sugestões desses meus companheiros de pesquisa e de aprendizados com autores como Ale Mujica Rodriguez, Lu Schneider e Angela Davis, escolho por marcar a não-binariedade no texto como forma de contribuir para visibilidade de reflexões que seguem em curso e são objetos de disputas de narrativas dentro e fora da academia.

Sobre as terminologias utilizadas para me referir às minhas/meus companheiras/os de pesquisa, utilizo as definições que elas/eles me apresentaram e que flutuam entre diversos termos, mas os principais são mulher trans e travesti. Outros autores realizaram certo esforço para abordar as categorias identitárias como constitutivas do movimento de mulher trans e travesti, e as disputas decorrentes desta diferenciação (MACRAE, 1990; FACCHINI, 2005; LEITE Jr., ANO; CARVALHO, 2018;). Em momentos de conversas cotidianas comigo, minhas/meus companheiras/os de pesquisa se declaram como “viado”, “bixa”, “travesti”, “mulher trans”, “trans”, “transexual”, “bixa operada”, “boneca”, “trava”, o que aponta para uma diversidade ampla de categorias identitárias que possuem nos marcadores de classe, geração, raça e regionalidade a construção de posições sociais múltiplas a partir das quais são acionados diferentes discursos e matrizes explicativas de gênero e do fazer política (CARVALHO, 2018).

Embora utilize as palavras de minhas/meus companheiras/os nas transcrições de suas falas e citações de meu diário de campo, em outros momentos do texto, por uma questão de economia textual, ao me referir às experiências na transgeneridade, utilizo a abreviação trans. No entanto, tanto dentro como fora da academia, outros termos são utilizados, como transgênero, transexual, e travestigênere, que também se apresentam em disputas de narrativas que podem reforçar ou questionar discursos patologizantes. A utilização aqui da abreviação trans não tem como objetivo cristalizar ou propor uma categoria universal, mas nomear pessoas que não se sentem contempladas e questionam o gênero que lhes foi imposto ao seu nascimento.

Em relação às experiências cisgênero, opto por utilizar a abreviação cis, porém com o esforço de incluir outros marcadores das pessoas a quem me refiro e com quem cruzei nesse percurso de pesquisa para caracterizá-las, uma vez que a cisgeneridade não é, apesar de se vender como, homogênea, única e sem nuances. Segundo Amara Moira (2017) o termo *cis* só é denominado após o surgimento do termo trans, e a demora em dar nome àquelas/es que são tidas/os como a norma ocorre devido ao fato da impossibilidade de se imaginar qualquer uma/um que reivindicasse a existência para além daquela predita pelo sexo designado.

Gênero e corpo, produção de conhecimento e interseccionalidade

Enquanto as áreas biomédicas se ocuparam em desvelar comportamentos e conhecer aspectos morfo-fisiológicos, trabalhos nas áreas sociais – inspirados pelos estudos feministas –, publicados a partir dos anos 70, buscaram compreender os aspectos subjetivos, históricos e culturais sobre aquilo que era chamado de “sexo”. Gayle Rubin, em *Pensando o sexo* (1984), problematiza como a sexualidade e o gênero eram modalidades quase que indissociáveis no pensamento feminista e nas ciências sociais, e a importância de separar analiticamente essas duas categorias. As formulações de Rubin colaboraram para que importantes produções pensassem sobre a distinção entre sexo e gênero, assim como críticas às visões binárias das sexualidades.

> O corpo, o cérebro, a genitália e a capacidade para a linguagem são necessários para a sexualidade humana, mas não determinam seus conteúdos, suas experiências e nem suas formas institucionais. Além disso, não há como pensar um corpo de forma separada dos significados que lhe são conferidos pela cultura (RUBIN, 1984).

A partir da obra de Rubin, pensou-se num sistema sexo/gênero, que permitiu olhar para essas categorias como objetos distintos de análise e que também possuíam efeitos distintos nas relações sociais. O trabalho de Rubin trouxe um debate que seria ainda mais aprofundado quando Judith Butler (2003) ampliasse a discussão sobre o tema, propondo que não há nada de essencial no gênero, ou seja, ele só existe como repetição de atos, práticas e expressões corporais que são aprendidas e repetidas.

Também de acordo com Butler:

> Supondo por um momento a estabilidade do sistema binário, não decorre daí que a construção de “homens” aplique-se exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição, não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois (2003, pág.24).

A partir das reflexões de Rubin e Butler – e outras autoras como Guacira Lopes Louro (1997) e Helena Altmann (2001) – sobre a dicotomia polarizada entre sexo e gênero, amplia-se a discussão sobre como aquilo que era considerado masculino e feminino seriam em suma organizações sociais a partir de variáveis culturais. Essas organizações, no entanto, poderiam carregar uma interpretação novamente dicotômica entre um dado totalmente natural/inato (sexo) e outro totalmente social/construído (gênero). Butler (2003) questiona se “a rigor, talvez o sexo tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero se revela absolutamente nenhuma”.

Segundo Robert Connell (1995), o gênero é uma construção direcionada fundamentalmente aos corpos, dizendo respeito à postura corporal, valores e atitudes na vida, mediante as expectativas sociais do que é ser homem ou mulher. O corpo masculino e o corpo feminino devem caminhar, correr, parar, sentar-se, segurar um objeto ou se relacionar sexualmente de forma específica, ensinada pela sociedade – pais, avós, tios, escola, creche, trabalho, televisão, cinema, dança, videogame, música etc. –, e que permita a essa mesma sociedade ser capaz de ler aquele corpo como um corpo de homem ou um corpo de mulher. As exigências dessa binariedade cisheteronormativa não afetam somente pessoas trans, travestis e não-bináries, mas também pessoas cis que não se encaixam nesses limites das formas “homem” e “mulher” impostas.

Guacira Lopes Louro (2004) aponta que definir alguém como mulher ou homem significa classificar, nomear ou “marcar” seu corpo no interior de uma cultura e definir as normas regulatórias de gênero e sexualidade que irão possibilitar essa marcação, mas, para isso, elas necessitarão ser continuamente refeitas, reiteradas e ressignificadas. Butler (2003) reflete sobre as regulações de gênero e observa que esse processo tem início desde quando a mãe anuncia sua gravidez. O anúncio vem

carregado de expectativas sociais de que aquele bebê será menino ou menina, produzindo uma cadeia de atos de linguagem e um discurso em relação ao gênero, que visam moldar o corpo e a vida do sujeito que irá nascer. A criança ganhará roupas rosas ou azuis, bonecas *Barbie* ou carrinhos *Hot Wheels*, maquiagem ou ferramentas de construção, vestidos de princesa ou videogames. Assim, se produzirá uma performatividade de como aquele corpo deverá/poderá se expressar e se apresentar, a partir de uma estilização repetida e ritualizada atendendo às normas culturais e sociais.

Thomas Laqueur (1992) argumenta que a diferença entre os sexos surge nos séculos XVIII e XIX sob a perspectiva biomédica, especialmente da medicina, porém em resposta a uma demanda social da época. O Ocidente não concebia a sexualidade humana como binária e dividida entre masculino e feminino até o século XVIII; desse modo, até então o modelo de sexualidade era o modelo de sexo único (*one-sex model*).

No modelo de sexo único – o pensamento que prevaleceu no Ocidente por séculos –, havia uma hierarquia corporal, em que o corpo do homem era considerado o grau máximo de perfeição e o corpo da mulher era visto como inferior. Nessa escala de perfeição, que começava com a mulher e atingia seu apogeu com o homem, a mulher não era diferente do homem, mas um homem invertido. Até o século XVIII, os órgãos do corpo feminino, como a vagina, o clitóris e os ovários – até pouco tempo atrás considerados órgãos reprodutores – eram vistos como versões invertidas dos órgãos do corpo do homem, como o pênis e os testículos (LAQUEUR, 1992).

Segundo Jurandir Freire Costa (1995), a teoria da diferença sexual nasceu do interesse filosófico, moral e político de encontrar algo para afirmar e justificar a inferioridade moral, política e jurídica das mulheres. As mudanças nos parâmetros científicos só ocorreram devido à polêmica cultural em torno dos discursos da natureza e do papel da mulher na sociedade, e não em razão das novas descobertas. Para Joan Scott (1990), é recorrente nos estudos e na compreensão das sociedades uma análise dicotômica sobre gêneros, na qual homem e mulher são concebidos como polos opostos, tendendo a marcar uma superioridade do homem sobre a mulher.

Aliás, a dicotomia – teoria/prática, ciência/ideologia, presença/ausência, homossexual/heterossexual, poderíamos pensar também em cisgênero/transgênero – é uma das marcas da modernidade (LOURO, 2008). A necessidade de diferenciar homens e mulheres era uma preocupação do pensamento iluminista que influenciou a maneira como as ciências conceberam e interpretaram questões relacionadas ao sexo e ao gênero. Sob esse aspecto, a ciência não se apresenta como um fator neutro, mas é concebida e investida em uma rede de poder. A linguagem científica foi uma das grandes influências para o surgimento, nos séculos seguintes, de "figuras" e "identidades" baseadas na sexualidade, como homossexualidade e transexualidade.

Nesse período, ocorre "uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico" (FOUCAULT, 1999, pág. 286). Foucault vai chamar esse fenômeno de biopoder, que, sendo exercido sempre sobre determinada população, não está preocupado com o indivíduo, mas com a população, que é um problema biológico, político, científico e, consequentemente, um problema de poder. Nesse sentido, a diferenciação biológica do sexo é um dos dispositivos do biopoder.

Conforme Foucault (1999), o biopoder foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, que só conseguiu se sobrepor a outras estruturas políticas e de vida por meio do controle dos corpos no aparelho de produção e de uma regulamentação ou um ajustamento dos fenômenos populacionais ao sistema econômico. Fez-se necessário, para o capitalismo, tornar os corpos mais úteis e mais dóceis, transformando as forças, as habilidades e a vida em geral sem tornar as pessoas mais difíceis de sujeitar; é pelo exercício do biopoder que fenômenos ligados à vida da espécie humana passam, então, a ser objetos da relação poder-saber. Assim, a partir do século XVII, surge um movimento de produção de discursos de verdade sobre o sexo. Não houve uma recusa em conhecer o sexo; pelo contrário, forçou-se todos a falarem dele, para assim formular um regime ordenado de saber e a produção de uma verdade (FOUCAULT, 1988).

Na produção de um sexo verdadeiro, normal, produziram-se assim os sexos e as sexualidades que seriam os "falsos", anormais ou não naturais. Essa lógica binária tornou os sujeitos marginalizados e seus sexos e sexualidades necessários

para circunscrever os contornos do que era normal, que, de fato, seriam aqueles que importam em contraposição aos desviantes (BUTLER, 1993; LOURO, 2004).

Na lógica binária construída a partir desses discursos, sempre existirá e se admitirá um polo a ser desvalorizado, designado como minoria, que, apesar de diferente ou desviante, poderá ser “tolerada” pela sociedade. Mas ao apresentarem-se feminina ao mundo, a travesti e a mulher trans desestabilizam as correspondências pré-estabelecidas entre sexo e gênero; suas identidades embaralham as fronteiras quando fogem, de forma indisciplinar, do seu destino dado pelo corpo biologizado (AMORIM, 2019).

Gênero se torna uma importante categoria para análise neste trabalho, uma vez que as pessoas que encontrei na pesquisa são lidas pela sociedade e são autoidentificadas como pessoas trans e travestis por não se encaixarem nas definições binárias da cisnormatividade, de masculino e feminino. Mas meu corpo também é parte da reflexão, uma vez que minha performance e materialidade produz efeitos nas relações, assim como não se mantém o mesmo nestes encontros. Em certo momento do campo, na oficina de dança do Transamigas, as técnicas e os movimentos de meu corpo são necessários para executar certos movimentos e passos. O corpo educado, disciplinado, interditado, foi um dos objetos de estudo de Marcel Mauss (1935 - 2017), em seu livro Sociologia e Antropologia. A dança é uma das técnicas que o autor cita como uma técnica do corpo e que podemos associar às performatividades, uma vez que algumas danças possuem movimentos específicos para mulheres e para homens. No trabalho realizado durante esta pesquisa, a dança do ventre e a dança cigana denunciaram minha dificuldade em “soltar o quadril” e rebolar, explicitando que as normas de gênero se instalam e são corporificadas. Podemos compreender, assim, que o gênero é representado na performatividade e na materialidade do corpo. O corpo será circunscrito em tensões musculares e limitações, que permitirão a ele rebolar ou não, caminhar em um sapato com salto alto ou não, suportar a dor de uma depilação com cera ou não.

Esta dissertação se alinha a algumas perspectivas teóricas para pensar corpo, gênero e produção de conhecimento, e como estes elementos estão sempre em conexão. Silvana Nascimento (2019), inspirada pela perspectiva mestiza de Gloria Anzaldúa (2005), relembra que não é possível aquela/e que realiza pesquisa

deixar de lado sua subjetividade e seu corpo, com todos os seus marcadores, no fazer etnográfico, nas relações de alteridade experienciadas. O corpo é condutor indispensável na trajetória da pesquisa, mas também nos passos seguintes, como no processo de escrita, publicação etc.

E uma perspectiva a que este texto se alinha é a do transfeminismo que surge como uma linha de pensamento e movimento em construção e ampliação dos feminismos já conhecidos, mas a partir dos movimentos sociais de pessoas trans e travestis. Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves (2010) definem “tanto como uma filosofia quanto como uma práxis acerca das identidades transgênero que visa à transformação dos feminismos” (pág. 14).

Beatriz Bagagli (2016) diz que é possível entender o transfeminismo como um movimento feminista que concebe os corpos e as existências trans e travestis como necessárias/os para a construção do pensamento fora do processo de patologização, ou seja, não ligado à doença ou a algum distúrbio de gênero. A autora ainda mobiliza algumas categorias que foram (res)significadas nos estudos de gênero e de sexualidades, tais como cissexismo, cisnormatividade ou cisgeneridade compulsórias.

Outra perspectiva importante no lugar que o gênero ocupa nesta dissertação é o referencial da interseccionalidade, que tem suas origens no movimento feminista negro estadunidense e chegou aos espaços acadêmicos por Kimberlé Crenshaw (1989), com o objetivo de denunciar a invisibilidade jurídica das múltiplas formas de opressão sofridas por mulheres negras em contextos específicos jurídicos. O propósito era ajudar a identificar situações onde haveria a combinação de duas ou mais discriminações (racial e de gênero, por exemplo), e como se ampliam mutuamente. A lente da interseccionalidade surge, assim, como uma abordagem teórico-metodológica que permite olhar os “cruzamentos-encruzilhadas” e processos que tornariam alguns sujeitos mais propensos a serem vítimas de desigualdades, opressões e violências do que outros.

Partindo destas ideias, uma proposta de pesquisa que verse sobre gênero, por exemplo, sem levar em conta outros marcadores como classe socioeconômica, raça, geração, orientação sexual, identidade de gênero, religiosidade e regionalidade, possivelmente produziria enunciados sobre quais tipos de sujeitos?

Sabendo que as produções científicas – aqui pensando em produções realizadas dentro da academia – são historicamente produzidas por pessoas cisgênero, brancos, homens, heterossexuais, de classes média e alta, as epistemologias não marcadas, não localizadas no vocabulário de Donna Haraway (1995), inevitavelmente conduziriam para definições e proposições universais.

Esse não localizar, que na verdade é justamente uma localização, produz, assim, corpos e sujeitos que pesquisam, escrevem, avaliam, atendem, julgam, legislam e corpos e sujeitos que são pesquisados, que são avaliados, que são atendidos, que são julgados, legislados e de que se falam. Sueli Carneiro (1995) aponta para como a ciência reduziu pessoas pretas à condição de informantes de conhecimento, mas com não reconhecimento destas pessoas como sujeitos de conhecimento, reduzindo as possibilidades de horizonte da própria ciência. Podemos pensar que a ciência funciona de forma semelhante com pessoas trans e travestis, uma vez que, destas pessoas, são ainda poucas as que estão nos espaços de produção de ciência.

Hormonização

Utilizo aqui o termo “hormonização” para falar um pouco das alterações físicas e corporais alcançadas através da utilização de hormônios sintetizados, que podem ser realizadas com diversas substâncias à base de estrogênio e antiandrogênico, ou testosterona, por exemplo. A partir de trocas valiosas com a antropóloga Pietra Azevedo Paiva, busquei ajustar a utilização do termo, alterando de “hormonioterapia” para “hormonização”, uma vez que a palavra “terapia” carrega a ideia de tratamento, logo, de uma condição de adoecimento ou de sofrimento, enquanto o sufixo “ação” traz a ideia de autonomia, agência, que vai ao encontro do que minhas/meus companheiras/os de pesquisa trazem em suas experiências.

Na busca por características físicas que possam se aproximar das representações de gênero que melhor as contemplem, algumas pessoas trans e travestis buscam serviços de saúde para ter acesso à hormonização. Apesar dessas alterações corporais com a intenção de adquirir características consideradas masculinas ou femininas e que permitam seus corpos serem legitimados pela sociedade, o preconceito social também se mostra como um fator determinante para

a busca de intervenções como a hormonização. Então, a passabilidade, ou seja, quando a pessoa trans é lida pela sociedade como uma pessoa cisgênera, não é uma busca apenas motivada pela identificação psíquica ou uma questão estritamente interna, mas também uma tentativa de proteção no país que mais mata pessoas trans e travestis no mundo. E podemos entender a violência também como as ações limitadoras, constrangedoras e obstaculizadoras das potências e possibilidades de vida (GUILHON & UZIEL, 2016).

A utilização de hormônios que modifiquem algumas características físicas em pessoas trans é uma das intervenções escolhidas por elas nesse processo de passabilidade. A passabilidade, que remete à ideia de “se passar por”, ganha cada vez mais visibilidade nos trabalhos atuais. O termo “passabilidade” não é novo e já foi utilizado para explicar outros processos, como passabilidade branca e passabilidade hétero. No entanto, nos casos de pessoas que vivenciam experiências trans e experiências travestis, a passabilidade seria a situação em que esses corpos seriam reconhecidos pela sociedade como “não-trans”, isto é, uma passabilidade cis.

Esse reconhecimento dos corpos e de suas práticas corporais é percebido de uma forma mais escancarada em espaços públicos, onde são vistos e ficam em evidência, marcados também por posições políticas, mas se espalha inclusive pelas redes sociais, mensageiros instantâneos e plataformas de compartilhamentos de vídeos (NASCIMENTO, 2016).

A hormonização é uma das tecnologias oferecidas no Processo Transexualizador, como um protocolo, e alguns dos homens trans que encontrei na ONG Pró-Diversidade e no CRD relataram a busca pela intervenção hormonal como forma de adquirir características consideradas socialmente masculinas. Bigode, barba, quadril “mais reto” e voz mais grossa foram algumas das características que essas pessoas relataram buscar. Configurar um corpo pra si ou *hackear*, como diria Preciado (2018), as normas de gênero seriam formas de construir também um mundo pra si?

Somos criados com referências culturais que buscam cristalizar as ideias hetero-cis-normativas. A princesa sendo salva pelo príncipe, o corpo do herói viril, o casamento hétero no final da novela, todos esses podem ser exemplos de como nosso conceito de gênero, sexualidade e até mesmo felicidade são moldados pela sociedade, desde muito cedo.

Além das referências culturais, os discursos científico e acadêmico também se tornam definidores daquilo que será considerado normal e saudável, e o que exigirá intervenções médicas, psicológicas e até químicas para conceder felicidade àqueles que (ainda) não se encaixaram na norma social.

Talvez os corpos trans, não-binários e travestis seriam as representações que melhor ajudariam nas reflexões sobre performatividade de gênero, uma vez que corporificam, materializam as possibilidades que o dispositivo gênero é capaz de assumir. Gênero é um dispositivo cultural que classifica e posiciona o mundo a partir da relação pelo que se entende como masculino e feminino (LINS, ESCOURA & MACHADO, 2016). No entanto, ao encontrar pessoas que verbalizavam suas identificações para além ou fora do espectro binário do masculino e feminino, elas me fizeram pensar como as performatividades não cabem nessas definições produzidas e reproduzidas para dar conta de experiências da cisnormatividade, considerando esta como universal e qualquer nuance que escape a ela como dissidência, incongruência ou transtorno.

Paul Preciado (2018) também colabora para a discussão da temática gênero e performatividade, mas trazendo uma análise do corpo, das intervenções que os corpos recebem/escolhem para ter seu gênero ou sua sexualidade reconhecida. Segundo o autor, a invenção da categoria gênero não faria parte de uma agenda feminista, mas resultado de um discurso biotecnológico que surgiu nos anos 40, nos Estados Unidos. Através da “pílula”, o sexo deixou de estar vinculado com o sexo heterossexual com objetivo de procriação, mas também possibilitou intervenções hormonais, tecnologia que possibilitaria modificar o corpo e produzir intencionalmente subjetividade. Num sistema *farmacopornográfico*, recebemos intervenções visuais, hormonais, medicamentosas, protéticas, que irão (dis)formar nossos corpos e garantir (ou retirar) o reconhecimento.

O regime *farmacopornográfico*, segundo Preciado, teria suas bases no nascimento da modernidade capitalista, a partir dos movimentos de vigilância médico-jurídica, condenatórias e patologizadoras de práticas (aborto, pedofilia e afins) e da espetacularização midiática (anomalias genéticas, aberrações). Esse regime alimenta-se de dois pilares autossustentados, que funcionam mais em congruência do que em oposição: a farmacologia (tanto legal quanto ilegal) e a pornografia. Nesse contexto, o corpo farmacopornográfico não seria dócil, nem pré-

discursivo, com limites no envoltório de sua pele, mas um tecnocorpo, uma entidade, entrecortado por pixels, hormônios, fibras óticas e nanômetros. E a partir dessas reflexões, também se pensam os processos de “produção farmacopornográfica de ficções somáticas de feminilidade e masculinidade” (PRECIADO, 2018, pág.129), através de estrogênios, progesterona e testosterona. O gênero não seria (apenas) algo produzido no exterior (comportamento social, aparência, estilo, vestimenta), mas um processo biológico (CAMARGO & RIAL, 2010).

Para algumas pessoas trans, o uso da roupa em si já é eficaz como forma de neutralizar o mal-estar, para outras, não (COSSI, 2010). Ou seja, a “disforia” não se apresenta – quando se apresenta – da mesma forma em todas as pessoas que vivenciam experiências trans. Por isso, a importância de considerar sempre o discurso, a pessoa e sua demanda de forma individual, singular e única.

No processo de acolhimento e atendimento, trabalhamos com as compreensões de gênero dessas pessoas, na tentativa de repensar algumas características que são tidas socialmente como masculino e feminino. A ampliação das possibilidades de configurações corporais, e refletindo sobre quais delas ajudariam na diminuição do sofrimento, permite também que algumas dessas pessoas que vivenciam experiências trans ressignifiquem as necessidades de algumas intervenções estéticas e medicamentosas, optando algumas vezes por nenhuma delas.

A partir de alguns relatos, também foi possível perceber que as demandas desses homens trans não recebiam a mesma validação dos serviços e profissionais de saúde, por considerarem-nos “mulheres lésbicas”. Considerar essas pessoas mulheres lésbicas é incluí-las em outros estigmas, que são a invisibilidade lésbica e a histórica subordinação das mulheres nos mais diversos grupos societários (VALADAO & GOMES, 2011).

Para Butler, os corpos abjetos não encontrariam legitimidade social por não se referenciarem nos ideais hegemônicos de gênero, sexualidade e raça, por exemplo. Daí não conseguirem se materializar, no sentido de não terem relevância político-social, o que levaria essas pessoas a perderem, pelo menos parcialmente, seu status humano (BUTLER. 2002). Este processo deslegitimador, de retirada de humanidade desses corpos, é também um processo de tornar esses corpos matáveis, ou incapazes de produzir luto. Seja a partir de uma violência direta, como

no caso de Dandara dos Santos, assassinada em 2017, e tantas outras, colocando o Brasil como o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo (ANTRA, 2019), sejam as violências indiretas e veladas, como o impedimento destas pessoas no acesso a tecnologias disponíveis de forma a tornar suas vidas possíveis, ou menos precárias.

A condição precariedade pode ser pensada a partir da obra de Judith Butler, que irá observar como algumas existências serão sempre precarizadas. Esses corpos que “não importam” se apresentam na dimensão relacional, onde a condição de precariedade pode se tornar uma categoria médica, como é o caso de corpos travestis e corpos trans. Ou seja, essas pessoas seriam marcadas por vidas precárias e, em uma cena de reconhecimento, se tornariam, assim, sujeitos foco de uma política pública de saúde.

Nessa condição, vidas trans e travestis não seriam consideradas vidas, que Butler chamará de “abjeto”. Corpos abjetos seriam, assim, aqueles que não são vistos como corpos importantes, corpos que não são vistos como humanos, logo, não produziriam enlutamento em nós. Esse exercício de desumanização, resultado de uma violência ética, permitiria uma justificativa à morte, ao preconceito e ao adoecimento dessas pessoas, sem nos sentirmos responsáveis por esse processo. Esses corpos possuiriam visibilidade, mas sua existência não seria legitimada.

Nesse processo de tornar suas existências impossíveis, pessoas trans, travestis e não-binários constroem estratégias de sobrevivência, produzem saberes a partir de seus corpos, criam redes de cuidado, desviam de barreiras, jogam com regras feitas contra elas(es) e circulam por espaços onde seus corpos são alvos visíveis. Essas ações de resistência, mas que não se resumem apenas ao resistir, são o foco deste trabalho, pois é aí que se pode observar a vida e a humanidade dessas pessoas.

Cuidado e Cosmopolítica

Diante das relações construídas durante este trabalho, mas também antes e possivelmente depois, os conceitos de “saúde” e “cuidado” se tornaram parte das reflexões sobre suas definições, especialmente dentro das ditas “áreas da saúde”.

Saúde e cuidado, inclusive, muitas vezes são colocadas como sinônimas, quase como se a existência de uma garantisse a presença da outra. No entanto,

algumas áreas de conhecimento, como a antropologia da saúde e a filosofia, contribuem para pensar formas mais alargadas de considerar o cuidado e a saúde. Apesar de existirem definições amplas e ditas universais sobre o que é saúde, como da Organização Mundial da Saúde (OMS), que define saúde como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença”, Almeida Filho (2000) chama a atenção para a dificuldade em definir “saúde” e a tendência a fazê-lo em relação à sua falta.

A saúde em oposição direta a doença, se alinha a uma concepção de saúde que tem como objetivo principal de sua prática e organização a cura, entendida como eliminação total da doença. Essa concepção supõe a ontologização da doença, que passa ser o foco das práticas e escolhas, e o que importa nessa perspectiva é a etiologia e a sintomatologia.

Nas áreas da saúde, a expressão “cuidado” atingiu uma maior visibilidade, porém com contornos que a limitavam a ações de assistência, efetuadas por pessoas profissionalizadas, oferecidas pelos sistemas oficiais de saúde, lugares onde o modelo biomédico predomina como referência para a execução das ações de cuidado. Nesse sentido, Tatiana Anéas e José Ricardo Ayres (2011) destacam sobre esta compreensão em saúde estar atrelada ao senso comum:

> O senso comum considera o cuidado em saúde como “[...] um conjunto de procedimentos tecnicamente orientados para o bom êxito de um certo tratamento” (AYRES, 2004, p.74). Tal entendimento mantém a noção de cuidado em torno dos recursos e medidas terapêuticas e, também, nos procedimentos aplicados (ANÉAS; AYRES, 2011, p.652).

Esta ideia de cuidado está especificamente preocupada com o cuidado em saúde ou cuidado na saúde, onde os campos da saúde, os trabalhos realizados em espaços institucionalizados de saúde, os processos de adoecimento e as práticas exercidas por profissionais da saúde se tornam seu principal foco, que ocupa um espaço considerável nas produções dentro da saúde pública.

Uma outra perspectiva do cuidado se aproxima mais das áreas sociais, principalmente através da sociologia e dos movimentos feministas, que começaram a olhar para as assimetrias de gênero nos trabalhos realizados no cuidar. Segundo Michael Fine (2005), durante algumas décadas, o cuidado foi ignorado por estudos sociológicos, uma vez que este era compreendido como generificado, ou seja, responsabilidade familiar e um dever pertencente exclusivamente ao feminino.

Porém algumas mudanças nas sociedades urbanas, como a entrada da mulher na força de trabalho paga, bem como desenvolvimentos médicos e tecnológicos e o envelhecimento da população serviram para acentuar o interesse em relação ao cuidado.

A etnografia de Denise Pimenta (2019) com mulheres em Serra Leoa no contexto de pandemia do vírus Ebola ajuda a exemplificar como o cuidado daquelas/es que adoecem se torna uma responsabilidade das mulheres na família e na comunidade, ou seja, mostrando o quanto as práticas de cuidado são generificadas. O trabalho da autora também contribui para a compreensão de que o cuidado nem sempre é uma coisa boa, podendo levar ao adoecimento e até à morte daquela que cuida, o que Pimenta vai chamar de “cuidado perigoso” (PIMENTA, 2019, pág. 138).

A partir de trabalhos etnográficos, principalmente com pessoas em posições relativas de desvantagem social ou subalternas, a noção de cuidado ganha outra perspectiva, onde a ética do cuidado e a responsabilidade que ele cria se tornarão os principais objetos de reflexão e de trabalho. Nesse modelo de cuidado, a responsabilidade em relação aos outros surge na relação, ou seja, a responsabilidade em relação aos outros, mais especificamente àquelas/es distantes, geográfica ou socialmente, resultaria de traços dos indivíduos ou dos grupos ou das propriedades formais das relações (por exemplo, dos estatutos que definem direitos e deveres) (MOLINIER & PAPERMAN, 2015).

Talvez, para caminharmos em direção a essas possibilidades de compreensão, seja necessária uma passeada por alguns acontecimentos que contribuam para o desenvolvimento do que se entende por cuidado, especialmente nas áreas da saúde, atualmente.

A partir de trabalhos etnográficos com populações indígenas da América do Sul, os conceitos sobre saúde, doença e cura ganham outras traduções possíveis. Outras epistemologias evidenciam outros corpos e outras formas de relação entre corpo, saúde e doença (TAVARES, 2012).

Cecília McCallum (1998) sugere que o corpo só pode ser desenvolvido através da mediação do conhecimento, decorrendo daí que os conhecimentos “médicos” sobre saúde e doença só podem ser compreendidos, ou acessados, pela mediação dessas duas categorias.

Autoras como Maria Puig de La Bellacasa (2011; 2012), Fátima Tavares (2012) e Annemarie Mol (2003; 2006; 2008) ajudam a pensar o cuidado como meio de criar, manter e curar mundos, nisso incluímos corpos, nos quais as pessoas encontram demandas impossíveis, ideais conflitantes e sentimentos ambivalentes.

As reflexões de Annemarie Mol (2006) inspiram a pensar o cuidado em ação no cotidiano. Segundo a autora, o cuidado se dá no fazer, não existe enquanto uma forma “a priori”, e o “bom cuidado” seria inerente a uma perspectiva que leva em conta uma especificidade, uma vida em ação. A partir desta perspectiva, podemos considerar que o cuidado é relacional, ou seja, ele não precede às relações que o constituem. Sendo assim, os dispositivos de cuidado se produzem sempre nas relações, acompanhando os modos de existência daquelas(es) que estão envolvidas/os.

Partindo do pressuposto de que o cuidado é relacional, e que se constitui nas relações, na prática, consideramos, assim, que ele não pode ser reproduzido em larga escala ou de forma universal, e a tentativa dessa ação não estará se importando ou cuidando do outro, apenas reproduzindo uma técnica. Inclusive Bellacasa, inspirada por Haraway, e Mol propõem um olhar do cuidado (*care*), a partir de uma ética-metodológica que se importa, que cuida, reconhecendo o outro como um mundo, com suas diferenças, potências, contradições e possibilidades. Sendo relacional, o cuidado seria ontologicamente coletivo, não sendo possível pensá-lo de forma solo, único e individual.

As relações de cuidado, nesta perspectiva antropológica, seriam assim peças fundamentais para que corpos dissidentes de gênero e de sexualidades produzissem formas de resistir a violências, opressões, injustiças e desigualdades, mas não apenas, produzindo também uma vida possível, se manter viva/o e bem. Essas reflexões se tornam possíveis a partir de relações construídas com travestis, mulheres trans, homens trans e pessoas não-binárias na cidade São Paulo, em três contextos diferentes, sendo em dois espaços de convivência e acolhida para pessoas LGBTQIAP+ e em uma oficina de dança de uma pesquisa científica. Esses vínculos suscitaram reflexões sobre as formas de construção de corpos, formas de cuidado e de construir mundos.

Larissa Pelúcio (2009) destaca que, no convívio com o cotidiano das travestilidades e, sobretudo, da prostituição, constrem-se relações entre lógicas de

cuidado de si diferentes da medicina oficial. No entanto, o discurso oficial médico e o "universo travesti" se encontram em travestis agentes de saúde, por exemplo, compondo em suas estratégias um conjunto de saberes e técnicas, tanto dos valores biomédicos como de saberes populares. A construção de um cuidado para além do que é oferecido nesses espaços oficiais de saúde.

Olivar et al (2021) pensam, a partir do trabalho de Stengers (2011, 2018), em uma *cosmopolítica do cuidado*: cuidar dos mundos para que estes permaneçam existindo como espaços de cultivo plural de vidas possíveis. Assim, a partir do trabalho das autoras acima referidas, e em relação com o trabalho que José Miguel vem desenvolvendo recentemente (OLIVAR et al, 2021; OLIVAR, 2021; FREITAS & OLIVAR, 2022), nesta dissertação entendo o *cuidado* como um estado afetivo, um fazer material vital e uma obrigação ético-política, que esteja comprometida com o coletivo, com a co-existência de mundos e todas as suas possibilidades e seus dissensos possíveis. Onde seja possível criar alianças, fazer/buscar refúgios (Haraway, 2016) e garantir que alguns mundos não deixem de existir enquanto se luta pelo fim de outros (Silva, 2019; Mombaça, 2021). Falarei mais sobre estas proposições no capítulo 5.

Organização da Dissertação

No primeiro capítulo, narro a jornada de Linu através de uma fabulação etnográfica, por entre as estruturas de um serviço de saúde e suas tentativas em compreender como sua relação com Rafael permite um pensar num mundo onde o cuidado com uma pessoa trans é submetido a rígidos protocolos e técnicas duras. A reflexão sobre a ficção e as portas que esta pode apontar na construção de uma escrita etnográfica.

O segundo capítulo traz minha experiência em duas ONG's na cidade de São Paulo, onde tive o primeiro contato com Alexandra, Alex e com Ju. Aqui, questões sobre a prática como um profissional da psicologia e as relações com as/os assistidos são o foco, pensando também nas leituras de gênero feitas em diferentes corpos. Descrevo também características de espaços considerados não de saúde e que oferecem acolhimento e cuidado.

No terceiro capítulo, trago os relatos de uma experiência etnográfica na oficina de dança no Transamigas, com mulheres trans e travestis. Nas relações

construídas com estas companheiras de pesquisa, as discussões sobre a materialidade de corpos e representação de gênero se tornam as principais reflexões. Trago relatos de minhas companheiras sobre a cidade e suas relações com alguns dispositivos biotecnológicos.

O quarto capítulo é uma discussão sobre corpo e hormonização que emerge a partir das buscas de Alex e Ju pela hormonização, e o início deste processo. Reflexões sobre a relação de profissionais e protocolos de saúde com formas de existir e possibilidades de gênero dissidentes também são parte desse capítulo.

No quinto capítulo, trago proposições para pensar o cuidado para além de perspectivas tradicionais, inspirado pelas falas de Carlota e Alexandra sobre seus passados, suas memórias e suas ancestrais. A partir das perspectivas de encruzilhada, ancestralidade e tempo espiralar, proponho olhar para o cuidado como uma possibilidade não-linear.

Na última parte desta dissertação, narro os efeitos da pandemia da COVID-19 nas vidas de algumas/ns dos/as/es companheiras/os/es de pesquisa.

CAPÍTULO 1

Uma curva ficcional

Começo com uma história. Uma história quântica.

Aqui descrevo a narrativa de Linu e sua experiência em um lugar de atendimento para pessoas trans e travestis. Linu é uma pessoa ou várias; Linu pode existir ou não à margem, do lado de fora deste texto, desta pesquisa; Linu existe na relação estrita entre este texto e quem o lê; Linu pode ser Michel, ter muito de Michel ou quase nada do Michel, além de tudo que Michel pode saber de Linu. Linu pode ser uma consolidação plural ou uma pura invenção. Linu é uma ficção científica, ética, para esta dissertação.

Na década de 30, o físico Erwin Rudolf Josef Alexander Schrödinger apresentou uma possibilidade para a interpretação de Copenhague da física quântica utilizando uma experiência mental que ficou conhecida como o gato de Schrödinger, na qual um gato era colocado dentro de uma caixa junto a um frasco com veneno. A partir dali, o gato poderia estar morto ou vivo. E ele estaria vivo e morto. Os dois estados ocorreriam simultaneamente, em um sistema de superposição, que só se tornará um ou outro caso uma intervenção aconteça. Quando existem infinitas possibilidades para algo, até que este algo aconteça, todas as possibilidades são reais.

Sendo assim, a partir de uma fabulação, trago reflexões ético-metodológicas que esbarram no tempo, no espaço e nas normas institucionais.

1.1. Um lugar para a saúde

Em alguma segunda-feira, Linu aperta o passo para chegar ao renomado instituto que acabara de completar 65 anos de existência. Sua fachada cheia de vidros espelhados parecia multiplicar o chafariz rodeado de árvores e plantas, recepcionando aquelas/es que buscam algum tipo de ajuda e tratamento para questões psíquicas e suas dezenas de funcionárias/os de jalecos brancos. Linu estagiava ali, fazendo visitas semanais nas quais inicialmente realizava triagens junto de um dos médicos psiquiatras (“junto” significava “mudo e observando”) e, posteriormente, acompanhando algumas pessoas que eram encaminhadas para o

processo psicoterapêutico, supervisionado por uma psicóloga de mais idade e mais experiência (ali, sim, podendo falar).

Sua supervisora, uma mulher branca, cis, bonachona e duas décadas mais velha que Linu, ensinava seus truques para conseguir uma das disputadas salas de atendimento naquele ambulatório voltado para questões sexuais, chamadas pela medicina, mais especificamente a psiquiatria, de “disfunções”. A supervisora, que já trabalhava ali há pelo menos uma década, ensinava o jovem recém-chegado sobre a hierarquia não oficial daquele espaço: médicas/os psiquiatras tinham prioridade no uso das salas e nos atendimentos dos “casos”; seguidas/os pelas/os médicas/os de outras especialidades (urologistas, ginecologistas, endocrinologistas e infectologistas); médicas/os estagiárias/os em terceiro (não era aceitável que chamassem estas/es de “estagiárias/os”; eram “residentes”, apesar de muitas/os nem ao menos residirem naquela cidade); vinham em seguida as/os psicólogas/os formadas/os contratadas/os da instituição; e por último, as/os psicólogas/os estagiárias/os (psicólogas/os formadas/os que realizavam estágio no nível de pós-graduação), e é nesta última categoria que Linu se encaixava. A única coisa que era fator comum entre todas/os ali é que eram lidas como cisgênero. E Linu era a única pessoa não branca naquele lugar.

Linu tinha a possibilidade de realizar estágio naquele renomado ambulatório devido ao curso de especialização oferecido, realizado aos finais de semana, com foco em sexualidade, na época oferecido pela mesma instituição que mantinha o serviço de atendimento. A sala de aula era formada praticamente apenas de profissionais das áreas da saúde, especialmente médicas/os (psiquiatras eram a maioria) e psicólogas/os, mas com a presença também de terapeutas ocupacionais, fisioterapeutas, psicanalistas e enfermeiras/os. O objetivo do curso era treinar profissionais para identificar disforias de gênero, disfunções sexuais e outras questões relacionadas a saúde, tidas como parte da vida sexual.

Nas aulas, eram expostas listas de sintomas e traços de comportamentos que poderiam indicar qual hipótese diagnóstica seria mais indicada para cada caso. E não apenas nas disfunções sexuais, mas também nos casos de orientações sexuais e performatividades de gênero. Linu achava muito estranho as definições de como diferenciar uma mulher transexual de uma travesti, e esta de uma pessoa que não era “trans de verdade”, mas alguma psicose. Mas a maior surpresa para Linu foi uma

tentativa de “interpretação” corporal de um dos professores representando casos de *crossdresser*, transexualidade, travestis, travestismo de duplo papel.

Para conquistar um espaço para o atendimento, a supervisora de Linu o ensinou que era necessário respeitar a prioridade das castas, mas que a simpatia e o jogo de cintura poderiam burlar essas estruturas. Chegar um pouco mais cedo, oferecer largos sorrisos e um “bom dia” bem enfático para as/os guardiãs/ões das chaves e das planilhas de uso das salas – funcionárias/os administrativas/os –, eram os primeiros passos para saber qual sala estaria vaga no dia ou qual sala estaria reservada, mas que poderia ser ocupada até que a/o dona/o chegasse. Um outro passo poderia ser trazer algum mimo comestível para estas/es guardiãs/ões e, assim, ganhar a simpatia delas/es e conseguir informações privilegiadas para reservas antes daquelas/es das altas castas.

Com essas estratégias que a supervisora e Linu conseguiram uma sala para o atendimento naquele dia às oito horas da manhã. Uma sala com mais de oito metros quadrados e com dezenas de cadeiras empilhadas, onde era possível realizar atividades com várias pessoas. Mas duas macas nos cantos lembravam que aquele espaço era um espaço de tratamento.

O “paciente” a ser atendido era Rafael, uma pessoa branca, com pouco mais de 1,50m de altura, cabelos curtos arrepiados, roupas largas escuras, com alargadores nas orelhas e piercing no nariz. Ele foi encaminhado para o processo psicoterapêutico pelo médico psiquiatra que o acompanhava e ali desabafa com seus ouvintes que estava descontente com o andamento de seu processo naquele instituto. Rafael se apresenta como um homem trans e diz que até aquele momento ele não havia conseguido a receita médica para iniciar a hormonização, mesmo após seis meses comparecendo às consultas com todos os profissionais para o qual havia sido encaminhado e realizado todos os exames exigidos.

Rafael conta que seus amigos que também são homens trans não buscaram acompanhamento em serviços oficiais de saúde e já estavam “tomando a T[8]*”. Uma das frases de Rafael que marcou aquele encontro e que fez Linu anotar em sua caderneta usada como uma das ferramentas de registro dos atendimentos, antes de serem passados a limpo nos prontuários, foi:

[8] ‘T’ ou ‘Th’, abreviação para a solução injetável de cipionato de testosterona, utilizada no processo de hormonização ou de reposição hormonal. Abreviação muito usada por pessoas trans e não-binárias para se referir também à testosterona.

> Engraçado eu ser atendido num ambulatório de sexualidade.
> Eu não tenho problema nenhum com sexualidade.

Uma frase que Linu não entendeu muito bem na hora, mas sua intuição – ou, diriam os psicanalistas, atenção flutuante – sentiu que aquelas palavras tinham importância e significados que indicavam mais do que elas podiam dizer. O jovem estagiário percebeu que havia um fosso fundo que separava aquilo que havia aprendido dentro da academia e a prática cotidiana naquele lugar. Nos cinco anos que havia passado na graduação em psicologia, não se recordava de nenhuma menção a pessoas trans, travestis ou não-binários por parte dos professores. Nenhuma orientação ou reflexão sobre a teoria e a prática de uma/um psicóloga/o diante de uma pessoa que não fosse cisgênero[9]. E, talvez o que lhe parecia mais grave, nenhuma pessoa trans, travesti ou não-binárie dividiu a sala de aula com Linu.

Sentadas/os num bar com karaokê, em Santo Amaro, com caderneta na mão, Linu me conta que Rafael foi a primeira pessoa trans que atendeu desde que recebeu um canudo e fez um juramento, o que exigiu dele e de sua supervisora uma peregrinação atrás de produções bibliográficas que falavam sobre pessoas trans nas áreas da saúde, especialmente saúde mental. Os pouquíssimos trabalhos encontrados, como os de Márcia Aran (2006), Patrícia Porchat (2012), Thamy Ayouch (2015) Lucas Bulamah e Daniel Kupermann (2016), apontavam importantes reflexões sobre as categorias de gênero, mas a partir da abordagem psicanalítica. Chamou-lhe atenção que todos os trabalhos se esforçavam para ampliar as compreensões teóricas sobre o tema, mas nada ou quase nada traziam sobre a prática no atendimento. Linu imaginava que talvez a prioridade na teoria muito mais do que na experiência prática (expectativas, imprevistos, equívocos) tivesse relação praticamente única em contexto clínico. A clínica psicanalítica, geralmente, particular e paga, inacessível para grande parte da população por questões de recorte de classe socioeconômica e racial, seria um espaço também de difícil acesso para pessoas trans e travestis, considerando os dados de muitas dessas pessoas encontrarem maiores dificuldades para o acesso a trabalhos formais devido à

[9] Pessoas que se sentem contempladas pelo gênero que lhes foi atribuído no nascimento são categorizadas como “cisgênera”, ou “cis” por abreviação.

rejeição e ao preconceito, o que impacta diretamente em sua renda financeira (GLOBO, 2021). Perguntei a Linu se algum dos textos tinha como autor uma pessoa trans. Quase todos foram escritos por pessoas cis. A construção do que era considerado científico para a época sobre as trangeneridades e a saúde mental, logo suas epistemes, éticas e terminologias, vinham da cisgeneridade. Logo, Linu concluiria que a cisgeneridade – como a branquitude – era a ciência em si.

Rafael havia dado início ao acompanhamento psicoterapêutico para ter acesso ao Processo Transexualizador[10] (BRASIL, 2002) e se tornou um “caso” com o qual a equipe de profissionais daquele ambulatório não sabia como lidar. O discurso de Rafael, que se declarou um homem trans na triagem inicial, se encaixava conveniente ao diagnóstico para pessoas trans no ambulatório: sentia incômodo com os “intrusos”[11], interesse em realizar “hormonioterapia”[12] e não apresentava características que indicassem algum transtorno psiquiátrico. Tudo indicava que seria um "caso sem complicações”.

No entanto, em dado momento do acompanhamento, Rafael verbalizou que não tinha mais vontade de realizar a mastectomia e retirar os “intrusos” e que apenas desejava fazer a intervenção hormonal. Tragédia. A partir desse momento, gigantescas e quase transparentes barreiras surgiram. Entre as supervisões, formadas pelas castas psi, se dizia que não era um caso de uma pessoa trans "de verdade". Provavelmente seria apenas alguém que não tinha certeza de sua condição ou estava apenas confuso.

Rafael, que sempre havia aceitado as orientações da equipe do ambulatório, sempre compareceu a todas as consultas e, por isso, era visto como um “bom paciente”, quando verbalizou que não desejava realizar a mastectomia, se transformou num “paciente difícil”. Linu ouvia nas reuniões do psiquiatra responsável pelo ambulatório de sexualidade (que havia construído a célebre carreira acadêmica pesquisando as diferenças que corpos trans apresentavam – em relação a corpos

[10] O Processo Transexualizador foi criado em 2008 pelo Ministério da Saúde, por meio da Portaria 1707/2008, passando a permitir procedimentos para alterações físico-corporais relacionados à adequação de gênero, incorporando-os na tabela de procedimentos do SUS. Mas somente em 2013 uma nova portaria ampliou o acesso a travestis e homens trans ao Processo Transexualizador, que até então dava assistência somente para pessoas que se identificavam como mulheres trans.

[11] Alguns homens trans e pessoas não-binários nomeiam os seios como “intrusos”, considerando que são partes que não deveriam estar naquele corpo.

[12] Utilizo aqui o termo “hormonioterapia” seguindo a terminologia apresentada neste espaço-tempo. O termo mais aceito no momento atual é “hormonização”. A mudança do final “terapia” para “ação” será tratada nos capítulos seguintes.

cis – e que poderiam dar algum tipo de pista para a causa destas existências), sobre como alguns “casos” eram difíceis devido à pessoa ainda não ter certeza do que realmente é.

Estas/es ganhavam o caminho do purgatório, que era seguir sem tempo determinado no acompanhamento psicoterapêutico, sem seguir para outras etapas, como a de “hormonioterapia” e intervenções cirúrgicas. De quebra, esses “casos” serviam para que algumas/ns estagiárias/os “ganhassem” experiência na prática em atendimento, como foi o caso de Linu.

O desejo de Rafael perdeu legitimidade naquele espaço, tendo sua vontade questionada, nos bastidores, a partir do momento em que não atendia mais às expectativas da ciência estabelecida e da equipe profissional. A permanência de Rafael no ambulatório dependeria de sua aceitação ao pacote completo de como os profissionais acreditavam que deveria ocorrer O Processo (lembrando Kafka) Transexualizador, uma vez que muitas outras pessoas na fila iriam aproveitar aquela oportunidade de forma integral, segundo as/os médicas/os das altas castas. Rafael se tornara o *Bartleby* daquele lugar, semelhante ao escrivão do famoso conto de Herman Melville (2017). Tanto Bartleby como Rafael se rebelam de forma pacífica, ancorada em suas frequentes negativas, o que intriga aqueles que estão em uma posição de vantagem na hierarquia das relações de poder. Para Linu, assim como para o chefe de Bartleby, soava como uma insensatez recusar-se a cumprir as regras ou as ordens vindas de cima, o que ficou claro mais adiante que, apesar de toda a boa intenção, o jovem estagiário acreditava em um “cima”, que sempre está em cima/acima de alguém. Essa hierarquia poderia ser lida como entre profissional (aquela/e que sabe e que cuida) e paciente (aquela/e que não sabe e que demanda cuidado), mas inevitavelmente entre uma pessoas cis e uma pessoa trans. E ali que Linu se percebeu como parte integrante e atuante das estruturas e da equação, que antes parecia não dizer respeito também ao seu corpo. A tomada de uma nova consciência, ética e corporal, produzia efeitos em Linu, naquele espaço e com as pessoas ao seu redor. Tudo parecia se mover.

A posição de Rafael, assim como a de Bartleby, também não é de total recusa, afinal ele nem recusa completamente e nem aceita completamente o que lhe é oferecido, mantendo-se no ambulatório. Tal posicionamento torna impossível que os profissionais psi determinem o que ele deseja, ocupando um lugar que Deleuze,

em sua análise do conto de Melville, chama de “zona de indiscernibilidade”, um lugar indistinto que elimina qualquer interpretação do que seria preferível ou impreferível (DELEUZE, 2011).

Não era proibido recusar os tópicos do contrato do Processo, porém, ao fazê-lo, Rafael foi colocado para o lado de fora. Sua recusa em relação às condições estipuladas do que corpos trans e travestis precisavam emergia como um problema ao protocolo estabelecido. O processo com intervenções cirúrgicas e hormonais para alterações no corpo foi chamado de transexualizador, nome sugerido por movimentos sociais de pessoas trans e travestis na época em que foi proposto (SANTOS, 2011). Na época, o CFM aprovou, em caráter experimental, a realização de neocolpovulvoplastias[13] e neofaloplastias[14] em hospitais universitários adequados para pesquisa. No ano de 2002, as cirurgias para mulheres trans deixaram de ser consideradas experimentais e puderam ser realizadas em outros hospitais.

O serviço em que Linu iniciara seu estágio era autorizado a oferecer o Processo Transexualizador mediante as normativas da portaria do Conselho Federal de Medicina nº 1.652/2002 (BRASIL, 2002) que garantia a cirurgia de “readequação sexual” para pessoas trans. Naquele período, travestis também buscavam o ambulatório para o acesso à “terapia hormonal” e a outras intervenções, no entanto a maioria não era aceita na fila de espera, devido a não se encaixarem no diagnóstico de disforia de gênero.

O Processo Transexualizador do Sistema Único de Saúde (SUS) já era considerado um avanço sob a perspectiva que havia um interesse em oferecer espaços que acolheriam pessoas trans e suas demandas em saúde, mas ainda não incluía, e não inclui, possibilidades de corpos como das experiências não-binários e mesmo de pessoas trans e travestis que não se encaixassem (e que não quisessem se encaixar) nos moldes da binariedade cis.

O traço de binariedade é uma importante característica da cisgeneridade, segundo Viviane Vergueiro (2015). Quando se considera que a leitura sobre corpos seja capaz de, objetivamente, determinar gêneros, ela também é atravessada pela ideia de que esses corpos, se ’normais’, terão esses gêneros definidos a partir de duas, e só duas, alternativas: macho/homem e fêmea/mulher. Butler (2003, pág. 43)

[13] Cirurgia que constrói uma vulva a partir de outros tecidos do corpo, como perna e pênis.
[14] Cirurgia que constrói um pênis a partir de outros tecidos do corpo, como perna e clitóris.

aponta como “o gênero não somente designa as pessoas”, mas também “constitui uma episteme conceitual mediante a qual o gênero binário é universalizado”. A cisgeneridade, assim, deixa de ser apenas uma das possibilidades de existência e se torna uma CISnorma (VERGUEIRO, 2015).

A cisnormatividade ganha, desse modo, estruturas de forças institucionais, políticas e socioculturais que produzem a cisgeneridade como “normal”, “natural”, similarmente a como Cathy J. Cohen (1997) toma o conceito de heteronormatividade: “aquelas práticas localizadas e aquelas instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e relacionamentos heterossexuais como fundamentais e ‘naturais’ na sociedade”. Essa construção é discursiva, e se reflete nas práticas de pesquisa, formas de atendimento profissional, direcionamento e interesse afetivo-romântico-sexual, inspirações profissionais etc.

Sendo assim, a recusa de Rafael que Linu observara a um dos tópicos da política oferecida no serviço especializado se torna uma recusa a um cistema da binariedade, consequentemente abrindo mão do privilégio, do direito adquirido, de ficar mais próximo de um corpo cis e, assim, da “normalidade”. Naquele espaço, a visão de uma estética cisgênera binária era a única possibilidade, impondo limites a corpos trans e não-binários, a partir do momento em que os elementos que constituem uma política não são feitos para lidar com suas realidades, mas com signos e códigos normativos (FAVERO, 2020).

Linu observa e aprende as práticas dos profissionais no ambulatório como forma de se manter naquele lugar que poderá lhe garantir um futuro profissional ou acadêmico. Quem sabe? Sua escuta na triagem se tornara mais aguçada para filtrar quais “casos” que deveriam ser aceitos no serviço ou não. Ter na ponta da língua as categorias de transexualidade do DSM-IV e o CID-10. Transformar seu ouvido numa peneira bem fina para conseguir identificar os sinais de uma pessoa trans verdadeira quando (e se) atendesse uma.

Diferente de Linu, nem todos os psi’s tinham interesse em realizar atendimentos de pessoas trans e travestis. As/os profissionais de psicologia, a maioria mulheres cis, brancas, com mais de 40 anos, tinham preferência em atender “casos” de disfunções sexuais. Mulheres cis que apresentavam queixa de vaginismo ou que não conseguiam chegar ao orgasmo e homens cis com disfunção erétil e ejaculação precoce eram mais disputados e nunca ficavam muito tempo na fila de

espera. Os atendimentos de pessoas trans e travestis acabavam sendo divididos entre alguns poucos ali, o que gerava um aumento significativo de espera naquelas/es que buscavam o serviço.

Logo Linu aprendeu que o atendimento de mulheres trans e travestis tinha certas particularidades. Nem sempre elas compareciam aos atendimentos, e a falta não era nem um pouco bem vista naquele espaço. Sendo aquele espaço tão concorrido, a falta soava para algumas como um desaforo, muitas vezes sendo a justificativa que jogava aquela/e que buscava atendimento para o fim da fila. Se é que existia fim. Então era lei: três faltas, fim da fila. Mas não era tão necessário assim preencher três. Duas já seriam o suficiente para perder a vaga por ali.

Apesar de muitas/os profissionais ali considerarem a existência de pessoas que buscam realizar mudanças em seus corpos e de que isso poderia de alguma forma contribuir para um “bem-estar” e uma “boa saúde”, Linu sentia uma atmosfera que considerava as pessoas trans e travestis em atendimento como portadoras de algum sofrimento, logo, que precisavam de ajuda. E as práticas adotadas ali eram para garantir a construção de corpos que se assemelhassem a um corpo cisgênero, binário e “saudável”, desconsiderando experiências que não se encaixavam nos espectros de masculino e feminino.

Porém, na encruzilhada onde Linu e Rafael se encontram, e mais tarde eu mesmo, mudanças são produzidas. O estagiário passa a se questionar sobre a prática de que está se apropriando, aprendendo e reproduzindo. São os posicionamentos de Rafael que provocam esse olhar para dentro em Linu e como se tornara representante do saber legitimado, que poderia facilitar ou dificultar o encontro de tantas/os com seus desejos e objetivos. Sua prática seria então guardiã de protocolos, que deveriam se manter intactos, jamais burlados ou alterados. Não por Rafael. Nem por Linu.

Linu já não sabia se era parte da cura ou da doença. Aliás, houve algum dia doença? Se sim, nada daquilo se parecia com cura. Linu me conta que sem querer e sem perceber estava integrando a produção de sofrimento.

Sabendo de sua desvantagem, como estagiário, não-médico e alguns outros marcadores como cor, classe socioeconômica e orientação sexual, Linu começou a cutucar alguns de seus colegas sobre aquelas normas que passaram a incomodar, porém sem grandes resultados. O motim desejado nunca se concretizou. O que

restou foi um posicionamento crítico – nem sempre acertado, nem sempre dócil – em reuniões de equipe e de supervisão sobre o assunto. Assim, não só Rafael se tornara “difícil”, mas Linu também. A médica psiquiatra mais poderosa daquele lugar, figura carimbada nos meios de comunicação e em congressos biomédicos e “psi” sobre gênero e sexualidade, parecia não gostar nem um pouco daquelas discussões.

A fila de espera para o Processo Transexualizador também se tornou objeto de interesse de Linu. O ambulatório interrompeu o Processo Transexualizador, causando um aumento na fila de espera, que a recepcionista respondia para aquelas que buscavam o serviço presencialmente ou por telefone como “espera de mais ou menos 2 anos”. O espaço de café do prédio alguns andares abaixo era onde alguns privilégios hierárquicos se dissolviam, possibilitando Linu de investigar entre uma fofoca e outra o motivo da interrupção de novos atendimentos. Um outro profissional contratado conta a Linu que o médico psiquiatra responsável pela parte de atendimento de pessoas trans do ambulatório orientou a recepcionista de que “não haveria mais vagas e sem previsão”. Diziam alguns que era por falta de médicos cirurgiões especializados nos procedimentos de neofaloplastia e neocolpovulvoplastias. Mas outros diziam que era devido ao período de defesa do doutorado do médico.

Ficções sobre ficções, sobre narrativas, sobre verdades. Quais das fofocas eram verdadeiras? Linu nunca descobriu. Mas as duas circulavam e produziam efeitos: mantinham a orientação para que seguissem o atendimento psicoterapêutico de quem já estava sendo atendida/o. Aquelas/es que já haviam passado pela triagem, que já teriam ficha e prontuários abertos, ficariam nesta fila aguardando um contato quando retornassem os atendimentos. E aquelas/es que não haviam passado pela triagem, ou seja, nem ao menos abertura de ficha e prontuário, não seriam aceitas no serviço, com duas opções, buscar outro serviço especializado ou continuar contatando o mesmo até que os atendimentos tivessem retornado.

Em vários momentos, Linu presenciou pessoas trans e travestis contatarem o serviço, pessoalmente ou via telefone, buscando atendimento, mas recebiam uma negativa. E ao ver aquelas pessoas indo embora, ou após desligarem o telefone da recepção, uma pergunta surgia na cabeça de Linu: “Para onde essa pessoa vai agora?”.

Algumas notícias sobre a demora no atendimento para pessoas trans que buscam cirurgia na rede pública de saúde pela portaria do SUS mostraram que o quadro permanecia o mesmo. Segundo o site G1 (GLOBO, 2018), no Brasil apenas cinco unidades eram habilitadas pelo SUS para oferecer o Processo Transexualizador, além de equipe e estrutura insuficientes para o atendimento da demanda, e cortes sistemáticos no orçamento da ciência e tecnologia. Lembrando que estamos falando de São Paulo, um grande centro urbano, a cidade mais populosa do Brasil e a 9ª maior do mundo, com cerca de 40 universidades públicas e privadas autorizadas pelo Ministério da Educação a oferecer o curso de medicina.

Há poucos trabalhos sobre a espera e a fila para se conseguir entrar no Processo Transexualizador. Camilo Braz (2017) traz em sua pesquisa os relatos de alguns homens trans argentinos e brasileiros acerca da enorme dificuldade de encontrar atendimento em saúde, e que os poucos serviços públicos de atendimento à saúde de pessoas trans existentes no Brasil encontram-se sob ameaça constante de fecharem as portas. Braz (2017) contribui para o tema da temporalidade, a partir dos relatos entre um sentimento de urgência para dar início à “transição” de gênero versus a demora em se conseguir uma vaga num serviço de saúde, que fica evidenciada nas narrativas dos itinerários apresentados pelos interlocutores de sua pesquisa no processo de hormonização.

As carências – de Linu ou do serviço, dependendo de/para onde e como se olha – colocaram sua presença ali num curso inevitável: o rompimento. E na quebra/queda de braço nas reuniões de supervisão (mais para um pé de galinha versus um rolo compressor) com as grandes referências da sexologia, Linu foi convidado a abandonar a equipe.

As/os companheiras/os de Linu de atendimento, que concordavam com suas propostas de lidar com as questões de pessoas trans e travestis a partir de outras perspectivas diferentes das mais tradicionalmente biológicas e anatômicas, continuaram no ambulatório. Alguns seguem até os dias de hoje.

Linu nunca mais viu Rafael.

Vários meses depois, Linu recebeu um convite numa rede social. Era Rafael, agora com barba e bigode. Parecia ter começado a intervenção hormonal. Trocaram algumas mensagens e seu “ex-paciente” lhe contou que havia iniciado a transição por conta própria e que iniciou a utilização dos hormônios sob a orientação de um

amigo. Mas o mais importante: se sentia mais feliz do que nunca! Os pelos na face, a diminuição nas curvas da cintura, a gravidade da voz e a diminuição dos “intrusos” trouxeram parte daquilo que Rafael buscou por muito tempo.

Linu sentiu um misto de felicidade por Rafael ter dividido tais mudanças com ele, mesmo após tanto tempo, e o constrangimento por ter sido parte do processo que adiou uma jornada. O gosto amargo de que Rafael poderia ter sim apresentado algum sofrimento, mas não por conta de seu corpo ou de sua forma de existir, mas pelos discursos e tecnologias protocolares, que em sua imensa capilaridade eram encarnados e aplicados na prática por aquele ex-estagiário. Michel Foucault (1989; 1997) delimitou a construção de saberes sobre os sujeitos baseada em observações de seus comportamentos realizadas em instituições disciplinares (escola, hospital, prisão). Através do que é observado e o que é dito, se obtinha, então, o saber desses sujeitos. O saber e o poder se afetam mutuamente, se constituem relações de poder a partir do que foi estabelecido por um saber. Assim, onde há saber, há poder.

Linu queria que mais pessoas trans e travestis conseguissem acesso à hormonização e a outras tecnologias disponíveis nos serviços oficiais de saúde. Mesmo discordando das práticas aprendidas e adotadas no ambulatório, Linu ainda enxergava o cuidado dentro dos serviços oficiais de saúde como único possível e legítimo naquele período, sem se dar conta de que Rafael não precisou do serviço de saúde para realizar as mudanças que desejava. Pelo contrário, somente fora dali que aquilo que buscava ser se tornou possível. Seu corpo e seu mundo.

Linu não imaginava que saúde e cuidado poderiam existir para além dos serviços, assim, mesmo considerando que as práticas, tecnologias e saberes que circulavam naquele lugar precisavam ser atualizados, ainda o considerava como lugar de verdade e como único espaço de produção de saberes. Talvez porque aquilo que via acontecer fora daqueles muros da saúde institucionalizada não nomeasse como cuidado ou saúde.

1.2. Fabular para caber

Muita da base teórico-metodológica desta pesquisa vem da relação entre antropologia, a prática da psicologia, a saúde pública e a reflexão militante

descolonial e *queer/cuír.* Nessa conjunção, tenho me informado pelas propostas da etnografia, bem como das formas do conhecimento situado e das práticas engajadas de produção de saber (HARAWAY, 1995; FONSECA, 2015; NASCIMENTO, 2019; KILOMBA, 2010). Nesse marco, é sempre necessário se perguntar: quando começa e termina uma pesquisa? Como estabelecemos as marcações temporais, corporais, topográficas, relacionais e éticas de início e fim de uma pesquisa? Como delimitar, no meu corpo, no meu conhecimento encarnado, os marcos relacionais que antecedem e que excedem às regulações burocráticas de uma pesquisa? Como lidar eticamente com formas e trajetórias de conhecimento, com relações de saber que não correspondem à redução dos sistemas institucionais (institucionalizados e instituintes) de controle "ético" de pesquisa?

As pesquisas científicas são avaliadas e acompanhadas por diretrizes e normas regulamentadoras sob a responsabilidade de um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). Esse comitê serve para alertar e tentar impedir que experimentos abusivos e criminosos em pesquisa sejam praticados. Quando esses comitês têm o papel de estimular o debate sobre a ética na/em pesquisa, se tornam fundamentais, mas quando se apresentam apenas como uma peneira para que algumas pesquisas sejam aprovadas e outras não, sua inutilidade se torna evidente (FONSECA, 2015). A busca por financiamento estrangeiro em pesquisa, especialmente de países do oeste da Europa e do norte da América, fez com que tais comitês tentassem se ajustar às exigências impostas pelos governos desses países, adotando normas e medidas que muitas vezes não condizem com a realidade da pesquisa fora desses locais. Cláudia Fonseca (2015) traz uma importante e valiosa reflexão sobre esse imperialismo ético colonial, no qual eu não entrarei aqui, mas que é um primeiro passo para pensarmos por onde vêm as autoridades éticas que acabam conduzindo o fazer científico.

Muitas das orientações e exigências dos comitês não dão contam das propostas das ciências humanas – seja em termos de metodologia, risco ou lucro em potencial –, uma vez que são pensadas e elaboradas para servir a algumas áreas específicas das ciências exatas e das biomédicas, tornando incompatíveis propostas que não tenham seus "objetos" bem definidos. Como definir previamente quais resultados são esperados e quantos sujeitos participarão ao realizar um trabalho etnográfico, por exemplo?

Além destas exigências, as normas também refletem a distância das discussões das ciências sociais, como no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), que deve ser estabelecido por escrito e previamente à pesquisa empírica e que exige que seja colocado o nome daquela/e que se dispõe a participar da pesquisa, idêntico ao de seu documento de registro, desconsiderando que algumas pessoas trans e travestis não retificaram seus nomes em documentos oficiais, assim como pessoas que podemos encontrar em campo que operam à margem do Estado e da Lei – muitas vezes sem documentos ou registros –, além de populações ágrafas ou iletradas.

Na década de 70, não era considerado procedimento ético pelo Conselho Federal de Medicina (CFM) o implante de próteses mamárias em travestis e mulheres trans, prática considerada "desnecessária ou proibida pela legislação do país" (AMARAL, 2007, pág. 48), mesmo que muitas destas pessoas já realizassem na mesma época intervenções corporais fora de serviços oficiais de saúde. E por outro lado, nos anos 80, era considerado um procedimento ético que profissionais da medicina fizessem encaminhamento e oferecessem tratamentos psiquiátricos para pessoas trans e travestis que demandavam tais tipos de intervenções. Ou seja, não necessariamente uma pesquisa dentro das exigências de um comitê de ética garante que haverá o respeito e a proteção dos sujeitos de pesquisa.

Assim, nem todos os problemas ou impasses éticos encontrarão respostas ou soluções naquilo que já possuímos de orientação e nas diretrizes disponíveis. Existem múltiplas razões para isso e as implicações são, também, múltiplas, como venho mostrando. A institucionalização burocrática e reprodutiva de uma certa racionalidade científico-política sobre "ética" (biomédica, quantitativista e altamente hierárquica, no caso do sistema brasileiro) não dá conta de forma alguma dos problemas éticos mais complexos de uma pesquisa. Os cuidados éticos no campo da pesquisa *com* pessoas humanas (e não humanas) implica a atenção a processos de redes de relações, ao uso do conhecimento científico produzido, aos sistemas de colaboração e retribuição, aos fluxos econômicos associados às pesquisas, entre outras tantas coisas que, para além e para aquém do sistema burocrático de registro institucional, devem ser negociadas, acordadas, construídas e cuidadas entre pares e com as pessoas e redes participantes nas pesquisas. A antropologia brasileira tem se demorado bastante sobre esse ponto, tentando transbordar a quadratura circular

do sistema CEP-CONEP (DINIZ et al., 2008; FLEISCHER & SCHUCH, 2010; DINIZ, 2010; SARTI & DUARTE, 2013; FONSECA, 2015).

Assim, questões éticas de difícil solução (algumas sem nenhuma) implicam problemas teóricos e desafios metodológicos que acompanham e constituem a jornada de qualquer uma/um que se aventure nos universos da pesquisa. O tempo e o corpo-em-relação da pessoa pesquisadora – eu – se tornou nesta pesquisa um ponto de reflexão teórica e metodológica importante, apontando para necessários debates éticos.

As experiências vividas antes do início mais formal do processo de pesquisa científica costumam constituir um corpo, sistemas de relações e de conhecimentos que levam para as escolhas teóricas, para as formas de entender os problemas, para as aberturas do trabalho em campo e das atividades que serão desenvolvidas. No entanto, como essa trajetória, com todo o acúmulo de informações que implica, poderia aparecer no texto final da pesquisa? Como "fazer caber" uma lógica reflexiva, conectiva e de *não-localidade* ostensiva (SILVA, 2020) do tempo-corpo, na (ir)racionalidade do sistema de verificação "ética" vigente? Como lidar com esse sistema? E, ao mesmo tempo, como levar a sério todos os cuidados éticos e metodológicos, que implicam trazer para a pesquisa um mundo de relações e conhecimentos anterior/externo a ela? Teoricamente, no senso comum criado pelo sistema CEP-CONEP, as atividades de pesquisa realizadas anteriormente à aprovação do projeto por um Comité de Ética institucional podem ser consideradas irregularidades de natureza ética.

Então como citar experiências anteriores ao campo que podemos considerar de grande relevância? Mais do que isso, como não permitir que corpos, tempos, relações e processos transversais de produção de conhecimento sejam violentados pela lógica prevista no sistema CEP-CONEP e pelas apreciações tantas vezes arbitrárias dos Comitês de Ética? O impasse ético-metodológico poderia ter solução com um simples corte, um fazer de conta de que estou começando do zero a partir da aceitação da autoridade ética. Esta alternativa não foi descartada. Mas a opção foi por buscar alternativas mais complexas, contrárias à redução, que pudessem dar conta das circunstâncias burocráticas e institucionais de pesquisa ao mesmo tempo que não abriam mão da minha trajetória, da presença atual do tempo vivido, das relações construídas e dos processos reflexivos na pesquisa etnográfica.

Nas encruzilhadas da vida, algumas proporcionadas por José Miguel Olivar, tive contato com os trabalhos de Natânia Lopes, que, dentre tantas outras coisas, realizou pesquisa etnográfica no universo da prostituição de luxo no Rio de Janeiro e contribuiu com possibilidades narrativas etnográficas a partir do recurso da fabulação. Para torcer alguns paradigmas de conduta ideal da/o pesquisadora/or, como declarar a prática de sexo durante o trabalho de campo (colocando em xeque a credibilidade do trabalho, devido um julgamento moral, ainda mais se realizado por uma pesquisadora), a autora constrói uma fabulação autoetnográfica, na qual uma personagem plural e ficcional, Giovana, protagoniza os fatos etnográficos, e permite que esta se posicione diante de problemas específicos e questões político-epistemológicas sobre os processos que legitimam a produção de conhecimento (LOPES, no prelo).

No jogo de ocultar e desvelar, quem lê não sabe o que e quem de fato realizou os acontecimentos nas descrições de Giovana/Natânia, e mais ainda, nem sabe se aconteceram. Natânia e/ou Giovana possuíam os véus que poderiam me ajudar nas minhas questões sobre essas imprecisões éticas. Se a fabulação de Giovana possibilitava uma descrição ora revelando, ora ocultando, a mim poderia servir na contorção dos barbantes do tempo, colocando em suspeição ética se, quando e o que Linu experienciou.

Os trabalhos antropológicos sempre utilizaram da ficção para descrever experiências, quando estas eram próprias ou quando a/o pesquisadora/or possuía algum envolvimento “demais”, como forma de proteger a credibilidade de suas pesquisas e textos, além de sua própria identidade (LOPES, no prelo). Mais do que isso, a *ficção* é, há décadas, parte da forma de produção de conhecimento antropológica e objeto da sua reflexão. Clifford Geertz (2015) considerava que o discurso antropológico seria um tipo de ficção tal qual um romance, que ganharia suporte nas interpretações antropológicas das narrativas e do campo. A representação ficcional encarna a experiência e ganha um outro sentido, uma vez que fragmentos, alegorias e passagens possibilitam relacionar pequenos fatos a grandes temas, escapando de alguns limites e pactos que uma produção etnográfica exige.

Em seu trabalho sobre narrativas e histórias, Paul Ricoeur (1994) propõe que o conhecimento histórico estaria centrado em três estágios que se alternam, se

completam e se retroalimentam. Os estágios são: pré-figuração, configuração e reconfiguração. A “pré-figuração” teria a ver com a experiência corporal, a revisão documental, a imaginação apriorística. É tudo aquilo que antecede a ação da escrita e o texto escrito. A “pré-figuração” deve ser estimulada e favorecida pelo encontro subjetivo; assim como pelo acesso perceptivo, sensível e imaginativo à alteridade e à própria subjetividade. Posteriormente, vem a “configuração”, na qual a/o autora/or organiza, ajusta e apresenta as informações coletadas, as experiências vividas e lembradas num texto escrito que responde a certos códigos de leitura e a interesses (pessoais, acadêmicos, políticos) dele próprio e de suas “comunidades dialógicas”. É nesta etapa que ocorre a estrutura textual e narrativa, as decisões estéticas e de narrativas relacionadas com as percepções de verdade, as conceitualizações dos protagonistas, as redes de relações, as conexões simbólicas que permitam aos leitores construírem imagens e ideias sobre aqueles mundos outros. Por último, a reconfiguração é, em muito, um trabalho da/o leitora/or. Supõe uma/um leitora/or disposta/o a encarar com valor criativo a sua leitura do texto. É o momento no qual o texto estruturado transforma-se em fonte para um outro processo de interpretação e de ação narrativa/criativa, de limites não previstos pela/o autora/or (OLIVAR, 2010).

A ciência – colonial, branca, cis, hétero – possui uma lógica operativa moderna, importante à compreensão da latência colonial no mundo atual, é a monocultura do tempo linear, centrada na ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos e que produz tempos residuais (SANTOS, 2006, pág. 102 e 103). A própria “medição” do tempo de forma linear tem base numa origem cristã, que buscou impor-se em outros territórios, se oferecendo como universal, buscando apagar outras formas de existir, como no “tempo africano” (MENESES, 2015). Alguns povos de África, por exemplo, viam sentido no tempo fluido, sem controle, que contrasta com o tempo cronometrado e controlado do ocidente colonial. A força da escrita, do registro, também se impôs sobre as culturas da oralidade, nas quais acontecimentos importantes marcam o desenrolar da história e outras formas de medição do tempo existentes.

O tempo linear, homogêneo, mensurável, analisável, racional é aquele que utilizamos para determinar o início e o fim das coisas, como de um trabalho de campo. Numa perspectiva de tempo linear, deveríamos desconsiderar os ocorridos no que se considera “antes” do início, e não haveria compromisso com os efeitos

naquilo que consideramos futuro. O tempo é assim considerado serializado, a partir de uma lógica moderna eurocentrada, que permitiria uma produtividade e eficiência e garantiria que o progresso técnico acontecesse, pois instaura, justamente, a noção de progresso como um deixar atrás. Mas é possível mensurar a temporalidade do saber e a temporalidade do fazer, ou confiar na linearidade do tempo, principalmente quando se trata de saberes corporificados e situados (HARAWAY, 1995)?

Denise Ferreira da Silva (2020) propõe movimentos que possibilitem libertar a capacidade criativa radical da imaginação, apontando como alguns princípios ontológicos privilegiados, como espaço-tempo, fornecem um poder explicativo e um significado ético limitados. A partir da proposta de não-localidade, a autora sustenta que questionar as bases metodológicas e ontológicas do sujeito moderno, como a temporalidade linear e a separação espacial, permitiria um imaginar o universo e as diferenças nele existentes não como uma manifestação de um estranhamento irresolúvel, mas num Mundo Implicado, ou seja, um mundo onde as condições são incertas, sempre singulares e localizadas (SILVA, 2020).

Leda Maria Martins (2002) oferece a possibilidade de pensar a temporalidade como curvas espiraladas que marcam e dilatam a concepção de um tempo que se curva para frente e para trás simultaneamente, sempre em processo de rememoração e de devir simultâneos. O trabalho de Leda inspira outras partes desta dissertação, como no capítulo 5, ao abordar outras formas de pensar o cuidado.

A fabulação abriria, assim, fendas que possibilitariam que algumas histórias fossem contadas e vidas pudessem ganhar carnalidade em um universo constituído por coordenadas singulares de espaço-tempo e habitado por seres cuja materialidade seria feita por meio da performance da imaginação, cuja existência se torna viva na experiência sensório-cognitiva de quem lê, não se deixando laçar pelas especulações sobre os limites que separariam a realidade da irrealidade.

Uma vez que meu objetivo era trazer Linu e, assim, brincar com o espaço-tempo, a fabulação poderia ser o instrumento narrativo que melhor se encaixaria, e um tipo de fabulação muito conhecida é a ficção científica, ou ficção especulativa, ou FC, que ofereceria o suporte necessário para justificar tal escolha ética-metodológica.

A FC inclusive é traduzida muitas vezes como irreal ou aquilo que não existe ou existira na realidade. A ficção científica ou ficção especulativa, em especial, serve

a um propósito diferente de outros ramos da ficção. A maioria dos campos da literatura busca esclarecer o mundo em que vivemos, o descrevendo da maneira mais precisa e completa possível, mas a FC, geralmente, busca descrever o mundo o retratando como algo diferente da realidade do dia-a-dia. Ao invés disso, apresenta o reflexo do mundo diante de um espelho. Formas e ideias de olhar e sentir o universo se tornam tão importantes quanto – às vezes mais importantes do que – os próprios humanos. Isso não significa que não haverá personagens como que devemos nos importar ou de que a linguagem não deva ter algum tipo de beleza, mas que as ideias muitas vezes serão mais importantes do que qualquer outra coisa na história, ou talvez que as ideias dão à história uma razão de existir (GAIMAN, 2016).

Como um grande fã da clássica série Jornada nas Estrelas (Star Trek), essa dualidade construída entre ficção e realidade ganha outras proporções para reflexão. Posso trazer, como exemplo, o intercomunicador que o capitão Kirk e a tripulação da nave USS Enterprise utilizavam no seriado transmitido na TV no final dos anos 60. O aparelho que podia ser aberto e que permitia que ele falasse com a/o interlocutora/or que estivesse a longa distância apenas chamando-a/o pelo nome. O engenheiro eletrotécnico e designer norte-americano, Martin Cooper, ao assistir aquilo desenvolveu o primeiro telefone celular no “mundo real”. A ficção deu origem a um objeto real? E se esse objeto agora existe materialmente na “realidade”, o aparelho utilizado pelo capitão Kirk seria ainda parte de uma ficção?

Em outro momento da mesma produção, no 117º episódio da temporada Nova Geração (The Next Generation), O/A Excluído/a (The Outcast), conhecemos Soren, que faz parte de uma raça (J’naii) na qual há um gênero (sexo, nas falas da produção) único (andrógino), e se expressar com o gênero masculino ou feminino é considerado algo primitivo e patológico, que exigiria uma terapia de conversão compulsória. Soren passa a se expressar com o gênero feminino, sendo considerado pelas autoridades de seu povo como algo que necessita de tratamento, que é realizado à força. O episódio foi transmitido em 1992 nos Estados Unidos e no início da década de 90 no Brasil pela TV Manchete, quase que trazendo discussões que anos depois são chamadas de discussão de gênero.

A dicotomia entre realidade e ficção, talvez mais atraente para positivistas, estaria muito mais para um *troca-troca*, com aquilo que ainda não é possível existir

ou cuja existência não é contemplada (e permitida) pelas metodologias, epistemologias e terminologias disponíveis. Criamos a ficção e ela nos cria. Segundo David Seed (2011), a ficção científica pode funcionar como um mecanismo de estranhamento para um mundo familiar, retratando outros mundos de forma que permita olhar para o nosso mundo, mas por uma perspectiva diferente.

Na introdução de seu livro “A mão esquerda da escuridão”(2016), Ursula Le Guin traz proposições que podem contribuir para entender a ficção como uma escrita que descreve a realidade. No livro, acompanhamos a viagem de Genly Ai, um explorador da Terra, enviado ao planeta Gethen para convencer seus habitantes a integrarem a união de planetas e civilizações denominada Ekumen. No entanto, os gethenianos possuem uma organização social não generificada, onde qualquer um poderia exercer qualquer trabalho e não haveria nenhuma divisão binária como conhecemos nas sociedades humanas. A ausência de características e definições dentro do que é chamado “sexo biológico” retira qualquer previsibilidade de como Genly deveria tratar ou se relacionar com eles, inclusive nas relações afetivo-sexuais.

A partir de sua FC, Le Guin apresenta reflexões sobre as estruturas sociais definidas a partir de gênero e sobre as identidades criadas a partir delas, que Judith Butler traria em discussão quase 30 anos depois em *Problemas de Gênero*, apontando as produções de matrizes de inteligibilidade de gênero.

Ursula Le Guin diversas vezes deixa claro que a ficção científica não se propõe a prever o que ainda está por vir, mas descrever um mundo, um tempo e temas que podem estar relacionados a mundos em que alguns de nós vivemos, mas nunca com o objetivo de ser universal e muito menos de se apresentar como uma verdade. A FC, então, trilha o caminho nas incertezas, nas possibilidades e no translúcido, no qual a limitação da criatividade limitada ao estudo de fatos empíricos não se sustenta.

Le Guin descreve que:

> Escritores de ficção, pelo menos em seus momentos mais corajosos, realmente desejam a verdade: conhecê-la, dizê-la, servi-la. Mas seguem um caminho tortuoso e peculiar, que consiste em inventar pessoas, lugares e eventos que nunca existiram ou existirão de verdade, contando essas histórias fictícias de forma extensa, detalhada e com uma boa dose de emoção; e então, quando terminam de esquecer esse monte de mentiras, dizem “Aí está! Eis a verdade!” Escritores podem usar todo tipo de fatos para sustentar sua coleção de mentiras. [...] O peso de lugares, eventos, fenômenos

> e comportamentos verificáveis faz com que o leitor esqueça que o que está lendo é pura invenção, uma história que nunca ocorreu em lugar algum senão numa região ilocalizável: a mente do autor (LE GUIN, 2019, pág. 13).

Existem, assim, algumas obras na ficção científica que, através de metáforas, mentiras e fabulações, se propõem a apresentar discussões que existam em alguns lugares do mundo real, assim como oferecer outros meios para que algumas reflexões cheguem aonde talvez não chegassem somente pelas outras formas disponíveis de escrita.

Como podemos pensar as HQ's da editora Marvel Comics com os personagens do universo dos X-Men. Um mundo no qual aqueles que são diferentes, os mutantes, são discriminados, perseguidos e vistos como uma ameaça pelo restante da humanidade, e aqueles em que suas mutações são aparentes e materializadas em seus corpos são ainda mais discriminados, inclusive dentre a comunidade mutante. Alguns desses mutantes constroem grupos e coletivos para lutar por seus direitos civis, seguindo as regras da sociedade humana e dentro das leis, mas alguns deles se organizam em irmandades que entendem que, jogando dentro das regras do jogo de seus opressores, não será possível realizar uma mudança efetiva. Assim, alianças com dissenso e conflitos internos são constantes nas lutas e movimentos mutantes.

Histórias como esta, através de metáforas, podem ser interpretadas e sentidas por suas/seus leitoras/es dentro de seus contextos e mundos. Aproximações podem ser feitas em graus diferentes a depender de onde se olha. A ficção, assim, não busca uma universalidade, sendo uma proposta localizada para discussões, que nos leva a pensar, como a filósofa Donna Haraway (1995) nos mostra, em como a construção da objetividade se dá a partir de múltiplas perspectivas sobre os mesmos objetos, e que somente olhando de mais lugares é que se torna possível enxergar com mais amplitude e melhor.

Sendo os espaços de produção de conhecimento científico tão inebriados com a possibilidade de produzir verdades e certezas, a ficção científica pode funcionar como uma ferramenta que possibilite trazer as impertinências, as instabilidades e as incertezas para o diálogo, não como fonte de negação ou desordem, mas como fonte de ampliação de pontos de vista e de criatividade, que possam conviver e coexistir.

Precisamos fabular para, como mostra Dodi Leal (2021), curar. E a fabulação que oferece as flechas e os feitiços para trazer ao pó as estruturas moderna, cisheteronormativa e capitalista é a fabulação travesti, que é capaz de *encantravar* o tempo e possibilita tempografias para uma reversão simbólica da dor, buscando subjetividades emancipatórias de luto/luta (LEAL, 2021, pág. 8). Uma fabulação travesti contra-colonial, não cisnormativa, e que surge como uma oponente às lógicas capitalistas de descartabilidade e de vidas que só importam se forem produtivas. As formas materiais e relacionais para habitar a norma, a violência ou a fronteira, é habitar um território de conflitos, dissensos e contradições, e ao mesmo tempo inventar modos de existir entre lugares, onde novas percepções e consciência podem emergir, inclusive corporal, possibilitando formas dissidentes de existir no mundo (FREITAS & OLIVAR, 2022).

Fabular é registrar – ou escrever –, e registrar é se encontrar, potencializar e compartilhar conhecimentos para atravessar a grande noite (MOMBAÇA, 2021; FREITAS & OLIVAR, 2022).

Algumas discussões apontadas aqui são uma tentativa de abertura de espaço para que sejam possíveis estratégias e ferramentas que possibilitem que histórias sejam contadas, a partir de outras formas de narrativas e epistemologias. Estas formas outras possibilitam pensarmos outras éticas que valorizem e permitam o registro de histórias que não cabem nas gavetas oferecidas pelas normas e regras institucionais de pesquisa oferecidas.

Jota Mombaça, Leda Maria Martins e Dodi Leal são alguns dos exemplos que oferecem trilhas distantes das estradas asfaltadas oficiais, e fazem isso a partir de reflexões e expressões em seus trabalhos nas artes. Talvez porque seja nas artes onde possamos encontrar instrumentos e acessórios que nos forneçam criatividade para o desenvolvimento de críticas às teorias e às práticas consideradas hegemônicas. Imagino que as áreas das ciências biomédicas possam aprender muito com as produções artísticas que oferecem caminhos para ampliar os horizontes de reflexão e compreensão das possibilidades de existir no mundo.

CAPÍTULO 2

“Por onde você esteve? Porque eu sempre estive aqui.”

Nesse capítulo, trago meus primeiros contatos com Alexandra e Ju a partir de um espaço de coletividade. Os relatos emergem como as primeiras faíscas para pensar minhas práticas profissionais em mim, como parte da minha formação inter/transdisciplinar e da emergência de um ponto de vista encarnado como psicólogo preocupado com questões de “cuidado”.

Aqui descrevo minhas entradas em duas ONGs no município de São Paulo e os primeiros encontros com Alexandra, Ju e Alex, suas diferentes histórias e demandas. Aqui também emerge a produção de novas possibilidades de ser no contato com o dissenso e a diferença.

2.1. De pacientes a assistides: ressituando a psicologia em mim.

Em 2016, descontente com minhas últimas experiências trabalhando em um hospital voltado para saúde mental, me afastei de algumas áreas e referenciais, como psicologia hospitalar e sexologia, que pareciam tão atraentes e essenciais alguns anos antes.

Com a primeira reprovação na tentativa de entrada no mestrado, coloquei em suspensão o projeto, pensando sobre o acesso de pessoas trans e travestis a serviços de saúde. O contato com outros colegas de profissão – geralmente pessoas sem deficiência, brancas, cis, hétero, classe média-alta, adeptos da psicanálise, ilhados em suas clínicas particulares – me trazia uma sensação de um não lugar. A própria psicologia algumas vezes se apresentava como um não lugar: se encaixaria nas ditas ciências humanas ou nas biológicas?

Assim, inspirado por Linu, mas principalmente por projetos de amigas próximas, pretas, pessoas com deficiência, mulheres e periféricas, comecei a buscar lugares onde poderia realizar algum tipo de trabalho ou atividade voluntária como psicólogo. Com um emprego já remunerado no Hospital das Clínicas de São Paulo, me parecia razoável usar parte do meu tempo para realizar alguma atividade que não tivesse como objetivo ganhar dinheiro. E o foco principal era contribuir em

instituições, ONGs ou coletivos que prestassem algum tipo de auxílio ou serviço para pessoas LGBTQIAP+.[15]

E nessa busca, quase sem querer, conheci Péricles Formigoni no bairro do Brás, na Zona Leste de São Paulo. Com seus quase dois metros de altura, branco, gordo e indiscretamente gay, encontrei Péricles no lançamento de um livro sobre a história do bairro em que meu companheiro havia participado com um dos capítulos. Após algumas apresentações, todas/os as/os convidadas/os se dirigiram a pé até a ONG, que ficava em uma casa antiga de dois andares e mais parecia abandonada, com uma estrutura precária. O nome era Instituto Pró-Diversidade. Uma porta pequena comum e uma de ferro de salão comercial na entrada, que sugeria que ali já havia sido alguma loja ou comércio em algum momento. Um corredor estreito levava a um salão com várias colunas de madeira e de ferro que seguravam o teto logo acima. O salão dava acesso ao Pró-Diversidade e também à sede da Organização Civil de Ação Social (OCAS), uma organização social conhecida por muitos por sua revista sobre questões de cultura e de exclusão social.

Na parte de trás da casa, funcionava a ONG Pró-Diversidade, fundada em 2007 por Péricles e seu marido, Marcelo. O espaço, diferente da entrada, era colorido, muito organizado e cheio de cartazes das campanhas realizadas pelo instituto, como *Amar Não Tem Limites*, sobre a conscientização para a prevenção e o tratamento do HIV; a *Boutique Social*, em que roupas novas ou usadas doadas eram distribuídas para pessoas vulnerabilizadas, principalmente pessoas em situação de rua da região do Brás; o *Apadrinhamento de Natal*, no qual eram arrecadados brinquedos e alimentos para serem distribuídos em comunidades periféricas e nas escolas da região; a *Calçada Literária*, uma biblioteca quase itinerante, onde livros doados eram distribuídos para quem quisesse ler; além de uma orientação jurídica e uma assistência psicológica para assistidas/os da ONG. A paixão foi imediata.

[15] Utilizarei a sigla LGBTQIAP+, que identifica Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Travestis, Transexuais, Queer, Intersex, Assexual, Pansexual e demais orientações sexuais e identidades de gênero. Em alguns momentos do texto, utilizo a sigla LGBT, utilizada nas falas de minhas/meus companheiras/os de pesquisa. LGBT é a sigla mais comum e a mais utilizada para identificar o movimento social de pessoas em dissidência de gênero e/ou sexual, no entanto há narrativas – principalmente para além dos espaços acadêmicos e institucionais – sobre a importância de nomear as experiências Intersexo, Pansexual e Assexual, que muitas vezes não são reconhecidas nos debates e disputas dentro dos movimentos sociais.

Apesar de Péricles brincar diversas vezes que aquilo não era uma democracia, tudo era feito em coletividade, desde a limpeza do espaço, da qual assistidas/os, voluntárias/os e quem estivesse por lá participava, até as decisões de quais ações seriam implementadas pelo instituto e como.

Péricles tinha um ótimo vínculo com diversas pessoas e instituições, públicas e privadas, o que facilitava o acionamento dessas redes em situações de necessidade ou para articular ações. Essas redes conseguiam um lugar em algum albergue para pessoas em situação de rua que buscavam na ONG um acolhimento, mas que não sabiam como acessar o serviço, por exemplo. Assim como realizar intervenção numa escola do bairro onde alguma/um estudante trans ou travesti estivesse sofrendo algum tipo de preconceito ou discriminação.

O trabalho coletivo ali me seduziu e, assim, iniciei meu trabalho voluntário oferecendo assistência psicológica para as/os assistidas/os da ONG às sextas-feiras à tarde. Minha prática e atuação até ali, muito contaminada pela psicanálise, não enxergava outras possibilidades fora de algumas estruturas mais tradicionais na área. A formação em psicologia possui forte influência da linha teórica da(s) psicanálise(s), que possui regras e técnicas específicas no exercício da função. Estruturas como *setting* terapêutico ou *setting* analítico que, apesar de Zimerman (1999) tentar não se restringir a questões físicas do espaço do atendimento, acaba priorizando variáveis como o tempo de duração do atendimento, o espaço e o pagamento monetário das sessões.

A associação direta da atuação da/o profissional da psicologia com o trabalho na clínica e, por sua vez, a clínica associada diretamente às práticas realizadas apenas num espaço de consultório, coloca o cuidado psicológico – comumente chamado de saúde mental – em limitados espaços para determinados grupos, uma vez que tais métodos e pressupostos seriam os únicos reconhecidos e aplicáveis.

Durante o período de graduação, o voluntariado era desestimulado, sob diversas justificativas. Uma delas era por conta dos ganhos em relação ao mercado de trabalho, afinal, se existe alguém realizando o mesmo trabalho “de graça”, por que alguém pagaria? E outras justificativas embasadas em teorias, geralmente psicanalíticas, segundo as quais o pagamento – e o pagamento aqui sempre colado com o dinheiro – funcionaria como uma peça no processo da perda do narcisismo do

sujeito analisado e possibilitaria que a relação fosse levada como somente profissional pelas partes envolvidas.

No entanto, tais justificativas nunca fizeram muito sentido para mim. Se apenas quem pudesse pagar tivesse acesso ao cuidado psicológico, então, consequentemente, haveria um sujeito específico, com raça, classe social e gênero, que cuidaria de suas questões psíquicas e emocionais com uma/um profissional da psicologia. E foi no contexto da ONG Pró-Diversidade que essas reflexões foram colocadas na mesa.

As diferenças em relação à experiência no trabalho em hospital eram sentidas em diversos níveis, desde a estrutura física e material – mobiliário, arquitetura, materiais disponíveis para trabalho –, mas também em níveis humanos – linguagem, vocabulário, relações e técnicas. No hospital, por exemplo, alguns termos eram tomados quase que naturalmente, como “paciente”, “atendimento”, “sessão”, “psicoterapeuta”, “tratamento”, “doença”, “doutor”. Uma pessoa que buscava atendimento hospitalar, por exemplo, era uma/um paciente em busca de um tratamento. O acolhimento era sim feito, mas por alguma divisão específica, como a assistência social.

Mas e na ONG? Ali não era um “serviço de saúde”. As pessoas que circulavam por ali não eram “pacientes”. O que um profissional da psicologia poderia fazer ali quando recebesse uma pessoa com fome, por exemplo? No hospital, havia a possibilidade de encaminhar para a assistência social, afinal, já não era mais sobre “saúde”, eram *outras* demandas, de que médicos, psicólogos, psiquiatras e enfermeiros não deveriam se ocupar. Por isso, minha presença naquele lugar exigiu uma reformulação das práticas, para que aquele trabalho fizesse sentido a mim e, principalmente, às pessoas ali.

Péricles oferecia assistência jurídica para aquelas pessoas que necessitavam de algum auxílio com trâmites de processos e demandas burocráticas, e assim as considerava suas “assistidas”. Adotei o mesmo termo para aquelas pessoas que buscavam a assistência com psicólogo. Então, eu não tinha pacientes ou clientes, mas assistidas e assistidos, aos quais prestava algum tipo de assistência como profissional. Consequentemente, precisei mudar a forma como falava sobre o trabalho realizado ali, que se tornou uma assistência psicossocial. O social era exatamente porque não se tratava de um processo terapêutico oferecido, para

chamar de psicoterapia. Apesar do termo terapêutico ter um dos seus significados como processo de cura, algo que acredito que os vínculos afetivos construídos ali proporcionaram em diversos níveis, a palavra ainda estava emaranhada na ideia de tratamento psico-biomédico de doenças.

Busquei nos vínculos próximos, daquelas que já caminhavam comigo, formatos que dessem conta dessas ideias. As atuações de Cássia Lopes, Elânia Francisca, Michelli Bertoni e Giselda Gil[16] me davam outras possibilidades de prestar a assistência a partir de expressões artísticas, por exemplo, além de repensar as estruturas que eu poderia utilizar nesses encontros. Se para grande parte das/os psicanalistas ortodoxas/os era impensável um atendimento em uma praça, por exemplo, a partir daquele momento se tornava um espaço possível em minha atuação. Utilizar música, histórias em quadrinhos ou filmes para tocar temas difíceis ou complexos de se abordar se tornou uma valiosa mudança.

Mas mantive uma condição de prioridade para a assistência: os horários estariam disponíveis para pessoas LGBT (na época, a sigla que eu adotava). O boca a boca de que “tinha um psicólogo para pessoas LGBT” trouxe pessoas até a ONG que nunca haviam pisado por ali, especialmente adolescentes cis bissexuais, lésbicas e gays, e homens cis gays com mais de 40 anos. Algumas/ns das/os adolescentes vieram por conta da rede que Péricles havia construído com as diretoras das escolas da região, o que fez com que profissionais da escola indicassem a ONG quando eram buscados por pais ou estudantes sobre questões de orientação sexual ou de gênero.

Com o número crescente de pessoas chegando, além da assistência psicossocial realizada toda sexta-feira à tarde, Péricles propôs para o mesmo dia um café comunitário, livre, para qualquer pessoa. Cada uma/um poderia trazer o que pudesse e poderia comer o que quisesse. Uma troca que preocupou muitos no começo, com a dúvida verbalizada de “E se só eu trouxer comida?”, mas que acabou caindo por terra já nos primeiros encontros, com abundância e variedade de alimentos, além de várias/os participantes buscarem levar “aquele prato especial” para que todos experimentassem.

O dar-receber e retribuir se aproxima da teoria da dádiva, sistematizada por Marcel Mauss (2018), segundo a qual, quando alguém recebe algo, há uma

[16] Amigas de vida e de profissão conhecidas durante a graduação em psicologia.

necessidade, uma certa obrigação social de retribuir o gesto. Uma reciprocidade. O termo reciprocidade tem sido abordado por uma vasta literatura, com diferentes conotações, mas a partir de Mauss aprendemos que a reciprocidade não implica somente um valor material de uso ou econômico direto, mas o valor (simbólico) da própria dádiva e dos bens e serviços trocados. A reciprocidade se constituiria como um princípio fundamental, com ações e valores, de um conjunto diverso de iniciativas coletivas de auto-organização de uma vida comum, essencialmente relacional.

Na perspectiva da reciprocidade, não seria possível se manter alheio ao outro sem se preocupar com suas condições de existência, porque ela supõe uma preocupação pelo outro. E essa preocupação se torna, então, hospitalidade, dádiva de alimentos e víveres, proteção, ou seja, motivos ou obrigações para produzir (SABOURIN, 2008). E ali, naquele espaço, levar um prato de uma receita feita com as próprias mãos produzia vínculos inesperados.

As propostas de clínica ampliada e Paideia[17], de Gastão Wagner de Sousa Campos (2017), argumentam que é necessário investir na reconstrução de um traço artesanal do trabalho de profissional de saúde e nos processos de reformas, mudanças e reorganização nas práticas clínicas, a partir da participação e do envolvimento dos sujeitos implicados. Essas propostas também foram inspirações para o trabalho desenvolvido no Pró-Diversidade. O autor também reforça a importância da escuta da história de vida dos sujeitos quando atendidos nos serviços de saúde, acreditando que estas/es possuem o conhecimento privilegiado de sua própria condição de saúde e de sua própria vida (CAMPOS, 2017).

Outra ideia da clínica ampliada que convergia com o contexto em que eu me encontrava naquele espaço era a ampliação da finalidade do trabalho considerado clínico. Um dos objetivos era a promoção da saúde, seja por diversos meios de cuidado, curativos e preventivos, mas também em contribuir para a ampliação do grau de autonomia daquelas/es que buscavam algum tipo de assistência. E compreender a autonomia como um conceito relativo, não como a ausência de qualquer tipo de dependência, mas como uma ampliação da capacidade do usuário de lidar com sua própria rede ou sistema de dependências (CAMPOS, 2017).

[17] O termo Paideia é de origem grega. Designa um dos três componentes essenciais da democracia ateniense: Cidadania, direitos das pessoas; Ágora, espaço para compartilhar poder; e o conceito de Paideia, educação integral.

Por fim, e com isso chego a um dos pontos nevrálgicos dos problemas desta dissertação, é preciso entender que a intervenção psicológica existe em relação com a norma de gênero. A ideia de pensar as experiências e as formas de existir de pessoas trans e travestis para além de perspectivas patologizantes não significava – apenas – pensar a técnica na assistência psicológica, mas, como aponta Sofia Favero (2020), considerar que a escuta, enquanto ferramenta na atuação da/o psicóloga/o é ontologicamente cisgênero. Devido a esse embaraço, precisa ser situada em um sistema linguístico que é equivocado para o atendimento a pessoas trans e travestis (FAVERO, 2020).

2.2. Leoa do Ébano

Meu primeiro contato com Alexandra foi em um dos cafés de sexta, onde seu ex-namorado, que era amigo de alguns frequentadores da ONG, sugeriu que ela buscasse a assessoria jurídica do instituto com Péricles para que ela realizasse a mudança de seu nome em alguns de seus documentos e conseguisse ajuda para marcar uma consulta em um serviço de saúde.

Alexandra é uma mulher preta retinta, com mais de 1,80m de altura. Um corpo esguio, apertado por uma blusa com um decote considerável e uma calça jeans, seu cabelo alisado e avermelhado, cílios bem carregados em volta de olhos quase cerrados chamaram a atenção de todas/os que estavam na ONG assim que ela entrou. A voz grave e alta de Alexandra só perdia para sua gargalhada no quesito volume. “Coisa de leonina”, explicava ela.

Alexandra, ao sentar pela primeira vez no café coletivo, reforçou que ela era uma mulher preta. Nas trocas para conhecer e ser conhecida pelas/os assistidas/os e voluntárias/os da ONG, ela conta um pouco sobre sua vida atualmente; por exemplo, que tinha 31 anos, que fazia parte de um grupo de dança, localizado também na zona leste, e que morava com o namorado na região oeste de São Paulo. Alexandra também era praticante da umbanda e fazia parte de alguns grupos e coletivos feministas de mulheres pretas que, segundo ela, haviam mudado sua forma de lidar com seu corpo e sua experiência trans.

A relação de Alexandra com a umbanda era um tema recorrente em nossas conversas. Ela me contava sobre sua mãe de santo que a orientava em diversas situações, através de palavras ou canalizando as respostas dos orixás através dos

búzios, e que a acolhia como não havia sido acolhida em outros espaços. Minha companheira lembra que havia feito parte de outros terreiros, onde precisava usar calça, não podia usar *lace* e nem maquiagem, e que deveria realizar as tarefas da casa junto com os homens. Mas que na casa da sua mãe atual, podia usar saia, maquiagem e realizar os trabalhos com as outras mulheres, algo que a deixava engajada nos compromissos com aquele espaço.

Alexandra se levanta várias vezes ao banheiro e se desculpa com as pessoas à mesa, explicando que era por conta da “betinha”. Ela nos conta que foi a herança de seu pai, o diabetes.

Ao saber que eu prestava assistência psicossocial para pessoas LGBTQIAP+, Alexandra lança para mim que “precisava de um analista” para desabafar sobre as coisas da vida. Digo a Alexandra que estou ali todas as sextas-feiras e que adoraria escutá-la. Fechamos um acordo então de nos encontrarmos todas as sextas-feiras, às 19 horas, uma vez que sua aula de dança, alguns quarteirões dali, terminava às 18 horas. Nossos encontros passaram, assim, a ser constantes. Inicialmente, tentamos um formato semanal; porém as faltas de Alexandra não eram raras, o que me fez propor a ela um espaço “portas abertas”, ou seja, disponível para ela vir e conversar quando e se pudesse, algo que ela topou. O formato dessa relação pôde ser negociado e ajustado conforme as possibilidades de Alexandra, algo que em um hospital ou serviço especializado de saúde não é possível, se considerarmos que faltas não são bem vistas nestes espaços e que a escolha de data e horário nem sempre é escolhida por aquela/e que busca assistência.

Os cafés também proporcionaram momentos em que Alexandra e uma voluntária da ONG, Roberta – mulher, cis, branca, hétero, assistente social e católica praticante – construíssem uma relação que talvez não fosse possível de acontecer em nenhum outro lugar. Alexandra ensinava para Roberta sobre como pintar as unhas, quais roupas combinavam melhor com qual e sobre o que era racismo, ao passo que Roberta compartilhava seus saberes culinários e suas experiências nos atendimentos com pessoas em situação de rua. Em algumas ações voluntárias, Roberta e Alexandra trabalharam juntas, seja entregando cestas básicas na igreja para católicos ou fazendo bazar solidário no centro para mulheres trans e travestis. Uma relação de cuidado se construiu onde as diferenças não se tornavam obstáculos, mas eram produtoras e potencializadoras, e onde Alexandra e Roberta

podiam contribuir em certos aspectos da vida uma da outra. Uma reflexão mais aprofundada sobre o cuidado e suas relações é feita no capítulo 5.

Mais adiante, pude compreender alguns fatores que dificultavam a presença "agendada" de Alexandra na ONG e em outros lugares. Um deles era sua relação com a aparência e de como era vista na rua. Durante um café, Alexandra nos contou que não saía de casa se não estivesse arrumada.

> Nem todo dia eu estou me sentindo bem. Eu tenho que estar com a cara boa, com a unha feita, cheirosa, entendeu? Se eu não estiver bonita, eu não saio. Se você não tá bonita, o povo fica tudo olhando na rua. E por isso várias vezes eu prefiro andar a pé.
>
> [Alexandra - Diário de campo – Março 2019]

Ao escutar Alexandra dizer que não se sentia bonita e por isso não saía na rua, interpretei que poderia estar relacionado com beleza, mas não pude me furtar de associar com a ideia de passabilidade. O *passar por* seria uma invisibilidade, buscada por várias pessoas trans e travestis, com múltiplos objetivos, mas um deles é na busca de um desejo de sumir na multidão, num momento de trégua na luta diária e constante por respeito à sua identidade/expressão de gênero, que produz estresse e sofrimento (ALMEIDA, 2012). Considerando que o Brasil é o país que mais assassina pessoas trans e travestis no mundo (ANTRA, 2020), passar despercebida/o pelos lugares pode ser uma forma de evitar violências, discriminações e se manter viva/o. Então, estar bonita para Alexandra, ou seja, evitar que mais pessoas fiquem olhando, pode ser uma relação de minimizar a possibilidade de ser vítima desses crimes.

Nas sextas-feiras em que Alexandra aparecia na ONG, íamos juntos embora, geralmente após as 20 horas. Seguíamos em direção à estação do Brás do metrô. No trajeto, conversávamos sobre assuntos aleatórios, muitas vezes sobre aqueles de que ambos pareciam gostar, como música e histórias em quadrinhos. Eu via toda a simpatia de Alexandra desaparecer assim que entrávamos no vagão do metrô. Sua presença era percebida como algo estranho, monstruoso, alvo de muitos olhares. Alguns pareciam curiosos, outros ameaçadores e de escárnio. Nossas conversas seguiam, com menos palavras, tons mais baixos e olhares sempre atentos ao redor. O desconforto dela com aqueles olhares que pareciam flechas que ressoavam em meu corpo. Ficávamos de frente uma para o outro segurando nos

ferros gelados do vagão e o trajeto entre aquelas cinco estações, que não duravam mais de 15 minutos, parecia durar horas.

O foco nos assuntos também se perdia. As olhadas de Alexandra no entorno também me colocavam em estado de alerta. Em nossas despedidas, nossos beijos e abraços pareciam ainda mais ruidosos, atraindo ainda mais a atenção dos passageiros que estavam por ali. Minha dúvida naquela época era se o choque daquelas pessoas era a presença do corpo de Alexandra ali ou se era pelo fato daquele corpo estar acompanhado e recebendo algo que não era violento.

A proximidade e a relação com Alexandra também me colocaram a pensar sobre minhas relações e os espaços por onde eu circulava. “Onde será que elas estavam?” Por que não havia mulheres trans e travestis em meus círculos de amizades, trabalho e família? Depois de um tempo, quando tive mais intimidade e coragem, compartilhei esse pensamento com Alexandra, ela me devolveu com uma carinhosa e transformadora resposta: “Por onde você esteve? Por que eu sempre estive aqui.”

Uma aproximação com Grada Kilomba (2020) poderia dizer que eu me coloquei no lugar do “universal”, aquele que estava e sempre esteve, e que Alexandra era o “outro”, que chegara naquele momento, que passara a existir a partir da relação comigo. Mas o que Alexandra, sabiamente, me ensinava é que ela não era o outro, ela era ela mesma, “ela é daqui”(KILOMBA, 2020, pág. 62). A autora em sua obra aponta para a construção dessa diferença como parte do projeto de supremacia da branquitude para construir e manter uma relação de inferiorização com pessoas racializadas e negras. Talvez a relação que eu construí com Alexandra fosse operada por uma dinâmica semelhante, intersectando à raça a hierarquia construída entre cis e trans/travesti no próprio âmbito das homossexualidades.

Em um de nossos encontros, Alexandra me conta de uma situação em que havia quebrado o pé e se dirigiu ao pronto socorro de um hospital público na região central da cidade. Ela me conta que, com o pé roxo e inchado, escutou do profissional que a atendeu que o “caso” dela não poderia ser atendido ali naquele serviço e que ela deveria buscar atendimento no CRT. O CRT é o Centro de Referência e Treinamento DST/AIDS, um serviço de saúde em São Paulo especializado no atendimento de pessoas vivendo com HIV (PVHIV) e no tratamento

de IST's e AIDS, e também local de atendimento ambulatorial para pessoas trans e travestis.

Minha formação não me capacitou sobre as formações ósseas e musculares dos corpos humanos, mas, ao que me parecia, a perna de Alexandra não aparentava uma estrutura diferente da minha, então qual a razão da recusa no atendimento? Por onde eu andava, então?

Com meu ingresso, em 2018, na pós-graduação em Saúde Pública, meu foco de pesquisa inicial dizia respeito a *itinerários terapêuticos* (SOUZA, 2014; SOUZA, 2015; SILVA, 2017; BRAZ, 2019; HANAUER, 2020), por onde essas pessoas transitavam na busca por acesso à "saúde" e para tornar suas vidas possíveis. Porém tanto o conceito de itinerário quanto o conceito de "saúde" ganharam novos entendimentos na trajetória da pesquisa, tanto na relação entre um e outro como a partir do contato com leituras que buscavam outras possibilidades de conhecer os processos e as redes de cuidado, mas também a partir das relações desenvolvidas com Alexandra e Ju.

Linu, em suas andanças por territórios outros, presenciou Alexandra em seu trabalho como hostess num restaurante frequentado por pessoas de classe média-alta (leia-se ricos, brancos, cis), em um prédio centenário de São Paulo, que exala arte, palco de muitos espetáculos conhecidos, mas que somente em 2020 teve a honra de ter artistas trans e travestis se apresentando. Alexandra era responsável por recepcionar as/os clientes e encaminhá-las/os até as mesas, e não foram raras as vezes em que pessoas vinham até ela verbalizar o quanto ela era "linda" e que queriam fazer uma *selfie* e a marcavam em suas redes sociais. Linu compartilha comigo uma fala da nossa amiga Alexandra sobre um destes ocorridos.

> "Parecia que eles estavam no zoológico, vendo um bicho ali. Acho que nunca viram uma trans na vida. E elas tiram foto comigo, você acha por quê? Pra pagar de desconstruída no Instagram. Mas se me vê na rua, sai correndo."

Na entrevista "Nos tratam como se a gente fosse um bicho exótico", Amara Moira também fala sobre ser vista como uma algo que desperta a curiosidade de parte da sociedade (MOIRA, 2021).

Favero (2020) também relata sobre os constantes "lindas" que ouviu nas esferas de saúde, na relação com uma psicóloga que a acompanhava e também no

contexto jurídico, no processo de alteração do nome e sexo em seus documentos, que tinha como destino uma estética cis, onde elementos que constituem uma política não são feitos para lidar com suas realidades, mas com signos e códigos normativos que aparecem como um atributo capaz de garantir empatia, mas também de viabilizar o acesso a direitos sociais básicos, tal como o trabalho para Alexandra.

Na época em que nos conhecemos, Alexandra tinha 38 anos e sempre me dizia que era uma pessoa “privilegiada, apesar de não estar em um lugar de privilégio”. Ela se referia à combinação de ter conseguido realizar o ensino médio e ao fato de ter ultrapassado a famosa e macabra marca estatística de expectativa de vida das mulheres trans e travestis no Brasil, que é de 35 anos segundo o IBGE. No entanto, o fato de ter concluído o ensino médio a colocava em um vácuo que dificultava sua mobilidade profissional e financeira. Alexandra conta que, pelo fato de possuir ensino médio completo, não podia fazer parte do programa Transcidadania, que na época oferecia um auxílio mensal para pouco mais de 500 pessoas trans e travestis de R$983,34 para concluírem os ensinos fundamental e médio no município de São Paulo, ao mesmo tempo em que não conseguia ingressar no mercado de trabalho formal, por conta do preconceito e da discriminação.

Alexandra me conta que se prostituiu muito tempo atrás, sem deixar claro quando. É algo de que não se orgulhava – inclusive falava em um tom de desprezo sobre aquelas que realizavam programa, mas sempre finalizando com um “nada contra”. Além disso, ela trabalhou em uma central de atendimento de telemarketing, segmento no qual não voltaria a trabalhar em hipótese alguma. E até aquele momento, ela não conseguia seguir adiante com um sonho, que era ingressar no ensino superior, por não ter como custear uma universidade privada e acreditar que não teria uma bagagem de conteúdo acadêmico que desse base para ser aprovada em um vestibular numa universidade pública. Neste período, ainda não haviam sido disponibilizadas cotas para pessoas trans e travestis em vestibulares das universidades públicas, que começariam a ser implantadas a partir de 2019.

2.3. Meu corpo, minha voz

Foi em uma das tardes de sexta-feira, no Pró-Diversidade, que ouvi falar pela primeira vez em Ju. Em meio a mais um café que realizávamos para os assistidos,

convidados e voluntários, Péricles me conta de uma pessoa que gostaria de conversar comigo e que ele havia conhecido recentemente, no Rango Ninja Cigano (ação que reuniu ciganas/os, artistas, pessoas veganas e vegetarianas, assistidas/os e moradores da região). Ele não deu mais informações sobre, mas adiantou que tinha algo a ver com “aceitação do próprio corpo”. Pego o telefone de Ju e marcamos um encontro para a próxima semana. Neste mesmo período, em dezembro de 2018, recebi a notícia de minha aprovação no mestrado em Saúde Pública. Este acontecimento bagunçou minhas ideias sobre minha proposta de pesquisa imaginada até ali, e fez florescer perspectivas diferentes de metodologia e referenciais teóricos, muito por conta de meu orientador. Foi a partir dali que tive contato com a etnografia e as possibilidades de uma produção de saber a partir de perspectivas diferentes das tais verdades científicas e morais superiores. E assim me lancei na cruzada de “preciso aprender esse tal método etnográfico”, começando a realizar anotações mais detalhadas de meus encontros com Alexandra e Ju. Somente tempos depois, muito mais leituras e conversas depois, comecei a repensar sobre a perspectiva etnográfica. E depois, aprendendo que o trabalho etnográfico é sentido de formas diferentes, lendo e quando se está no campo.

Na semana seguinte, Ju chega até a ONG um pouco mais cedo do que o horário combinado. Com roupas coloridas, tatuagens, alargadores nas orelhas, um boné que cobria parte de seus cabelos pretos, curtos e cacheados. Ju era branco e com um pouco mais de 1,60 metro de altura. Somente quando ele se apresenta como “Ju de Julia” e começa a me contar sua história é que algumas coisas começam a ganhar alguma forma.

Ju me conta que conheceu a ONG através de sua companheira, Flor, amiga do grafiteiro que a convidou para o Rango Ninja. Ele me conta que, durante muito tempo, se identificou como uma mulher lésbica, mas que sempre se sentiu desconfortável com alguns aspectos de seu corpo. Conta que, durante muito tempo, evitava se olhar no espelho e não se sentia confortável em algumas situações, como ter que usar biquíni ou maiô quando ia para a praia ou algum lugar com piscina. E foi com sua companheira Flor que ele ouviu a frase que mudou sua vida: “acho que você é trans”.

> Eu não sabia se eu era uma pessoa trans. Nunca me vi como mulher também. Desde pequeno, sempre gostei de brincar com carrinho,

> sempre brinquei com os moleques na rua e nunca me interessei por "coisas de menina". Eu era moleque. Mas não gostar dos meus seios e nem menstruar, e olhar para o espelho e não me ver, isso que me fez pensar que talvez eu seja um homem trans. Mas eu só percebi isso quando a Flor falou.
>
> [Ju - Diário de campo – Janeiro de 2019]

Ju me conta que, a partir desta fala de sua companheira, começa a buscar informações sobre pessoas trans na internet e assim encontrou um gigantesco universo sobre o tema na plataforma de vídeos Youtube. Ele me conta que se no mundo "real" eram poucos os lugares onde poderia conversar e conhecer mais sobre pessoas trans, na internet havia diversos debates, e muitos que já estavam muito mais além de apenas uma definição de transexualidade.

> Hoje em dia, tem tudo no Youtube. Sigo alguns meninos trans no Youtube que explicam direitinho como foi o processo de transição deles. Foi bom pra mim, porque percebi que não seria algo rápido e nem simples. Não tem nenhum lugar onde a gente possa saber dessas coisas, só na internet, e isso já ajuda muito. Foi lá que eu descobri que eu era trans e não-binário.
>
> [Ju - Diário de campo – Janeiro de 2019]

Os desconfortos de Ju com seu corpo ressonavam com as histórias compartilhadas nos vídeos no Youtube, nos quais as pessoas compartilhavam suas experiências antes da "transição". Gosto da denominação de Gabriel Vicente Silva Pontes (2021) dessas conexões produzidas por pessoas trans e travestis a partir de redes sociais, como T.R.A.N.S: Trocas na Rede de Apoio para Nossa Saúde. Passamos a assistir a alguns vídeos juntos em nossos encontros, algo que possibilitou que eu também conhecesse outras possibilidades de existência, afinal até ali eu não fazia ideia do que seria a não-binariedade e não havia conhecido nenhuma pessoa NB[18] até ali.

Ju me conta que sua presença ali na ONG era não apenas para desabafar sobre seus desconfortos, mas que queria também ajuda para realizar a mastectomia. Ele me conta sobre um amigo que conheceu através da internet, que morava em Pernambuco e que deu início ao Processo Transexualizador, e que este estava realizando a hormonização e havia feito a mastectomia.

[18] Abreviação para pessoa não-binárie, utilizada por algumas pessoas, principalmente na internet.

Ju diz não querer realizar a hormonização, pois em sua filosofia de vida, como uma pessoa que buscava consumir produtos naturais e de forma sustentável, prefiria não utilizar uma substância sintetizada por uma indústria farmacêutica em seu corpo. Ju é músico, vegano e, junto com Flor, mantinha algumas ações para cuidar de si e cuidar do planeta, como ele diz. Evitar comer alimentos de origem animal e evitar utilizar medicamentos eram algumas das escolhas que ele dizia ter adotado para “fazer a sua parte”.

Um de seus trabalhos anteriores foi numa pizzaria que vendia apenas pizzas veganas, onde ele era entregador. Atualmente, ele e Flor vendiam e entregavam marmitas veganas para suas redes de amigos e conhecidos. Morando em São Miguel, no extremo leste da capital de São Paulo, seu deslocamento era sempre com sua própria moto. Mesmo morando numa região distante do centro, considerada periférica em alguns sentidos, Ju não me parecia uma pessoa parte de uma classe socioeconômica baixa, seja por suas roupas, sua moto e pelas fotos que algumas vezes me mostra de sua casa, casa de seus pais e casa de seus avós.

Em um de nossos encontros, Ju me mostra vídeos dele nas redes sociais apresentando *covers* de músicas de Adriana Calcanhoto, Criolo, Maria Gadú e outros artistas brasileiros. Cantando e tocando violão, Ju se apresentava ao lado de Flor em festas de amigos e amigas, além de alguns bares de conhecidas/os.

Mesmo comparecendo nas sextas-feiras nos cafés da ONG, Ju nunca se senta à mesa com os outros. Muitas vezes se senta na poltrona diante da televisão, um pouco mais distante da mesa. No começo, acreditávamos que era devido aos alimentos que os participantes traziam, como margarina, requeijão e bolos, por isso começamos a trazer outros tipos de alimentos, como antepastos sem produtos de origem animal, frutas e pastas de soja. Mas mesmo assim, Ju se mantinha distante da mesa durante o café. Algumas vezes ele tirava alguma fruta da própria mochila e comia, algo que causava certo desconforto naqueles que compareciam semanalmente ao café da ONG, mas que nunca comentaram diretamente com Ju.

Assim como Ju, a maioria dos *youtubers* que ele me indica, que segue e acompanha, podem ser considerados pessoas brancas e isso foi um detalhe que me chamou atenção. Apesar de algumas suposições, quais seriam as razões para que pessoas trans e travestis pretas não estivessem nestas plataformas?

Outra característica que notei somente mais tarde, analisando os materiais de campo e inspirado pelo trabalho de Ale Mujica Rodriguez (2020): os homens trans no youtube a que Ju e eu assistimos eram todos magros, e a musculação era uma estratégia que aparecia na narrativa de muitos deles para “queimar gordura”, “diminuir curvas” e “ganhar músculos”. A partir desse discurso, podemos pensar que a imagem de uma masculinidade ideal reproduzida nesses espaços esteja em convergência com a imagem de um corpo magro, mas também de um corpo que pode ser lido como viril e que simbolize força, numa busca por se distanciar da imagem de corpos gordos e/ou corpos que possam ser lidos como frágeis ou “pouco masculinos”. Nesta dissertação, não me aprofundo nesse tema, mas acredito que seja um caminho importante de reflexão para compreender especialmente como corpos gordos são lidos e reconhecidos nesses espaços de experiências e narrativas trans.

Eu e Ju fechamos um acordo de encontros semanais, ao passo que nos comprometemos a buscar, juntos, formas de acessar algum serviço de saúde para a mastectomia. O primeiro passo foi buscar os contatos de um serviço que apareceu nos relatos de alguns homens trans no *Youtube* que moram em São Paulo, que era o CRT – Centro de Referência e Treinamento em IST/AIDS, localizado no bairro da Santa Cruz. O contato telefônico de Ju com esse serviço teve uma resposta curta e rápida: “Não tem vagas”. Ele me conta que uma voz feminina do outro lado disse que não estavam admitindo pessoas para o Processo, sem alternativas ou mais informações.

Imagem 1. Foto que Ju me enviou pelo whatsapp em um dia que passou pelo Museu da Diversidade, na Praça da República;

Tal como o personagem de Franz Kafka (1925), Josef K, em *O Processo*, Ju se depara com um processo burocrático que nada diz e que parece utilizar suas estruturas lentas para que, devido aos emaranhados e às ausências, aqueles interessados desistam sem ter o processo concluído.

Algumas semanas depois de nosso primeiro contato, Ju me conta que conseguiu um emprego na garagem de ônibus e micro-ônibus onde seu pai trabalhava. Ele me conta que era um lugar onde só havia “homens, daqueles bem ogros”, e sua presença foi sentida no começo como estranha, mas com os não ditos.

Ju se apresenta para seus colegas exatamente assim, “Ju” e nada mais. Devido à relação dessas pessoas com o pai de Ju, que havia dito que “sua filha” iria trabalhar lá, muitos o chamam no feminino, algo que incomoda Ju, porém este se

mantém em silêncio sobre isso. Então Ju me compartilha uma reflexão preciosa para os objetivos desta dissertação: que não sente que poderia pedir para que as pessoas não o chamassem pelos pronomes femininos se ele ainda não iniciou o "processo de transição".

A fala de Ju aponta para uma legitimidade necessária para que alguns processos possam ser apropriados e compartilhados, como a utilização do nome diferente daquele registrado no nascimento e a utilização de pronomes relacionados ao gênero dele. "O processo de transição" seria formado por intervenções oferecidas fora ou dentro do serviço de saúde, mas com tecnologias que fornecessem alterações em corpos, deslocando-os de uma posição no espectro de gênero e transportando para outra posição, que somente assim poderia justificar, inclusive para a própria pessoa, a reivindicação de uma performatividade trans ou travesti.

Com este novo emprego, Ju tem direito a um plano de saúde privado, o que possibilita uma alternativa na busca por atendimento com uma médica endocrinologista. Na consulta com uma médica do convênio na região do Belém, na Zona Leste de São Paulo, explica para a recepcionista que é um homem trans e não há nenhum tipo de objeção, somente lhe é passado o dia da consulta. Alguns dias depois da consulta, Ju me encontra na ONG e me conta como foi.

Ju estava em um trabalho formal na época, como fiscal numa cooperativa de micro-ônibus, que lhe garantia um plano de saúde privado. A alternativa era agendar uma consulta com uma/um profissional endocrinologista, uma vez que somente a hormonização se tornava possível naquele momento. Ju e eu ligamos para algumas clínicas particulares onde seu plano de saúde oferecia cobertura, informando na ligação para a/o recepcionista sobre o interesse de atendimento para início do processo de hormonização. Em todas, recebemos a resposta de que "a/o médica/o não atendia pessoa trans". A saída foi omitir essa informação e agendar a consulta.

A primeira médica endocrinologista que atendeu Ju, ao saber que seria para o processo de hormonização, recusou-se a seguir adiante, informando que ela não tinha especialização que permitisse acompanhá-lo e que a melhor indicação seria um profissional especializado no atendimento de pessoas trans e travestis. A segunda profissional que tinha agenda disponível, Nara, era de uma cidade vizinha do município de São Paulo. Ao receber Ju, a médica informou também não saber quais as tratativas no processo de hormonização para pessoas trans e travestis e

também confessou que jamais havia atendido pessoas trans e travestis. Ju conta que explicou algumas coisas que já havia aprendido nas redes sociais e nos vídeos na internet. No entanto, diferente da primeira profissional, ela disse que iria pesquisar e buscar informações sobre o procedimento, como tipos de hormônios à base de testosterona, doses e intervalos. Ela pede também o meu contato para informações sobre o acompanhamento que eu realizara.

> Eu cheguei na médica e ela foi sincera comigo. Disse que nunca tinha acompanhado nenhuma pessoa trans na 'hormonioterapia'. Ela falou que ia pedir orientação pro CRT e na próxima consulta vai me falar quais os próximos passos, por que ela não sabe quais doses e quais hormônios são melhores. Ela falou que não vai me receitar nada que ela não saiba quais os efeitos colaterais. E ela me passou uma porrada de exames, pra medir os hormônios e ver como está minha saúde. Eu já sabia que eu teria que fazer tudo isso, já tinha visto nos vídeos.
>
> [Ju - Diário de campo - Janeiro de 2020]

O mesmo CRT que Ju havia tentado acesso há algumas semanas era o serviço que funcionaria como norteador para instrução daquela profissional. Mas o desconhecimento da médica não se mostrou como um impedidor de seguir adiante com o atendimento de Ju, pelo contrário, aparece como mobilizador e um instigador pela busca de repensar suas práticas e seus saberes, para lidar com a demanda daquela pessoa que estava diante dela. A escolha de caminhar junto. Ao passo de que os vídeos no Youtube emergem como um espaço onde os usuários descobrem modos de saber-fazer, inclusive em relação à saúde, ao cuidado e ao corpo.

Ao passo de que o Youtube emerge como um espaço onde os usuários descobrem modos de saber-fazer, em relação à saúde, ao cuidado e ao corpo, a partir dos vídeos e da interação com pessoas que já iniciaram o processo. A partir da plataforma de vídeos, Ju conhece as trajetórias e as estratégias daqueles que realizaram hormonização, mastectomia e outras mudanças. Este conjunto de vídeos, mais que um guia ou um manual, funciona quase que um *test-drive*, ou uma simulação virtual, onde se recebe o mapa, conhece as curvas mais perigosas, antes do início da corrida. Nele, a materialidade do corpo da/o *youtuber* é uma experimentação visual do futuro do processo que Ju ainda não havia iniciado.

A troca entre os *youtubers* trans e Ju funciona como uma circulação de saberes em relação, mas à margem, dos pontos de vista científicos e acadêmicos,

que desestabiliza as categorias e saberes nesses espaços. Também constitui uma relação de cuidado, uma vez que o compartilhamento de histórias e experiências possibilita novas formas de existir e de construir corpos, uma capacidade de produzir mundos que se compõem e se transformam.

Comecei a buscar informações sobre hormonização, as medicações à base de testosterona e vídeos de pessoas que faziam seu uso. Por uma questão de algoritmos das redes, comecei a receber em minhas redes sociais anúncios de médicos que ofereciam consultas para o uso de testosterona. Mas para pessoas cis. Como o exemplo:

Imagem 2. Postagem que o *Instagram* encaminhou para a minha conta da página de um médico que oferecia acompanhamento hormonal para homens cis;

Perfis de profissionais da medicina no *Instagram* listam os benefícios da utilização de medicamentos à base de hormônios para pessoas cisgênero no contexto de musculação. Essa intervenção ganha o nome nestas postagens de reposição hormonal e, acompanhando os comentários de seguidores de algumas

dessas páginas, o tema mais recorrente é a utilização de medicamentos à base de testosterona para o ganho de massa muscular em homens cisgênero praticantes de musculação não profissional. A utilização é defendida por esses profissionais nas redes sociais como uma das formas de manter uma “vida saudável”, em que “saudável”, principalmente em um corpo cisgênero masculino, ganharia uma forma estética representada por força e virilidade.

Gabriel Pontes (2021) em seus relatos autoetnográficos, descreve um mundo paralelo, onde o tráfico de esteroides à base de testosterona acontecia numa academia que frequentava no Ceará. Um mundo fora da lei médica, que não autoriza a autoaplicação e autogerenciamento da testosterona, fora da lei penal que não permite a comercialização de hormônios sem prescrição médica, e dissidente do sexo/gênero, que mantém um sistema de “macho/fêmea” (PONTES, 2021). O acesso à testosterona por alguns corpos cis, mas restrito para pessoas que se identificam como trans, travestis ou não-bináries pode significar que o problema para a cisnormatividade não seria o consumo em si do medicamento, mas por quem e para qual objetivo essa substância será utilizada. Se utilizado para reforçar características binárias e cisnormativas, ou se será usado contra este *cistema* (VERGUEIRO, 2015).

Isso me colocou a pensar que a vigilância e a preocupação com o uso da testosterona de forma irregular, ou seja, sem orientação médica – em muitos lugares é nomeada como “orientação profissional”, mas somente um carimbo com CRM poderia autorizar a compra destas substâncias – não era aplicada a todos os corpos da mesma maneira.

Ju também conta sobre os resultados dos exames que realizou, e que precisou realizar algumas escolhas a partir de sua filosofia de vida.

> Eu fiz os exames que a médica endocrinologista pediu e deu que eu tô com anemia e deficiência da vitamina B12, por conta de eu ser vegano. Ela falou que ou eu tomo um complemento em cápsula ou eu volto a comer alguns alimentos que eu cortei, tipo ovo. Eu decidi que vou voltar a comer ovo. Fazer o quê, né? Era uma escolha que eu tinha que fazer. E eu não quero algo sintético, feito pela indústria farmacêutica.
>
> [Ju - Diário de campo – Abril de 2019]

Se Paul Preciado (2018) propõe, a partir do conceito da era farmacopornográfica, da apropriação e a utilização de biotecnologias para piratear (hackear), burlar e embaralhar as fronteiras de gênero, Ju não parece disposto a abrir mão de sua escolha de forma de existir para lidar com a questão do corpo. Quase que como um *Anti-Preciado*, Ju verbaliza uma oposição à farmacopolítica, que não pode ser disvinculada de sua busca por realizar alterações em seu corpo. Eu me coloco a pensar sobre as falas de meu companheiro de pesquisa, inspirado pela leitura de *Testo Junkie* de Preciado, sobre o sucesso do império farmacêutico que é produzido por novas subjetivações – e que também as produz –, equilibrando-se sobre as disputas de narrativas de gênero no cenário atual. Não importa se o corpo é cis ou trans que está injetando a T, e nem por qual razão, seja para parecer mais viril ou mais forte, ou para realizar um protocolo de intoxicação voluntária: o fornecedor é o mesmo. E os lucros vão para as mesmas contas bancárias.

Algumas semanas depois, Ju vai até a ONG e lá está também Alexandra. Ele e ela não parecem ter nada em comum, nem fisicamente, nem nas experiências de vida. Alexandra, sentada à mesa com seus cabelos novos, roxo escuro púrpura, no estilo Black Power, oferece uma fatia de pão com requeijão para Ju, que recusa. Ao ser informada que ele era vegano, Alexandra solta um “Eu não. Se eu morrer amanhã, comi tudo que tive vontade”. A fala sobre a possibilidade de “morrer amanhã” tira um sorriso amarelo de meu rosto, pois pode soar como uma hipérbole, mas para uma pessoa trans ou travesti no Brasil não é.

Entre as conversas aleatórias, que passeiam por música, comida e política, Alexandra e Ju chegam num tema que é a hormonização. Ju afirma que ele não se sentiria confortável com a aplicação de uma substância que não é natural e que é produzida em laboratório. Alexandra, com suavidade, questiona:

> Mas se você for fazer a mastectomia, você vai precisar tomar anestesia, que é fabricada em laboratório. Se você não fizer nada disso e ficar doente da cabeça, vai precisar de remédio pra depressão, ansiedade e tudo isso. Então por que não tomar uma coisa que vai te fazer bem e compensar em outras coisas? Se o problema é ajudar o planeta, você pode distribuir cestas básicas pra quem precisa. Veganas, claro.
>
> [Alexandra - Diário de campo – Maio de 2019]

A fala de Alexandra, carregada de sarcasmo, instaura um incômodo nos que estão à mesa, principalmente em mim. “Será que devo interferir e dizer algo para evitar alguma discussão?”. Em mim, o dissenso precederia um conflito, e isso poderia gerar algum tipo de quebra na harmonia daquele espaço.

A cena que presenciei poderia ser utilizada como um ótimo exemplo para apresentar a proposição cosmopolítica de Isabelle Stengers (2018). No marco das discussões internas ao próprio campo científico moderno, a filósofa e historiadora ensina que vivemos em um pluriverso, que não é um mundo único, onde humanos entram em conflitos com as “coisas” não humanas que os fazem atuar. Ou seja, Alexandra e Ju não se referiam aos hormônios somente a partir de diferentes perspectivas, mas se referiam a coisas completamente diferentes. As diferentes formas de prática (e saberes, uma vez que não são dissociáveis) produzem o que a autora vai chamar de ecologia de práticas, que podem ser controversas, contraditórias, divergentes, alinhadas, paralelas. A cosmopolítica, ao reconhecer a multiplicidade, aponta que é necessária uma aliança entre os saberes, compreendendo que nenhuma prática particular pode ser adotada como uma chave universal neutra, mas que podem co-existir, não necessariamente de forma pacífica ou tolerante. A paisagem cosmopolítica seria o desconhecido com formas de experimentação ética das articulações que mundos divergentes podem vir a serem capazes de produzir (STENGERS, 2018).

A cosmopolítica possibilita que existam hesitações, engasgos e incertezas, inclusive na possibilidade de não conseguir nomear ou descrever o problema, o que interrompe a universalidade e o determinismo e convida a compreender como mundos co-habitam, articulam-se, produzem-se e compõem um mundo comum.

As palavras irônicas de Alexandra parecem não incomodar Ju. Ele escuta a sugestão de Alexandra com atenção e paciência. Ela conta sobre como foi a cirurgia para colocar as próteses de silicone nos seios e alerta que

> vai doer. Quando eu coloquei minhas próteses, não conseguia nem levantar os braços. Fiquei dias sem pentear o cabelo e escovar os dentes, por que eu não conseguia fazer isso aqui [Alexandra levanta o braço até a altura do pescoço]. Então eu penso que se você vai retirar, acho que vai doer mais ainda.
>
> [Alexandra - Diário de campo – Maio de 2019]

Ju e Alexandra nunca estiveram presentes na ONG nos mesmos dias e horários, por isso acredito que não mais se viram. A presença de Alexandra diminuiu, segundo ela me contou em algumas conversas por mensagens, devido ao trabalho que estava cada vez mais "puxado", mas sempre reforçando que "mas um dia eu vou aí, porque não posso ficar sem meu analista". Ju continuou comparecendo quinzenalmente, pois foi colocado numa escala de 12 x 36, onde trabalhava um dia e folgava o seguinte, fazendo com que duas sextas-feiras do mês ele não estivesse no trabalho.

Em uma das sextas, Ju me conta que refletiu bastante nos últimos dias, que havia mudado de opinião e que iria começar a hormonização. Comenta que, na última consulta, a médica entregou a receita de *Deposteron*, uma medicação injetável à base de testosterona. Ju me diz que mudou de ideia depois da conversa com Alexandra e ao ver outros vídeos no Youtube sobre a hormonização. Ele diz que a utilização de testosterona poderia causar algumas mudanças e, caso elas não sejam suficientes, aí ele poderia optar pela mastectomia. Diferente da experiência que Linu contou ter vivido com Rafael, Ju teve acesso à receita para dar início a hormonização.

2.4. Incluindo um outro lugar

Paralelamente ao início de meu trabalho no Pró-Diversidade, iniciei o trabalho como voluntário no Centro de Referência e Defesa da Diversidade (CRD), a partir de uma postagem no Facebook do serviço de que precisavam de pessoas voluntárias devido ao excesso de demanda de usuários[19]. O serviço, localizado na Rua Major Sertório, entre a Praça da República e o Largo do Arouche, região historicamente conhecida e de circulação da população LGBTQIAP+.

Após algumas reuniões com outras pessoas que se ofereceram como voluntárias e a equipe do CRD, incluindo o gerente do serviço, Eduardo Luiz Barbosa, um homem, cis, gay e branco, iniciei acolhimentos às quartas-feiras à tarde de pessoas encaminhadas pelos técnicos que trabalhavam lá e que demandavam uma escuta por um período mais longo, que não apenas o pontual, oferecido no serviço.

[19] Como as pessoas que acessavam e eram acompanhadas pelo serviço eram chamadas pelos funcionários de lá.

Ali, em maio de 2019, conheci Alex, que havia sido encaminhado de um CAPS, da zona norte da capital, por ser um serviço de saúde mental e porque o CRD é “que atendia pessoas LGBT”, como foi dito para mim pela técnica que me passou o contato de Alex.

A busca de Alex era pelo Processo Transexualizador, uma vez que tinha interesse em realizar a mastectomia e a hormonização, e para isso era necessário um relatório psicológico que comprovasse estar em psicoterapia[20] há mais de seis meses. Iniciamos nossos encontros semanais, ora no espaço do CRD, ora no Pela Vidda, uma ONG parceira do CRD que disponibilizava uma sala para o trabalho das/os voluntárias/os. Porém, em alguns momentos, pela ausência de espaço físico, nossas conversas também ocorriam na praça Rotary, em frente ao Pela Vidda. Possibilidade que foi possível graças às reflexões adquiridas na prática no Pró-Diversidade.

As falas de Alex traziam um recorte geracional importante sobre como ele lidava com o corpo, suas possibilidades e as categorias de gênero, o que me instigaram a convidá-lo para participar da pesquisa que já estava em andamento na pós-graduação. No entanto, reflexões éticas e metodológicas povoaram minha mente, uma vez que nosso vínculo havia sido construído a partir de minha posição como psicólogo no serviço. Algumas colegas do grupo de voluntárias/os, por exemplo, apontaram que eu poderia utilizar as falas de uma pessoa que presto assistência psicológica ou psicossocial, desde que em uma metodologia de estudo de caso.

Com o aceite de Alex, reflexões coletivas e individuais, escolhi mantê-lo como uma/um dos companheiras/os da pesquisa, no entanto realizando os cortes necessários para apresentar partes dos relatos de Alex sobre seu corpo e sua relação com categorias de gênero, além de utilizar informações das etapas para iniciar o processo de hormonização, incluindo nossas caminhadas antes e pós-encontros, através da etnografia.

2.5. Não quero ser cis

Graças a algumas negociações extraoficiais em meu trabalho formal – diplomacias e transações que quem divide a vida em pesquisa com um emprego

[20] Termo utilizado na portaria do CFM para o Processo Transexualizador.

necessita realizar e que nem sempre aparecem no final em suas produções textuais –, consigo sair mais cedo do Hospital das Clínicas e seguir para um encontro com Alex no centro de São Paulo. Sigo de ônibus entre os três quilômetros que separam os bairros Cerqueira César e Vila Buarque, passando por lugares que fizeram parte da história LGBTQIAP+ da maior metrópole do Brasil.

Recordo de outra conversa informal que tive com Linu, na qual ele relembrava da finada boate *Nostro Mundo*, que ficava há alguns quarteirões do maior complexo hospitalar da América Latina. Hoje abriga um restaurante *gourmet* que nem de longe lembra o glamour da casa que já teve visitas ilustres e famosas quando ainda era propriedade da Condessa Mônica e que ficou de portas abertas de 1971 a 2014, conhecida por ser palco de apresentações e por ser muito frequentada por travestis e mulheres trans. Linu conta que a *Nostro Mundo*, no final dos anos 90, tinha em sua entrada um globo metálico que envolvia um manequim prateado com quatro braços e quatro pernas na posição do homem vitruviano. Ele me fala sobre aquele ser um espaço conhecido pelos shows de drags e muito frequentado por travestis, sendo forte concorrente das casas do centro, voltadas para homens gays, como a *Freedom, Danger* e *Planet G*.

O ponto onde desço é bem na esquina da Rua Amaral Gurgel, próximo do Largo do Arouche, em frente a uma famosa e badalada sauna/*cruising* bar/clube da capital, a *Chilli Peppers* ou *269*, que há alguns anos era localizada na Rua Bela Cintra, mas que deu lugar para mais um dos milhares empreendimentos imobiliários da cidade e escorregou para o centro da capital, onde hoje mantém sua fama frequentada por homens cis gays de classe média alta.

De lá, consigo ir caminhando até o Centro de Referência e Defesa da Diversidade (CRD), localizado sob o que muita gente conhece como Elevado Costa e Silva, mas cujo nome oficial é Elevado Presidente João Goulart e cujo nome de guerra e mais famoso é Minhocão. Espaço de lazer nos finais de semana para classes médias e altas, cis gays e *santaceciliers*, mas também espaço de encontros sexuais para aqueles/as que queiram se arriscar nas madrugadas do centro da cidade. A estrutura de concreto e asfalto que serpenteia e rasga o centro separa a região de aluguéis caríssimos de ruas onde cinemas de sexo, motéis e saunas ainda resistem às mudanças dos tempos.

Na curta caminhada, posso ver um mural gigantesco que se ergue entre os prédios daquele lugar que não é nem Santa Cecília, nem Higienópolis e nem Arouche, com representações das cantoras Linn da Quebrada, Assucena Assucena e Raquel Virgínia (estas duas últimas conhecidas também como “As Baías”, integrantes da banda “As Baías e a Cozinha Mineira”).

A pintura gigantesca trazia as frases:

“A Arte Resiste”/ "Resistir para poder existir”

"A luta começou desde que percebi que meu corpo era proibido pra mim mesma."

"Olha só que genial. Minha identidade nada a ver com genital."

"Estou procurando, estou tentando entender, o que é que tem em mim que tanto incomoda você."

"Quando tentam nos esconder a gente sobe no palco."

Imagem 3. "A Arte Resiste". Linn da Quebrada, Assucena Assucena e Raquel Vírginia;

Essa imagem destoa da selva cinzenta e poluída de concreto, quase que como um manifesto vivo, em um território velho conhecido de pessoas LGBTQIAP+ que circulam diariamente e que já circularam pelo centro da capital de São Paulo. Cinemas de sexo, saunas, centros e casas de acolhida, serviços de saúde, bares e praças integram um território onde a diferença, o afeto e a resistência trocam passos com a abjeção, a precarização e a violência.

A trindade travesti parece vigiar e guardar aquelas que estão pelas esquinas ao redor fazendo programa, mas também parece homenagear todas aquelas que fizeram história e criaram mundos naquelas encruzilhadas que não se encontram em páginas de livros de história de São Paulo.

Chego ao Pela Vidda e toco a campainha da casa de dois andares, com paredes vermelhas, geminada com mais outras três casas e cuja arquitetura denuncia que é de bem antes de meu nascimento. Na sacada vermelha com balaústres brancos, uma mulher preta, com cabelos grisalhos e óculos, aparece e me lança a chave para abrir o portão. Abro o portão branco que antecede uma porta antiga de madeira e as escadas de piso de mármore. Ao subir, encontro Alex sentado na recepção e a lançadora da chave está sentada ao seu lado. Ela me dá um imenso sorriso e diz que havia feito café há pouco e que ainda estava fresquinho na garrafa térmica. Eu não sei seu nome e fico sem jeito de perguntar, pois já havíamos nos cruzado algumas vezes no CRD e poderia soar que eu não me atentei nas primeiras vezes. Alex estende bem o braço e me oferece a mão para me cumprimentar. Não estou acostumado a cumprimentos sem abraço e beijo, mas respeito sua distância. Ele chegou mais cedo e estava na recepção conversando com a mulher responsável pela chave, cujo nome depois aparece da boca de Alex, Thaís.

Sento-me com eles na recepção e conversamos por um tempo sobre o curso técnico que Alex estava realizando, e uma de suas grandes preocupações era a apresentação do trabalho de conclusão de curso. Ele me confessa que sua timidez é um dos grandes problemas para falar em público, mas sua voz é aquilo que mais o incomoda.

> Uma coisa que eu quero é deixar minha voz mais grossa e ter pêlos na cara. Se conseguir a testosterona, acho que já consigo essas mudanças. Não quero também parecer um homem totalmente. Não é isso que eu quero.
>
> [Alex – Diário de campo – Junho de 2019]

Eu e Alex saímos juntos do Pela Vidda e conversamos nos bancos da Praça Rotary. Alex me mostra pulseiras que utiliza no pulso direito. As pulseiras têm bolinhas coloridas. Uma delas é da cor azul celeste, e a outra, cinza. Ele utiliza essas pulseiras dependendo de como se sente no dia, e elas funcionam como um guia para aquelas/es de seu convívio saberem qual pronome utilizar naquele dia. Quando Alex está somente com a pulseira cinza, significa que prefere ser chamado e tratado nos pronomes neutros "elu" e "delu". Nos dias em que Alex está com a pulseira azul no pulso, os pronomes masculinos "ele" e "dele" são os indicados no tratamento. E quando Alex está com as duas pulseiras, tanto os pronomes

masculinos quanto os neutros podem ser utilizados. Alex me conta que adotou esta estratégia a partir de sugestões de grupos de que faz parte em redes sociais na internet, de pessoas trans, não-binários e de gênero fluido. Ele diz que sua namorada segue essas orientações, mas sua mãe não, apesar desta se esforçar para sempre chamá-lo no pronome masculino.

Desde nosso primeiro encontro, utilizei os pronomes masculinos para me referir a Alex e não sabia dessa questão de fluidez de gênero e que alguns dias ele preferiria ser tratado nos pronomes neutros. Verbalizo isso e me comprometo a atentar nos próximos encontros sobre quais pronomes devo utilizar. Alex sorri por trás de seus óculos redondos e tão grandes que quase ocupam metade de sua face, dividindo espaço com piercings na parte superior do lábio e no nariz e os alargadores imensos em cada orelha. Ele me explica que não teria problema algum confundir os pronomes masculinos e neutros em nossas conversas, e que só se sente violentado quando o chamam no feminino. Tratá-lo pelos pronomes femininos ou se referir a ele como menina, isso sim seria um problema, me diz Alex.

Ele me conta, sempre esquivando o olhar diretamente dos meus olhos, sobre a dificuldade de estar desempregado, o que o impediria de fazer muitas coisas, além de sentir que isso sobrecarregaria sua mãe. Sua meta é realizar a "transição" e alterar seu nome nos documentos para só depois buscar emprego. Para Alex, realizar esses processos estando em um emprego poderia gerar muito mais incômodo do que entrar numa empresa já com o nome retificado nos documentos, para que os colegas o tratassem pelo nome e pelos pronomes corretos. E seu maior medo era ter um crachá com seu "nome morto" e ter que pedir para pessoas desconhecidas o chamarem pelo nome que não estivesse nos documentos da empresa.

A utilização do nome e dos pronomes com que Alex se identifica só seria legitimada caso a retificação dos documentos fosse feita. Esse pensamento não é exclusivo de Alex. Em 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) acabou com a necessidade de apresentação de laudos psiquiátricos e psicológicos, e/ou comprovação de processos cirúrgicos para a retificação dos documentos pessoais em qualquer cartório, o que significou um grande avanço, desenlaçando uma etapa que exigia uma legitimação médica para que pessoas trans e travestis pudessem ter seus nomes em documentos oficiais.

A retificação do nome se torna uma etapa com uma carga simbólica potente do *devir-humano*, uma vez que, após a mudança em um documento oficial, é que algumas dessas pessoas consideram que a transição ocorreu, assim como muitas/os inclusive utilizam o termo “nascer” quando a mudança é oficializada, em oposição ao termo “nome morto”, se referindo ao nome que já não reconhecem mais (PONTES, 2021).

Em dezembro de 2021, graças a um grande esforço coletivo, Gustavo, com sete anos de idade, conseguiu a retificação de seu nome na certidão de nascimento. Mais conhecido nas redes sociais como Gustavinho, ele simboliza um avanço para a possibilidade de retificação de nome, trazendo para o debate a questão geracional no processo de transição.

A partir de algumas postagens de orientação nas redes sociais de páginas como a ANTRA, PoupaTrans e Casa Chama, que olhamos juntos durante aquela conversa, sugiro para Alex que, caso ele queira buscar um emprego, poderia pedir que crachás e documentos (como e-mails) da empresa não utilizassem o seu nome nos documentos ainda que não retificados, uma vez que havia a política do uso do nome social, que não possui ainda uma legislação específica que obrigue empresas que ampare as/os trabalhadoras/es, mas que poderia ser solicitada no momento da contratação.

Alex e eu saímos da Rotary no sentido Amaral Gurgel. É possível ver que meu companheiro de conversa possui tatuagens nas costas das mãos e no pescoço, praticamente as únicas partes do corpo que não estão cobertas por um blusão de touca e calças largas, em medidas bem maiores que seus pouco mais de 1,50 m de altura. Alex desde sempre fazia ilustrações e desenhos, principalmente no estilo Cartoon, reproduzindo personagens como Coragem, As Meninas Super Poderosas, Bob Esponja, Hora de Aventura e Irmão do Jorel. Além dos desenhos, ele também fazia tatuagens em alguns amigos do bairro onde mora que tinham equipamentos e estúdio, e que retribuíam fazendo tatuagens em Alex. Assim, Alex preenche seu corpo com diversas imagens, desde os dedos, passando pelo peito e chegando até o pescoço, quase sua face.

Passo novamente sob o elevado, onde há um grande movimento de carros e ônibus, e é possível observar muitas pessoas em situação de rua, alguns com toldos e barracas encostados nos pilares do minhocão. Seguimos juntos para o CRD, eu

para entregar alguns relatórios de atendimentos para a técnica do serviço e Alex para falar com o assistente jurídico sobre o processo de retificação de nome. Durante toda a caminhada, Alex pouco ou nada fala. Eu puxo conversa sobre a rotina de Alex, que responde com frases curtas e sem muitas aberturas.

Na recepção do CRD está Amanda Mafree. Como das outras vezes, ela me pergunta se estou buscando atendimento, mas relembro-a que sou um dos psicólogos voluntários e que precisava entregar os relatórios de atendimento para a técnica. Amanda ri e debocha de seu esquecimento e me informa que a técnica em questão está de folga, mas que eu poderia entregar para o outro técnico que estava no serviço, caso eu pudesse esperar um pouco mais.

Decido esperar. Sento nos bancos do espaço de convivência para aguardar. Nesse momento, vejo Brunna Valim passar conversando com outra pessoa, uma mulher bem alta, cabelos loiros tão amarelos que lembravam gema de ovo, lábios vermelhos que provavelmente tiveram algum tipo de preenchimento e um casaco de estampa de onça que parecia um sobretudo. As duas trocam algumas palavras sobre relacionamento amoroso. Na verdade, sobre homens. Brunna diz, em alto e bom som no meio do centro, que não quer mais saber de homem e que está muito bem solteira. Seus cabelos grisalhos estavam presos com uma faixa de cabelo azul e uma bata bastante colorida e que lembra trajes indianos. A outra moça gargalha tão alto que preenche todo o espaço, enquanto avalia algumas peças de roupa em uma mesa no canto para doação. Não encontro mais Alex. Presumo que foi embora sem avisar.

O técnico que estava em atendimento sai da sala e vem ao meu encontro. Ele é alto, magro, branco, cabelos compridos cacheados, uma camisa florida e parece nem notar toda a agitação do lugar. Ele atravessa o salão do serviço diretamente em minha direção e pede desculpas pela demora. Agradece eu ter levado os relatórios e diz que entregará para sua colega.

Algumas pessoas estão sentadas no meio do salão do serviço recortando algumas folhas coloridas. Fico sentado observando por algum tempo e uma moça ao meu lado me conta que estão preparando alguns artesanatos para um sarau que ocorrerá naquela semana.

Por conta do horário, que já beirava às sete horas da noite, decido ir embora. Algumas garotas estão paradas na porta do CRD, fumando e conversando ao lado

de um bolsão de preservativos externos e internos. Na esquina do mesmo quarteirão, algumas mulheres trans e travestis fazem ponto em frente a um motel de dois andares. Sigo em direção ao metrô da estação república para chegar em casa.

Encontro Alex em outubro de 2019, no espaço de convivência do CRD. Ele está sentado, enrolando os cabelos lentamente, mecha por mecha com o dedo indicador, mas a agitação da perna contrapõe essa tranquilidade. Ele me diz que está deixando crescer e que quer ficar com o cabelo grande e bem cacheado. Quando comento que eu também estou deixando o cabelo crescer, ele me encara e abre um grande sorriso dizendo que eu deveria deixar crescer mesmo. Ele diz que não cortou desde o final do ano anterior, quando raspou a cabeça. Alex brinca que todo mundo tem sua "fase Britney".

Nesse nosso encontro, Alex expõe seu grande sonho: realizar a mastectomia e retirar os "intrusos", termo que alguns homens trans e pessoas não-binários utilizam para se referir aos seios. Alex fala como os "intrusos" o incomodam e são a razão dele usar *binder*, uma faixa que comprime o volume dos seios, mas que machuca muito, por isso pretende comprar uma faixa que não aperte tanto. O uso do *binder* tem os momentos específicos, que são no transporte público ou em situações em que pode ocorrer o contato físico com outras pessoas. Alex ressalta que seu maior interesse era a mastectomia, mas que, caso ajudasse, ele aceitaria também fazer a hormonização.

Nossas conversas eram bem difíceis no começo, nas quais eu me esforçava para conhecer mais sobre a vida de Alex, enquanto ele era quase monossilábico. Depois de alguns encontros, sinto que a questão tinha a ver com sua voz. Sentia que havia um esforço significativo para que sua voz saísse o mais grave possível nas nossas conversas. Em um de nossos encontros, pergunto sobre essa minha sensação:

> Tenho muita vergonha da minha voz. Até evito falar em público. Acho que, quando eu falo, todo mundo tem certeza de que eu sou trans. Estou bem ansioso, porque vou precisar apresentar o meu TCC lá na frente e não sei como vai ser. Tenho treinado com uma amiga para que na hora eu não trave e consiga falar.
>
> [Alex - Diário de campo – Outubro de 2019]

A voz é um importante definidor de gênero, visto que pode ser “traidora” quando denuncia um não alinhamento com o gênero esperado para a pessoa que fala ou um obstáculo para uma adequação a um gênero frente à sociedade. Hélio Silva (2007), em seu trabalho etnográfico com travestis e mulheres trans em contexto de prostituição, apontou que a voz grave ou grossa seria uma marca do masculino e observava que nos momentos onde suas interlocutoras estavam mais descontraídas ou no final da noite, quando a possibilidade de um cliente era menor, a voz se tornava mais grave. A voz é lida pela sociedade dentro da binariedade masculino e feminino e, ainda que uma voz não soe familiar, a/o ouvinte consegue ter impressões quanto ao gênero da/o falante, assim como cultura ou sotaque, o que pode tornar situações que necessitem de comunicação verbal de angústia para alguns, como Alex conta. A busca de Alex pela hormonização passava principalmente por conseguir uma alteração no timbre de sua voz.

Por diversas vezes, a voz pode ser interpretada como metáfora da fala e da linguagem, mas a voz também pode ser compreendida em seus aspectos como concretude. Se a voz e suas alterações fônicas são capazes de produzir sentidos na relação de uma pessoa com a outra, a ponto de criar impressões – que podem ou não ser atendidas, que podem ou não serem reais – da performatividade de gênero de alguém, então ela possui tanta materialidade quanto os “intrusos”, as próteses ou qualquer outra parte do corpo, e tem papel importante nos processos de passabilidade e, consequentemente, da própria segurança física de pessoas trans e travestis.

Algumas semanas depois, Alex me conta que foi aprovado para uma vaga de emprego em uma grande rede de supermercados e que isso o deixou muito feliz. Ele me fala que, no momento da contratação, tomou coragem e informou para a funcionária dos recursos humanos da empresa que era uma pessoa trans e que estava no processo de retificação de nome nos documentos. Para sua surpresa, a funcionária estendeu uma compreensão que Alex não esperava e garantiu que seu nome social seria tanto respeitado no crachá que usaria, como tal informação seria repassada para seus colegas de setor.

Alex passa a me contar os ocorridos no novo emprego. A supervisora de setor, por exemplo, também dispensa um acolhimento semelhante ao da funcionária do RH e, logo nos primeiros dias de trabalho, faz questão de reunir a equipe e

orientar a todos sobre o nome e os pronomes de tratamento do novo funcionário. Com o salário, Alex se matrícula na academia próxima de sua casa e começa a musculação, além de começar a guardar dinheiro para a realização da mastectomia em um serviço de saúde privado.

Da musculação, Alex passa para outra categoria na academia, que é o *crossfit*. E, assim, sua estrutura corporal muda completamente. A cada encontro percebo que os "intrusos" diminuem, seus braços crescem consideravelmente e seus ombros parecem cada vez maiores.

*

As formas de fazer mundos e as formas de existir apresentadas por Alex, Alexandra e Ju eram completamente diferentes, e suas demandas tão quanto, mas geralmente são consideradas/os todas/os “trans”, numa massa homogênea, numa perspectiva de políticas públicas e afirmativas.

À compreensão das relações produzidas com essas pessoas em recortes socioeconômicos, raciais, geracionais e de gênero distintos, contribui a noção de *interseccionalidade* que, como apontado por Adriana Piscitelli (2008), funciona como uma categoria analítica que torna possível conhecer as articulações de múltiplas diferenças e desigualdades. Os diversos marcadores combinados, no caso de Alexandra, por exemplo, tornavam a construção de uma narrativa por onde ela criava e inventava formas de produzir um corpo que fosse possível existir, utilizando as tecnologias que conseguiria alcançar, no que poderíamos traduzir em termos de agência (GIDDENS, 2009; Piscitelli, 2008).

As diferenças infinitesimais podem ser vistas a partir de um lugar de soma, de troca, seja Ju mostrando para Alexandra que existem possibilidades de escolha que não necessitam passar por uma imposição de utilização de algumas biotecnologias, como os hormônios, seja, por sua vez, Alexandra mostrando que é possível fazer negociações e formas que possibilitem equilibrar escolhas que podem parecer inconcebíveis. Quando essas perspectivas encontram-se em embate, quando esses dois mundos se cruzam no âmbito da ONG ou de outro espaço que favoreça as presenças, um outro mundo é produzido, um mundo comum sem equilíbrio, sem unidade nem consenso. Um mundo de mundos em partilha, seguindo o pensamento de autoras como Stengers (2018) e Haraway (1995).

Gayatri Spivak (2010) traz em seu trabalho, que a autora nomeia como pós-colonial, uma crítica aos essencialismos na caracterização daquilo que se considera "subalterno", defendendo que esse sujeito é heterogêneo. Não havendo um sujeito único, considerar uma história única seria uma violência epistêmica, pois considerar um "objeto de pesquisa" ontologicamente estável, estaria assim criar uma dicotomia, onde "subalterno" seria o Outro (SPIVAK, 2010). Para a autora, subalternos seriam "as camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante" (SPIVAK, 2010, p.12). Aquelas/es que não são ouvidas/os, não possuem espaço de fala, seriam consideradas/os o sujeito subalterno, mas também aquelas/es que são ouvidas/os, mas que não podem se autorrepresentar ou que são representadas/os de forma distorcida. O famoso texto da socióloga indiana traz a pergunta "pode um subalterno falar?" (2010) e explora, assim, quais as possibilidades do subalterno de se representar, ou seja, de se subjetivar autonomamente.

No diálogo que Jota Mombaça (2015) faz com o texto de Spivak (2010), "pode um subalterno falar?", a autora brasileira propõe um deslocamento da pergunta e da resposta. Mombaça afirma que o subalterno pode falar sim, talvez, não no sentido físico, considerando o corpo como está biopoliticamente configurado, mas num sentido político, numa fala mestiça enunciada pelo cu. Numa aproximação com o texto "A máscara", de Grada Kilomba (2010), no qual a autora analisa o interdito e territorialização da boca de pessoas pretas escravizadas como interdito também da fala no regime escravocrata, Mombaça aponta que o regime heterocissexista impõe uma interdição nos corpos através do cu, afinal essa é a parte do corpo que desinforma o gênero e que atravessa a diferença sexual binária (MOMBAÇA, 2015). Utilizar uma parte do corpo que não é considerado como parte da equação hegemônica de produção de conhecimento (mãos-cabeça-boca), redefinindo a gramática, o local e o conteúdo do que pretende ser emitido e transmitido.

Estas colocações me fazem pensar na questão da fala de Alex sobre a retenção de sua voz no mundo, para garantir uma mínima segurança. E também sobre como alguns espaços, como ONG's e serviços oficiais podem se tornar espaços onde subalternas/os têm espaço para falar, não importa qual seja o timbre

de sua voz, e onde, eventualmente e de forma situada, mundos emergem na diferença e “subalternos” amplificam seus lugares de fala e de poder.

Capítulo 3

“Tava horrorosa, mas agora está melhor”: aprendendo dança, etnografia, maquiagem e gênero.

Neste capítulo, trago minha experiência no grupo de dança Transamigas, para mulheres trans e travestis que vivem com HIV, oferecido num contexto de pesquisa com objetivo de fortalecer vínculos e ações de empoderamento. É nesse espaço que conheço Carlota, Tulipa, Azaléia, Romena e as Poderosas, que produzem reflexões e também efeitos direto no meu corpo.

Aqui minha presença não é de psicólogo ou profissional de saúde, mas de parte da equipe de dança, incluindo formas de tomar consciência, reaprender e desaprender movimentos corporais. Nesse contato, não apenas o corpo, mas as possibilidades de ler e ser lido pelo mundo na ótica generificada se tornam pontos importantes de reflexão.

3.1. Primeiros Passos

Foi por coincidência ou coisa semelhante que descobri o grupo Transamigas. Uma confusão na impressora do departamento na Faculdade de Saúde Pública, uma troca quase que acidental de folhas no equipamento me colocou em contato com o professor Ivan França Junior. O professor imprimira alguns textos sobre infecções de HIV em pessoas trans e travestis, que utilizaria em uma oficina de redação de artigos científicos que ele ministraria no Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, a convite da professora Maria Amélia Veras, médica epidemiologista e coordenadora do NUDHES, além de amiga de longa data de Ivan.

O professor Ivan me contou que a aula era para auxiliar alguns orientandos de Maria Amélia que estavam desenvolvendo pesquisas com pessoas trans e travestis na prevenção e tratamento de HIV e IST’s, algo que me deixou animado e surpreso. Animado, pois naquele momento eram poucos os trabalhos na área da saúde voltados para pessoas trans e travestis em andamento de que eu tinha conhecimento. E surpreso, porque se tratava de um departamento de saúde coletiva realizando alguma pesquisa com travestis e pessoas trans, muito próximo, geograficamente, da Faculdade de Saúde Pública, onde eu realizava minha formação acadêmica – o Hospital Central da Santa Casa de Misericórdia de São

Paulo localiza-se na região central de São Paulo, próximo aos bairros da Santa Cecília, República e do Largo do Arouche.

Me ofereci para ser ouvinte na aula em questão e fui aceito prontamente, tanto por Ivan quanto por Maria Amélia. A aula era direcionada aos profissionais do núcleo de pesquisa, composto majoritariamente por profissionais de saúde, homens, cis e brancos. Como exercício de treinamento, o professor utilizou alguns artigos produzidos por alguns desses integrantes que versavam sobre a incidência do HIV em mulheres trans e travestis.

O prédio da faculdade, que divide espaço com o complexo hospitalar e uma capela, possui uma arquitetura gótica, cheio de arcos e abóbodas em cruzaria, ou ogiva, devido a sua conexão histórica com a igreja católica. Os muros de tijolinhos laranja com mais de 3 metros de altura não permitem que quem passa pelas ruas do entorno veja os belos jardins e os prédios por onde circulam profissionais de saúde, freiras e pessoas que buscam atendimento no pronto-socorro localizado ali.

Naquele momento, conheci Maria Amélia, uma mulher branca, cis, com cabelos cacheados e pouco mais de 1,60m de altura. Ao final do encontro que durou pouco mais de sete horas, já no estacionamento da faculdade, que divide espaço com o hospital localizado no meio da Vila Buarque há mais de 130 anos, tomei coragem para contar sobre meu projeto e meu interesse, na época, em conhecer mais sobre os processos de cuidado, agenciamentos terapêuticos e resiliência de pessoas trans e travestis para nossa anfitriã. Mesmo com a garoa fina já espantando as/os participantes da aula, Maria Amélia me ouve com atenção e me conta de uma pesquisa de que era responsável e que estava em andamento com mulheres trans e travestis perto dali. Ela me conta que nesta pesquisa, chamada Transamigas, há um dia da semana onde as participantes se encontram para oficina de danças e que poderia ser um lugar para que eu conhecesse. Maria Amélia me passa o contato do pesquisador que coordenava a pesquisa, Daniel Barros, e sugere que eu mande mensagem nos próximos dias, quando ele retornasse para o Brasil.

Completamente inexperiente e sem nenhuma familiaridade com a etnografia, na época não sabia se aquilo poderia ou não ser o início de um campo ou em que momento a entrada em campo aconteceria. A única coisa que tinha como tarefa, dada pelo orientador – conhecedor e experiente no trabalho etnográfico – era “anote tudo”. E assim o fiz.

Após algumas mensagens, meu contato inicial com Daniel ocorreu na sede do NUDHES, onde eram desenvolvidos os trabalhos do grupo de pesquisa. O núcleo ficava localizado na região da Praça da Sé, centro de São Paulo, em um prédio onde se encontravam também outros núcleos de pesquisa e ONGs, como a *É de Lei* – voltada para práticas e políticas de redução de danos – e a *Koinonia* – que oferece acolhimento a grupos histórica e culturalmente vulnerabilizadas –, tornando o espaço um lugar de circulação de pessoas socialmente vulnerabilizadas e marginalizadas, como aquelas vivendo com HIV, trans, travestis, usuários de drogas ilícitas, pessoas em situação de rua etc.

O prédio, antigo, com sinais de ter sido residencial em alguma época passada, era rodeado por ambulantes que ofereciam aos gritos fotos 3x4 e xérox, devido à proximidade a uma unidade do *Poupatempo*, espaço que oferece diversos serviços burocráticos como emissão e troca de documentos, sendo um local de intensa circulação de pessoas. Pelos corredores, é possível notar alguns cartazes de oficinas em algumas portas, adesivos com os dizeres Lula Livre nas paredes e um bolsão de preservativos em um dos corredores. No segundo andar, de pé na porta, um homem, cis, branco, que aparenta pouco mais de 30 anos me aguarda com um sorriso no rosto, que é possível perceber apesar da barba cheia. É Daniel, que mesmo sem comentar nada, por alguma razão eu já o considero como um homem gay.

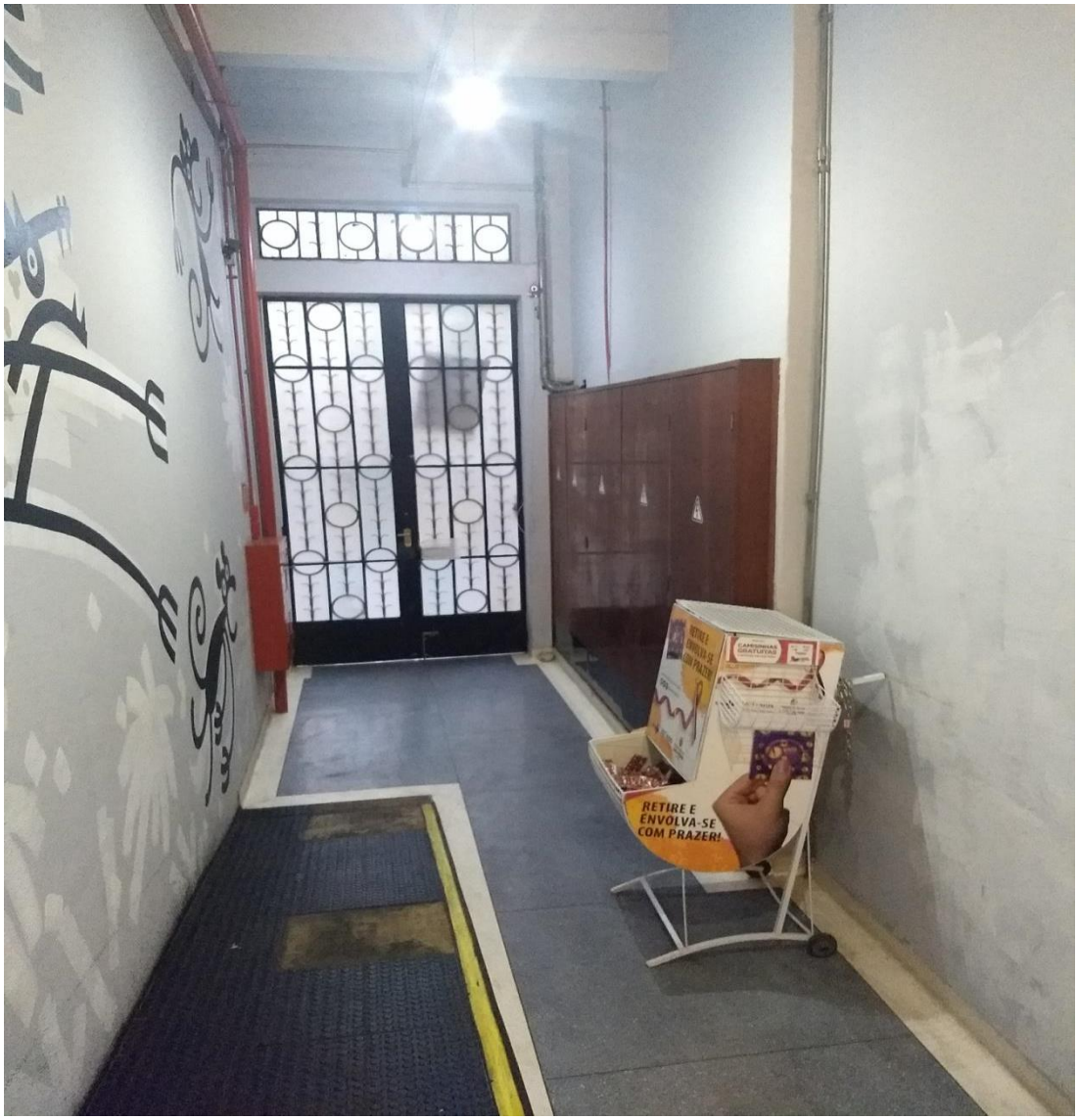

Imagem 4. . Entrada do prédio onde ficava localizado o NUDHES;

Conto um pouco sobre mim e as coincidências que me levaram até Maria Amélia e, quando informo que sou voluntário no CRD, Daniel verbaliza que uma “navegadora” do Transamigas, Brunna, trabalha lá e me pergunta se eu sei qual a atual ocupação dela no serviço. Acredito que era sobre Brunna Valim a quem ele se referia e explico que não sei sua atual função, mas que ela não está mais na recepção do serviço, agora ocupada por Amanda Mafree. Daniel me conta um pouco sobre ele e me diz que o foco de seu trabalho é pessoas vivendo com HIV (PVHIV).

O Transamigas era um estudo da University of California, San Francisco, em parceria com a Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa, que buscava descrever e avaliar fatores associados ao uso atual de antirretrovirais entre mulheres trans e travestis, além de levantar dados sociodemográficos, de saúde mental, uso

de substâncias ilícitas e barreiras nos cuidados do HIV. Além dos cuidados no tratamento do HIV, a pesquisa incluiu as oficinas de dança como atividade que contribuísse no apoio de pares, afirmação de gênero e melhorar o autocuidado. A parceria internacional permitiu que a pesquisa oferecesse um reembolso de 20 reais para cada uma que participasse da oficina de dança.

No início, não fica claro para Daniel o porquê de Maria Amélia ter sugerido minha presença ali e como eu poderia participar naquele espaço. Mesmo assim, Daniel sugere que eu fale com uma das participantes da pesquisa que iria até o NUDHES naquele mesmo dia, para que eu contasse sobre minha intenção de pesquisa.

Durante nossa conversa, o interfone pendurado na parede ao lado da porta toca. Daniel atende e abre a porta. Uma mulher com longos cabelos loiros e lisos entra na sala. É Rosa. Daniel, enquanto prepara o café, me diz que ela é uma das "navegadoras" [21]do projeto Transamigas e pede que eu fale um pouco da minha proposta para ela. Rosa se senta de frente para mim e conto de forma resumida o meu projeto de pesquisa sobre o acesso de pessoas trans aos serviços de saúde.

Rosa me escuta com seus olhos envoltos por cílios pretos imensos e sem nenhuma expressão. Assim que encerro minha fala, Rosa me fala sobre como é ser uma mulher trans e o preconceito que estas pessoas sofrem na sociedade. Sua fala é na terceira pessoa e era um discurso formal, quase que decorado, que parecia ter sido repetido várias vezes. Ela encerra sua fala e se mantém diante de mim, talvez aguardando alguma resposta. Daniel rompe o silêncio e reforça de que se tratava de um pedido de participação no grupo de dança do Transamigas. Rosa responde "por mim, você pode participar". Reforço que ainda iria conversar com as outras participantes (que passo a chamar de "meninas", uma vez que todas/os ali chamavam o grupo assim), para que minha participação seja aceita ou não.

Durante o café com alguns biscoitos, que Daniel havia levado, percebo que Rosa estava ali para conversar sobre algum ocorrido com uma de suas "navegadas" da pesquisa, e que não poderia ser dito na minha presença. Agradeço o café e

[21] O Transamigas foi uma pesquisa de intervenção comportamental com "navegação" por pares (NP), usando como referência o modelo I-Care, com o objetivo de promover prevenção e cuidado de mulheres trans e travestis relacionados ao HIV. A intervenção, assim, é baseada na construção de relacionamento e apoio por meio de treinamento e trabalho das navegadoras, que atuam com as participantes do estudo (navegadas) para avaliar suas dificuldades de se vincular e aderir ao tratamento para HIV e ter acesso a outros serviços, ajudando-as com planos e estratégias para superar tais dificuldades

pergunto se posso conhecer o grupo todo no próximo encontro. Daniel e Rosa concordam e marcamos para quarta-feira, no dia seguinte. Despeço-me de Rosa com beijo no rosto. Um beijo onde as bochechas não se tocam. A sensação é de que ela não queria um contato tão íntimo comigo.

Apesar da anuência de Maria Amélia, Rosa e Daniel, minha participação na oficina de dança que se iniciava naquele mesmo período precisaria da aprovação do grupo todo, que eu ainda não fazia ideia de quantas pessoas era composto. Segundo Michael Agrosino (2009), a observação participante do pesquisador somente será reconhecida pelo grupo caso este concorde com sua presença. A permissão das participantes do projeto para a minha presença não era meramente protocolar, afinal, aquele espaço e a oficina de dança eram feitos por e para elas. Elas não precisavam apenas fornecer um consentimento para a pesquisa, eu precisava ser acolhido no grupo por elas.

Desço as escadas dos dois andares e saio do prédio com uma sensação de alívio e com muitas expectativas. Caminho sentido estação do metrô da Sé e observo que há muitas pessoas em situação de rua na praça que conecta o *Poupatempo* da Sé até a praça. Na entrada do corredor do metrô, um homem preto retinto toca uma música gospel em um violão com um chapéu no chão esperando algumas moedas. O cheiro de urina é tão forte que não pode ser ignorado. Meu destino é Itaquera. Enquanto sigo pelo metrô cheio rumo a minha casa, fico preocupado se lembrarei das palavras e dos detalhes daquele encontro. Me pergunto se algo importante teria escapado. As bandeiras trans e LGBT na parede? A blusa vermelha de Rosa? O sotaque de Rosa que era diferente do meu? Respiro fundo e me comprometo a ser mais atencioso nos próximos encontros.

Em 22 de maio de 2019, após sair do CRD em mais um encontro com Alex, me dirijo ao NUDHES. Construo um trajeto mais curto na minha cabeça: Praça da República, Rua 15 de novembro, Viaduto do Chá e Rua Direita. Já era familiarizado com as ruas do centro de São Paulo, de dia, graças a empregos e trabalhos de alguns anos atrás, mas decido seguir da forma mais lenta possível, esperando que, assim, minha chegada fosse após a das participantes do Transamigas, imaginando que Daniel e Rosa comentariam sobre minha possível participação.

Ao chegar ao prédio, é uma voz feminina que atende o interfone. Era Azaléia, uma mulher branca com um cabelo castanho liso preso com elástico atrás da

cabeça e uma jaqueta preta que lembra couro. Ela me recebe com um grande sorriso; sou apresentado por Daniel. Azaléia, então, me cumprimenta com um beijo no rosto, mas assim como Rosa sem tocar nem ao menos as bochechas. Além de Azaléia e Daniel, estão mais participantes do grupo. A sala é preenchida por várias conversas simultâneas, risadas e brincadeiras que as meninas fazem entre si. Daniel permanece no computador imprimindo recibos da pesquisa e auxiliando algumas delas em questões que tinham a ver com os créditos no celular.

Naquele primeiro encontro, permaneço sentado no sofá esperando a oportunidade de sugerir minha participação ali naquele grupo. Minha presença parece não incomodar nenhuma das meninas, e elas conversam abertamente. Quase próximo das 19h, chega Dione, a professora da oficina, que causa reações de extrema animação de todas na sala. Ela é uma mulher branca, cis, com cabelos pretos que não passavam da altura dos ombros e um tom de voz rouco. Seu sorriso é imenso e ela cumprimenta todas as meninas com fortes abraços.

Com todas presentes, Daniel pede que o grupo ouça minha proposta sobre participação no grupo. Repito o mesmo dito a ele e a Rosa no dia anterior, e todas respondem que aceitam minha participação. Mas havia uma condição: a de que eu dançasse também. Uma delas, Carlota, diz: “Eu me sentiria incomodada se um homem quisesse participar, porque aí eu me sentiria inibida em fazer alguns movimentos, abrir as pernas”. Contudo, disse que comigo não teria problemas. Ela desabafa que, em outro momento, uma das participantes, que não estava presente naquele dia, levou seu companheiro, que somente ficou sentado assistindo, e que isso havia deixado algumas delas desconfortáveis. As outras meninas concordaram com a cabeça.

Para Carlota, eu não apresentava características que me categorizassem como “homem”. Mesmo não tendo revelado minha orientação sexual até aquele momento, fui lido por ela e pelo grupo pela minha postura, tom de voz, gestos e movimentos, que não preenchiam suas expectativas de um homem “heterossexual” e, consequentemente, um “homem de verdade”. O “homem de verdade”, então, seria aquele que reproduz no seu comportamento valores próprios de uma masculinidade hegemônica. É preciso ter no corpo essas referências. Gestos, tom de voz, postura marcam idealmente essa corporalidade, que as participantes não reconheciam em mim. Mesmo com o pouco tempo de conversa, Carlota já havia me

scaneado e categorizado dentro de um sistema de gênero construído entre travestis e mulheres trans, como já apontado por Pelúcio (2009), nas categorias de homens disponíveis: *bofe, vício, marido e maricona*. Eu não era nenhum destes, como a própria Carlota me definiu, alguns dias depois quando eu a questiono sobre o que ela achava que eu era: "*Você é bichinha. Gay. Você é gay, não é? Dá pra perceber. E tem cara de que dá até sem camisinha"* (finalizando com muitas gargalhadas).

Don Kulick (1998) aponta que o sistema de classificação de gênero das mulheres trans e travestis em seu trabalho tem como pilar a posição adotada no ato sexual e não na ideia cultural do sexo no corpo (McCallum, 1999). Os atributos de masculinidade e feminilidade pertenceriam, assim, às atitudes sexuais e na performatividade do corpo, não apenas à autoidentificação. Mas eu havia feito movimento semelhante ao ver Daniel pela primeira vez.

Carlota ainda brinca que, no final da oficina, eu teria que "mostrar o pau", porque isso era uma regra. Todas gargalham. Eu prometo "pensar no caso".

Enquanto Dione me explica a regularidade dos encontros e que as oficinas são de dança do ventre e dança cigana, e pergunta um pouco mais sobre mim, as meninas ficam extremamente eufóricas quando Daniel coloca alguns *enemas* descartáveis em cima da mesa. Tulipa conta que estava precisando de um, pois o último que teve ela jogou fora: "Eu lavava com água quente, mas mesmo assim me deu uma coceira no cu". As outras meninas brincam e a recriminam de forma carinhosa, dizendo que aquilo era descartável e que ela não deveria guardar para reutilizar.

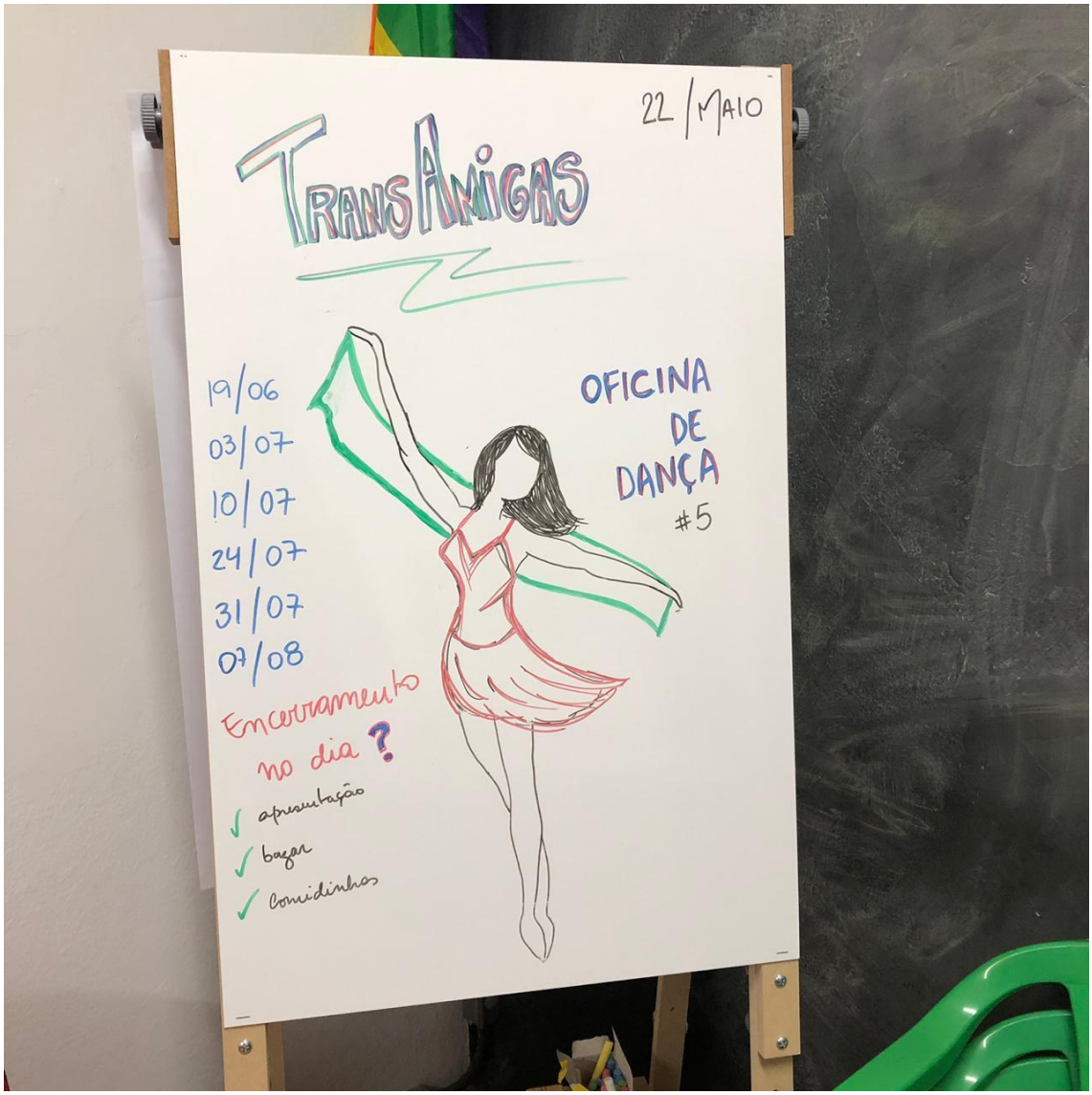

Imagem 5. Quadro na sala do NUDHES, com ilustração de Daniel, com as datas das oficinas;

Uma das meninas, que parecia mais jovem do que as outras, Íris, diz que aquilo é ótimo, pois como ela trabalha no *telemarketing* sentada o dia todo poderia usar caso encontrasse um boy no caminho do trabalho. Daniel tinha feito um desenho de uma bailarina na lousa da sala, e todas decidem tirar fotos juntas com o desenho para postar nas redes sociais.

Dione diz que irá iniciar a oficina daquele dia e que aguarda minha presença na próxima semana. Despeço-me de todas, de Daniel e da professora, confirmando que estarei presente no próximo encontro, e vou embora.

Mesmo com hesitação – afinal, a dança nunca foi algo familiar em minha vivência – aceitei a condição, e, assim, novas reflexões e dúvidas se apresentaram. O processo exigiria reaprender e ressignificar os limites do meu corpo, bem como minhas concepções sobre minhas próprias performatividades de gênero até ali. Um duplo exercício também se produziu: a experiência de conhecer sobre a realidade de mulheres trans e travestis, ao mesmo tempo em que experimentava a dança e a representação "feminina" neste corpo.

3.2. Mulheres de verdade

No contato com as meninas do Transamigas, questões emergiram para pensar em meu trajeto de pesquisa, como sexo, prostituição, educação, trabalho e família. As conversas e diálogos me trouxeram histórias de construção de corpos travestis e trans que viveram as décadas de 1980 e 1990, épocas em que o Processo Transexualizador nos moldes de hoje ainda era um sonho distante. Elas falavam sobre a capacidade de criar redes e contatos que auxiliassem não apenas nas mudanças de seus corpos, mas nos cuidados da saúde, na transmissão de saberes sobre como se manter viva, onde conseguir receitas médicas para hormônios, quais *bombadeiras* eram confiáveis, vínculos de afetos e amizades para cuidar umas das outras. Carlota e Romena tinham mais de 50 anos, e Azaléia estava quase lá, e por isso passaram pelos anos de ditadura militar, de redemocratização, pré-SUS, início da pandemia do HIV e da AIDS.

Antes das oficinas de dança, toda quarta-feira à noite, havia o encontro na sala de pesquisa entre Daniel, as participantes e eu. Nesse ínterim, tomávamos o café da tarde, com bolos, pães, salgados, doces e frutas, trazidos por Daniel e pelas integrantes. Por diversas vezes, esse momento se tornou um espaço onde alguma das participantes demonstrava seus "dotes culinários" com alguma receita para agradar o grupo. Pouco a pouco, aquele espaço se tornou um lugar seguro, onde violências, medos e preocupações pareciam distantes. Em meio a uma bolacha e outra, emergiam conversas diversas, sobre passados *glamourosos*, presentes preocupantes e futuros esperançosos.

Em um desses momentos, o grupo conversava sobre um baile de carnaval que acontecia no Rio de Janeiro nos anos 1980 e 1990. A festa, que acontecia no *Scala Rio*, na Zona Sul da cidade, reunia muitas travestis e mulheres trans – na

época o termo “trans” ainda era pouco conhecido, restrito a espaços acadêmicos e médicos – que lá ganhavam visibilidade, desfilando com fantasias e exibindo seus corpos esculpidos ou *bombados*. Carlota, que aparenta ser uma das mais velhas do grupe, diz que nessa época todo mundo era chamado de “*bixa*”.

As meninas contam, principalmente para mim e Daniel, que quem era entrevistada por um dos repórteres da TV Manchete – citando Monique Evans, Otávio Mesquita e Rogéria – ou tinha uma foto publicada em uma das revistas ou jornais da época ganhava status de fama e *glamour*. Na conversa, instaurou-se um consenso de que a modelo Roberta Close foi a personalidade “trans” mais famosa que passou pelo *Scala*, e que ela se parecia com uma “mulher de verdade”. A conversa sobre Roberta Close me fez revisitar memórias antigas sobre o tema e como sua aparição em revistas tem conexão com essa ideia de “mulher de verdade”.

Em 1984, as bancas de jornal brasileiras receberam a edição de uma revista “masculina” que seria responsável pelo recorde de vendas até então. A protagonista da edição parecia mostrar que o tempo dos corpos de mulheres erotizados e cobertos por “tarjas pretas” havia sido superado. Assim, a *Playboy* bem como novelas e filmes se tornavam veículos de imagens de gênero e sexualidades, demonstrando novas possibilidades de existências e cruzamentos que dialogam com cenários e cotidianos que estão para além desses materiais.

Na época, muitos queriam comprar a revista que mostrava, como vários diziam, “a mulher mais bonita do Brasil”. No entanto, era possível perceber um interesse subjacente pelo corpo daquela pessoa que “havia nascido homem, mas que em certo momento ‘mudou de sexo’ e agora era uma mulher”. Meu pai, aliás, foi uma dessas pessoas que comprou a revista para saber como era o corpo de uma mulher trans. A *Playboy* era um dos pilares do regime *farmacopornográfico*, termo cunhado por Preciado (2018) que diz respeito a um processo semiótico-técnico da subjetividade, com aparato discursivo-material, que transformaria conceitos como feminilidade e transexualidade em corpos e biótipos – a invenção de um sujeito e, em seguida, sua reprodução global. Bruno Cesar Barbosa (2015) desenvolve em seu trabalho o termo *transglobalização*, referente ao processo pelo qual a autoridade do discurso médico sobre os “corpos trans” se tornaria global, produzindo homogeneização e padronização em torno da categoria trans, e construiria uma “comunidade trans global imaginada”.

Ao mesmo tempo que alguns programas de televisão e revistas retratavam Roberta Close como uma mulher transexual, outros anunciavam que “a mulher mais bonita do Brasil era um homem”. Na própria *Playboy*, em maio de 1984, o texto da matéria descrevia que a modelo “confundia muita gente”. As afirmações sugerem que havia um “se passar por” mulher no caso da modelo. Seu corpo e sua aparência poderiam confundir as pessoas e, se havia confusão, era porque haveria uma verdade que estaria “escondida”, algo que “não era dito” e fazia com que as pessoas não pudessem reconhecer Roberta como uma “mulher de verdade”.

Mario Carvalho (2018) mostra em sua pesquisa como a categoria “travesti” é imbuída de valores morais negativos, relacionados à marginalidade, vulgaridade, indecência e prostituição, e inserida em um regime de visibilidade que passa por ideias de “truque”, “falsidade”, “quase mulher” etc., ao mesmo tempo em que carrega a pressuposição de uma impossibilidade somática e/ou psíquica de trânsito completo, ou seja, que nunca será uma mulher “de verdade”.

As aparições de Roberta Close sempre foram marcadas pela capacidade de “passabilidade”, de “se passar por”. Ou seja, os traços socialmente apresentados por ela não levantavam dúvidas sobre seu gênero, em especial para quem desconhecia sua história, possibilitando sua circulação em diversos ambientes sociais com certa naturalidade.

É inegável que Roberta teve um papel importante, dando visibilidade às experiências trans. Contudo, era apresentada sempre como uma transexual requintada, em contraponto às travestis. Assim, contribuía para a marginalização dessas últimas, cada vez mais vinculadas à rua, à violência, ao HIV/AIDS, à prostituição e à degeneração. A utilização da imagem de Roberta, na época, fortaleceu o discurso binário caracterizado por um corpo feminino ideal e um corpo masculino ideal, reforçando limites e fronteiras entre esses padrões corporais (LEITE JR., 2011).

O termo passabilidade não é novo e já foi utilizado para explicar outros processos, como passabilidade branca e passabilidade hétero. No entanto, nos casos de pessoas que vivenciam experiências trans e experiências travestis, a passabilidade seria a situação em que esses corpos seriam reconhecidos pela sociedade como “não-trans”, isto é, uma passabilidade cisgênera. Azaléia me conta

sobre a importância de não ser lida como um corpo travesti em alguns lugares em que circula:

> Eu moro numa comunidade lá na Zona Sul, Chácara Santo Antônio, conhece? Então, eu não tenho mais carro, vou de ônibus. Se eu não for bem feminina, e comportada, lógico, as pessoas não respeita. As pessoas vão olhar e falar “ah lá, a travesti”. Andar pelo Centro é uma coisa. Aqui ninguém fica olhando pras bixas. Mas se você vai mais pra lá, é bem diferente.
>
> [Azaléia - Diário de campo – maio de 2019]

Em seu trabalho etnográfico, Larissa Pelúcio (2009) retrata e aborda as violências que atingem corpos-travestis no deslocamento pelo espaço público. Atingir certa passabilidade, ou seja, não ser reconhecida na paisagem como travesti, seria uma estratégia de “esquiva” diante da violência que ocorre no espaço público da rua. O discurso biomédico, ao legitimar o termo transexual, também fez com que o termo travesti ganhasse, para muitas, um significado desagradável, depreciativo, sendo utilizado muitas vezes como algo ofensivo, como é possível perceber no relato de Azaléia.

Barbosa (2015) analisa, a partir de situações presenciadas em sua pesquisa, como o uso do termo transexual funcionaria como um processo civilizador e homogeneizador, tornando a identidade travistam um discurso antropológico, uma forma de se contrapor à *transglobalização*. A possibilidade de ser agredida quando se é lida pela sociedade como um corpo “não-cis”, que não atende as expectativas sociais de um estereótipo de gênero, e de se ter segurança quando se é lida como um corpo cis, legitimado e que poderá circular nos espaços públicos livremente, expõe um dos dispositivos do sistema *heterocisnormativo* em que todos estamos inseridos. *Cis-tema* que delimita não apenas os locais, mas também os horários por onde os corpos circularão e de que forma, fazendo com que pessoas trans e travestis evitem sair de casa à luz do dia ou morar em bairros distantes do centro da cidade. O que nós, pessoas cis, fazemos com isso?

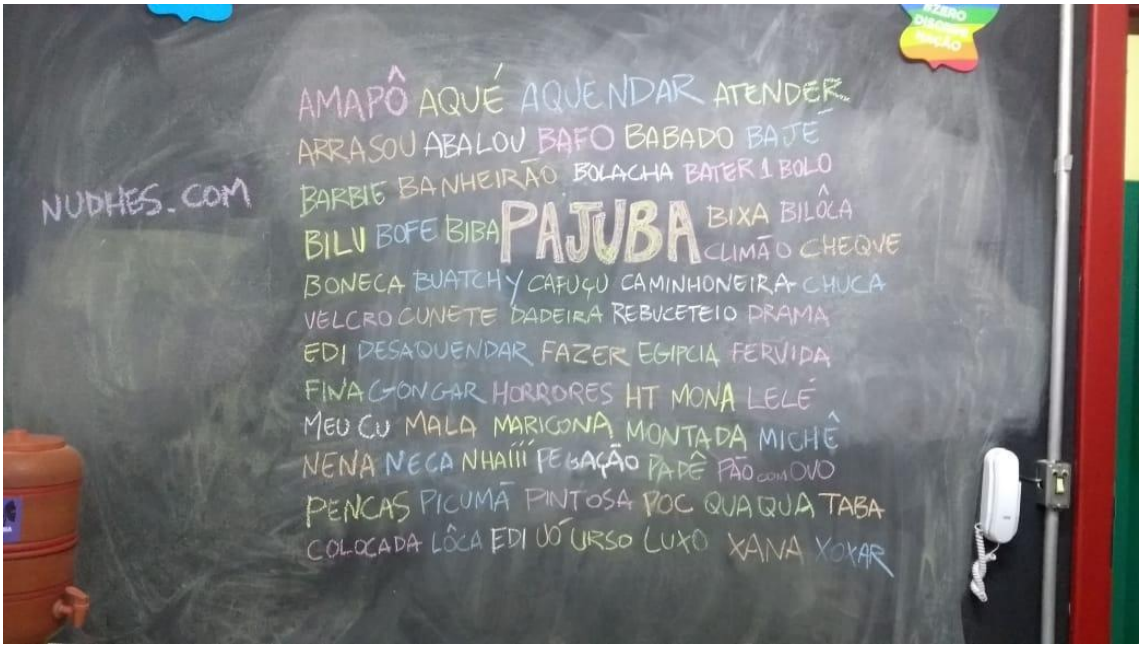

Imagem 6. Lousa da sala do NUDHES, com palavras do pajubá das participantes das pesquisas;

3.3. Dançando como uma mulher

Naquele primeiro dia de minha participação na oficina, ao acordar logo cedo preciso escolher qual roupa irei levar na mochila – uma vez que eu iria para a oficina após o trabalho no hospital e após o trabalho voluntário no CRD. Deveria ser algo confortável, que não limitasse meus movimentos. Mas, afinal, que roupa usar numa oficina de dança do ventre? A imagem que tinha em minha mente daquele tipo de dança eram mulheres cisgênero dançando com trajes belíssimos, cheios de pedrarias, véu e com a barriga de fora. Olho minha barriga no espelho do quarto e não gosto muito do que vejo. Escolho uma calça preta de academia que usava na musculação há alguns anos atrás e uma camiseta cinza bem leve.

Ao chegar no NUDHES, no final da tarde por volta das 18 horas, fazia muito frio, e encontro Daniel e Azaléia carregando uma mesa no corredor. Na sala, Rosa estava sentada no sofá rosa-choque mexendo no celular. Azaléia, com um sorriso, se aproxima e começa a contar de sua situação na faculdade. Ela me fala que está atrasada com a matéria do curso de história em que está matriculada. Seu notebook quebrou e por isso ela não conseguiu realizar três provas naquele semestre. Eu pergunto se ela precisa de alguma ajuda e ofereço utilizar o meu notebook, caso ela queira. Daniel, que ouvia a conversa, também oferece o computador da sala do

NUDHES, caso ela precise. Azaléia agradece a ajuda, mas diz que enviará o notebook para conserto e que o equipamento tem por volta de 17 anos, o que nos choca. Brincamos com o fato do tempo do aparelho e sugerimos que Azaléia não gastasse dinheiro com o conserto, mas tentasse comprar um aparelho mais recente em um site de leilão ou de compra e venda, com esse valor. Azaléia diz que poderia realizar a prova na sala de informática da faculdade, porém preferia não fazer isso, porque fazer prova lá a deixava muito “nervosa”. Ela aponta para o bolo em cima da mesa encostada ao lado da porta e me oferece, dizendo “eu que fiz”. Eu aceito e como um pedaço.

O interfone toca. Azaléia atende, abre a porta e pergunta “abriu?”. Daniel pergunta quem havia tocado e Azaléia diz que não escutou direito. Rimos da situação. Azaléia me cutuca, aponta para a caixa térmica grande embaixo da mesa do café, e me conta que vendia bolo e café em frente a uma estação de metrô há alguns anos atrás. Quem havia tocado o interfone é Íris, que aparenta ser a mais jovem de todas que estão ali. Uma mulher branca, com cabelos longos cacheados, com um sorriso constante e que andava saltitando. Ela está com uma mala de viagem com a alça de puxar.

Azaléia continua sentada ao meu lado no sofá e conta que levantava muito cedo, por volta das quatro da manhã, para ir vender bolo e café em frente a uma estação de metrô na zona sul de São Paulo. Colocava tudo no carro e ia para a estação, geralmente Santo Amaro, montava a mesa e vendia tudo sozinha. Ela se levanta e encena para mim como fazia para chamar os clientes e entregar o bolo. Azaléia diz que seus principais clientes eram trabalhadoras/es que pegavam o metrô para seguir para seus locais de trabalho, mas que saíam tão cedo que não tinham tomado café da manhã em casa. Com isso, Azaléia diz que conseguia pagar suas contas de casa e que seguiu essa rotina durante muito tempo, até o dia em que um fiscal da prefeitura a notificou, dizendo que aquilo era comércio ilegal e que ela poderia ser presa por isso. Ela diz que o ocorrido a deixou muito desanimada e abandonou a atividade de vender seus bolos.

Outras meninas chegam, inclusive Tulipa, que é negra, bem mais magra e bem mais baixa que todas as outras, com um cabelo ralo preso num coque e um jeito expansivo. Tulipa é barulhenta, engraçada e está sempre falando, exceto quando está comendo, algo que também é constante. Todas se divertem. Ela chama

todas as meninas ali de “irmã”. Tulipa mal havia chegado e, ao ouvir parte da história que Azaléia havia contado, opina que “eu poderia fazer isso, vender bolo e café, pois dá dinheiro, né?”. As meninas brincam sobre como Tulipa falava “pelos cotovelos”, que a própria confirma ser um fato com “meus vizinhos só me aturam porque eu nem saio de casa”.

Outra que se soma ao grupo é Romena, uma mulher branca, com cabelo castanho, num corte Chanel, uma fala calma e educada. Ela se apresenta para mim e conta que trabalha como maquiadora e cabeleireira. Diferente de Carlota e Tulipa, Romena prefere observar a falar, além de recusar comer os petiscos trazidos, raramente experimentando alguma coisa ou outra.

Quem chega em seguida é Magnólia. Morena, alta e com tatuagens nos seios, que saltam num tomara que caia apertadíssimo. Ela comenta que está resfriada e diz que ficou assim por ter ficado no caixa perto da porta do supermercado onde trabalha. “Recebi muito vento frio o dia todo sentada no caixa. O dia todo ali congelando. Por isso tô doente”. Tulipa lança para Magnólia que o frio que ela sente é devido ao silicone. Magnólia devolve sem pestanejar “não tenho silicone, não, querida. Aqui é tudo natural”.

A descontração no ambiente é contagiante. Todas brincando, comendo o bolo de Azaléia e alguns doces que Daniel trouxe. Outra que chega é Margarida. Quando ela entra na sala, todas comemoram. Magnólia lhe dá um abraço e vibra dizendo que Margarida é a biscate que ela mais gosta. Margarida é preta, bem magra, com um piercing no lábio superior e com um cabelo bem liso e loiro. Durante a conversa das presentes, Daniel realiza o pagamento do reembolso de cada uma.

Dione chega e diz que se atrasou devido ao metrô. Ela cumprimenta todas e pergunta se eu iria começar naquele dia. Respondo que sim.

O salão onde ocorrem as oficinas de dança é grande, semelhante a um espaço de palestras. Não se parece com um estúdio ou um espaço que foi construído para a realização de atividades com dança. O chão de taco é brilhante, daqueles que parece ter sentido uma enceradeira naquela mesma tarde, mas a verdade é que se assemelha muito mais a um chão com pouquíssimo uso. Não há cadeiras, mesas, quadros ou qualquer mobiliário. Somente uma parede branca de um lado, uma lousa do chão ao teto do outro, e quatro janelas grandes de correr, bem velhas, daquelas que exigem bastante força para abrir ou fechar.

Dione entra primeiro, coloca suas coisas no chão e coloca uma caixinha de som na tomada. Ela traz uma sacola grande de pano, preta, de onde retira alguns véus coloridos e saias tão coloridas quanto. Enquanto ela tira seu calçado, mesmo sem olhar para mim, começa a explicar que cada sessão da oficina possui um objetivo, cada encontro ali possui um tema que ela buscava abordar com as "meninas" e cada um tinha um objetivo. Alguns dos temas eram "solidariedade", "amor-próprio", "autoestima" e "sororidade". Dione continua: "Não é só a dança. É também falar de sororidade, união, trabalho em equipe, resistência. Este espaço é o nosso momento, nosso lugar seguro para trazer essas coisas. Relaxar, soltar o corpo, esquecer um pouco os problemas e olhar uma pra outra".

As meninas já estão retirando seus calçados enquanto brincam entre si. Tiro meu calçado e minhas meias. Algumas das meninas preferem continuar com as meias, devido ao frio. Nossa professora também fica descalça e se senta no chão. Ela pede que todas se sentem em círculo e assim o fazem, cada uma ao seu tempo. Tulipa posiciona seu celular de pé em uma das janelas antes de se unir ao grupo para transmitir a aula em sua página do *Facebook*.

Dione retira de sua bolsa um creme hidratante e coloca um pouco em suas mãos. Passando o creme nas mãos, ela inicia a oficina com uma fala direcionada a mim:

> Vamos dar as boas-vindas ao Michel, que se junta ao grupo hoje. Michel, no início de toda oficina, começamos com essa roda, que usamos para relaxar, para despertar o corpo e nos conectarmos. Eu uso esse "creminho" que ajuda nesse toque, nesse carinho e cuidado com nosso corpo. E cada dia que nos reunimos focamos em um tema, não é meninas? Então toque seu corpo, sinta seus braços, seus pés, suas pernas, o "pescocinho", porque vamos usar tudo isso. E cada uma que pegar esse pote de creme, fala uma palavra do que está sentindo hoje. Vamos lá? Eu começo. Força.

Dione passa o pote do creme para as mãos de Azaléia, que coloca um pouco em sua mão e verbaliza, "ansiosa". Enquanto aguardo o creme chegar em minhas mãos e observo os movimentos das minhas colegas de roda, começo a pensar que palavra poderia representar o que estava sentindo ali, naquele momento? A minha expectativa como observador-participante não havia previsto que precisaria falar de minhas sensações. Carlota verbaliza "amiga", passa o creme nas mãos e entrega o pote para a companheira do lado. Íris diz "motivada". Magnólia verbaliza "forte". Ao chegar em minhas mãos, a palavra que encontro é "empolgado". As palavras

“nervoso” e “tenso” também passaram pela minha cabeça, no entanto naquele momento imaginei que poderiam soar como algo negativo para o grupo. Talvez não. Mas a escolha estava feita. Com o pote de creme nas mãos, notei que era de uma marca que não conhecia, um creme importado, com fragrância que lembrava cheiro de maçã verde.

Tulipa, ao receber o creme, comenta com seu jeito irreverente e ao mesmo tempo debochado sobre o cheiro do creme e sobre como estava se sentindo, ela solta “estou me sentindo belíssima”. Todas riem e parecem se divertir com a fala daquela mulher preta e baixinha. Eu acho engraçado também a espontaneidade, mas percebo que Dione mantém um semblante sério. Depois de todas terem passado o creme nas mãos e, as que estavam descalças, nos pés, Dione pede que façamos um alongamento do pescoço, olhando para a companheira do lado direito e depois do lado esquerdo. Magnólia ao meu lado esquerdo e Tulipa ao meu lado direito. Cruzamos nossos olhares algumas vezes, até que Dione pede que todas se levantem.

Mesmo com todas as janelas fechadas, o frio parece penetrar no salão por alguma fresta que não é possível localizar. Dione continua com os alongamentos. Pede que todas fiquem nas pontas dos pés e depois voltem com todo o pé no chão, repetindo o movimento algumas vezes. Em seguida, pede para todas rotacionarem os ombros, para frente e para trás. Carlota levanta e abaixa os ombros, não realizando o movimento igual a suas companheiras. Dione tenta demonstrar para ela como “rodar” os ombros, mas sem sucesso. Tulipa diz que Carlota não consegue por conta dos hormônios. As gargalhadas de todas preenchem o salão. Carlota, com seus óculos grandes e com lentes fundas, não segura o riso.

Depois da sessão de alongamento Dione joga os véus no meio do salão, para que cada uma escolhesse um. São feitos de um tecido que eu não conhecia até aquele momento. Leve, transparente e de várias cores vivas. Posteriormente, pesquisando na internet, encontrei que o tecido é o *chiffon*. Esperei que todas escolhessem para que eu pegasse o véu que sobrasse, afinal eu acabara de chegar no grupo. Tulipa, Carlota, Rosa, Azaléia, Íris e Magnólia pegam os lenços rosa, verde, branco, preto, vermelho e um misto amarelo-verde. O véu que sobrou e que apanhei do chão era da cor azul. Dione imediatamente me interpela e diz “ah, não. Menino com azul? Justo com o azul? Vamos trocar. Fique com o meu.” Ela esticou o

braço, que carregava um bracelete de algum metal que não sei bem qual era e me deu o seu véu amarelo. O tecido parecia medir pouco mais de 1 metro de comprimento, de modo que eu conseguia me cobrir com ele.

Além do véu, precisamos escolher as saias. As saias eram de dança cigana e possuíam dois tecidos de cores distintas, um que ficava por dentro e outro visível por fora. Essa diferença de cores, descobri depois com as explicações de Dione, era para que o tecido interno aparecesse nos movimentos de giro e no momento em que a dançarina "abria" a saia, ao levantá-la o máximo que pudesse segurando suas pontas e ao "bater" a saia nas "paradas" da música.

Cada menina pegou uma saia e, novamente, eu esperei que todas escolhessem para pegar a minha. A saia que me restou era verde, com um verde claro por dentro e um verde mais escuro por fora. Esta saia possui duas pontas, quase como cordões, para serem amarrados na lateral da cintura. Esse nó precisa ser firme, uma vez que os movimentos da dança podem fazer com que a saia com um nó frouxo caia. Dione pede algumas vezes para que as meninas prestem atenção nas orientações.

Dione se agacha e procura em seu celular, no aplicativo *Spotify* uma música para começarmos alguns movimentos. Enquanto isso, as meninas brincam com as saias e os véus. Tulipa cobre a cabeça com o véu e solta falas como "*inshalá*", enquanto caminha pelo salão. Azaléia se engaja na brincadeira e comenta que Carlota será a nova "Jade". Pergunto para Tulipa se aquele bordão era da novela "Caminho das Índias" e ela rapidamente rebate: "Não, menino. O Clone. Num assistiu, não?". A gargalhada foi inevitável. Minha e de todas no recinto, exceto Dione. Ao encontrar a música que queria, ela se levanta, caminha até mim e pergunta se eu sabia segurar um véu. Respondo, honestamente, que não. Ela me mostra que é necessário segurar com os dedos médio e indicador esticados, sendo o primeiro por cima do segundo, quase como uma tesoura fechada. Aprendemos também como colocar o véu na cintura, preso na saia, para os momentos da dança em que não estivermos utilizando ele.

O próximo passo é começar a "usar a cintura". Dione nos explica que somos acostumados a andar "duras", com a cintura rígida e explica que isso prejudica muito nossa postura e nossa coluna. Em sua fala, ela deixa claro que, quanto mais rebolado, melhor, também para a saúde do corpo. Rebolar ao caminhar é bom para

a saúde. Anotado. Assim, em círculo, ficamos mexendo nossos quadris, lentamente, para a direita e para a esquerda. O movimento também exige que os joelhos estejam flexionados e que uma perna esteja na frente da outra. Não ficamos mais do que cinco minutos realizando este movimento, mas para mim pareceu uma eternidade e naquele mesmo momento memórias afetivas, nada agradáveis, retornavam. Como alguém em que a expectação era a cisgeneridade, e depois de alguns anos se percebeu como um menino, diversas vezes na infância havia escutado de minha mãe a frase “não ande rebolando”. Ironicamente, décadas depois estava eu ali, numa oficina, aprendendo a rebolar. Tento desanuviar a mente e voltar meu foco para o exercício.

Tenho muita dificuldade de realizar a tarefa passada por Dione. Mas percebo que algumas meninas também. Os movimentos de Carlota parecem rígidos tanto quanto os meus. Nossa professora caminha pelo salão, parando na frente de cada uma, colocando as mãos em seus quadris, como que conduzindo o movimento e ao mesmo tempo incentivando. Subimos então para os ombros. Agora era necessário rodar nossos ombros para frente e para trás. Não faço a mínima ideia de qual música tocava ao fundo, mas se pudesse defini-la – de forma simples e pejorativa –, era uma música com ritmo indiano.

Após esse início com alguns movimentos básicos, começamos alguns passos da coreografia. Ao som de “1, 2, 3, 4” de Dione, fazemos a “batida” do quadril no ritmo da música. Sorrir sempre e manter o olhar para as mãos foram outras dicas de nossa condutora. Ela repete algumas vezes que a dança é sensualidade e que dançar deve ser algo gostoso, e não chato. Tulipa e Carlota não seguiram quase nenhuma orientação da coreografia, mas pareciam se divertir muito com a oficina, mesmo Dione chamando a atenção delas algumas vezes.

Em meio ao grupo, Íris, que aparenta ser mais nova do que todas as outras, conta que é dançarina profissional e que faz parte de um grupo de dança do Centro de Tradições Nordestinas, e sugere alguns passos para a coreografia do grupo.

Terminado o tempo daquele dia, sentamos no chão para colocar os calçados e ir embora. Dione comenta que eu fui bem na atividade e que eu poderia participar com as meninas na apresentação final programada do grupo que será aberta ao público. Concordo com ela em participar, mas discordo internamente de que fui bem na atividade daquele dia. Íris, que estava ao meu lado, sugere que eu me vista como

um “sultão” na apresentação para o público e todas elas dançariam para mim como “odaliscas”. Ela fica de pé ao meu lado aguardando minha resposta. Penso por alguns poucos segundos e enquanto amarro meu tênis e Dione guarda os véus numa mochila preta, respondo para Íris que preferia dançar vestido igual a elas e com a mesma coreografia que a delas. Dione diz que eu devo escolher o que me deixe mais confortável. Percebo que Rosa, Azaléia e Tulipa já vestiram seus calçados e passaram para a outra sala, onde está Daniel esperando. Reforço para Íris que meu objetivo ali era dançar com elas e que se eu usasse uma roupa diferente e uma coreografia diferente, talvez me colocasse como foco da apresentação: “Acredito que eu vestido de sultão seria me colocar no centro dessa apresentação e não quero isso”.

Dione de pé, entre mim e Íris, observa. Então Carlota, que estava um pouco mais atrás, finaliza a conversa: “Bom, se vai dançar como a gente, vai ter que tirar esse bigode”.

Pensei que Íris ficaria decepcionada, mas sua única objeção foi: “Então temos que achar uma *lace* babado para você usar”.

Carlota diz que irá me montar e que tem algumas perucas em casa que pode me emprestar. Íris pede para que eu venha sem bigode no próximo encontro para ela me maquiar. Ela diz que já é acostumada a “montar” meninos e meninas.

Optei por utilizar os mesmos trajes e aprender os mesmos passos de dança que as meninas na esperança de não criar uma diferença nas coreografias e passos que iríamos realizar. Mas aos escolher quais trajes e quais coreografias realizar, isso me colocou no lugar de recusar-se um dançar como homem e optar por um dançar como uma mulher. Essa diferença foi tratada por partes e épocas da sociedade como uma diferença dos sexos.

Para irmos embora, todas saímos juntas. Algumas esperaram na porta do prédio até que as outras descessem. Dione vai sozinha na frente um pouco mais rápido, porque diz que tem uma aula para dar próximo da estação Pinheiros. Caminhamos em direção à estação do metrô Sé. Já passara das 20h. Carlota, Íris e Rosa caminham mais a frente, enquanto eu, Daniel, Tulipa e Azaléia seguimos alguns passos mais atrás. O corredor que conecta a praça da Sé ao embarque do metrô já estava bem mais vazio do que no final da tarde, mesmo assim percebi

alguns olhares curiosos e não tão amistosos por quem passava pelo trio a nossa frente.

Azaléia me conta que é uma pessoa famosa e que já tirou fotos com algumas celebridades, como Daniela Mercury, Marcos Mion e, principalmente, Xuxa, que é seu maior ídolo. Comento que tenho vergonha de pedir fotos para pessoas muito famosas, por isso não tenho foto com nenhuma artista. Ela me responde que “não tem vergonha não” e que quando vê uma celebridade vai logo tietar. O sotaque de Azaléia é diferente do meu, assim como de Rosa e de Carlota, que talvez indicassem que vieram de outros estados.

Chegando às catracas do metrô, alcançamos o trio que parou para nos esperar, e Azaléia me pergunta se eu irei à Marcha de Orgulho Trans que ocorrerá no próximo dia 21 de junho. Respondo que ainda não sei e que dependerá das tarefas da faculdade e do trabalho. Ela diz que irá à Marcha, mas que não irá à Parada do Orgulho LGBTQIAP+. Íris, Carlota, Tulipa e Rosa também dizem não estar animadas para, o que algumas chamam de, “Parada Gay”. Tulipa interrompe o assunto para falar de uma personagem trans que viu na novela das 21h, na Rede Globo. Todas se animam com o assunto e começam a falar da personagem que está apaixonada "pelo boy português". Tulipa diz que não vê a hora dos dois se beijarem.

Não sabia a qual personagem estava se referindo, mas faço uma anotação mental de investigar quando chegar em casa. Íris comenta que aquela é a primeira mulher trans em uma novela que estava sendo retratada "direito", pois "as outras eram só chacotas". Ela continua as críticas citando uma personagem de outra novela interpretada pela humorista Nany People e afirmando que achou "um desrespeito uma *drag* fazendo palhaçada para representar uma mulher trans". Todas concordam.

Algumas pegam a linha 3 vermelha do metrô, outras a linha 1 azul. Azaléia e Carlota seguem a pé, pois dizem que moram pelo centro. Daniel segue sentido Barra Funda. Pretendo descer na estação República para pegar a linha 4 Amarela e ir sentido Avenida Paulista. Caminhando pela plataforma da estação, percebo que Rosa olha para todos os lados com muita frequência, quase como se estivesse sendo seguida. Ela segue para a saída da Praça da República. Despedimo-nos e, apesar de ser quarta, ela me deseja um "bom final de semana".

Chegando em casa, me coloco a fazer anotações daquele dia no diário de campo, enquanto assisto a um episódio da novela "A Dona do Pedaço" e conheço a personagem que haviam comentado. Seu nome é Britney. A personagem é interpretada pela atriz Glamour Garcia, uma mulher branca, com cabelos loiros e trans também fora da novela. Minhas companheiras contam que Britney tem um emprego formal e um interesse amoroso por um homem cis, chamado de “português” por elas devido ao sotaque do personagem. Tulipa é uma das que sempre me atualiza da história nos encontros, contando que em um episódio a personagem conta que é uma mulher trans para o seu interesse amoroso e no penúltimo episódio se casa com ele, numa cerimônia que conta com vestido de noiva branco, véu e grinalda.

A cada semana, me aproximava um pouco mais das meninas. Fui incluído no grupo de *Whatsapp*, denominado “As Poderosas”, onde o foco eram conversas sobre a oficina de dança, mas ocorriam temas diversos, desde o capítulo da novela do dia até conversas sobre questões de saúde das participantes. Foi nesse espaço que aprendi uma lição importante: as conversas deveriam ser por áudio. Carlota, por exemplo, não era alfabetizada, e por isso tinha muita dificuldade com mensagens de texto.

Todas ali vivem com HIV, por esse motivo se tornaram participantes da pesquisa Transamigas, e com as primeiras conversas percebo que praticamente todas trabalham na prostituição. Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), cerca de 90% das travestis e transexuais estão se prostituindo no Brasil, e Marcos Benedetti (2005) aponta que os territórios de prostituição constituem um importantíssimo espaço de socialização, quando não o único, onde mulheres trans e travestis se constroem corporal, subjetiva e socialmente.

Algumas das meninas falam abertamente sobre isso, como Tulipa, por exemplo, que em diversos momentos conta sobre ocorridos com alguns clientes, ou Carlota, que fala sobre alguns acontecimentos enquanto aguarda clientes no parque da Luz. Mas outras, como Romena e Rosa, não tocam no assunto na minha presença e de Daniel. Romena algumas vezes recrimina Tulipa e as outras por “fazerem pista”, dizendo que sua profissão de manicure e cabelereira permite que

ela não viva nesta vida. No entanto, em um dos encontros, Tulipa, no meio do grupo, de uma forma ameaçadora, fala:

> [Tulipa] Romena, tá brava comigo?
>
> [Romena] Eu? Magina. Por quê?
>
> [Tulipa] Porque ontem tu passou por mim e nem me cumprimentou. Eu falei pras irmãs, “ela tá brava comigo”.
>
> [Romena] Aonde Tulipa? Não tô, não.
>
> [Tulipa] Lá na Indianapólis. Tava eu e as meninas tudo. Eu vi você passando e nem me deu um “oi”.
>
> [Romena completamente desconcertada] Eu não tô brava, não. Só estava com pressa. Desculpe.

Romena é uma “europeia”, fala com voz baixa, calma e com um vocabulário formal. Passou um tempo em Paris nos anos 90 e realizava apresentação em casas noturnas por lá, por isso as outras meninas a tratavam como “fina e elegante”. O fluxo migratório para países da Europa, acentuado nos anos 1980, é um sonho de ascensão financeiro e social, a partir do acesso a bens materiais e simbólicos que o dinheiro aferido nessas viagens pode proporcionar (PELÚCIO, 2007, pág. 227).

Tulipa veio de Manaus para São Paulo e nunca foi para a Europa. Ela não tem, segundo ela mesma, a elegância das “europeias”. Mas Romena, ao ser confrontada sobre a noite anterior, responde Tulipa com uma vez que demonstra respeito, mas que parece ter algo mais. Tulipa tinha a metade da estatura de Romena. Ela não tinha uma história para contar de Paris e nem a *finesse* da irmã, mas tinha algo que aparentemente assustava a “europeia”. Apesar da experiência com aquele grupo e aquele espaço, um desânimo se instaura. Naquele momento percebo que não tive tempo para perguntar sobre os temas que eram do meu interesse. "Será que terei outra oportunidade para perguntar a elas sobre saúde?", era a pergunta em minha cabeça.

3.4. Entrando na dança

Dione escolheu a dança do ventre como uma das atividades a serem desenvolvidas. Essa dança não é simplesmente um exercício: ela faz parte de uma tradição muito antiga, ligada ao culto da terra e do útero da mulher. Conhecida há seis mil anos, surgiu, ao mesmo tempo, no Egito, na Mesopotâmia e na região do

Pacífico. Pela necessidade de oferecer um ritual totalmente dedicado às deusas Isis (no Egito), Isthar e Inana (na Mesopotâmia), nos templos, durante as festas religiosas, surgiu essa dança, também usada na iniciação sexual das jovens e na preparação do parto (NAHID e TAKUSI, 2000). Nesse período, a dança do ventre era secreta e muito importante, só sendo realizada pelas altas sacerdotisas, mulheres importantes e respeitadas na cultura egípcia, sendo proibida a apresentação em público. Com o tempo, foram permitidas apresentações em palácios, e foi assim que a população tomou conhecimento da dança do ventre.

Já a dança cigana não tem uma origem tão clara, mas alguns relatos afirmam que ela surgiu na Índia. Por serem nômades, os ciganos foram incorporando à dança, ao longo do tempo, elementos e influências de vários lugares. Diferentemente da dança do ventre, a dança cigana tem a participação de homens, porém eles se distinguem das mulheres pelos passos, trajes e acessórios.

As danças do ventre e dança cigana têm peculiaridades, como o rebolado marcado dos quadris, movimentos que transmitam sensualidade e a presença de adereços tidos como femininos: saia, pulseiras, brincos, colares, maquiagem, véu e leque. Dançar ao lado de mulheres trans e travestis tensionou diversos dos meus limites corporais que eram latentes até aquele momento. Além disso, criou tensões em outras esferas de minha vida. Por exemplo, precisei explicar para o meu companheiro, minhas colegas de trabalho, amigas/os e familiares que iria “me vestir de mulher” para fazer aulas de dança, desestabilizando essas relações a ponto de precisar explicar a razão de tal escolha. E nem todas as recepções foram compreensivas.

Azaléia e Íris realizavam os exercícios da oficina de dança facilmente. As danças cigana e egípcia têm como característica comum a utilização do quadril, por meio de um rebolado marcado e constante – algo que todas parecem dominar sem grandes dificuldades. Mas nem sempre é fácil. Carlota parece ter dificuldades em realizar alguns movimentos com os quadris, algo que as outras brincam que seria “culpa do excesso de hormônio”. Se era tarefa simples para um corpo que repetiu o ato de rebolar diversas vezes, dançar daquele jeito se tornava um desafio para um corpo, como o meu, que recebeu interdições sociais para que esse movimento não estivesse no repertório corporal de um “homem”.

Uma das práticas corporais que essas danças também exigem é o “ornamentar do corpo”, como vestir uma saia cigana, aprender a usar o véu da dança cigana e utilizar trajes que permitissem movimentos da dança, mas, ao mesmo tempo, viabilizassem a sensualidade e a expressão de feminilidade. Esse ornamentar foi comparado pelas integrantes com o “montar” das travestis. Carlota pontua: “Você vai ter que tirar esse bigode. Pra parecer uma mulher de verdade não pode ter pelo na cara. E vai precisar passar uma maquiagem, eu posso te ajudar com a maquiagem. E tem que andar de forma feminina, delicada. Se não, não tem como”.

Outra jornada ali teve início em minha busca por aprender técnicas de maquiagem. Pedi ajuda de algumas colegas de trabalho e procurei vídeos na internet, tutoriais e conteúdos sobre maquiagem que ensinassem práticas a passar batom – quais cores, texturas e combinações utilizar –, usar rímel, sombra, *brush,* base etc. Para isso, era necessário retirar o bigode e os pelos da face. A retirada diária dos pelos com a lâmina da gilete em frente ao espelho se tornou um ritual de reflexão sobre o processo de minha identificação como uma pessoa cis. Quais processos fizeram que meus interesses na infância e na adolescência pelos acessórios e temáticas tidos como do universo feminino fossem associados automaticamente a minha sexualidade? Como não me associar com as formas de masculinidade oferecidas se transformou em uma orientação afetivo-sexual?

A busca pelos produtos de maquiagem se tornou mais uma jornada paralela nessa pesquisa, pois comprar esses materiais também exigia um conhecimento sobre a função de cada produto e as marcas disponíveis no mercado. E cada um tem níveis de qualidade e preços que variam exponencialmente. Alguns desses saberes foram adquiridos com Romena, que conheci lá no Transamigas.

Ela me contava sobre um passado glorioso na França, enquanto me acompanhava nas perfumarias para comprar maquiagem “boa e barata” e me dava dicas de como utilizar maquiagem para ficar “bem menininha”, foram alguns dos saberes apresentados a mim. Eu tentei em contrapartida presenteá-la com algumas maquiagens durantes essas caminhadas, mas sem sucesso. Romena apenas sorria com a boca e com os olhos e dizia “não preciso, meu querido. Eu já tenho muito”.

Uma grata surpresa foi descobrir o microcosmo nas práticas de maquiar e de “se montar”, que vão desde saberes sobre química – essenciais para manter a pele

e os cabelos saudáveis e hidratados – até a destreza artística para realizar traços com pincéis, lápis e batons. Mesmo treinando, entre uma leitura e outra, e nos dias de folga, o resultado sempre era muito aquém do que esperava. Cada vez mais me questionava sobre a razão pela qual nunca precisei (acreditei que não precisava) aprender sobre esses mundos até aquele momento.

Além da maquiagem para o rosto, outras alterações corporais me foram sugeridas por aquelas que deixavam de ser participantes e passavam a ser minhas companheiras de pesquisa, como a depilação das pernas por conta do uso das saias. As pernas femininas não poderiam ter pelos, segundo minhas companheiras de dança. O excesso de pelos, na face ou no resto do corpo, é lido pela sociedade como uma característica que remete à virilidade, ou seja, é quase sinônimo de masculinidade. Um corpo sem pelos – de forma inata ou produzida – poderia ser visto então como mais próximo do "feminino", e assim oferecer maior chance de tonar a pessoa reconhecida socialmente como tal. A depilação com lâmina e com cera, sugestões das participantes, foram então outras técnicas às quais me submeti para a oficina de dança.

Além dos ornamentos, exercitar a consciência corporal que permitisse o andar de forma "mais feminina", emitir gestos "delicados" e dançar "como se fosse" uma mulher se tornaram tarefas diárias em minha vida. Tornar consciente aquilo que era executado constantemente de forma automática; o que era "natural" em meu corpo também precisou entrar na dança e se tornar objeto de análise e de reconfiguração. Buscar conhecer as experiências travestis e trans se tornou uma oportunidade de questionar as construções – simbólicas e corporais – que mantêm o discurso da *heterocisnormatividade* nas pequenas coisas da minha vida, no cotidiano, no corpo e, consequentemente, na relação com o mundo. O rebolar, que havia sido objeto de broncas e chacotas desde a infância, e por isso aprendido a evitar, se tornava ali uma prática rotineira e desejada. Um reensinar o corpo aquilo que havia sido coagido a não fazer.

Romena e Carlota me ensinaram o processo de "aquendar", prática realizada por algumas travestis, mulheres trans e *drag queens* de esconder "o pinto e o saco pra trás". Ocultar o pênis, utilizando uma fita adesiva ou emplasto, seria mais uma técnica para que a imagem corporal externa se aproximasse do corpo de uma mulher cisgênero, ou seja, sem pênis nem testículos. A depilação nas regiões da

virilha e genital também foi sugerida por Carlota e Romena, para que a retirada da fita adesiva depois da dança fosse menos dolorida. Minhas professoras de *aquenda* ensinavam entre uma oficina e outra, demonstrando com seus próprios corpos pessoalmente e também me mandando vídeos de meninas especialistas na técnica.

Em um vídeo enviado por Romena pelo whatsapp, uma menina está deitada em algo que parece uma mesa com uma toalha colorida, seu rosto não é mostrado, apenas seu corpo. A câmera foca na apresentadora do tutorial, uma mulher trans, branca, com um cabelo preto e preso em coque, que explica que aquela é uma técnica que ela criou e que já está registrada e por isso irá ensinar para todo mundo: "Quando a minha primeira técnica *viralizou*, veio umas pessoas falar 'não, não ensina isso não, você vai ganhar dinheiro com isso'. Se eu tiver que ganhar dinheiro, gente, eu vou ganhar, senão não. O que é meu ninguém tira", comenta a instrutora enquanto une a pele da virilha de sua assistente e cola vários pedaços de uma fita adesiva verde que parece bem resistente. Uma música da cantora Rihanna toca ao fundo, quando a instrutora mostra como colocar o pênis e os testículos para dentro e continua a colar a fita. Terminando a etapa de colar as fitas, a instrutora mostra como resultado final não deixou nenhum volume e termina dizendo que aquela era sua manequim e que dá até pra usar biquíni.

Romena me manda um áudio lembrando que era uma tarefa de casa e pra não esquecer a depilação completa para que o *desaquendar* fosse menos doloroso. Assim como o treino de maquiagem, de pintura das unhas, passei também a treinar a técnica orientada de *aquenda*, avaliada por Carlota e Romena, por cima da calça nas oficinas de dança.

Em seu trabalho etnográfico multissituado, Silvana Nascimento (2019) mostrou como travestis e mulheres trans produzem corporeidades que criam formas de vida e de resistência que contestam noções de espaço público, corpo e gênero, e como os marcadores de seu corpo e de suas orientandas não possibilitavam que compartilhassem os mesmos espaços que mulheres suas interlocutoras, o que exigiu a adoção de estratégias, como a fotografia, para realizar uma aproximação. Meu corpo acabou se tornando um dos instrumentos de aproximação especialmente de Romena e Azaléia, que, com as experimentações que realizavam a partir de minha disponibilidade, permitiam que eu conhecesse pouco a pouco algumas de suas experiências com o corpo. Mas não apenas disponibilidade, uma vez que os

marcadores em meu corpo, como idade, orientação sexual e gênero não devem ser desconsiderados no processo de construção de vínculo com minhas companheiras de pesquisa. Ser bixa, ser mais novo que algumas delas, podem ser marcadores consideráveis nessa construção de vínculos.

A dança também pode ser analisada como uma das muitas práticas socialmente instituídas por meio das quais os corpos dos sujeitos são “marcados” por gênero. Ou seja, os usos do corpo em um estilo de dança poderão ser analisados como mecanismos de normatização que produzirão determinados tipos de corpos masculinos ou femininos (ANDREOLI, 2010). Pelo fato de a dança ser praticada por sujeitos com vivências singulares e específicas e sempre ocorrer em contextos culturais precisos, o olhar de normatização dessa prática se torna uma tarefa complexa e de difícil análise. O método etnográfico tem sido uma alternativa para dar conta dessa complexidade. Alguns trabalhos brasileiros (XAVIER, 2006; SOUZA, 2007; SANTOS, 2008) que seguem essa linha ajudam a analisar como as representações hegemônicas de gênero impõem regulações sobre os corpos que dançam. A dança parece convergir com a noção de relação com o corpo, representada pela estética de feminilidade hegemônica. No entanto, ela parece ser imprópria para uma prova de virilidade masculina, o que historicamente sempre foi mais bem articulado por meio de uma associação entre o “corpo viril do homem” e certos esportes, e que faz com que o homem, para dançar, tenha que superar vários obstáculos sociais.

Segundo um estudo etnográfico de Andréa Souza (2007), a associação entre dança e falta de masculinidade, ou seja, entre dança e homossexualidade, aparece muito fortemente na cultura brasileira. É com o interesse de sustentar um modelo hegemônico de masculinidade e sexualidade, o modelo heterossexual masculino cisgênero, que a sexualidade, na dança, é elemento de hierarquização e regulação de gênero. A partir daí, surge a noção de que homens que se aproximam da dança não seriam totalmente homens, “homens de verdade”.

Maria do Carmo Saraiva (2008) diz que a dança do ventre está ligada à noção de celebração e mostra a ligação da mulher à sua “natureza” e ao seu corpo, aos seus “ciclos naturais”, à menstruação, à gravidez, à menopausa e aos ciclos de fertilidade. Ela é, em vista disso, considerada uma “dança da mulher”, e seus movimentos são tidos como não adequados para o corpo masculino. Considerar os

processos fisiológicos do corpo da mulher cisgênero como estrutura da dança do ventre desconsideraria outras possibilidades de feminilidade, como os corpos travestis e de mulheres trans. Outros elementos aparecem associados a essa dança, caracterizando-a também como dança de sedução, dança erótica etc. No entanto, Cinthia Xavier (2006) aponta que, mesmo apesar de essa forte representação, há certa resistência cultural que faz com que a prática da dança do ventre masculina ainda persista nos dias de hoje. O projeto de dança que apresento neste trabalho também carrega a ideia de que a dança do ventre realizada por corpos de mulheres não ligadas à gravidez ou à fertilidade, fora do espectro cisgênero, pode reconfigurar as representações de feminilidade, reconfigurando, assim, esses modelos hegemônicos.

Nas saídas das oficinas, passamos a caminhar pelo Centro da cidade de São Paulo, com Azaléia, Romena, Íris e Carlota. Ao invés de entrar na estação da Sé, ao lado da sede do NUDHES, começamos a seguir até as estações República ou Anhangabaú para ir embora. Lentamente passávamos por diversos pontos turísticos e famosos do que hoje é chamado de Centro Velho de São Paulo. Nessas trocas de passos, as meninas contavam sobre períodos e momentos glamourosos que viveram, além de fofocar sobre coisas da vida atual.

Em uma das ocasiões, Carlota e Íris sugerem uma *selfie* nas escadarias em frente à Catedral da Sé. Carlota sugere que todas façam uma pose com as mãos juntas, numa posição de oração, para a “pureza e a santidade”. Um homem, que aparentava estar alcoolizado, sobe alguns degraus em nossa direção e observa, enquanto tiramos as fotos e Íris encaminha para o grupo de *Whatsapp*. Ao descermos as escadarias, ele se dirige para Íris e fala “você é muito bonita”. Minha companheira de caminhada responde, com um imenso sorriso no rosto “ah, obrigada”, inclinando sua cabeça encostando a bochecha no ombro direito.

.

Seguimos nossa caminhada adiante. Íris e Carlota acenam para alguns homens que passam no viaduto e parecem se divertir com o constrangimento que alguns demonstram. Romena nos segue um pouco mais atrás, escutando e concordando com tudo que é dito, mas seus olhos se mantêm fixos na tela do celular. Chegando em frente ao shopping *Light*, Romena pede minha ajuda com o celular. Ela pede que eu ajude a encaminhar uma foto sua, nua, para um de seus

contatos no Facebook que poderá ser um possível cliente. Ela frisa que tudo bem eu ver suas fotos no celular, porque são fotos “do que eu não gosto”.

Íris diz que irá seguir adiante, na rua Barão de Itapetininga, até a praça da República para atender um antigo cliente. Jogando seus cabelos ondulados de um lado para o outro, diz que vai fazer “duzentinhos” naquela noite, e pergunta se queremos ir com ela. Romena diz que vai e que também vai fazer uma grana. Carlota diz que não vai, porque quer ir pra casa descansar. Neste momento, encontramos Azaléia no semáforo, vindo da outra calçada do Viaduto do Chá. O grupo se divide. Íris e Romena atravessam e continuam mandando beijos e acenando do outro lado da rua, em frente ao antigo Mappin – hoje uma loja das Casas Bahia –, chamando a atenção de quem passa.

Carlota convida a mim e a Azaléia para tomar um café em um bar ao lado do shopping. Eu aceito. Azaléia não aceita logo de cara, porque mora longe e precisar pegar um ônibus para ir para casa. Carlota insiste até que ela aceita.

No bar, com azulejos brancos nas paredes, frutas penduradas no alto do balcão e com funcionários com sotaques que lembravam cidades do nordeste, a conversa segue sem uma temática específica. Enquanto aguardamos nosso pedido chegar, Carlota me ensina por que devo sempre pedir café ou bebidas quentes em xícara e não em copo de plástico. Ela me conta que aprendeu durante o período em que viveu na Europa que a bebida quente em copo de plástico esfria mais rápido do que uma bebida servida em uma xícara de porcelana, vidro ou cerâmica. Assim, é possível conversar por mais tempo sem que seu café ou chá fiquem frios rapidamente.

A xícara se tornaria um objeto de vínculo entre Carlota e eu, fazendo com que todas as vezes que comentei que iria viajar, ela me pedisse que trouxesse uma xícara de presente, de preferência com o nome do lugar para onde fui. E foi o que fiz.

Enquanto tomávamos nossas bebidas quentes, pergunto para Carlota sobre sua vida na Europa, e ela me conta de sua jornada por vários países. Os citados são França, Espanha e Itália, onde além de ganhar dinheiro, os “bofes” eram motivo de suspiro de Carlota. “Na Itália eu ganhava muito, mas tinha que deixar a parte com a cafetina, por isso não juntei e não tenho mais nada hoje”, diz Carlota. Conta também que um italiano inclusive se apaixonou por ela e queria que casasse com ele. “Mas a

bixa aqui não pensou direito. Era pra eu estar na Itália agora, casada e com euros", lamenta Carlota com mais um gole de café com leite.

Apesar dos bofes e dos euros, Carlota conta que ficava em um apartamento pequeno e que não saía para nada, só para trabalhar.

> [Carlota] A cafetina não deixava e se você saísse levava uma surra. E eu não falava a língua, italiano. Então não saía nada.
>
> [Michel] E como você se virava pra falar com os bofes?
>
> [Carlota] A gente aprende o que importa. Falar pau, boquete, dinheiro… Isso a gente sabia. E alguns deles [clientes] ensinavam a gente. Pagavam pra ensinar a gente a falar.
>
> [Michel] E como você voltou?
>
> [Carlota] Eu fugi. Fiz as malas e voltei fugida. Porque senão elas não iam deixar eu sair de lá viva. Com ajuda de algumas amigas, fui pra França, fiquei um tempo lá, consegui juntar dinheiro e voltar pro Brasil. Mas muitas não conseguiram, muitas morrem lá e ninguém nem fica sabendo.

A conversa novamente circula pelo corpo e pelas alterações que Azaléia e Carlota já haviam realizado. Azaléia me conta que não faz mais utilização de hormônios, e que tudo que aprendeu sobre a hormonização foi com suas irmãs. Irmãs de casa, de trabalho, de calçada e de rua. Carlota conhece os nomes de diversos hormônios utilizados para "feminilizar" o corpo, de dar inveja a qualquer endocrinologista.

3.5. Fechando a roda

Última semana de Agosto de 2019, a semana da apresentação do grupo de dança para o público havia chegado. A temperatura caiu em São Paulo, e a média diária é de 15ºC, tornando as aulas de dança verdadeiras provas de resistência. Diariamente, confiro meu rosto no espelho, e todos os dias preciso raspar barba e o bigode, para tirar os pelos que despontam no virar da noite. Minha mochila que levo para o trabalho e faculdade agora está sempre com os produtos de maquiagem (base, pó compacto, lápis de olho, batom, rímel, esmalte, acetona, algodão etc.) e as bijuterias que comprei junto com Carlota na 25 de Março. Dione agenda encontros para três dias da semana, com o objetivo de afinar a coreografia, que não está

completamente decorada. As meninas parecem se divertir nos encontros e nem um pouco preocupadas em decorar passos e movimentos de coreografia. Tulipa transmite ao vivo todos os ensaios em sua rede social, que recebe elogios e muitos *likes* de suas seguidoras, a maioria mulheres trans e travestis.

No mesmo dia da apresentação para o público, que será em um sábado à tarde, no salão no mesmo prédio onde o NUDHES fica localizado, ocorrerá também o bazar beneficente com muitas roupas, principalmente saias, blusinhas, vestidos, sutiãs, casacos de diversos tamanhos. Algumas peças capazes de cobrir dos ombros aos tornozelos e algumas tão curtas que não pareciam cobrir parte alguma de um corpo adulto. Além das roupas, muitas bijuterias, sapatos, bolsas e objetos de casa. Tudo ali foi doação das meninas do projeto Transamigas, mas algumas coisas foram doações de pesquisadoras/es do NUDHES e pessoas de suas redes. Azaléia trouxe vários sacos com roupas que recebeu de conhecidos da Igreja Universal de seu bairro. Carlota também traz diversas sacolas, e algumas foram doações de conhecidas da igreja católica que frequenta no centro.

Eu, Daniel, Azaléia, Carlota e Tulipa passamos várias horas separando as peças de roupas, os calçados e os acessórios, e separando aquilo que não estava em condições de seguir para o bazar – ou pelo excesso de sujeira ou por estarem rasgados –, transformando a sala onde os encontros ocorriam num imenso depósito. Durante as triagens daqueles dias, experimentamos várias roupas, de todos os tipos, os vestidos, as saias, as blusas, bolsas e saltos, realizando nosso próprio desfile durante a tarefa. Apesar de gostarem de diversas peças, Carlota, Azaléia e Tulipa se comprometem a deixá-las para o dia do bazar e assim o fazem.

Alguém havia doado um salto de mais de 15 cm, usado para dança *Stiletto*, que Daniel e eu nos arriscamos a experimentar. Neste dia Dione estava lá, também para levar algumas doações, e nos ensinou como caminhar com um salto imenso daquele tamanho. Segurando em nossas mãos, ela orientou “primeiro o calcanhar e solta o quadril”. Os passos desengonçados eram diversão para Tulipa, Azaléia e Carlota.

Imagem 7. Registro da apresentação pública do grupo de dança;

Naqueles últimos dias, cada uma das meninas também deveria preparar seu traje para apresentação final. Para se aproximar das roupas de dançarinas do ventre, compramos pedrarias e correntes para colar no sutiã que iríamos usar. Dione dá algumas dicas, a partir daqueles que ela mesma já havia criado, mas algumas ali, como Azaléia, Romena e Carlota, já tinham experiência em shows de casas noturnas e desfiles de carnavais por isso sabiam como fazer cada uma sua peça. Eu não consigo encontrar sutiã que caiba em mim e que não fique folgado na região do peito. Azaléia então me sugere que cole as pedrarias em uma *cropped* bem curta e justa. “Vai ficar babado”, diz minha companheira.

Ela me mostra alguns sapatos que ela levou para doar no bazar que ela mesma havia feito na época em que fazia shows de dublagens na *Blue Space,* uma casa noturna que foi muito famosa em São Paulo. As meninas querem que eu use uma peruca no dia da apresentação. Eu concordo. Carlota se compromete a trazer uma no dia para que eu use.

Carlota diz que convidou algumas amigas da igreja e uma tia, todas com mais de 60 anos de idade. Ela pergunta para Daniel se haverá algum discurso sobre HIV, porque seu medo é que suas amigas descubram sua condição sorológica. Ele a tranquiliza, dizendo que não haverá nenhuma fala sobre esse tema no dia. Azaléia diz que convidou algumas amigas trans e travestis que moram ali pelo Centro. Eu digo que convidei meu namorado, meu orientador e algumas amigas do coletivo da universidade de que faço parte.

No dia anterior à apresentação, algumas das meninas ajudam na organização do espaço, colocando caixas com madeiras que lembravam tapume para um canto do salão, deixando o outro lado para a apresentação. Eu e Daniel colocamos, com ajuda de uma escada, cortinas que haviam doado para o Bazar no teto do salão. Saímos de lá mais de dez horas da noite, com o compromisso de retornar no dia seguinte já montadas.

Carlota me conta que vai dali direto para o salão de seu amigo, um maquiador e cabeleireiro famoso no centro de São Paulo. Ele prometeu fazer pele, cabelo e unhas de Carlota, devido à amizade de longa data que possuem. Acompanho-a até o salão, que fica no primeiro andar de um prédio na Rua Quinze de Novembro, antes de ir até o Metrô Anhangabaú para ir para casa.

Na manhã do dia seguinte, coloquei em prática o que havia aprendido com minhas companheiras. Depilação das pernas, pintar as unhas, *aquenda,* tirar o bigode e maquiar a cara. A distância do bairro onde eu moro, Itaquera, na Zona Leste, até a Praça da Sé é imensa, com um trajeto de metrô que dura por volta de uma hora. Pegar o metrô no sábado de manhã e percorrer toda aquela distância montado me causou medo e preocupação. Muitos olhares em minha direção, algo semelhante ao que eu havia sentido nas vezes em que, saindo da ONG Pró-Diversidade, peguei o metrô com Alexandra. Mas desta vez eu era o foco dos olhares.

Chego ao NUDHES. Rosa e Azaléia já estão lá. Fazemos os últimos ajustes para o evento, que seria um *buffet* comunitário, onde algumas pessoas levariam pratos de comida, o bazar e a apresentação de dança encerrando a pesquisa Transamigas, que teve início em 2018. O bazar tinha algumas condições: participantes ou não da pesquisa (mulheres trans e travestis) poderiam levar

qualquer item do bazar, sem custo nenhum; pessoas cis em geral poderiam levar itens mediante o pagamento de um pequeno valor simbólico.

Romena, quando chega, ao ver minha maquiagem, exclama: “Que horror! Tá parecendo uma palhaça!”. Ela saca seu kit de beleza de emergência e, com um lenço demaquilante, arranca toda a base, batom e lápis que havia feito por horas pela manhã. Romena me coloca sentado à sua frente e refaz a passagem de base, pó e batom, além de colocar outros cílios postiços, diferentes do que havia colocado e fazer com rápidos e poucos movimentos de mão, um “gatinho” em meus olhos. “Agora sim. Tava horrorosa, mas agora tá melhor”, suspira Romena. Carlota chega por último, com cabelo e maquiagens impecáveis. Mas conta que se esqueceu de trazer a belíssima peruca que havia se comprometido para que eu usasse. O jeito seria dançar sem. Rosa ainda busca uma peruca que não está penteada no bazar e oferece para que eu use, mas o restante do grupo concorda que não ficaria bom. O jeito era dançar com meu próprio cabelo. Tulipa não chega. Ligamos diversas vezes em seu celular, sem sucesso.

Trocamos de roupa na sala do segundo andar, enquanto as/os convidadas/os chegam e se acomodam no salão no primeiro andar. Antes de entrar no salão, formamos uma fila, onde eu fico por último, por ser o mais alto. Quando entramos no salão, ficamos de frente para nossa plateia, onde estavam parte das/os convidadas/os, navegadas da pesquisa, Maria Amélia e outras/os pesquisadoras/es do Transamigas. Dione faz um curto discurso sobre a importância do respeito com mulheres trans e travestis.

Ao iniciar a música, nenhuma das meninas segue a coreografia. Dione para e fixa o olhar por alguns milésimos de segundos em mim. Ela abre um imenso sorriso e dá de ombros. A apresentação ocorre com um misto de movimentos aprendidos nas oficinas e um mistura de movimentos totalmente inesperados e em dado momento fazemos uma roda de mãos dadas, girando no meio do salão. Ao final, puxamos aquelas/es que estavam assistindo a apresentação para dançar conosco ao ritmo de “Segue o som” de Vanessa da Mata.

Após muitos elogios e algumas fotos, voltamos para o nosso camarim improvisado. Uma comemoração coletiva é feita. Recebemos um áudio de Tulipa lamentando ter ficado de última hora e não ter conseguido ir. “Desculpa, irmãs. Eu

queria tanto ter ido. Tava tudo prontinho. Tô arrasada", desabafa Tulipa em um áudio no *Whatsapp*.

Imagem 8. Registro da comemoração após a apresentação pública do grupo de dança;

O grupo se reúne na semana seguinte, no mesmo local, para comemorar o sucesso da apresentação e o fim das oficinas de dança, com algumas pizzas e algumas cervejas – mesmo com o frio que persiste na cidade. O vínculo e a amizade criada durante aqueles meses mantém o grupo em contato no *Whatsapp* e agora com um novo objetivo: realizar um novo bazar e realizar um minibloco pelas ruas do centro de São Paulo no carnaval de 2020.

3.6. Preposições

Um dos objetivos secundários do projeto Transamigas era um fortalecimento no apoio entre pares, e o que pude perceber é que as relações que emergiram daqueles encontros apontavam que isso foi alcançado, e que outras coisas foram produzidas ali.

As relações construídas nesses encontros e danças permitiram reflexões sobre performatividades e a construção de verdade para experiências travestis e experiências trans, mas também para a cisgeneridade.

A contribuição de Berenice Bento (2006) sobre o caráter necessariamente múltiplo das vivências trans e travestis de corpo e gênero nos ajuda a pensar como as experiências de minhas companheiras de oficina se apresentam como diversas, seja nos processos de hormonização, mas nas apropriações que cada uma faz destas tecnologias. Em sua pesquisa em um hospital em Goiânia, Bento percebeu que a produção de um sujeito trans homogêneo acontecia como moeda de negociação na relação com os saberes médicos, mas fora do ambiente do hospital as vivências de corpo e gênero eram bastante diversificadas. O mesmo é possível perceber em relação às escolhas e às formas de uso dos hormônios para alcançar certas alterações corporais.

As narrativas também circulam de forma diferente em relação aos espaços e às relações que neles estão implicadas. Apesar de praticamente todas ali exercerem ou terem exercido trabalho sexual, como forma de sobrevivência, mas também para "fidelizar" relações, não é uma informação que possa ser dita abertamente num espaço institucional, como o de uma pesquisa. O estigma, preconceito e discriminação a que são submetidas as prostitutas – não apenas mulheres trans e travestis, mas também mulheres cis –, acompanha essas profissionais até os dias de hoje, não reconhecendo nem como profissão e nem como direito, criando espaços privilegiados de produção de desigualdade, ilegitimidade e violência (OLIVAR, 2012).

No entanto, aqui o sigilo da prostituição pode também ter uma relação com o HIV. O contexto histórico do HIV faz com que haja um estigma do sexo de PVHIV, em que crenças sociais ainda são alimentadas contra pessoas nesta condição, como a de que elas não deveriam manter relações afetivo/sexuais, desconsiderando e/ou desconhecendo os avanços do TARV, da intransmissibilidade no caso de pessoas com carga viral indetectável e, consequentemente, de relações sorodiferentes (DA SILVA et al., 2021).

Os encontros de pessoas em contextos espaço-temporais diferentes, como Íris e Carlota, é uma forma de compreender (na cosmopolítica) diferentes formas de fazer corpos, logo fazer mundos, que podem coexistir possibilitando-se mutuamente, compondo um mundo comum, que necessariamente deve ser composto (STENGERS, 2018).

Os momentos de experiência compartilhada que promoveram o encontro de afetos e corpos, no qual seus movimentos, marcas e histórias tornaram possíveis conexões com as formas de cuidado de si e das outras. O cuidado de si, observado nesses encontros, permite pensar uma série de táticas cotidianas de cuidados, corporais, de maquiar-se, o *aquendar*, o dançar, de hormonizar, o criar roupas e seus próprios adereços, na contribuição de uma manutenção da sociabilidade, autonomia, além de produzir novos projetos, que influíram diretamente no bem-estar e saúde do grupo.

No entanto, o que essa experiência etnográfica deixou mais claro a mim e que se tornou uma das mais fortes contribuições nesta dissertação são os limites do corpo em pesquisa. Nesses oito meses de aproximação etnográfica na oficina de dança, pensar sobre as formas de existir, formas de criar mundos, também exigiam rever meu corpo nessas alianças. Até aquele momento, me identificava como uma pessoa cis, o que poderia me colocar em um lugar de aliado. Mas quando sou convocado a dançar como elas, como construir alianças de forma ética-política? Eu não era elas. Aquendar, vestir-se como, dançar como, poderia ultrapassar alguma linha limite entre “fazer com” e tentar “fazer por”? Durante todo esse período, as dúvidas sobre “será que estou tentando me passar por uma forma de existir que não é a minha” permaneciam, sempre tateando para tentar entender meu lugar naquelas tramas de relações.

Nessas explorações, meu corpo e minha performatividade de gênero também entram na equação das formas de existir, me colocando a pensar quais processos tornaram a cisgeneridade minha forma de existir no mundo e quando foi que eu me descobri cis?

Capítulo 4

Montando um corpo

Neste capítulo, busco trazer algumas reflexões sobre formas de produzir um corpo, a partir de biotecnologias como testosterona, silicone industrial e próteses, e como esse fazer o corpo torna possível a existência no mundo. Parte do capítulo é também apresentar as histórias e as relações de Carlota, Alexandra e Azaléia com histórias de antes, como essas experiências anteriores influenciaram na forma de reconhecer seu próprio corpo e como este é lido pela sociedade. Parte do capítulo também descreve o trajeto de Alex e Ju na busca pela hormonização e nas estratégias adotadas para passar as etapas burocráticas exigidas.

Este capítulo é também algumas reflexões sobre o amplo espectro existente nas possibilidades de existir no mundo para além dos conhecidos – e normativos – polos binários masculino e feminino.

4.1. Um pouco de passado

Carlota me conta sua história com a dona da casa em que trabalhou quando chegou a São Paulo. Era uma mulher rica, com roupas, bens e propriedades, e que de alguma forma enxergou o que Carlota era antes mesmo de qualquer mudança em seu corpo.

> Eu vim para cá eu tinha 14. Morava numa cidadezinha pequena, entre Alagoas e Pernambuco. Vim com o irmão meu. Morei em São Bernardo. E aí, eu fiquei em uma casa de uma senhora cuidando, era uma casa muito grande. E aí, eu vi naquele jornal... é no jornal estava escrito que ela tinha interesse por gay ou por trans, todos os funcionários dessa casa era mulheres trans. Eu lembro que eu achava lindo era uma trans. Imagina uma trans morena, parecia uma índia, a coisa mais linda do mundo, eu falei: "Nossa que coisa". Toda vestida com uniforme, aquela roupa azul marinho, aquele avental. Eu falei: “nossa, doutora Vilma...”. “Não. Sempre os meus funcionários, a minha preferência é por trans ou gay”, e aí eu fiquei como gay, porque eu ainda não era tão feminina. E aí, eu cuidava só da parte de fora, ou seja, aspirar a piscina, catar folha, saber as folhas secas que caem, não podia ver uma folha saía catando aquelas folhas, era como um serviço de jardineiro, porque tinha o jardineiro que vinha e plantava a grama. Eu cuidava mais da parte, assim, limpar piscina, aspirar os carros... Era muito carro que tinha. Ela tinha uns oito carros, em uma garagem imensa, eu tinha que passar aspirador naqueles carros, cuidar da piscina. E segunda-feira que vinha as amigas dela? E todas aquelas madames... Eu tinha que passar aspirador naquelas mesas do salão de jogos, lá em São Bernardo do

> Campo, mas fui muito bem recebida dessa doutora Vilma. Faz uns três anos que veio aquela lembrança, eu fui bater lá, quando eu cheguei lá já tinham vendido a mansão. Foi morar em um apartamento porque gasta menos. Imagina manter uma casa daquela?
>
> Eram três, comigo. Uma cuidava da dona Vilma e a outra era só cozinheira. Ela cuidava de toda parte da cozinha, e a outra cuidava de tudo, da casa, da parte de cima... Como que chama? ...*Closet*! Da casa toda e botar a mesa. Tinha que botar na mesa, cuidava da casa inteira. Só tinha uma mulher que vinha uma vez por semana, que era mulher, porque quando vinham as mulheres tudo, vinham fazer jogos, jogar na segunda-feira. Então vinha uma mulher uma vez por mês fazer só congelados. Sabe, essa mulher ficava o dia inteiro cozinhando, fazendo comida e depois congelava tudo. Era para servir as suas amigas dela, convidados quando vinham jogar, as madames. E aí, eu era menininho, já tinha um pouco de peitinho, ela falava, ela me chamava pelo nome de homem. Ela falava: "Pê, eu sei que você gosta, eu não vou usar mais", era roupa chique, tudo roupa caríssima, ela dava roupas para mim, saia para mim, o marido dela falava: "Você está estragando esse menino, não pode fazer isso", ela falava: "Não, esse tem que ser feliz", ela dava as roupas eu ficava muito feliz. É a vida da gente. É isso.
>
> [Carlota – Entrevista em fevereiro de 2021]

A dona da mansão onde Carlota tem seu primeiro emprego e primeiro contato com travestis e mulheres trans parece enxergar para além do corpo, ainda de “menininho” e “com peitinho”, oferecendo roupas e acessórios tidos como do gênero feminino. E mais de três décadas depois, a memória afetiva de Carlota sobre aquele espaço e aquela figura que lhe forneceu as primeiras saias e as primeiras bolsas se mantém viva e fresca. O retorno dela até a mansão de Dona Vilma poderia ser uma forma de apresentar aquilo que ela já enxergava muito antes de se materializar no corpo de Carlota. Aquela que prezava pela felicidade de Carlota, mesmo que isso significasse se opor ao marido. Em sua etnografia, Larissa Pelúcio (2009) notou que suas entrevistadas relatavam uma sensação marcada pelo interesse pelo mundo feminino, o gosto pelas “roupas e jogos das meninas”, algo que Kulick (1998) também identificou, de que as travestis em sua pesquisa relatavam que a inadequação de que se recordavam na infância tinha a ver com o gosto pelas brincadeiras e indumentárias femininas. As falas das mulheres trans e travestis entrevistadas apontavam para uma inadequação de comportamento, isto é, de não cumprirem o roteiro determinado para meninos (PELÚCIO, 2009).

> Eu morei em uma casa na Lapa, no Rio de Janeiro, era uma casa de menina. Era uma senhora que alugava vagas e uma dessas meninas chama Maitê, também da minha cidade, ela era mais bonita e tudo. Tinha mais facilidade, a gente fazia programa, se prostituía, e ela rápido chegou no Rio começou a ganhar muito dinheiro, vou pagar e ela falou para mim eu vou botar silicone, ela juntou o dinheiro foi lá e botou. E aí, eu vendo ela fazer aquilo me incentivou. Porque ela pode e eu não posso? Eu toda reta, não tinha bunda, não tinha nada. E aí, eu fui lá e comecei. Só que eu não tinha conta no banco. Era muito difícil. Não é que nem hoje, você chega no lugar já sai com cartão. Lá naquela época não podia e aí eu tive muita confiança com a dona da casa. Eu gostava muito dela e fui mandando ela guardar o dinheiro. Olha que louca? Ela podia pegar todo o dinheiro. E aí, todo mês que eu chegava da rua eu pagava a diária e dava um tanto para guardar. Ela ia anotando no caderno. Aí, chegou um dia que ela falou: "Sabe quanto você já tem? O dinheiro de um litro de silicone". “Não eu quero mais um pouquinho”. Já que vai fazer, faz de uma vez, já sai toda pronta. E aí, eu fui juntando. Quando estava tudo ok, aí foi quando eu fui na clínica. E aí, eu já fechei o pacote. Não é que você vai pôr um negócio e vai para casa, você tem que ter todos os cuidados. “Você só vai para casa, só se tiver alta, quando eu ver que você realmente está boa”. Então tinha aquele certo cuidado, da alimentação, para ir no banheiro ia muito devagarinho. Tinha que fazer naquela comadre... E outra, a gente tinha uma alimentação, não podia comer coisas que fizesse mal. Só ia embora para casa depois que ela via realmente que tinha desinchado. Você entendeu como que é? Você tinha aquela comadre... é comadre que fala? Você não podia levantar para ir no banheiro, você era cuidada. Hoje elas já fazem, já sai andando por aí, e aí dá tudo errado, incha, mas a gente tinha todos os cuidados. Era uma mulher que já faleceu, chamava-se Severina, tinha alguns quartos, ela ia toda hora olhar, para ver se estava com febre, você entendeu? Trocava aonde foi furado com as agulhas, as agulhas eram descartáveis, jogava fora, trocava aqueles algodões, era assim.
>
> [Carlota – Entrevista em fevereiro de 2021]

Além da dona da mansão, outras mulheres contribuíram para o florescer do caminho de Carlota, como a cafetina da casa onde ela morou no Rio de Janeiro, no bairro da Lapa, a amiga de sua cidade, Maitê, e Severina, a mulher que cuidou dela durante o processo de colocar silicone industrial. Personagens fundamentais para a materialização de um corpo cheio de formas, atraente.

A *bombadeira*, a cafetina – figuras que, por vezes, se confundem na mesma pessoa – ocupam uma ascendência na estrutura das relações internas com travestis e mulheres trans. Ela é a mãe, a que cuida, protege, castiga. Ela detém o conhecimento do corpo, as técnicas para aplicar o silicone líquido e os cuidados

necessários para se evitarem os efeitos colaterais (PELÚCIO, 2009), como Carlota relata no sucesso de seu procedimento.

Em relação ao procedimento, Tulipa traz uma história semelhante à de Carlota. Também de fora de São Paulo, se sente motivada a colocar o silicone industrial quando se depara com outras mulheres trans e travestis na prostituição e vê no aumento da bunda e das coxas a possibilidade de aumento de clientes e de sua renda com os programas.

> Eu vim para trabalhar em São Paulo. Eu era muito magra. Muito magra. Que a carne não estava nem por fora, a carne era por dentro do osso de tão magra que eu era. Aí eu peguei: "Não, eu quero ficar igual aquela menina ali". Aí, eu peguei, fui lá, trabalhei um ano... Cheguei em 2012 aqui em São Paulo, né? Na época. Aí, para eu ganhar dinheiro, só ganhava as bonitas, as grandonas. Então, como eu era magrinha… Eu escutava as meninas falar na rua: "Fulano de tal, fulano de tal"; aí eu falei: "Então vai ser com essa"; entendeu? E hoje eu tenho o quê? 2005? Eu coloquei em 2005 o meu silicone. Mas, gente, eu ganhei mais dinheiro quando eu era magrinha. Aí, eu peguei e botei o silicone no bumbum, aí tinha cliente que falava: "Não, se você ficar grandona, eu não vou te querer mais". Então o silicone fechou e voltou tudo ao normal de novo. Eu já fiquei com o corpinho que eu queria. No começo... na hora que ela estava coisando assim, eu fiquei com medo porque eu vi ela botando um saco preto em cima da cama. Eu falei: "O que é isso? Eu não vou morrer não, né?", ela falou assim: "Não, é para não melar a cama de óleo". E foi… foi bom. Foi bom porque melhorou também a autoestima, porque eu era muito magra. Então, na época, não tinha o soropositivo. Eu peguei e botei, ela me olhou toda: "Tu é tão magrinha. Tu não tem o babado[HIV] não, mulher? Porque se tu tiver o babado, vai rejeitar". Eu disse: "Pelo amor de Deus, eu não sei, eu não tenho, não". Mas, antes de colocar, eu fui fazer os exames. Deu tudo negativo. E aqui já… aqui eu fiz, pintei e bordei. Fiz e aconteci aqui em São Paulo. Não peguei nada aqui em São Paulo. Fui pegar na minha cidade.
>
> [Tulipa – Entrevista em abril de 2021]

As bombadeiras são aquelas responsáveis por "bombar" o corpo de mulheres trans e travestis, através da aplicação de silicone líquido industrial (SLI), um líquido denso utilizado para rodas de automóveis, lubrificação de máquinas, lustração de painéis e vedação na construção civil. O processo é de alto risco, demorado e muitas que o fizeram relataram ter algum tipo de complicação como infecções, migração do produto para outras áreas do corpo – o que muitas relatam como "descer pro pé" –, deformidades e até a morte (PINTO et. al, 2017).

Geralmente, as bombadeiras também são mulheres trans ou travestis, o que pode ser fator para um vínculo de confiança, uma vez que, mesmo sabendo dos riscos do procedimento, é uma pessoa também inserida em sua realidade, tanto na busca por alterações do corpo para ficar "grandona", como no contexto de prostituição. No entanto, a opção por ficar "grandona" também pode ser reajustada a partir de como seu corpo é lido pelos clientes, como aconteceu com Tulipa.

> Quando eu volto pra São Paulo, eu não queria qualquer clínica. Queria realizar o sonho da minha vida. Queria fazer alguma coisa de qualidade. Então dentro daquilo que eu podia, eu fui pesquisar, perguntar. Aí, o que eu fiz? Eu comprei a prótese de uma clínica particular... eu tenho até certificado da minha prótese. Aí, eu precisava do cirurgião. Aí, eu recorri a uma clínica clandestina. Não posso negar que eu fui uma dessas que passou pelo salão... pela clínica do doutor X. Mas na época era ali na 7 de abril. Porque uma clínica particular que faz tratamento mamário, por exemplo, dificilmente vai fazer cirurgia numa mulher trans, mesmo que ela tenha muito dinheiro. Aí, você recorre às clínicas clandestinas. As amigas te indicam... Na maioria das vezes, a cafetina tem parceria com essas clínicas. Então, a cafetina leva... claro que ela ganha uma porcentagem. Ninguém faz nada de graça no Brasil.
>
> [Alexandra – Entrevista em junho de 2020]

Enquanto Carlota traz a cafetina numa posição de maternidade e de cuidado, Alexandra aponta para os ganhos, diretos ou indiretos, dessa mediação entre a clínica, o cirurgião, com as mulheres trans e travestis que moram nessas casas. Essas perspectivas não são excludentes, coexistindo numa relação de cuidado e controle, afeto e punição, proteção e violência. Carlota me conta que algumas chamam a cafetina de mãe ou madrinha, mas somente se "a relação é boa".

Muitas mulheres trans e travestis moram em casas administradas por cafetinas. Nestes espaços onde muitas encontram abrigo após a expulsão ou fuga de casa, onde são acolhidas, se sentem pertencentes e aprendem o funcionamento das dinâmicas da rua e da prostituição. É ali que muitas aprendem a "dar o truque[22]", como driblar a violência – que pode vir tanto da polícia, de clientes, quanto de seu

[22] Dar o truque é uma expressão que muitas travestis e mulheres trans usam ao nomear estratégias inusitadas para solucionar problemas, similar à expressão "se virar", "dar um jeitinho". Mas também pode significar enganar, enrolar para sair de alguma situação (Sander, 2015).

grupo de convivência –, aprender os códigos da rua e da noite e parecer mais velha (PELÚCIO, 2009).

A cafetina cobra uma taxa diária de alimentação e hospedagem. Em muitos casos, a cafetina fornece orientações e suporte emocional, especialmente quando a travesti ou mulher trans vem de uma região distante para grandes centros urbanos, como São Paulo ou Rio de Janeiro. Essas “mães” ou “madrinhas” também fornecem informações como educadoras, em relação ao cuidado com saúde, principalmente com IST’s, mas também alertando sobre o envolvimento com o crime e o abuso de drogas ilícitas (WOLFE, 2015).

Segundo Carlota, não são raros conflitos entre cafetinas e suas “filhas”, seja pelo não pagamento da diária, por chegar em casa bêbada ou “drogada”, mas também quando a relação destas não é harmoniosa com as outras da casa. O resultado do conflito varia desde roubo de seus pertences, agressão física realizada pelas outras moradoras da casa, despejo sem possibilidade de pegar nenhum objeto de seu quarto e até a morte.

> Mas isso é só com as que não respeitam as regras da casa. A dona da casa manda as outras baterem ou abre o quarto pra elas pegarem coisas, entendeu? As outras precisam obedecer, senão quem apanha são elas. Só que eu só vi acontecer isso com quem merecia, porque elas são justas. Ela não mandam bater sem motivo, porque as meninas é o ganha-pão dela também.
>
> [Carlota – Entrevista em fevereiro de 2021]

Em contraste com o que Carlota traz em suas falas, Alexandra aponta que existem outras camadas nas relações entre a cafetina e suas “filhas”, que se encerram nas questões financeiras ou de comportamento.

> A travesti negra é hostilizada lá. Eu cansei de chegar em casa e ouvir piadinhas racistas delas. Eu chegava e tinham entrado no meu quarto e tinham roubado coisas minhas. E você vai fazer o quê? Você precisa de um teto pra dormir. Se falar alguma coisa, elas fazem pior, porque elas são criminosas. Então se você é preta elas vão fazer de tudo pra te tirar de lá. E graças às deusas, eu saí. Porque você é muito querida se tiver pagando. O dia que você não estiver pagando, aí você vê a verdadeira face das pessoas.
>
> [Alexandra – Entrevista em junho de 2020]

Alexandra relata a expulsão de uma casa, onde não pôde retirar seus objetos, como roupas, sapatos, bolsas, laces e até uma televisão que havia comprado. Mas o que mais lhe causou sofrimento, segundo ela, foram seus documentos pessoais que estavam no quarto, o que gerou outras situações desconfortáveis, como passar por todos os processos de emissão de segunda via em serviços burocráticos, necessários para o aluguel de algum imóvel, compra de objetos parcelados em lojas etc.

Mulheres trans e travestis negras, sob uma ótica interseccional, reúnem discriminações e vulnerabilizações por conta de suas identidades de gênero, das suas performatividades sexuais e da violência racial. A intersecção de violências constitui um fator de agravamento na sustentação da vida, uma vez que as condições de vida iniciais também são mais desvantajosas do que as vividas pelas brancas, visto que há maior expulsão de casa, menor nível escolar e salarial, possibilidade de início da vida sexual mais cedo, assim como maiores chances de se encontrarem em situação de prostituição (sem, assim, a desejarem) e em situação de rua (MENEZES, 2018).

Os trabalhos realizados nas áreas da saúde, e mesmo nas sociais, sobre mulheres trans e travestis pouco abordam as intersecções de raça/etnia e gênero. Como Pietra Azevedo Paiva (2020) apontou a partir de sua etnografia com travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar, a realidade de mulheres negras com pênis alocam essas travestis tanto à hipersexualização fruto do racismo e sexismo, quanto à exotificação produto da cisnormatividade. A imagem de homens negros é associada a estereótipos sexuais, como a associação ao pênis grande, resultados do racismo e do sexismo (CONRADO & RIBEIRO, 2017), enquanto as mulheres negras tiveram/têm suas imagens associadas, historicamente, a “selvagens sexuais”, “prostitutas”, “objetos sexuais disponíveis”, entre outros termos sexualizadores, conforme discute Bell Hooks (1982).

Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), a maior parte das travestis e mulheres trans assassinadas no Brasil são prostitutas negras que trabalham nas ruas. Dos assassinatos cometidos contra prostitutas no Brasil nos últimos três anos, travestis e mulheres trans foram vítimas em 70%, 65% e 67% dos casos, cerca de 55%, 60% e 64% ocorreram nas ruas e pessoas negras representaram 80%, 82% e 82% das mortes (ANTRA, 2018; 2019; 2020).

Jaqueline Gomes de Jesus, durante minha banca de qualificação, chamava a atenção sobre a importância de conhecer as produções desenvolvidas nas perspectivas da decolonialidade e da interseccionalidade, para compreender que existem recortes nas violências que ocorrem contra mulheres trans e travestis. Mulheres trans e travestis jovens (com menos de 25 anos) e negras (pretas e pardas) e pobres são as maiores vítimas de feminicídio. Nesse sentido, Fredda Amorim (2021), na sua dissertação, reforça a importância do conceito de interseccionalidade, seguindo as propostas de Kimberlé Crenshaw e as análises de Carla Akotirene (2019). Esse conceito nos permite ver como as vivências de opressão sempre ocorrem em relação, não havendo uma hierarquia entre elas, de modo que o seu cruzamento impacta a forma com que as pessoas acessam direitos, são contempladas pelas leis na busca por justiça, mas também são deixadas para morrer.

A partir das falas de Alexandra, Tulipa e Carlota, também me deparo com o interesse dessas mulheres por produzir um corpo próximo dos corpos das travestis e mulheres trans que cruzaram suas trajetórias de forma significativa. Essa evidência contrasta plenamente com um discurso comum – e de senso comum –, que muitas vezes atravessa o discurso da "passabilidade", que diz que mulheres trans e travestis buscam realizar algumas alterações em seus corpos para se aproximarem da aparência de uma mulher cisgênero ou de uma feminilidade binária. De diversas formas que vemos nesta dissertação, incluindo o movimento efetivo de performar nuances não binárias, tais corpos se afastam dessas normativas, as reelaboram; encarnam críticas e expressões públicas de *montagem* da norma.

4.2. Interferências nas mudanças

Caminhando à noite pelo centro da cidade de São Paulo, com Jurema, Íris e Carlota, passamos lentamente por alguns pontos turísticos e famosos da região. Voltávamos da oficina de dança do grupo Transamigas. Uma rápida parada na frente da Catedral da Sé para uma *selfie*. Carlota sugere que todas façam uma pose com as mãos juntas, para lembrar sobre a "pureza e a virgindade". Elas pedem que eu tire a foto, porque eu tenho o braço mais comprido. A foto é enviada rapidamente no grupo de *Whatsapp* da oficina de dança, nomeado "As Poderosas". Descendo as

escadarias da catedral, um homem, negro, descalço e com as roupas sujas se posiciona na frente de nosso grupo e diz para Íris que ela é muito bonita, ela por sua vez abre um imenso sorriso e, jogando seu cabelo loiro, comprido e cacheado para o lado, solta um “ah, obrigada”. Jurema e Carlota se divertem com a cena e, depois de descerem toda a escadaria, olham para trás e ficam paradas acenando para o rapaz, que continuava de pé no mesmo lugar olhando para nós.

Naquele momento, em meus pensamentos, imaginei que algo ruim poderia acontecer. “E se ele vier atrás de nós? E se ele achar que elas estão tirando algum sarro dele?”. Enquanto eu me isolava em meus medos, minhas companheiras seguiam caminhando tranquilamente e falando sobre outros assuntos.

Íris e Jurema iam para a Praça da República. Carlota e Azaléia iam para o metrô Anhangabaú e Terminal Bandeira. Atravessávamos o Viaduto do Chá, por volta das 22h. Alguns poucos pedestres transitavam por ali. As luzes do Edifício Matarazzo numa ponta da imensa passarela de cimento e as luzes do Shopping Light na outra. No meio, somente calçada e alguns postes que tentam representar postes antigos de ferro. Azaléia recorda sobre o famoso Mappin que ficava localizado em frente ao Shopping Light. Íris, com pouco mais de 20 anos, diz que não se lembra dessa loja.

Carlota pergunta para Íris sobre o adesivo que ela trazia no braço. Ela diz que é o hormônio que está utilizando atualmente. Íris conta que antes utilizava o hormônio em comprimido, via oral, mas que tinha muitos efeitos colaterais, por isso decidiu alterar. Enquanto Jurema confere o retângulo arredondado no braço de Íris, Carlota diz que parou de usar hormônios quando uma amiga sua morreu de cirrose por conta das altas doses que aplicava. Segundo Carlota, o fígado da amiga até “saiu pra fora de tanto hormônio que tomou”, o que a deixou com medo e a fez parar a hormonização injetável. Paradas no meio do Viaduto do Chá, a conversa sobre a utilização de hormônios seguia. Íris explica que optou pela utilização da versão em adesivo exatamente por ouvir de conhecidas histórias sobre mulheres trans e travestis que morreram com as doses altas e irregulares de hormônios.

Carlota conclui que é o desespero para mudar o corpo de forma rápida. Para ela, existem duas formas para alterar o corpo: bombando (aplicando silicone industrial para aumentar a bunda, o quadril e as coxas) ou com hormônios. Ela nos

explica que bombar o corpo é mudar o exterior, o lado de fora, e usar o hormônio é mudar por dentro, a voz, a cabeça e os sentimentos.

A fala de Carlota sobre essa mudança interior se assemelha ao que a bombadeira Verônica diz para Larissa Pelúcio (2009) em sua etnografia: que o hormônio atribui às travestis qualidades morais vistas como próprias de mulher, tais como sensibilidade, delicadeza e até mesmo dedicação ao lar. No entanto, Pietra Azevedo Paiva (2020) aponta que estudos sobre travestis em contextos rurais e interioranos pouco abordavam a questão de hormonização e que, assim como suas interlocutoras na região de Jardim, sertão do Rio Grande do Norte, alguns trabalhos (MIRELLA, 2010; NASCIMENTO, 2014; TOTA, 2015) citam sumariamente que as travestis interlocutoras em contextos interioranos não se hormonizavam e descentralizavam a ingestão de hormônios em sua (auto)compreensão do que é “ser travesti”.

Íris diz que jamais usaria bomba, porque isso é suicídio. Para ela, a quantidade de mulheres trans e travestis que morreram no processo de bombar é prova de que não vale a pena realizar esse procedimento. Íris usa sua própria experiência como exemplo, mostrando que juntou dinheiro e pagou pela implantação das próteses de silicone nos seios. Carlota pontua que Íris é novinha e que por isso ela pôde realizar o procedimento desta forma, mas que há alguns anos muitas mulheres trans e travestis não tinham a possibilidade de realizar esses procedimentos de forma oficial, por não ter o preço tão acessível e porque a maioria das clínicas não realizavam esses procedimentos para pessoas trans e travestis.

É latente que a perspectiva de Íris sobre aquilo que ela chama de suicídio se deve à sua localização geracional, que entende a experiência da travestilidade diferente de outras gerações, como a de Carlota. O trabalho de Tiago Duque (2009) aponta como características que antes eram tidas como comuns na formação do universo das experiências das travestis brasileiras são transformadas por uma nova geração de travestis, que ampliam a noção de travestilidade. A ampliação de debates nas temáticas de gênero e sexualidades, principalmente impulsionados pelas lutas dos movimentos sociais e pela internet, contribuiu para que as novas gerações de pessoas trans e travestis mantivessem alguns espaços de sociabilidade, como a casa e a escola, tornando a formação das identidades e subjetividades destas menos ligadas ao universo do mercado sexual (DUQUE,

2009), consequentemente a algumas características associadas como a cafetina e a bombadeira.

Íris e Carlota acenam para alguns homens que passam no viaduto e se divertem com o constrangimento que alguns demonstram. Jurema nos segue um pouco mais atrás, escutando e concordando com tudo que é dito, mas seus olhos se mantêm fixos na tela do celular. Chegando na esquina em frente ao shopping Light, Jurema pede minha ajuda com o celular. Ela estava com dificuldades em encaminhar algumas fotos suas para um rapaz, um de seus contatos no Facebook. As fotos são todas dela nua e ela me diz que tudo bem eu ver suas fotos no celular, porque são fotos “daquilo que eu não gosto”. Consigo enviar as fotos que ela me pediu, que em poucos minutos já são respondidas por um áudio que animou Jurema.

Apesar do comentário sobre seu cansaço com Íris, Carlota nos convida para tomar um café com leite numa lanchonete ao lado do shopping. Ali, retomamos o assunto sobre hormonização. Carlota ficou interessada no dispositivo que Íris estava utilizando, mas diz que não tem mais idade para esse processo.

> Não estou mais fazendo reposição hormonal. Até tenho vontade de voltar, porque naquela época não é que nem hoje, com essas tecnologias, essas pessoas que estão estudando medicina… Então a gente fazia tudo sem acompanhamento médico. [...] Eu não tenho mais idade para isso. Tenho 50 anos. Eu tenho medo de ser encaminhada para outro médico, eu tenho medo de ter mais complicação.
>
> [Carlota – Diário de campo - Agosto de 2019]

Azaléia também diz que não utiliza mais e aponta que, além da questão da idade, não precisava mais realizar nenhum procedimento, porque já era mulher e não voltaria mais a ter características que não gostava.

> Eu fiz depilação a laser em tudo, então pelo já não tenho mais. Tenho as próteses, o silicone. Minha voz é de mulher. Então nada mais volta.
>
> [Azaléia – Diário de campo - Agosto de 2019]

Azaléia e Carlota, com 47 e 51 anos, viveram as décadas de 1980 e 1990, período em que o Processo Transexualizador nos moldes de hoje ainda era um

sonho distante, e a materialização de corpos travestis e trans acontecia ou totalmente distantes dos espaços oficiais de saúde ou inseridas/os para pesquisa. Sem internet e informações seguras sobre a utilização de hormônios, além dos altos valores para aplicação de silicone e de próteses, havia outras formas de alterações que aproximassem da aparência que almejavam.

> As bunda tinha que ser parecendo uma tanajura. Enorme! Aqueles quadrilzão… Já viu na rua aquelas bundona e as perna fina? Essas que era moda. As que não tinha dinheiro ia ali na Rua Tabatinguera, tinha uma costureira que fazia um negócio, chamava pirelli, que era um manequim, que ia costurando uma calça, botava umas bunda de pano, tipo travesseiro. Chamava pirelli, e elas vestiam pra ficar com aquela bundona. Cê entendeu? Era muita loucura.
>
> [Carlota – Diário de campo – Agosto de 2019]

Nas conversas semanais na mesa do Bar Central, no centro de São Paulo, Azaléia e Carlota me contavam de uma época em que, para elas, era mais simples as categorizações de corpos e identidades. Existiam apenas dois tipos de bixas, “as operadas e as não operadas”. Carlota me conta que, nos anos 80 e 90, aquelas que queriam colocar prótese ou se tornar “operadas” precisavam viajar e fazer as intervenções no exterior, em países como Espanha e Itália. Os ganhos financeiros foram as coisas que elas citaram como principal motivação para ir para a Europa, mas não apenas.

Azaléia me conta que já morou na Espanha, Alemanha e Itália, onde a prostituição lhe rendeu altos lucros que permitiram que ela comprasse muitas bolsas, muitos sapatos e muitas joias, mas também possibilitou realizar procedimentos caros e que pareciam mais seguros nesses países. Foi na Itália que Azaléia aplicou silicone para aumentar as maçãs do rosto.

> [Azaléia] Se fosse aqui no Brasil, iam botar o industrial e podia ficar igual o fofão. Já viu algumas com a cara horrorosa, deformada? É por isso. Mas o meu foi silicone... como que fala?
>
> [Carlota] Cirúrgico.
>
> [Azaléia] Isso! Cirúrgico. Aperta aqui pra você ver como fica.
>
> [Carlota – Diário de campo - Agosto de 2019]

Eu e Carlota apertamos delicadamente as maçãs do rosto de Azaléia conferindo uma de suas recordações da vida na Europa. A passagem pelo velho continente também garantia outro status, que era o de “europeia”, além dos bens simbólicos como ser fina e sofisticada. A passagem por esses países deu também a Azaléia o conhecimento dos idiomas falados por lá, o que a tornava fluente em italiano e espanhol. Carlota viveu um tempo na França e um tempo na Itália, o que a tornou, segundo ela, fluente em Francês e “arranhando” bem no italiano. Ouvindo tais relatos, a cada gole da cerveja barata compartilhada, me perguntava quantos empregos uma pessoa cisgênero conseguiria sendo fluente em mais de um idioma e com experiência no exterior?

Carlota relembra que outra característica que ela sente saudades de fazer programa na Itália era de que ela não precisava ficar na rua. A cafetina, dona da casa onde ela morava, era contatada pelo cliente, que pedia uma garota, informando horário, hotel e quarto. A cafetina passava todas as informações para Carlota, e um táxi já contratado a levava e a trazia do local. O táxi era uma forma também de garantir que Carlota não fosse para nenhum lugar que não fosse o hotel onde o programa estava marcado e a casa da cafetina.

Azaléia diz que, quando foi para a Europa, era novinha e linda. O fato de ser bem jovem fez com que muitos clientes pagassem valores altíssimos por um programa com ela e que chegava a fazer 12 programas por noite, o que rendeu dinheiro suficiente para adquirir muitas coisas caras e enviar dinheiro para seus familiares em Pernambuco, o que garantiu casa e carro para eles.

Minhas companheiras também lembram que, quando Roberta Close posou para a revista Playboy pela primeira vez, Carlota estava na Europa e Azaléia no Brasil, e o número de homens que começou a buscar travestis e mulheres trans para realizar programa aumentou de forma absurda. Segundo Azaléia, muitos as procuravam porque tinham curiosidade de como era uma “mulher com pênis”, mas Carlota complementa que alguns queriam transar com aquela que “um dia foi um homem”. Carlota fala sobre esse tempo com muito saudosismo, dizendo que eram os tempos áureos das travestis e das mulheres trans, pois em sua memória era um tempo em que “os clientes pagavam caro no programa, não tinha internet e nem violência com as meninas na rua”.

Apesar do glamour e dos altos ganhos que a vida na Europa garantiu, as duas me contam que voltaram fugidas para o Brasil. Azaléia diz que “lá fora eles não deixam você sair”, por isso a volta para o Brasil exigiu deixar tudo que tinha comprado e conquistado por lá para trás. Carlota relata experiência semelhante, narrando sua jornada atravessando fronteiras de estados e cidades, até conseguir um voo de volta para o Brasil, com um pouco do dinheiro que conseguiu juntar na fuga distribuído entre a bolsa e os bolsos da roupa. Carlota diz que nem todas conseguem fugir e acabam sendo mortas caso a tentativa fracassasse, porque “eles têm gente infiltrada em todos os lugares, principalmente na polícia”.

4.3. Mas e os homens e NBs?

Na trajetória desta pesquisa, uma característica nas pesquisas desenvolvidas sobre pessoas trans e travestis com quem consegui ter contato me chamou atenção. Muitas versavam sobre mulheres trans e travestis no contexto de prostituição, nas dificuldades de acesso a serviços de saúde e (a grande maioria) nas vulnerabilizações que as tornam mais afetadas por HIV e IST’s. Mas eram poucas que traziam também homens trans, e essas poucas abordavam a construção das transmasculinidades e as identidades transmasculinas. Comecei a pensar sobre por que aquelas/es que geralmente são chamadas/os de “população trans” ou “população T” pareciam existir em lugares que não se encontravam. E acredito que essa distância não estaria apenas no recorte realizado pelas/os pesquisadoras/es. Por isso, a partir dos relatos de Ju e Alex, faço um esforço de pensar quais seriam as características em relação à busca por intervenções em seus corpos que se aproximariam e que se distanciariam dos relatos de Carlota, Tulipa, Alexandra e Azaléia.

Enquanto a hormonização é um assunto pouco falado nas conversas com Carlota, Tulipa, Azaléia e Alexandra, ela apareceu nos relatos de Alex e Ju como peças-chave em seus processos de materialização do corpo desejado.

Como dito no capítulo 2, Ju buscou no Pró-Diversidade e Alex no CRD, principalmente, auxílio no acesso ao Processo Transexualizador. Diferente dos relatos de mulheres trans e travestis com quem tive contato, Alex e Ju, homens trans brancos, não trouxeram histórias de fuga ou expulsão de casa, pelo contrário, trouxeram experiências de apoio e de acolhimento da família próxima.

A mãe de Alex, Rosa, por exemplo, o acompanhou em um dos dias até o CRD. Uma mulher de pele clara com cabelos na altura do queixo, de óculos, com um imenso sorriso, sentada no espaço de convivência onde transitavam mulheres trans, travestis, pessoas em situação de rua, profissionais do sexo, aguardava seu filho durante o acolhimento. Quando Alex estava indo embora, ele nos apresentou, eu como “seu psicólogo” e ela como sua “mamãe”. Rosa me agradece por estar ajudando seu filho e confessa

> É algo novo pra mim. Às vezes, eu cometo algumas gafes com os pronomes. É difícil porque foram anos chamando ele de um jeito, então até se acostumar leva um tempinho. Mas o que importa é que eu o amo. Só isso.
>
> [Rosa - Diário de campo - Julho de 2019]

Alex também teve todo o apoio de sua mãe quando anos antes havia se declarado como mulher lésbica. Ju também relatou algumas vezes a proximidade com sua família de origem e como sua família também o acolheu quando se declarou como uma mulher lésbica e, naquele mesmo ano, quando contou para os pais e parentes próximos que era um homem trans. A dificuldade foi quando Ju depois informou ser uma pessoa não-binárie, causando confusão entre os familiares sobre como chamá-lo. Alguns meses depois, Alex também se apresentaria para mim como um trans não-binárie, ou NB.

Na história de ambos, o espaço de sociabilização, de troca de informações e de possibilidades de materialização das mudanças em seus corpos foi a internet. Esse acesso fez com que ambos chegassem aos locais onde nos conhecemos com diversas informações sobre retificação de nome nos documentos, hormonização, tipos de hormônios à base de testosterona que tinham efeitos mais satisfatórios e quais os efeitos colaterais mais comuns, quais tipo de mastectomia disponíveis e outros procedimentos que não dependiam de serviços oficiais de saúde, como a utilização do *binder* e de faixas de compressão. O *Youtube* e redes sociais, como *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* e *TikTok*, apresentavam postagens, textos e vídeos de homens trans sobre esses temas, que eram fontes de informação de Alex e Ju, e que passaram a ser minhas também, uma vez que não existiam – e até o momento da escrita deste texto – ainda produções acadêmicas suficientes sobre algumas das possibilidades de intervenções que estes homens trans traziam. Estes dispositivos

conectados ao ciberespaço que são “tecnologias que produzem vida (e que incluem as de modificação ou aumento corporal), são tecnologias materiais e discursivas, culturais e políticas e não simplesmente técnicas no sentido literal do termo” (BOURCIER, 2008, pág. 65).

Na posição de psicólogo nos dois espaços citados, tive a possibilidade de acompanhar e participar na busca de Ju e Alex pelo acesso ao tão almejado Processo Transexualizador, mas também nas estratégias paralelas para materializar as mudanças desejadas.

Se o “aquendar” é um recurso para muitas mulheres trans e travestis lidarem com o problema visual e sensorial dos órgão sexuais masculinos externos, em determinadas ocasiões, e se Carlota apontava o “pirelli” como alternativa para mulheres trans e travestis que não tinham condições de realizar a aplicação de silicone industrial nas coxas e na bunda para aumentar e definir suas formas, Ju e Alex trazem o *binder* e as faixas de compressão como alternativas para diminuir e “ocultar” as formas dos “intrusos”. Em 2018, nas primeiras conversas com Ju, as opções de *binder* para compra pela internet eram poucas e quase todos pareciam de modelos semelhantes, mas em 2020 já era possível encontrar outros tantos bem diferentes em formatos, atendendo a diversos tipos de corpos. Alex me conta que, em alguns espaços, o *binder* e as faixas eram fundamentais para ele, como no transporte público indo para o trabalho ou em algum evento com os amigos.

> Eu pego ônibus pro trabalho, e lá alguém pode encostar em mim, mesmo que sem querer, então eu uso. Às vezes, chegando no trabalho eu tiro, porque machuca demais e pode dar problema no futuro, né? Quando eu vou pro rolê com as amigas, eu uso também, porque às vezes a gente abraça e tal, então não deixo solto. É, tipo, uma questão de contato que mais incomoda, saca?
>
> [Alex - Diário de campo - Julho de 2019]

Entre as mulheres trans e travestis desta pesquisa e Alex e Ju há diversos marcadores/operadores de diferenciação que precisam ser apontados além do gênero. O principal deles, a meu ver, talvez seja o geracional. Ju tinha 27 anos quando nos encontramos pela primeira vez, e Alex tinha 21 na nossa primeira conversa.

Na busca por profissionais médicos da endocrinologia para início do processo de hormonização, Alex também relata uma estratégia que adota por conta de diminuir a possibilidade de sofrer algum tipo de transfobia ou ser alvo de alguma "piada".

> Primeiro que eu procuro pelo nome feminino, porque às vezes tenho que levantar a blusa pra mostrar e tal, então eu sinto que com mulher cis não vai ter nenhuma piadinha ou não vou precisar explicar... Não. E eu pelo nome eu tento imaginar a idade da médica. Um nome tipo Bruna, Fernanda ou Giovana, deve ser de uma médica mais nova. Já uns outros nomes, tipo, Maria de Fátima, provavelmente é uma senhorinha, que vai ter uma cabeça mais fechada.
>
> [Alex - Diário de Campo - Dezembro de 2019]

A estratégia de Alex busca quase que uma redução de danos no processo que necessita, por questões protocolares, de um profissional da medicina na especialização da endocrinologia.

O meu auxílio como profissional da psicologia era demandado, pois para o início do Processo Transexualizador, a pessoa trans e travesti precisa de alguns documentos, segundo a Portaria nº 2.803/2013, que "redefine e amplia o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde". Com as lacunas em minha formação a respeito destas informações e a escassez de trabalhos sobre o tema, busquei informações sobre os procedimentos disponíveis, os documentos necessários e o papel da/o profissional da psicologia no processo. E a internet foi o lugar onde muitas informações puderam ser esclarecidas (principalmente em páginas e sites organizados por pessoas trans e travestis, como a ANTRA), uma vez que mesmo os profissionais de serviços oficiais de saúde não tinham total clareza das etapas e da burocracia do processo.

Qualquer pessoa que desejasse realizar as intervenções disponibilizadas pelo processo precisaria de um laudo psiquiátrico (para a exclusão de transtornos psiquiátricos graves, que seriam impeditivos para o processo), uma avaliação psicológica (realizada por um psiquiatra), um laudo dos profissionais das áreas de ginecologia ou urologia, endocrinologia e cirurgia plástica. A Resolução Nº 2.265 do CFM, publicada em Setembro de 2019, autorizou o acompanhamento ambulatorial para as pessoas trans e travestis, possibilitando o acompanhamento "psicoterápico" e a hormonização no SUS, seguindo o Projeto Terapêutico Singular. Tal medida,

tornou possível que 28 UBS no município de São Paulo estivessem aptas para o acompanhamento de pessoas trans e travestis, no entanto, até fevereiro de 2021, somente oito ofereciam o atendimento, sob a justificativa de que não havia profissionais capacitados para atendimento às pessoas trans (GLOBO, 2021).

Além da distância entre as propostas no papel da Resolução de 2019 e a realidade prática nos serviços oficiais de saúde, ao determinar acompanhamento psiquiátrico para formulação diagnóstica específica, tal Resolução reitera as já conhecidas e amplamente criticadas práticas psiquiátricas em seu poder de dar acesso ou não aos cuidados à saúde e legitimar ou não alguns corpos e performatividades de gênero. Um grupo de pesquisadoras/es especialistas no tema vinculadas a diversas universidades federais do país questionam: “Se a autodeterminação do gênero é um direito de personalidade, como apontou a decisão recente do STF, alguma condição de sofrimento mental deveria reduzir ou negar tal direito?” (MATOS, 2020, pág. 3).

4.4. Tinha um/a médica/o no meio do caminho

Os entraves sobre o acesso à hormonização foi o mesmo que Ju encontrou no início de 2019, onde as Unidades Básicas de Saúde não ofereciam atendimento, sob a justificativa de que não haveria médico psiquiatra ou endocrinologista que atendessem pessoas trans. Uma alternativa foi tentar o contato no serviço especializado CRT, famoso serviço no bairro da Santa Cruz em São Paulo, com ambulatório especializado para pessoas trans e travestis. No entanto, por telefone, Ju recebeu a resposta de que não havia possibilidade de atendimento, uma vez que o serviço não oferecia na época somente a possibilidade de hormonização, necessitando entrar na fila do Processo Transexualizador.

Os principais objetivos de Ju eram mudar sua voz – deixá-la mais grave – e diminuir os “intrusos”. Através de vídeos no Youtube e relatos de outros homens trans, a diminuição dos seios era significativa apenas com a hormonização, o que animou Ju.

O retorno de Ju com a endocrinologista, contada no capítulo anterior, ficou para depois de dois meses. Nara entra em contato comigo e conversamos um pouco

sobre como diversos temas não foram abordados em nossas formações, como sexualidades e gênero. Sugiro que ela entrasse em contato com a profissional endocrinologista do CRT e conseguisse orientações sobre o processo de hormonização, o que Nara faz nas semanas seguintes. No retorno de Ju, Nara já havia colhido informações no CRT sobre a utilização da testosterona para homens trans e possibilitou o início do processo de hormonização, mas não sem antes solicitar um laudo meu sobre a saúde emocional e psíquica de Ju.

Situação semelhante ocorreu com Alex numa clínica em que foi atendido pelo convênio, no entanto o ponto foi a não-binariedade:

> Comentei com ela que queria realizar a terapia hormonal, mas que não queria fazer como meus amigos, sem acompanhamento médico. Queria fazer tudo certinho. Ela me disse que eu teria que fazer terapia e vários exames para saber se meus níveis hormonais estavam normais. Mas quando eu disse que era um homem trans não-binário, ela disse que isso não existia. Disse que por eu ser muito novo, eu ainda não sabia direito sobre "estas coisas". Não voltei mais lá.
>
> [Alex - Diário de Campo - Dezembro de 2019]

A autodeclaração como uma pessoa não-binárie não parece ser o suficiente, frente ao discurso da médica, que deteria a verdade e o poder de legitimar existências e identidades. O processo de Alex teve início com a médica endocrinologista da UBS próxima de sua residência na Zona Norte de São Paulo, no final de 2019. A profissional também solicitou um laudo psicológico para dar início a hormonização e, após o questionamento de Alex, informou que não havia atendido pessoas trans e travestis até aquele momento, mas que sabia quais hormônios poderiam dar início ao processo, a partir de informações de outros colegas da profissão.

As médicas que atenderam Ju e Alex não foram as únicas que tiveram dúvidas sobre os detalhes da hormonização para corpos transmasculinos. De Souza (2020) também encontrou essas dúvidas ao entrevistar uma profissional do ambulatório trans da Universidade Federal de Uberlândia, que apontou que, na Portaria nº 2.803/2013 do Processo Transexualizador, há uma menção a "hormonioterapia" ou "terapia medicamentosa hormonal", mas sem qualquer prescrição específica e sem definição de que tipo de hormônio deve ser utilizado. A

autora também reforça que a ausência do hormônio a ser utilizado torna-se um elemento complicador para se reivindicar na rede pública. Kruger et al (2019) apontam em sua pesquisa que a escassez de serviços e de profissionais médicos que dominem as especificidades das questões trans e travestis e consigam prescrever com segurança os medicamentos para estas pessoas são fatores que fazem com que mulheres trans e travestis realizem o processo de hormonização sem o acompanhamento profissional.

A utilização de hormônios sem acompanhamento profissional é considerada uma prática de risco para pessoas trans e travestis, mas ao que parece, o maior risco é que os médicos não possuem dados e formações suficientes para prescrever e acompanhar a terapia de forma segura. A medicina, então, estaria dando o "truque"? Contudo, existem profissionais da área engajadas/os e realizando esforços para atender a essas demandas de pessoas trans e travestis em relação à utilização dos hormônios, mesmo sem prescrições específicas, orientações claras e estudos amplos de seu conselho regulador.

Nos casos de Ju e Alex, necessitei buscar referências sobre as responsabilidades éticas na elaboração de um documento, que, ao mesmo tempo que contribuísse com o acesso ao processo da hormonização, não o transformasse em mais um instrumento patologizante e tivesse como principal foco o cuidado deles. Pra isso, realizei o contato com as duas profissionais e negociei não um laudo, mas uma análise sobre como eu enxergava Ju e Alex, e os contextos em que estavam inseridos.

Na elaboração dos documentos, realizei diversas consultas às orientações disponíveis do Conselho Regional de Psicologia, uma vez que não eram – e ainda não são – tão claros os limites éticos na elaboração de documentos por parte de profissionais da psicologia. Artigos, textos e trabalhos produzidos por pessoas trans e travestis, como os de Sofia Favero (2019) e Thamy Ayouch (2015) também foram fundamentais para pensar numa prática na psicologia que ia além de formular e realizar diagnósticos.

Favero (2020), a partir de sua própria jornada de vida e como profissional da psicologia, nos ajuda a pensar como a cisgeneridade não é puramente um tipo de ciência, mas de que ela é uma estrutura que tem produzido a ciência em si. A pureza de suas bases e estruturas como sempre foram pintadas, na verdade é "toda

feita” tal como as travestis apresentadas no trabalho de campo de Marcos Benedetti (2005), citado pela autora. A psicologia, assim como tudo que se diz ciência, não tem nada de neutra em uma abordagem que foi pensada, feita e articulada para funcionar com e para um tipo de sujeito.

Thamy Ayouch (2015) aponta que a clínica psicanalítica da pós-transexualidade deveria apreender as formas de existir trans como diversas possibilidades de identificação de gênero, que resultam de uma sucessão de escolhas mais ou menos livres procedendo de singularidades individuais e de encontros sociais, médicos, associativos etc. Repensar suas epistemologias, práticas e bases seria contribuir para a despatologização das identidades trans e uma proposta de uma clínica em movimento, desejosa de se renovar com as transformações (AYOUCH, 2015).

Mesmo após conseguirem iniciar o processo da hormonização, as consultas com as médicas endocrinologistas seguiram mês a mês, para acompanhar os efeitos colaterais e as mudanças proporcionadas. Nesses momentos, havia o ajuste de dose e de intervalos entre as aplicações, caso apresentassem picos de testosterona nos exames laboratoriais de algum deles. Os poucos estudos a respeito dos andrógenos com pessoas trans e travestis, principalmente das marcas disponíveis no Brasil, fizeram com que a escolha fosse “pelo que tem menos efeitos colaterais”, inicialmente, e depois os mais baratos no mercado. Nas farmácias do SUS, a ausência dos hormônios fez com que Alex precisasse comprar a *Nebido* – com a receita com número do CID – em farmácias particulares, o que lhe causou alguns constrangimentos nas primeiras vezes

> Na receita, tava meu nome morto e o cara da farmácia queria saber pra quem era. Perguntou pra farmacêutica se podia liberar ou não. Ela disse que sim. Mas isso levou uma meia hora.
>
> [Alex – Diário de campo - Dezembro de 2019]

De forma semelhante, analisado no trabalho de Preciado (2018), a bula da substância reafirma que aquele produto não foi produzido para corpos como o de Alex, com a escrita misógina e homofóbica sobre as indicações e os resultados esperados no uso.

Imagem 9. Foto que Alex enviou no dia de aplicação de testosterona.

O andrógeno conhecido como testosterona, chamado também de hormônio “masculino”, e que circula nas redes sociais também como “T” ou “Th”, também levanta reflexões relacionados aos dispositivos – o dispositivo “TESTO”. A partir das contribuições de Michel Foucault sobre os variados dispositivos de controle e os de resistências (FOUCAULT, 2002; DELEUZE, 1990), estes são entendidos como mecanismos complexos, compostos por discursos e práticas, historicamente produzidos e com a função de combinar saberes e poder. Eles se retroalimentam e, como uma máquina, capturam através/em suas engrenagens sujeitos e corpos de forma múltipla, heterogênea e difusa. Não se constituem como um elemento fechado, mas sim como uma rede de diferentes nós que se articulam e se amarram constantemente, conservando em suas linhas a característica das tensões. Assim, emerge a ideia de que a “T” foi e é produzida num âmbito de dispositivos maiores, como os processos de medicalização onde a descoberta e o uso dos hormônios se tornam importantes atores. Os hormônios, de uma maneira geral, destacam-se pela capacidade de produzir corpos, discursos e práticas, revelando um mecanismo potente de controle dos corpos e das sexualidades (LIMA & CRUZ, 2016), assim como do seu *hackeamento* (PRECIADO, 2018).

4.5. Reflexões sobre as formas

As histórias contadas e vividas por/com minhas/meus companheiras/os de pesquisa permitem algumas reflexões sobre os processos de materialização de corpos, elaboração de cuidados e práticas de atendimento.

Corpos de pessoas trans e travestis são corpos que não atendem a designações que lhes são atribuídas durante sua vida. A Resolução 2.265/2019, que funciona como um guia para o Processo Transexualizador no Brasil nos serviços oficias de saúde, manteve a definição de que pessoas trans e travestis possuem "incongruência de gênero ou transgênero", considerados como "a não paridade entre a identidade de gênero e o sexo ao nascimento".

Apesar da vasta produção de pesquisa sobre transmasculinidades, travestilidades e transgeneridades, a resolução citada manteve definições que mantêm as experiências de pessoas trans e travestis num lugar de patologização, a partir do momento em que o termo "incongruência" foi mantido no texto. Alguns dos sinônimos na língua portuguesa para incongruência são "desarmonia" e "desconexão", e podemos pensar que, por exclusão, se há uma experiência de incongruência, significa que existe uma experiência que é congruente, concordante ou adequado. A utilização dos termos sexo e identidade de gênero também faz uma separação, uma forma repaginada de manter a dicotomia sexo/gênero, corpo/mente, natureza/cultura, interno/externo. Algumas autoras como Gayle Rubin (2003) e Judith Butler (2003) há tempos já apontavam para a inconsistência destes pressupostos cartesianos, que se mantêm em consonância com discursos religiosos, políticos e morais, que não aceitam outras possibilidades que corpos dissidentes apresentam.

Na busca pela elaboração material de um corpo mais próximo daquilo que almejam para si, e muitas vezes em constante transformação, algumas pessoas trans e travestis encontram nos serviços oficiais de saúde algumas técnicas específicas para alterações corporais como hormonização e intervenções cirúrgicas, a partir destes protocolos. Mas o que Carlota e Alexandra mostram, por exemplo, é que elas já desenvolviam estratégias para conseguir as formas que queriam.

Suas redes formadas por amigas, cafetinas, bombadeiras, silicone industrial, próteses, "pirellis" e laces construíam alianças afetivas que possibilitaram dilatar o

tempo, criar espaços e, com isso, adiar o fim do mundo por serem capazes de, justamente, criar outros mundos (SOARES, 2021). Criar um corpo pra si é também criar um mundo pra si. É produzir uma reação em cadeia onde o mundo ao seu redor é modificado a cada nova pílula de hormônio que descia pela garganta. É ser vista e ver de forma diferente o mundo e as relações das quais faz parte, deslocando as fronteiras impostas pela sociedade para os afetos e para as possibilidades de existência. O fim do mundo seria o fim da história, o fim da humanidade, e adiá-lo é poder alcançar outros tempos, conhecer outros espaços e, assim, poder contar outras histórias – vinculadas e intercambiáveis (SOARES, 2021) – e aprender com outros modos de constituir relações com o passado.

O intercâmbio e a circulação de saberes sobre essas tecnologias, com a cafetina, com as companheiras de pista, mas também os contatos nas redes sociais – no caso de Alex e Ju – somam-se ao que Paul Preciado traz em seu experimento *Testo Junkie* (2018). Os adesivos contendo estrogênio e progesterona não foram produzidos inicialmente para corpos* como o de Íris, Carlota, Tulipa, Azaléia ou Preciado. Estas tecnologias tinham como função atender corpos e interesses heterocisnormativos, e ainda assim não eram considerados processos hormonizativos. Essas biotecnologias disponíveis para serem utilizadas como prevenção à gravidez e que também causam mudanças corporais, hormonais e psicoafetivas não são consideradas processos problemáticos de hormonização em uma mulher cisgênero, por exemplo, mas ganham esta classificação e restrições caso seja usado por uma mulher trans, travesti, um homem trans ou uma pessoa não-binárie. De forma semelhante, acontece com o contraste entre a dificuldade médica para prescrever T no caso de homens trans e, principalmente, de pessoas não-binárias, e a convencional virilização do corpo “masculino” através da hipertrofia muscular com ajuda de hormônios.

Em redes sociais, a utilização de hormônios com testosterona em sua formulação é estimulada para homens cisgêneros - conhecida por “ciclar” -, sob a justificativa de trazer benefícios, como aumento de massa muscular (imagem viril do corpo considerado masculino), emagrecimento, diminuição de risco de doenças cardiovasculares e melhora do sistema imunológico, além de auxiliar em estados de depressão.

Por outro lado, a utilização por conta própria e para alterações corporais a partir destas substâncias por pessoas trans e travestis seria, para Preciado, *hackear* o sistema, questionar o paradigma binário e as tecnologias de gênero, ret(r)oalimentadas por um regime *farmacopornográfico*. Inspirado também pelo movimento de software livre, o autor também propõe que o uso de medicamentos seja tratado como uma questão de direitos: “Temos o direito de exigir a propriedade coletiva e “comum” dos biocódigos de gênero, sexo e raça” (PRECIADO, 2018, pág.352).

Imagem 10. Postagens na rede social Twitter de homens cis sobre a aplicação de testosterona.

A questão, então, nunca foram os perigos na utilização de hormônios. O grande problema, então, nunca foi sobre as mudanças que a testosterona traz para alguns corpos, mas sim quais e como alguns corpos poderão ter acesso a essas mudanças. Talvez a questão seja de autonomia sobre o próprio corpo e os processos de cuidado e de saúde, mantendo algumas possibilidades de existência submetidas a protocolos reguladores, onde as relações de poder manteriam suas dinâmicas tradicionais, que poderiam destituir certas autoridades e posições de prestígio, e, principalmente, expondo que a medicina – assim como as ciências em todas as suas áreas – não possui todas as respostas, e que suas estruturas

antiquadas não darão conta de lidar com as possibilidades de vidas que já seguem brotando pelo mundo.

Outros corpos sendo montados. Outros mundos sendo criados. Novos saberes sendo produzidos, que não cabem nos limites biomédicos.

Capítulo 5

Cuidado, Memória e Encruzilhadas

Neste capítulo, busco trazer uma discussão sobre o cuidado, partindo de conceitos de itinerários terapêuticos e agenciamentos terapêuticos, até as perspectivas da cosmopolítica e da ancestralidade. A partir principalmente das falas de Alexandra e Carlota, o conceito de cuidado surge como uma forma de sobreviver, existir e ter uma boa vida, não dependendo – somente – de instituições hegemônicas de saúde.

Aqui trago uma reflexão sobre tempos glamourosos da cidade de São Paulo, a partir de figuras-chave nas construções dos corpos, vidas e memória de Carlota e Alexandra, que são Andréa de Mayo e Cristiane Jordan. Nessa direção, a memória e a história, ou seja, saber de onde vêm e de suas antepassadas, tem papel fundamental nas escolhas e na forma de construir, lidar e curar seu mundo.

5.1. Eu cuido e me cuido

Uma estante imensa cheia de divisórias com muitos livros, alguns empoeirados que parecem há muito não serem abertos, ocupava a parede atrás dela. O sol do final da tarde entrava pela janela junto com o alarme do estacionamento do prédio da frente. A luz que atravessava sua *lace*[23] *black power* deixava perceber a cor púrpura dos fios encaracolados como uma coroa na cabeça de Alexandra. Os cafés nos fins de tarde das sextas-feiras, na ONG Pró-Diversidade, eram um momento de descanso e de diversão para a maioria, e um momento em que ouvíamos as histórias uns dos outros. Eu achava poderosíssimo como as reuniões aconteciam quase que de forma orgânica, sem convites, sem postagens em redes sociais, sem imensos planejamentos e organizados cronogramas. Algumas fatias de pão de forma e água quente, para fazer café e chá, reuniam pessoas ao redor daquela mesa, que dividia espaço com uma estante de livros e duas escrivaninhas, e aproximavam vidas tão distintas e histórias que talvez jamais se cruzassem senão naquele contexto.

[23] Lace é o termo que as mulheres trans e travestis desta pesquisa usavam para peruca, mas em alguns momentos também para cabelo.

Foram nessas redes iniciadas por pão, café preto e alguns bolos da tarde que Alexandra falou sobre sua busca na tentativa de realizar um exame e um acompanhamento médico em um posto de saúde diferente daquele em que sempre foi atendida, devido à sua mudança de residência. Péricles, que além de advogado era também especializado nos meandros do sistema público de saúde da capital de São Paulo, deu as coordenadas (e os contatos certos) para que Alexandra conseguisse realizar os acompanhamentos necessários.

Entre uma xícara e outra de café sem açúcar – devido ao diabetes –, Alexandra nos conta da situação em que havia caído enquanto andava pelas ruas em um dia de chuva e quebrou a perna, e como sua ida a um pronto atendimento se desenrolou em múltiplas violências. Ela conta que os profissionais do hospital público trataram-na o tempo todo pelos pronomes masculinos, apesar de seu nome retificado em todos os documentos, insistiram algumas vezes para que ela dissesse o "nome de verdade" dela, finalizando com o encaminhamento para um serviço especializado para pessoas trans. Sua perna quebrada, seu sofrimento e sua busca por um atendimento foram completamente ignorados.

> É admirável como no tempo em que nós estamos a rede pública de saúde ainda ter esse comportamento, essa formação. Você vai buscar um atendimento, você vai buscar uma orientação, você tá buscando um profissional, muitas das vezes você não tá bem. Quando você vai na UBS, no hospital, é porque a gente não tá bem, e você é destratada.
>
> [Alexandra – Diário de campo – Setembro de 2019]

O relato de Alexandra parecia-me completamente absurdo. Não me era concebível que alguém fizesse tal distinção no acolhimento em saúde de alguém. Não apenas eu, mas todas as pessoas na mesa – alguns ligados de alguma forma a serviços de acolhimento e de saúde - se chocavam e achavam um absurdo as situações de transfobia, discriminação e preconceito que Alexandra relatava. No entanto, o meu choque denunciava o meu lugar e denunciava a minha distância diante de tais contextos.

Alexandra me contava que ela não era a única que passara por situações de constrangimento, violência e discriminação em serviços institucionalizados de saúde. Suas amigas e conhecidas, mulheres trans e travestis, também haviam passado por

situações semelhantes. “Toda travesti já passou ou vai passar por isso”, me dizia Alexandra. E de fato, todas/os as/os minhas/meus companheiras/os nesta pesquisa relataram algum tipo de discriminação em serviços institucionalizados de saúde, incluindo o fato de, ocasionalmente, não serem atendidas/os em suas demandas de forma plena.

No seminário organizado pelo Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS) da USP, a professora Sara Wagner York partilhou um relato pessoal recente. Essa história mostra que os preconceitos contra pessoas trans na saúde independem de sua classe social ou do nível de conhecimento dos direitos e das éticas que, teoricamente, deveriam nortear as relações nesses espaços.

As dificuldades e os obstáculos no acesso aos serviços de saúde institucionalizados por parte de pessoas trans é um tema em amplo debate e pesquisa nos últimos anos, e o preconceito, tanto de profissionais quanto de outros usuários dos serviços, aparece como fator importante (ROMANO, 2008; RIGOLON et al., 2020; JESUS, 2016).

Relatos de transfobia de quem buscava cuidado em serviços de saúde não são raros. Experiências de conduta de algumas/ns profissionais de saúde que utilizavam julgamentos e juízo de valores em suas práticas, além de atitudes de discriminação direcionadas às travestis e transexuais, já apareceram em outros trabalhos (RODRIGUEZ, 2014; SOARES, 2018;) .

> Para muitas de nós, pessoas trans, a Medicina é vista como uma ciência maligna e essa premissa tem lá suas razões de ser, considerando o histórico de violências simbólicas e físicas perpetrado contra os corpos da população trans, pelo poder biomédico, o qual só é superado pelo poder policial (DE JESUS, 2016, p. 199).

Alguns meses depois do relato de Alexandra, Tulipa me contou situação semelhante em um hospital próximo da sua residência na zona sul da capital de São Paulo.

> Foi horrível. Eu passei até um constrangimento. Eu falei: “Me chama pelo meu nome social”. Ela pegou [a médica] e chamou pelo nome do documento na frente de todo mundo. Pois eu fiquei lá sentada, não me levantei para nada. Aí, chamou o nome de menina e eu fiquei lá. Eu não tenho vergonha, mas eu tinha falado para ela “o meu nome social é esse, o meu nome é esse, eu já sei como é que

> funciona então eu quero ser tratada por esse nome aqui". Eu acho que ela fez de birra na hora de chamar. Aí, eu peguei e me levantei, fui lá na recepção: "Para isso, meu amor, eu espero não ter passado a minha vez, está entendendo? Porque eu estava esperando vocês voltarem lá e chamar o meu nome social, porque foi por isso que eu cheguei aqui e dei o meu nome social, está entendendo? Então, eu vou sentar lá de novo. Se eu não for atendida, eu vou fazer um escândalo". Rapidinho fui atendida. Mas também depois eu falei assim: "Eu quero falar com a diretoria daqui. Eu quero conversar sobre isso". Porque isso, querendo ou não, é um constrangimento ao público.
>
> [Tulipa – Diário de campo – Agosto de 2019]

Esses relatos sobre as violências nos serviços oficiais de saúde que, teoricamente, seriam espaços de cuidado do corpo, da mente e da saúde, me conduziram a pensar sobre quais estratégias essas pessoas adotaram até aqui para sua saúde e como se mantiveram vivas? Mas não apenas vivas, quais as estratégias para viver bem diante de tanta violência e negligência que provêm institucionalmente, de onde deveria prover a *saúde,* o *cuidado*?

Pensar sobre isso me colocou em movimento de pensar primeiramente o que eu estava considerando saúde. Parece bem óbvio quando utilizamos o termo "saúde" sobre o que estamos falando. Mas olhar para a obviedade é localizá-la e entender quais são os discursos que a circundam e a tornam num conceito comum. Então ao abrir um artigo sobre "saúde" é quase óbvio que ele não terá como foco expressões artísticas, por exemplo. Quando uma pandemia chega em nossas terras, nós sabemos quais são os especialistas em "saúde" que devemos ouvir e consultar para saber quais medidas adotar, certo? Mas por que será? Para quem, quando e até onde funciona esse "nós"?

Apesar da Organização Mundial de Saúde (OMS) definir "saúde" como a situação de perfeito bem-estar físico, mental e social do sujeito, aparentemente não é como as áreas da saúde lidam com os processos saúde-doença das pessoas. Sob uma bio-lógica bastante específica, uma ideologia do determinismo biológico, ou seja, a ideia ocidental de que a biologia forneceria uma base lógica que explicaria e organizaria o mundo social (OYÊYÚMÍ, 2021), apropria-se de tudo aquilo que receberia o nome de "saúde", limitando apenas ao bem-estar físico, ou apenas o "estar físico".

José Ricardo Ayres (2007), inspirado pela obra do também médico e filósofo Charlles Canguilhem, contribui para pensar que as noções de saúde e doença não seriam situações polares de uma mesma experiência, além de apontar que tais definições não seriam positivas ou negativas – respectivamente. O autor também aponta o modo como o discurso da doença monopoliza os repertórios disponíveis para as propostas do que se refere à saúde, a ponto de deslegitimar todos os discursos da saúde que não se estruturem pelo raciocínio causal-controlista. Assim, não há ausência da saúde nos discursos biomédicos, ou aspectos positivos em sua conceituação, mas um profundo desequilíbrio entre a legitimidade que se confere aos discursos causal-controlistas e outras construções discursivas relacionadas às experiências vividas de saúde e de doença (AYRES, 2007).

Em termos de consenso relativo nos estudos sociais e antropológicos da saúde, inspirados pelas obras de autores como Charles Canguilhem (2002), Fleck (2010), Mauss (2018) e Fassin (2014), a saúde seria uma construção social, uma vez que sua estrutura se mantém através da dicotomia de linguagem em saúde/doença, mas ao mesmo tempo uma produção da própria sociedade, uma vez que a “ordem do mundo” se inscreve sobre os corpos. Questões como desigualdades, heranças históricas e culturais, relações sociais etc passam a ser “medicalizadas” ou “sanitarizadas”, e por outro lado há uma interpretação no sentido de estruturas de agenciamentos, de níveis de diferença, processos de desigualdade e ações públicas.

Poderíamos, então, pensar na saúde como uma narrativa individual e coletiva, sendo o corpo um resultante de experiências de saúde-doença-cuidado vividas, mas ao mesmo tempo testemunho das estruturas e normas da sociedade encarnadas naquelas/es que aplicariam as práticas de cuidado, tratamento e cura. Assim, o processo de adoecimento seria uma parte e daria sentido a um todo, de onde não poderia ser excluído, ao mesmo tempo receberia seu sentido todo, e olhar somente para este único recorte pode não ser o caminho mais produtivo, perdendo assim grande parte da riqueza das trajetórias e *saberesfazeres* que somariam a formas outras de produzir cuidado e produzir saúde. E, assim, me coloquei a olhar para as trajetórias de minhas/meus companheiras/os de pesquisa.

5.2. Dos itinerários à cosmopolítica do cuidado

Como apresentado na introdução e nos capítulos anteriores, o foco inicial da pesquisa estava em acompanhar a busca das pessoas trans que encontrei nesta jornada por serviços de saúde que acolhessem suas demandas e as estratégias escolhidas para se manterem vivas/os e com saúde quando esses espaços deixavam de ser uma opção. Naquele momento, a ideia de itinerário terapêutico apresentava-se como a possibilidade de saída, uma vez que fazia sentido acompanhar a busca delas/deles pela "saúde" nos serviços oficiais de saúde existentes na cidade de São Paulo. A existência de outros trabalhos (SOUZA et al., 2014; SOUZA et al., 2015; SILVA, 2017; BRAZ, 2019; CARRARA, et al.,2019; HANAUER & HEMMI, 2020) que também acompanhavam travestis, mulheres trans ou homens trans em ambulatórios e serviços oficiais de saúde também contribuíram para a escolha inicial desta abordagem.

Os estudos sobre itinerários terapêuticos surgem nos campos de sociologia e antropologia, mas as áreas da saúde adaptaram suas propostas na busca de compreender as práticas de saúde em distintos contextos em que são considerados aspectos culturais, étnicos, econômicos, sociais e religiosos, assim como avaliar sua adesão por parte de grupos e sujeitos. Paulo César Alves (2015) remete às origens dos itinerários apontando serem um dos conceitos principais nos estudos antropológicos e sociais da saúde, utilizados para designar as atividades desenvolvidas pelos sujeitos na busca de tratamento em processos de adoecimento ou de sofrimento, podendo seu estudo observar o comportamento da pessoa a partir da interpretação e gerenciamento dos sintomas por indivíduos e comunidades, contribuindo com a organização de serviços de saúde e com a promoção de práticas assistenciais mais humanizadas, compreensivas e integradas.

Inicialmente, os trabalhos desenvolvidos sobre itinerários terapêuticos buscavam identificar e caracterizar fatores culturais que determinassem a pouca ou a alta utilização de serviços institucionais de saúde, partindo do pressuposto de que as pessoas realizavam suas escolhas de forma "racional". A partir da década de 80, alguns autores, na perspectiva dos itinerários, passaram a compreender a existência de outras concepções sobre os conceitos de saúde e doença, reconhecendo a importância das redes sociais constituídas na busca pelo cuidado (ALVES, 2015).

Ainda que os trabalhos sobre itinerários tragam uma grande potencialidade de compreensão dos processos de saúde-adoecimento, não é raro que eles se limitem apenas às redes formais de assistência à saúde, utilizando doenças e problemas de saúde como ponto de partida para a busca de tratamentos, o que Demétrio et al (2019) chamaram de “concepção negativa de saúde”. Estas/es autoras/es apontam como é essencial que se expanda o horizonte de referenciais de análise e as bases teóricas nos estudos sobre itinerários para que haja uma contribuição efetiva com a integralidade e o cuidado em saúde (DEMÉTRIO et al, 2019).

Mas ainda que a perspectiva de itinerário terapêutico tenha como objetivo a integração de aspectos sociais, culturais, políticos, filosóficos, econômicos e de gestão em saúde, ainda mantém suas estruturas no olhar oposicional saúde-doença, na tendência à instituição como base, e na intencionalidade do sujeito. Os trabalhos sobre itinerários não mantêm as raízes na noção de doença como ponto de partida dos processos terapêuticos – e todos os efeitos que esta perspectiva traz –, sendo importante explorar outras abordagens e possibilidades do cuidado em saúde (DEMETRIO et al, 2019).

A noção de *itinerário terapêutico* costuma carregar algumas premissas: a existência de um sujeito que busca tratamento – consequentemente, alguém em situação de adoecimento ou sofrimento – e um serviço/profissional que tenha as ferramentas e procedimentos capazes de tratar, curar ou apaziguar esse sofrimento. A proposta de itinerário terapêutico também ressoava muito mais a ideia de deslocamentos e trajetórias individuais, sem dizer que os locais considerados de cura, cuidado e tratamento, geralmente, são considerados os institucionalizados oficiais, onde profissionais com formações acadêmicas estariam aptos para atuar e deteriam os *saberesfazeres* e respostas para o tratamento.

No entanto, uma estrutura de pensamento que não dava conta do que minhas/meus companheiras/os de pesquisa traziam em suas falas era uma ideia de linearidade. A ideia de uma cadeia sucessiva e organizada numa linha temporal de acontecimentos onde as histórias das ancestralidades, as memórias, os *saberesfazeres* passados não teriam espaço. O que fazer? Naquele momento, os caminhos ainda estavam fechados e não muito claros.

José Ricardo Ayres (2001), desde o campo da Medicina Preventiva, defende que a reflexão sobre o cuidado é central em um contexto de crise das práticas

institucionais de saúde, que, ao priorizarem as tecnociências, não estão dando resposta às necessidades de saúde das pessoas. O autor também aponta para o cuidado como uma dimensão da técnica que é fundamental na perspectiva da integralidade, que “nos desafia a saber e fazer o ‘quê’ e ‘como’ pode ser realizado em saúde para responder universalmente às necessidades de cada um” (2009, pág. 21), e que isto requer saberes intermediários e saberes práticos. O cuidado é uma noção central para pensar na técnica e, nesse sentido:

> A ideia de cuidado vem justamente tentar reconstruir, a partir dos problemas e tensões apontados, uma atenção integral à saúde de indivíduos e comunidade, buscando recompor competências, relações e implicações ora fragmentadas, empobrecidas ou desconexas (AYRES, 2009, p.18).

Pesquisas sobre “cuidado” [care] têm se preocupado com os “trabalhos e mercados do cuidado” com as economias globais do care, e costumam estar marcadas por gênero (feminino) (OLIVAR, 2019).

No entanto, apesar destas contribuições serem preocupações feministas e de gênero com as dimensões simbólicas, econômicas, políticas e jurídicas de tais trabalhos nas vidas das mulheres – principalmente pobres, racializadas e do sul global –, seguem ainda numa perspectiva terapêutica, no sentido de um care para tratar uma condição de adoecimento/morte/improdutividade e/ou evitar que esses corpos experienciem uma condição dessa.

O foco principal é o corpo. No entanto, o foco de um cuidado na materialização de corpos generificados seguiria, assim, na sombra das produções coloniais, não havendo espaço para outras formas de cuidar, algumas tão antigas quanto, e que não se restringem a essas cercas.

Nessa encruzilhada, meu orientador propôs que eu conhecesse o trabalho de Fátima Tavares (2017), o que alargou um pouco mais as pontes possíveis, além de contribuir para as definições do que a antropologia da saúde mantinha até então, trazendo a ideia de agenciamento terapêutico. O agenciamento terapêutico aqui compreende que não há “entidades” anteriores à relação, e nem “relação” como consequência, nem totalidades sistemáticas, mas sim relações que *fazem fazer* (LATOUR, 2012), ou seja, não relações entre unidades que constroem semelhanças ou oposições, mas “devires” como pontos de fuga possíveis (TAVARES, 2017). A

partir das situações etnográficas da pesquisa realizada no âmbito da Estratégia Saúde da Família (ESF) em Juiz de Fora, Tavares traz o agenciamento por algumas razões: uma delas é atravessada por associações rizomáticas que desafiam a todo o momento os dispositivos de hierarquização e controle envolvidos nos processos de territorialização.

Assim, nessa proposta de descentralizar o sujeito e distribuir as incertezas no fluxo, a ideia de agenciamento terapêutico propõe conhecer alguns processos de cuidado, considerando formas outras, baseadas no desejo dos sujeitos, naquilo que o devir pede. Os processos em busca de cuidado e/ou ultrapassar um processo de adoecimento não são algo dado, mas produções que a todo momento produziriam a si mesmo, em uma construção conjunta, contínua, e as partes que a compõem também participam e não param de ser produzidas e participar dessa produção. Nessa proposta, a trajetória não seria individual e não se limitaria apenas aos sujeitos que buscam cuidados, tratamento ou cura e aqueles que cuidam, tratam ou curam, mas uma extensa rede – de humanos e não humanos (LATOUR, 2001) –, onde haveria uma série de disputas, negociações, controvérsias, que redefiniriam continuamente as/os envolvidas/os, suas ações, assim como as próprias redes. Essas redes redefiniriam inclusive as etapas de processos de tratamento e de intervenções corporais, nas quais hierarquizações de *saberesfazeres* e/ou não seriam compatíveis (como vimos no capítulo 3, em relação à hormonização).

Assim, os agenciamentos terapêuticos podem ser compreendidos como possibilidades investigativas para entender as formas concretas de produção de mundo, tanto material quanto imaterial, pois trazem também a noção de um acontecimento multidimensional, uma vez que eles incidem tanto sobre a dimensão do corpo – ações, aparência, paixões, formação de potências, corpo –, mas também em dimensões relativas que têm a ver com a linguagem, as transformações fora do corpo, e que produzem de fato os acontecimentos em outras esferas, conectados a coletividade.

As experiências nestes processos assim, além de serem “encarnadas”, estariam emaranhadas em redes rizomáticas, atualizando e concretizando através desses agenciamentos, que podem ser dispositivos, que podem ser máquinas sociais de produção de subjetividade e de produção de individualidade, que incidem nas relações, no meio, no campo, na vida e nas formas de vida cotidiana.

Mas sentia ainda um gosto amargo na minha boca. Uma lacuna ainda ecoava e escoava por entre as falas de minhas/meus companheiras/os e as ideias de agenciamento terapêutico. Eu havia escolhido não utilizar mais a palavra “terapêutico” em meus trabalhos exatamente por tentar me distanciar das ideias de tratamento e cura, mas também porque elas/eles não me traziam questões de adoecimento e/ou de sofrimento, me traziam histórias outras. Histórias boas. Histórias de carnaval, de glamour, de macumbaria, de redes do ciberespaço, de suas poderosas mães. Obviamente eu poderia investigar e perguntar tão somente sobre as violências físicas e psicológicas que estas/es sofreram, sobre as dificuldades no acesso ao mercado formal de trabalho e a saúde, sobre as IST’s com que tiveram contato ou de que tinham conhecimento.

Alguma coisa soprava durante as noites mal dormidas que outra coisa estava lá fora e poderia ajudar mais. E foi em mais uma troca com José Miguel que o “cuidado” cruzou esta estrada. Partilhávamos certo amargor na boca, em posições diferentes, a sensação de não correspondência entre partes e versões dessas literaturas acima, e o que encontrávamos em nossos campos e o que precisávamos discutir no outro campo (o da Saúde Pública). José Miguel Olivar vinha trabalhando com a noção de cuidado mais alargada no projeto “Através do limite: diferenciação, relação e práticas de cuidado em contextos críticos na fronteira amazônica: ênfase em sexualidade, gênero, ciclos de vida e etnia”, nas disciplinas ministradas e no cuidado associado à questão da produção de mundos múltiplos e possíveis (STENGERS, 2018), que pareciam funcionar como um centro gravitacional em nosso coletive de pesquisa. Debruçávamo-nos coletivamente sobre estas questões do cuidado.

5.3. Cuidado(s)

O senso comum considera o cuidado em saúde como “[...] um conjunto de procedimentos tecnicamente orientados para o bom êxito de algum determinado tratamento” (AYRES, 2004, pág.74). Esta explicação mantém a noção de cuidado somente em torno dos recursos e medidas terapêuticas e, também, nos procedimentos aplicados (ANÉAS; AYRES, 2011, pág. 652), geralmente em serviços oficiais institucionalizados de saúde.

As sugestões de leitura de meu orientador sobre os trabalhos de Valéria Macedo, Fátima Tavares, Donna Haraway, Annemarie Mol (2008), Maria Puig de La Bellacasa (2012) e Carlo Caduff (2019) conduziram minhas pisadelas para outras direções. Um olhar sobre o cuidado que não se limitava às práticas e aos espaços institucionalizados de saúde, inclusive possibilitava repensar o conceito de saúde.

A filósofa holandesa Mol, a partir de seu trabalho etnográfico num hospital, propõe que o cuidado (*care*) inspire o pensar em ação no cotidiano. O cuidado se dá no fazer e não existiria enquanto uma forma "a priori", e acompanha os modos de existência daquelas/es que estão envolvidos, e o "bom cuidado" seria inerente a uma perspectiva que leva em conta uma especificidade, uma vida em ação. Sendo assim, os dispositivos de cuidado se produzem sempre nas relações e na interação, sendo um processo aberto e sem fim que pode ser formatado e reformatado, dependendo dos resultados (MOL, 2008, p.23). E nesta relação, aquelas/es que demandam cuidado participam ativamente de todo o processo, e essa compreensão permitirá o trabalho dentro das condições de cuidado possíveis. O cuidado está encarnado e situado (MOL, 2008).

A autora desenvolve a discussão sobre a lógica do cuidado e o seu contraponto, lógica da escolha, que nos chama a atenção para nossa responsabilidade na construção de práticas, inclusive de pesquisa, que perpetuem o que chamariam de "mau cuidado". Na lógica do cuidado, abre-se espaço para o que pode ser feito, mas também para o que não é possível. Procurar o desejável junto com a/o outra/o, o que é desejável e não apenas o que é eficiente. Estar aberta/o para o desejável pode abrir possibilidades interessantes, inesperadas, e cada intervenção poderá ser tratada como uma experimentação (SANTOS, 2015).

Os *saberesfazeres* seriam dirigidos não ao êxito ou aos resultados, ou seja, não a objetos, mas às pessoas e àquilo que elas buscam. A mudança na forma de lidar com aquela/e que está a sua frente transforma o vínculo, constitui uma prática que se humaniza a partir da perspectiva do cuidado como horizonte para as práticas de saúde. Assim, pensar o cuidado seria pensar práticas de pessoas e de vidas possíveis que permitiriam compreender e contextualizar múltiplas situações de cuidado, assim como refletir sobre como são construídas as diferenças entre aqueles que se disponibilizam a cuidar (BUSTAMANTE & MCCALLUM, 2014).

A ideia de um cuidado que é e se faz relacional, e numa rede sócio-técnica interdependente, na qual objetos, lugares, seres humanos e não humanos e meio ambiente se encontram em *cruzos*, produzindo e produzindo-se, permitindo que vidas sejam possíveis e, consequentemente, mundos. O sopro da inspiração carregou as ideias para outros caminhos.

O sentido de cuidado explorado por José Miguel Olivar (2019) através de sua pesquisa etnográfica em situações fronteiriças na tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia – e fronteira aqui como territorialidade performativamente real – ganha uma noção mais ampla e com mais ênfase no relacional de precariedade (BUTLER, 2015) ou da práxis relacional, sócio-técnica, através da qual o "mundo" se faz possível (MOL, 2008). O trabalho etnográfico de Valeria Macedo (2021) no Casai-SP (Casa de Apoio à Saúde Indígena), acompanhando o acolhimento e acompanhamento de usuários de povos indígenas, aponta para o cuidado como a coexistência de diferentes mundos, em que coisas se relacionam sem se somarem, ou sem seguirem uma ordem unívoca e linear. As redes do cuidado assim podem ser pensadas no duplo sentido das relações que engendram e de suas formas de captura, mas o cuidado também é potencialmente uma forma de captura – daí o desafio sempre posto de modular seus efeitos transformativos (MACEDO, 2021).

No entanto, quanto mais tempo passava, mais minha relação com minhas/meus companheiras/os de pesquisa ia alcançando outras profundidades, os horizontes apresentados por elas/es traziam em seus discursos outras coisas relacionadas à saúde e que não incluíam os espaços institucionalizados de saúde.

Oyèrónké Oyêwùmí(2021) apontou caminhos em formas de pensar conceitos há tempos tidos quase que naturais, como gênero, numa perspectiva decolonial. A autora demonstra como a biologia tem sido um marco do pensamento ocidental e como ela tem sido privilegiada em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe. A priorização desta perspectiva condicionou que diversos estudos levassem em conta unicamente a fisicalidade pura, o que tem produzido uma corporificação de categorias sociais, tornando diferenças e hierarquias, portanto, consagradas nos corpos. Suas contribuições ajudam a pensar que a organização social de uma cultura (inclusive a ocidental dominante) não é universal e não dá conta de interpretar experiências de uma outra organização cultural. Seguindo os rastros de Oyêwúmí, podemos então nos colocar a pensar: as

definições do cuidado definidas por um norte branco cis hétero ocidental dão conta de interpretar as formas de cuidar das travestis e mulheres trans em minha jornada?

A encruzilhada é um conceito que fala da experiência negra de mestiçagens e hibridismos que Gloria Anzaldúa (2005) trará como de mestiza na diáspora brasileira sobre o qual Leda Maria Martins escreve:

> A cultura negra também é, epistemologicamente, o lugar das encruzilhadas. O tecido cultural brasileiro, por exemplo, deriva-se dos cruzamentos de diferentes culturas e sistemas simbólicos, africanos, europeus, indígenas e, mais recentemente, orientais. (...) A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios e metafísicos, saberes diversos, enfim. (MARTINS, p. 69, 2003)
>
> Azaléia me conta que não usa mais hormônios e que tudo que aprendeu sobre os intervalos, as doses e as marcas confiáveis foi com suas irmãs. Irmãs de casa, de trabalho, de calçada e de rua. Carlota conhece os nomes de diversos hormônios utilizados para “feminilizar” o corpo. Ela lista vários para mim.
>
> [Diário de campo – Janeiro de 2020]

5.4. Andrea de Mayo

Enquanto arruma alguns objetos numa caixa no chão de seu novo lar. Carlota me mostra algumas fotos de shows de casas noturnas, de algumas décadas atrás. Imagino que fosse final da década de 80. Ela me conta sobre uma época em que as casas noturnas no centro de São Paulo eram os lugares em que mais se sentia feliz. Me lembro que Carlota havia comentado em junho de 2020 sobre uma figura importante na noite paulistana e em sua vida.

> [Michel] Aquele dia que estávamos eu, você e Azaleia, você me falou de uma condessa, lembra? Ou era baronesa?
>
> [Carlota] Baronesa? Não. Acho que nós falamos da condessa ou nós falamos da Consuelo. Acho que foi a Consuelo. Mas ela era aqui de São Paulo, não é não? É muita bicha antiga, cê num era nem nascido. Vai pesquisar. Cê, adora ler coisa das bichas, né? Cê, é danado.
>
> [Michel] Eu gosto sim. Me conta como era.

> [Carlota] Era uma época que tinha glamour. As casas tinha show, tinha a entrega dos prêmios… As atrizes, artistas, iam tudo. Eu cheguei a ir em festa ali, que todas as atrizes… Fernanda Montenegro e aquela... como é que chama? Todas essas atrizes aí. Ih, era essas coisas. Mas isso faz muitos anos, acho que você nem lembra. Você era muito novinho. Ou seja, cê não era nascido. Mas era muito luxuoso.

Carlota me leva numa viagem para suas memórias, momentos nas décadas de 70, 80 e 90, na noite paulistana, de onde shows glamurosos, períodos de fortuna e de felicidade são resgatados. Pelo fato de minha companheira de pesquisa em 2020 ter 52 anos de vida, ela alcança uma posição ancestral, matriarca, que atravessou tantos momentos que muitos acabam se tornando o foco de várias de nossas conversas, em parte pela vontade dela de relembrar e contar sobre esses períodos, em parte pelo interesse do pesquisador de conhecer mais do passado e da história travesti/trans. Apesar de não haver estudos sistemáticos das travestis e transexuais femininas, Pedro Paulo Antunes (2013 apud ANTRA, 2019, pág. 20) afirma que a expectativa de vida desta população seja de 35 anos de idade, por isso, uma travesti com mais de meio século de jornada não é um ponto que deva ser ignorado.

Mônica Siqueira (2004), em sua dissertação sobre envelhecimento de travestis, apurou a partir da fala de suas entrevistadas que apesar de estas estarem vivendo uma fase mais tranquila e com melhor qualidade de vida na velhice, salientam que não foi fácil chegar à idade que chegaram. A autora entrevistou cinco travestis entre 59 e 79 anos de idade, moradoras da cidade do Rio de Janeiro, e elas relataram que envelhecer com dignidade como travesti não é para qualquer uma. Chegar à velhice como travesti ainda representa uma posição de status perante o seu grupo.

As histórias sobre um centro da cidade de São Paulo que acordava ao cair da noite, onde Carlota circulou e criou redes, de amigas, de inimizades, de cuidado, de amores e de glamour. Ao me contar desses períodos, sua voz é carregada de felicidade, e fala com detalhes sobre as roupas, os cabelos, os jeitos de andar e de falar, e como sua vida é resultado do aprendizado com todas as pessoas e territórios que atravessaram seu caminho. Uma destas pessoas era Andrea de Mayo, pela qual Carlota diversas vezes me disse ter grande admiração.

> Depois cê pesquisa também a história, cê já ouviu falar da Andréa de Mayo, né? Que era uma mafiosa, mas que comigo, graças a Deus, era do bem. Até vendem camiseta dela hoje. Que tinha a Val-Show e a Val-Improviso, que tinha uma que era tipo Love Story, quando o dia tava clareando abria, que era ali naquela feira da Santa Cecília, numa ruazinha por ali. E a outra era aqui na Marquês de Itu, abria cedo e a gente encerrava lá. Entendeu? E tinha a outra também, a Corinto. Ela [Andrea de Mayo] não deixava nenhuma menina passar fome. Não é que ela dava dinheiro na mão, sabe? Mas aquela que ela sabia que tava sempre trabalhando ali, então ela ajudava. E tinha outra coisa, sabe? Ninguém desrespeitava, batia na gente. Ela dava as voltas e se soubesse que alguém tinha feito alguma coisa com uma das meninas, ela resolvia. Então, assim, o povo tinha medo. Polícia, bandido, michê. Mas era boa pra nós. A gente trabalhava mais tranquila.
>
> [Carlota - Diário de campo – 21 de julho de 2020]

Andréa foi uma travesti empresária, muito conhecida na cena artística paulistana entre o final dos anos 70 e os anos 90. Foi amiga íntima de algumas personalidades. Carlota me conta que Andréa foi dona de várias casas noturnas pelo centro da cidade de São Paulo e também de algumas casas de prostituição na região, além de trabalhar como bombadeira por algum tempo. Andréa, assim como Carlota, viveram na época dos anos 70, quando quanto mais litros de silicone industrial tivesse, mais poderosa a travesti era, mais respeito conquistava em seu meio e também mais clientes. Algumas diziam que Andréa tinha mais de 10 litros de silicone injetados em suas coxas e nádegas, mas Carlota me diz que "não era tudo isso”.

Andréa se tornara uma espécie de mãe de todas, inclusive de Carlota, que morou numa de suas casas durante um tempo. Chamada de mafiosa, poderosa, protegia e defendia as travestis das ameaças da vida noturna. Junto com Valdemir Tenório de Albuquerque, o Val, abriu a boate Val-Improviso, na Marquês de Itu, casa que se tornou lendária e famosa pelos shows artísticos de travestis. Depois abriram a Val-Show, na Frederico Steidel. As duas boates ajudaram a escrever a história do underground paulistano, com seus shows e sua frenética atividade, que às vezes chegava até o meio-dia do dia seguinte. Cazuza foi um dos frequentadores e, não raro, a noite terminava com o cantor ao violão (o Val-Improviso entrou até em letra de música) ou com um prosaico churrasco (PALOMINO, 2000). Carlota me conta que mesmo bares e boates voltadas para homens cis gays, na época, não permitiam a entrada de travestis. Por isso, as Val-Show e Val-Improviso, e posterior a

Prohibidu's, na Amaral Gurgel, acolheram aquelas que eram excluídas de diversos espaços, inclusive daqueles formados por quem também era perseguido pelo restante da sociedade.

5.5. Cristiane Jordan

De pé na plataforma do metrô Brás, sentido centro, Alexandra e eu conversávamos sobre uma música nova que havia sido lançada pela Pabllo Vittar e sobre o sucesso que esta drag queen estava fazendo no cenário musical brasileiro. Alexandra me olha de cima, mesmo com meus um metro e oitenta e poucos de altura, e, com um sorriso no canto dos lábios de vermelho fosco, desabafa:

> [Alexandra] As divas de vocês, novinhas, são bem diferentes das minhas - quase que decepcionada.
>
> [Michel] Quais são suas divas?
>
> [Alexandra] As minhas? Cris Negão… Xica Manicongo, Madame Satã. Conhece?
>
> [Michel] Madame Satã conheço somente pelo filme (protagonizado por Lázaro Ramos) e Cris Negão por um mini documentário que havia assistido em algum Festival Mix Brasil, mas confesso que nada sei destas duas além disso. E nada sobre Xica.
>
> [Alexandra - Diário de campo – Agosto de 2019]

Nossa conversa segue no balanço do vagão da linha 3 vermelha, acompanhada por olhares curiosos, alguns ameaçadores e alguns difíceis de distinguir. A imagem de Alexandra não passava despercebida nunca, se é que algum dia ela quis que passasse. Meus encontros com Alexandra eram sempre na ONG ou em alguma lanchonete pelo centro de São Paulo ou próximo do meu trabalho, mesmo eu insistindo para ir em sua casa ou que ela viesse até a minha. Assim, seguimos para uma lanchonete perto do Hospital das Clínicas, e entre muitas risadas, suco de laranja e alguns chocolates (que minha companheira comia, mesmo contra as orientações médicas por conta do diabetes), Alexandra me conta de um tempo em que parte do cuidado veio de Cris Negrão, a última cafetina-travesti-poderosa do centro da cidade, e que, para ela, foi a primeira mulher trans negra militante em São Paulo.

> Porque era a maneira de reivindicar por respeito. Porque quando existiu Madame Satã no Rio de Janeiro, na década de 80... porque precisava ter aquela postura, de uma bixa, preta, capoeirista, que batia até em policial. Eu achava o máximo! Quando eu vou pro Rio de Janeiro pela primeira vez, porque eu queria conhecer ela. Cris Negrão aqui em São Paulo. Era maravilhoso! Eu tinha medo dela, mas eu era protegida por ela. Porque era isso... era maravilhoso ver que tinha uma trans negra... Eu vinha pro centro da cidade, eu era tirada por todas elas, pela Cris Negrão não. Porque ela me via. Porque ela me respeitava. Porque ela acreditava no que eu acredito. E ela era respeitada, então ela fazia com que as outras me respeitassem. Porque eu era tirada. Porque é isso, "ah, bixa, preta, travesti", não era bem-vinda. E com ela eu era. Eu tinha medo? Eu tinha medo. Mas eu gostava de andar com a Cris Negrão, porque ela dava na cara do policial, ela arrancava o cabelo da outra... Ela precisou criar essa presença, por questão de respeito, por direito. Mas lógico que era intimidadora quando via aquela pessoa de quase dois metros, porque Cris Negrão tinha um e 90 e pouco, né? E ela era forte. Mas era uma presença marcante. Mas era uma pessoa que tava sempre sorrindo, tava sempre bem-vestida, perfumada. Eu aprendi a ser assim com ela. E aprendi a me defender com ela. Não sendo violenta.
>
> [Alexandra – Diário de campo – Agosto de 2019]

Alexandra diversas vezes me ensinava sobre a importância do centro da cidade de São Paulo, especificamente o Largo do Arouche e seu entorno, como um importante espaço para a sua história e para história trans/travesti paulistana. Cristiane Jordan, mais conhecida como Cris Negão, por exemplo, surge como uma referência preta e travesti de força e justiça. Ela reforça que Cris foi uma marca em sua vida também por ser uma protetora das mulheres trans e travestis pretas que se prostituíam no centro de São Paulo. As mulheres trans e travestis pretas sofriam as violências, discriminações e preconceitos que todas as outras sofriam, mas também eram vítimas de discriminação e violência de outras mulheres trans e travestis por conta do racismo. Alexandra me conta que Cris Negão tinha uma relação diferente com ela e com as outras meninas pretas, mantendo uma proteção para aquelas que antes eram de alguma forma menosprezadas e perseguidas na pista.

Cris Negão é personagem principal no documentário "Quem tem medo de Cris Negão" (Rene Guerra, 2012). Parte da vida da cafetina é apresentada a partir de vozes de outras travestis, que contam momentos de violência e de carinho, cruzando afetos, construindo uma imagem paradoxal e complexa. O vídeo conta com artistas famosas na noite paulistana, como Phedra D. Córdoba, Gretta Starr e Thalia Bombinha. Conto para Alexandra sobre o filme e ela me fita e questiona: "Viu

alguma preta nesse filme?" Tento resgatar na minha memória em alguns minutos e respondo que não. "Pois é, porque as pretas dessa época ou foram mortas ou não estão mais vivas" – completa Alexandra.

Esta relação, de caráter político, opera na criação de memórias coletivas de interesse de determinados grupos, assim como no silenciamento de outras memórias, com o objetivo de enfraquecer certos grupos. As vidas de Andréa de Mayo e de Cris Negão têm escassos registros, e suas relações com suas protegidas menos ainda. E entre Mayo e Cris, apesar desta segunda ser posterior e num período onde registros escritos e visuais eram mais difundidos, eu encontrei mais textos, fotos e registros sobre a primeira. Talvez pelo fato de ser branca, ou pelo fato de ser empresária e ter alcançado um alto poder aquisitivo, mas há algumas histórias que são contadas mais e outras menos. Mesmo Carlota e Alexandra nunca tendo se conhecido (acredito eu) presencialmente, cada uma trazia uma versão do passado paulista a partir de uma perspectiva, que se somam, se contradizem, se complementam, mas principalmente demonstram para mim de forma nítida a importância de escutar.

As lembranças de Carlota da vida numa das casas de Andréa de Mayo são sempre felizes, segundo ela. Ali que Carlota conheceu mais da vida noturna, de artes (principalmente músicas e modas de países europeus) e do cuidado com o corpo. O mesmo se dá na relação de Alexandra com Cris Negão, que contou histórias cheia de risos e como esta relação moldou a forma como minha companheira de pesquisa lida com as situações de perigo, mas também como se especializou na arte do deboche e no raciocínio rápido para sempre ter uma resposta na ponta da língua. Mas Alexandra reforça que:

> "Não consigo ser nem metade… nem a unha de Cris Negão".

Os cuidados para o silicone industrial não descer, os cuidados para não contrair aquilo que na época eram chamadas "doenças venéreas" e como aproximar sua aparência das divas (europeias para Carlota e brasileiras para Alexandra). Os horários mais seguros para sair de casa, os lugares aonde ir e como esgueirar-se pelas tramas de uma sociedade na qual os assassinatos, os adoecimentos, as intoxicações e os suicídios de travestis eram rotineiros e banalizados foram

informações que as travestis mais velhas transmitiram para Alexandra e Carlota. Não havia *Google*, *Youtube*, *Instagram*, grupos de *Whatsapp*. A companheira mais experiente compartilhava, a partir de seu ponto de vista, experiência e vivência, com a menos experiente, levando-a a apropriar-se destes *saberesfazeres* que seriam fundamentais para mantê-la viva e lidar com um mundo de desigualdades e violência. Isso garantiria a vida da descendente, mas também a sobrevivência e proteção da ascendente. Um vínculo de cuidado e proteção para manter a vida.

Paul Preciado (2018) ajuda a pensar como esses corpos, trans e travestis, são bibliotecas vivas e infinitas, plataformas que tornam possíveis, alguns como autocobaia, a materialização de uma imaginação política.

Para Carlota, o triângulo Arouche-República-SantaCecília, no Centro da cidade de São Paulo, se tornou um espaço de circulação e destino de moradia de muitas pessoas LGBTQIAP+ nos dias atuais, graças ao legado das casas noturnas de Andrea de Mayo, que traziam entretenimento artístico e possibilidades de encontros afetivos-sexuais, mas também uma pavimentação para muitos movimentos sociais travestis e trans. Na década de 90, por exemplo, Andréa procurou alguns políticos garantindo seu voto e de todas que a seguiam em troca da criação de um estatuto que garantisse os direitos cívicos a todos os integrantes da comunidade LGBT paulistana, sem, contudo, obter sucesso.

Alexandra me conta que foi no Largo de Arouche que surgiram diversas histórias de amor (não apenas românticos e sexuais) e:

> Histórias maravilhosas que saíram de lá, do Largo do Arouche. São referências vivas do Largo do Arouche. Não tive muito contato com mulheres trans, mas conheci algumas que me deram esses ensinamentos. Você já ouviu falar de Marcinha de Belém? Márcia Pantera?
>
> [Alexandra – Diário de campo – Setembro de 2019]

A restrição na época não era apenas nas casas noturnas, mas também nos serviços de saúde. Carlota conta que, nesta época, ela e aquelas que moravam nas casas de cafetinas, cuidavam umas das outros em situações de adoecimento ou de condições que necessitavam de cuidado em saúde (resultado de alguma violência física ou agressão), uma vez que ir a um serviço de saúde poderia significar mais sofrimento, discriminação e muitas vezes a negligência.

> Olha, menino. Naquela época a gente não podia ir em hospital. Se fosse corria o risco de ser agredida lá dentro. A maioria dos médicos até não queria atender gay, travesti. Gay que era mais, assim, masculina, passava, atendia. Mas trans? Não.
>
> [Carlota – Diário de campo – Junho de 2020]

As casas viravam, assim, espaços onde se construía um senso de coletividade e onde o cuidado era fundamental para garantir a sobrevivência umas das outras. Esse cuidado nem sempre era pacífico, muitas vezes o consenso não era alcançado, o que poderia gerar agressões, a saída de alguma das moradoras ou num convívio tenso.

Nestes encontros de cuidado, onde a pluralidade, as desconexões e os impasses se apresentam, colocando, assim, o dissenso à mesa, Maria Puig de la Bellacasa (2012), a partir das contribuições de Donna Haraway e Annemarie Mol, pontua que o dissentir e o cuidar fariam parte do mesmo processo de estar juntos e de *tornar-se-com*, considerando a diferença e a heterogeneidade que floresce e que possibilita desconexões e conexões parciais. Assim, a autora nos traz que no constante *dissentir-por-dentro* (*dissenting-within*), não torna as pessoas iguais ou elimina as diferenças, mas é onde aprendemos a coexistir com elas. E é com as diferenças que também novas possibilidades de cuidado, novas práticas e novas relações podem ser produzidas. Uma vez que o mundo se define pelas relações, para que as coisas se tornem coesas (juntas) exige um trabalho, um esforço. A esse trabalho chamamos de cuidado: um ato necessário para criar e sustentar a heterogeneidade da vida. Pensar com cuidado não é no sentido de individualizar, segregar ou separar, é um pensamento que lida com o que há de relacional (BELLACASA, 2012), e, não apenas, mas também composicional.

A partir do cuidado e da relação, em que não apenas vejo o outro como sujeito, mas como um mundo que me recoloca os problemas e encontro no outro meu dissenso. O dissenso, assim, seria a capacidade de recolocar-se um problema a partir do outro. E esse dissenso só existe e é transmitido se o movimento de diferenciação for acolhido, olhado com respeito, com cuidado. É o cuidado com dissenso, com o outro como agenciamento, num funcionamento solidário e juntos (TIBOLA, 2016).

O dissenso é importante para as relações e espaços porque nos obriga a parar e questionar normas e padrões que, sem percebermos, se enraízam e se cristalizam. Questionar a normatização de certas formas de viver em nossas próprias comunidades (e a consequente marginalização de outras) também pode nos fazer, por vezes, ter de questionar nosso lugar e nossas ações nos espaços organizados de resistência. Construir espaços não-hegemônicos não se resume a produzir redes com base em identidades marginalizadas em comum, mas mais importante, construir espaços que busquem de forma ativa fazer ruírem verticalidades hierárquicas, e onde tenhamos sempre cuidado e responsabilidade com nossas posições de poder nas relações. Espaços onde o objetivo não seja a manutenção do consenso a qualquer custo e o pensamento homogêneo, mas o acolhimento das críticas construtivas, da possibilidade de mudanças e das diferenças (TRANSFEMINISMO, 2015).

Esta solidariedade coletiva como espaço de cuidado, formas de sobrevivência e resistência é construída por grupos dissidentes, perseguidos e violentados há tempos. Os quilombos ainda no período de escravização e extermínio dos povos indígenas, dos pretos africanos sequestrados e seus descendentes desde o século XVI demonstram que esses lugares já eram formas de resistir aos efeitos perversos e de abjeção, mas também de produção, transmissão e troca de *saberesfazeres* em arte, cultura, saúde, economia e cuidado (OLIVAR, 2021).

Abdias Nascimento (1980) contribuiu para as propostas de uma organização política da população preta em resposta às estruturas racistas institucionalizadas. E é com a ideia de quilombismo que as produções estética, performativa, de memória, religiosa, acadêmica e cultural são pensadas a partir de um referencial preto para transformar experiências cotidianas, construir estratégias políticas e combater o racismo estrutural. O quilombismo serviria de inspiração para pensadoras que constroem e propõem formas coletivas de cuidado e resistência de/para pessoas pretas dissidentes sexuais e/ou de gênero, como Tatiana Nascimento (2018), que propõe o *queerlombismo* e também o *cueírlombismo*, em que construções coletivas se tornam espaços de acolhimento e resistência não apenas a partir de uma perspectiva racial, mas também na intersecção com as orientações afetivo-sexuais e as performatividades de gênero. Estas encruzilhadas que o *cueírlombismo* traz para expandir as possibilidades do quilombismo são frutos das reflexões e movimentos

produzidos pelos estudos interseccionais negros, os feminismos negros e o transfeminismo (OLIVAR, 2021).

O dissentir por dentro e o cuidado com dissenso, assim como o cuidado solidário, são propostas de olhar para o cuidado que criam e recriam, que permitem a produção de vidas e mundos, com conexões e desconexões. Conexões, intersecções que são encruzilhadas.

Na concepção filosófica nagô/iorubá, assim como na *cosmovisão* de mundo das culturas banto, a encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos, sendo frequentemente traduzida por um *cosmograma*[24] que aponta para o movimento circular do cosmos e do espírito humano, que gravitam na circunferência de suas linhas de intersecção (cf. THOMPSON, 1984; MARTINS, 1997).

A encruzilhada também pode ser compreendida, como definiu Bhabha (2013), como um entre-lugar, geratriz de produção diversificada e, portanto, um território de sentidos, de elaboração discursiva, estimulada pelos próprios discursos que ali coabitam. Para este autor, esse lugar não está dentro nem fora, mas numa zona de negociação, entre dentro-fora, centro-periferia, contribuindo para a desestabilização de categorias centralizadoras do pensamento utópico, promovendo tensões de forma complexa e híbrida. E como ensina Odé Kayodè (Iyá Stella de Oxóssi), as encruzilhadas são uma suspensão no tempo, lugares de passagem de um estado a outro, e Exu, como bússola, nos orienta e nos inspira, permitindo elaborar quais caminhos seguir (SANTOS, 2010).

As memórias que Carlota e Alexandra evocavam seriam consideradas, numa perspectiva moderna colonial ocidental, como acontecimentos passados, que já existiram em algum lugar numa linha temporal e que já não existem mais. Então, além das encruzilhadas, o tempo se torna um fator que permite outra forma de enxergar o cuidado, a partir do tempo, mas de um tempo que não se contenta com as propostas lineares, mas um que considere também a ancestralidade como presente na relação do cuidado.

[24] O cosmograma é uma mandala, dividida em quarto partes com uma cruz ao meio (encruzilhada). Na epistemologia bakongo, é uma representação simbólica dos grandes ciclos do sol, da vida, do universo e do tempo. Marca a distinção e integração do mundo material e ancestral, como princípio explicativo acerca da existência, diz sobre o ciclo da vida do ser humano e a interação com as coisas do mundo (RUFINO, PEÇANHA & OLIVEIRA, 2018).

Algumas/ns autoras/es têm realizado um esforço para pensar o cuidado sob a perspectiva da cosmopolítica, termo vindo da obra de Isabelle Stengers (2018), segundo a qual fazeres práticos cotidianos possibilitariam criar, manter e reparar mundos, de forma que fosse possível viver neles o melhor possível. Maria Puig de Bellaca (2012), a partir de proposições de Donna Haraway, aponta que o cuidado emerge de um estado afetivo, um fazer material vital e uma obrigação ético-política, sendo uma responsabilidade coletiva, incluindo humanos e não-humanos, além de colocar as relações no centro da análise de *saberesfazeres,* que criam, mantêm e curam mundos, e que possibilitam viver.

Mas outras sociedades e outros grupos já não possuíam formas semelhantes de cuidado?

O cuidado não surgiu com a invenção das ciências biomédicas, muito menos com o surgimento da sociedade contemporânea ocidental. Um cuidado responsável, numa perspectiva coletiva, que tenha como lente analítica as relações, não existia na época de povos originários em África ou no sul da América? Criar teorias do cuidado hoje, nas quais a doença não seja a protagonista e sim todos os atores ligados às redes de relações envolvidas, não é pensar algo novo. Estas perspectivas sempre existiram, no entanto foram suprimidas, apagadas, impedidas de ocupar espaços de saberes e de construções de políticas públicas. Essas possibilidades que autoras/es modernas/os ocidentais propõem já eram praticadas há tempos por populações indígenas, pretas de África e no Brasil, travestis, pobres e comunidades periféricas. Assim, talvez o esforço possa ser no sentido de não tentar descobrir algo novo, mas resgatar algo (que tentaram que fosse) esquecido (GROTOWSKI,1987). Isso não significa ignorar os extensos trabalhos que já são produzidos (não é fazer o mesmo que eles sempre fizeram), mas somar aos *saberesfazeres* já existentes. Colocá-los todos na mesma mesa, compreendendo que todos têm a mesma importância e aprendermos com cada um.

5.6. Cuidado ancestral

Andréa de Mayo e Cris Negão seriam as ancestrais de Carlota e Alexandra. O Arouche – a memória e não somente o espaço físico – também, assim como as mães de minhas companheiras de pesquisa, e todas/os fazem parte das formas de

cuidar e de cuidado atuais, não sendo possível considerar o cuidado apenas como *saberesfazeres* apenas com os atores do aqui e agora.

A ancestralidade não seria um *ante-passado*, mas um espaço diluído e difuso. Encruzilhadas e vielas que se desdobram e se abrem para a memória. As memórias seriam os ingredientes que compõem os sabores da existência e, apesar de conhecermos as substâncias que se somaram para produzir o alimento, o sabor jamais será o mesmo. Sabemos de sua existência simplesmente porque podemos identificar as nuances e os aromas dependendo de nossas jornadas afetivas. Podemos captar seus sentidos, mas não alcançamos seu significado. O tempo da ancestralidade não é o tempo desbotado pelo desencantamento produzido por esta modernidade ocidental. O tempo ancestral é de um universal ungido nas panelas do espaço. Ou seja, é um universal que se lança universal porque alça o contexto como condição e potência do existir. Ancestralidade é conceito e prática ao mesmo tempo – atua como ideia, móbile da ação e tempero para um bom sabor (OLIVEIRA, 2018).

O espaço da ancestralidade é pontilhado de corporeidades diferentes. É um corpo diverso, infinitamente pequeno e infinitamente grande, sua lógica é a do fractal. Como ramos de coentro ou de salsa. Que podem florescer num pequeno vaso na janela de um apartamento, mas que podem temperar um cuscuz e construir um vínculo profundo e duradouro num almoço coletivo. O cuidado a partir de encruzilhadas, memórias e ancestralidade não caberia nas formas oferecidas pelas propostas coloniais modernas, muito menos as restritas *bio-lógicas*. Elas deixam muita coisa de fora. Muitos corpos, muitos *saberesfazeres*, muitas vidas, espaços e memórias. Por isso, a importância de pensar e resgatar possibilidades outras do cuidar, com convivência e responsabilidade com a natureza e com a comunidade, que reconhece e legitima *saberesfazeres* e histórias pelas populações tidas como subalternas.

As falas de Azaléia, Alexandra e Carlota me conectaram, assim, com as encruzilhadas de Exu (Èṣù), o orixá (òrìṣà) mensageiro do panteão iorubá, que conecta nosso plano com o plano dos orixás e de nossa ancestralidade. Trilhar caminhos que há tempos já estão sedimentados para que *saberesfazeres* ancestrais que contribuam para o compartilhamento de práticas de cuidado que façam viver e possibilitem uma boa vida.

[Azaléia] Você é do babado, né?

> [Michel] Como assim?
>
> [Azaléia] Do babado! Da macumba, tu não é?
>
> [Michel] Ah, sou e não sou. Frequentei muito tempo com minha mãe, mas faz anos que não vou mais.
>
> [Azaléia] Eu senti. A gente sente só de olhar. Mas é por isso que você está aqui hoje.
>
> [Azaléia - Diário de campo – Maio de 2019]

> Sou filha da Sereia. Sou feita em Iemanjá. E se não fossem os orixás, eu não estava mais viva. Eu sou daquelas que aparentemente tô conversando sozinha, mas não é. Tô conversando com a entidade, com o orixá. Sou dessas. Em todo lugar. Às vezes, tô no metrô e tô conversando.
>
> [Alexandra – Diário de campo - Junho de 2020]

Os orixás cuidam.

Azaléia, em outros momentos, também me traz que sua vida foi salva em diversos momentos graças aos orixás que ou enviaram algum sinal, para que esta não entrasse em algum carro de determinado cliente, ou a acalmavam em situações nas quais parecia que não haveria nenhuma outra solução. Mas em certos momentos Azaléia também seguiu as orientações de seus orixás, às vezes intermediadas pelo pai de santo no centro de umbanda em que esta frequentava, e dessa forma conseguiu oportunidades que ela considerou promissoras, assim como vez ou outra fazia algum banho de benzedura que ajudava a seguir a vida mesmo diante de todas as adversidades.

As benzeduras que, durante muito tempo, foram proibidas, pois eram práticas associadas ao charlatanismo e à ignorância; até o século XIX, por exemplo, benzedeiras, curandeiras/os e feiticeiras/os, e todas/os as/os envolvidas/os com alternativas populares de saúde eram consideradas charlatãs e praticantes de “curandeirismo indígena” e “falsa medicina” (TRAMONTE, 2016).

A proposta é pensar o cuidado a partir das perspectivas das epistemologias das encruzilhadas, para que seja possível resgatar formas de cuidado que sejam menos exclusivos. Como dito anteriormente, cuidado que possibilite somar no dissenso, aprender na diferença, fortalecer na comunidade e transmissão na ancestralidade. Produções, movimentos, resistências e intervenções artísticas permitem sentir o cuidado não como um conceito que possa ser definido com

precisão ou uma prática que possa ser realizada apenas dentro de um prédio de *hygiene*, mas uma forma de sustentar as condições de nossa existência (CADUFF, 2019). E nossa existência aqui não se limita aos nossos sinais vitais e a nossa materialidade finita.

As encruzilhadas estão no tecido cultural negro e brasileiro, onde se fizeram/fazem os cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multiliguísticos, de sistemas simbólicos e culturas diferentes, que possibilitaram o emergir de diversas outras formas hibridas (MARTINS, 2021). A encruzilhada é, assim, junção, união, de técnicas, procedimentos, memórias, possibilidades de existência, *saberesfazeres,* mas que nunca se cristalizaria ou se tornaria única. O movimento e a mudança estão ocorrendo a todo o momento, cada vez que toca uma outra vida, pisa em outro terreno, entra em um novo rio. Por isso não haveria *saberfazer* que permanecesse, porque a permanência seria negar as/os novas/os que chegam, e tentar manter tudo como está é fechar os caminhos. E para abrir os caminhos, Exu.

Exu não pode ser compreendido dentro da visão ocidental-cristã e também é a oposição ao pensamento cartesiano ocidental (KAWAHALA & GÓES, 2017), extrapolando dicotomias ocidentais coloniais, como bem-mal, sagrado-profano, assim como sexo-gênero, homem-mulher. É o próprio movimento de transformação e re-criação epistêmica. Portanto, Exu não cabe na lógica binária do ocidente (NETO, 2019). E ele está aqui, mas não é contemporâneo. Exu é aquele que destrona a arrogância dos sábios, fiscaliza os atos e compromissos firmados com a comunidade/coletividade e celebra a vida, proporcionando alegrias aos justos (RUFINO, 2020). A ancestralidade e a decolonialidade então seriam possíveis numa epistemologia da encruzilhada, como ramos que possibilitem seguir para pensar possibilidades de formas de cuidado.

Partindo da noção de que a encruzilhada é meio por onde linguagem e discursos são operados, que possibilita cruzamento de discursos e produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (MARTINS, 2003).

E aqui me conecto com as provocações e inspirações de Castiel Vitorino Brasileiro (2020a; 2020b) que através de suas produções e expressões artísticas busca pensar a corpa[25] travesti e as formas de manter-se viva a partir de sua ancestralidade e sua espiritualidade. A autora propõe possibilidades de pousar em

[25] Corpa aqui a partir das propostas de corpa de Freda Amorim (2019);

mundos, assumindo que, para que aconteçam desestabilizações nas máquinas da colonialidade, que produzem e só autorizam subjetividades binárias e racistas, e para que também ocorra desterritorialização e abdicação de territórios urbanizados, precisamos nos desfazer do corpo encouraçado e entendermos nossos corpos como locais de memória (BRASILEIRO, 2020b).

> Ancestralizar é lembrar, presentificar a alma através da incorporação. Mas é preciso um corpo firme para suportar a dança que as memórias desta vida farão em nossa matéria. Permitir que Lacraia use nosso corpo para dançar novamente. Dançar feito uma lacraia, dançar como uma integrante da família Scolopendridae. Hibridizar-se, ser contraditória aos parâmetros socionaturais e psíquicos modernos.
>
> (BRASILEIRO, 2020)

Através de Xica Manicongo e Tibira, suas ancestrais, que Brasileiro (2020) se coloca a pensar (e sentir) como seguir com os quilombos no século XXI, que possibilite sobreviver às ameaças, ao mesmo tempo em que constrói estratégias para existir sem ser dobrada pelas lentes coloniais.

> Agora, quando eu abro esse jogo e pergunto à Xica Manicongo, vejo uma trava pretona. Bem preta, retinta. A primeira imagem é essa porque Xica sou eu. Eu sou Xica Manicongo. Este ano eu virei condessa da Corte Bantu do Espírito Santo. A primeira travesti, mas não a primeira corte. Xica, você foi a primeira de quê? Em que eu e você fomos a primeira? E quando foi nosso primeiro encontro?
>
> (BRASILEIRO, 2020, pág. 5)

Xica Manicongo é a primeira travesti de que se tem registro no Brasil. Africana do Congo, escravizada, que viveu onde hoje conhecemos como cidade de Salvador, na Bahia. Os registros sobre Xica só foram possíveis devido às perseguições da inquisição contra aquelas/es que eram chamadas/os “sodomitas” que ficaram registradas em documentos encontrados posteriormente na Torre do Tombo, em Portugal (MOTT, 1999).

Jaqueline Gomes de Jesus (2019) reconta a história/estória de Xica e sua redescoberta pelas suas nos dias de hoje, inclusive como seu nome só foi possível graças às leituras dos documentos realizadas por pesquisadoras/es trans no século XXI, e como também se tornou inspiração e dá nome ao Coletivo Xica Manicongo,

uma coletiva de artistas, performers, cantoras, dançarinas, escritoras, cordelistas e trans. O resgate de uma trajetória histórica seria parte de um processo de reconstrução contínua da memória coletiva, um cruzo de identificação de pessoas com os seus grupos (JESUS, 2019). A memória coletiva é espaço de disputa constante, sendo alguns grupos detentores de instrumentos que possibilitem institucionalizar suas memórias, tornando-as oficiais e garantindo sua promoção e perpetuação. Enquanto grupos historicamente perseguidos e aniquilados terão suas memórias esquecidas, por não serem amparadas por suportes materiais (lugares de memória) ou não receberem o devido reconhecimento (VARGAS, 2019).

Xica Manicongo foi quilombo, como diz Brasileiro (2020b), por sua sagacidade e malandragem, que permitiu a sobrevivência diante da ameaça. Quilombo é coletiva/o, e aqui podemos pensar numa encruzilhada de Jesus e Brasileiro, da memória que se faz na ancestralidade transmitida, que faz viver, mas somente no aquilombar-se. Apenas se torna possível no compromisso coletivo, de humanas/os, quase-humanas/os, não-humanas/os, organizando-se e pensando espaços de cuidado.

A produção de cuidado está referida a diversas combinações possíveis entre modelos de conhecimento, perspectivas e capacidade de superar relações de hierarquia de conhecimento, que podem vir a traduzir as diferenças em desigualdades. E que o cuidado e humanização em saúde devem ser encarados como pontos estratégicos, enfrentando o esquecimento ou o apagamento intencional de nossas memórias (MOREIRA, MENDES & NASCIMENTO, 2018).

A cosmopolítica do cuidado pode contribuir como forma de reconhecer as potencialidades do cuidado, ao apontar que o cuidado é uma tecnologia de vida, com implicações materiais vitais para mundos, humanos e não humanos. Mundos estes que não são passivos, produzindo e reconfigurando aquilo que vem e aquilo que já existia ali, criando assim mundos outros, que estão repletos de multidões de relações que também interferem, tensionam e recriam estas conexões. E relações estas que não estão/são apenas presente, mas daquilo e daquelas/es que já foram e das/os que ainda virão.

O cuidado na perspectiva da cosmopolítica também reconhece que a existência é resultado de nossas interdependência e vulnerabilidade, que precedem qualquer relação, que insere o cuidado em todas as relações, uma vez que uma

existência só foi possível por alguma relação de cuidado que a tornou possível. O que não significa que o mundo é um lugar ideal romantizado onde todas/os cuidam e são cuidadas/os, uma vez que o cuidado não necessariamente é algo fácil, recompensador e bom. Assim como Preciado (2018) traz em seu experimento: a diferença entre um antídoto e um veneno é sua dosagem.

Olivar (2019), por exemplo, em seus trabalhos etnográficos pela cidade de Tabatinga e na tríplice fronteira (Brasil – Colômbia – Peru), traz contribuições sobre o cuidado a partir das relações entre moradoras/es e a fronteira. O autor apresenta outras formas de pensar o cuidado incluindo não-humanos ou quase humanos, como lugares e fronteiras, como materialidades e agentes nas relações do cuidado. Neste sentido, podemos pensar que objetos, memórias e territórios também poderiam ser considerados como não apenas objetos em relação, mas como partes integrantes fundamentais na criação, manutenção e cura de mundos. O Arouche, como já dito anteriormente, seria um ancestral de Alexandra e Carlota, mas também ocuparia um lugar primordial nas práticas e relações de cuidado destas.

5.7. Ancestralidade Travesti

As ancestralidades travesti, que (re)existem em um tempo *exusiático*, ou seja, numa temporalidade cíclica e espiralada para todas as direções, sempre em movimento, que busca na memória e no que foi transmitido formas de existir, que se somam às possibilidades no hoje, com as tecnologias, categorias e *saberesfazeres* que (res)surgem no dia a dia. Leda Maria Martins (2002) demonstra como, a partir da concepção ancestral africana – que inclui no mesmo circuito fenomenológico, a natureza cósmica, os elementos físicos, as/os mortas/os, as/os vivas/os, a fauna, a flora, as divindades e as/os que ainda vão nascer –, que o passado, o presente e o futuro estariam entrelaçados e comporiam uma temporalidade espiralada, desvestidos de uma cronologia linear, criada pelo norte ocidental. Nas espirais temporais, o passado pode ser definido como um lugar de *saberfazer* e de uma experiência acumulativa, que habita o presente e o futuro, sendo também habitados por eles.

As relações de cuidado vivenciadas com suas ancestrais funcionam como mediadoras que se fazem presentes nas relações de hoje de Alexandra e Carlota,

interferindo e guiando suas formas de lidar com o corpo, com o silicone, a cidade e seus mundos. O cuidado, então, estaria sempre se produzindo, em constante fazer e desfazer, diante dos eventos e experiências que se apresentam no cotidiano, mas ao mesmo tempo guiados pelas memórias produzidas por esta ancestralidade, num infinito inclinar-se para frente e para trás. É nas encruzilhadas que se produzem estas práticas de cuidar e, na medida em que as executam, novas possibilidades emergem, são experimentadas e transmitidas para as próximas que virão.

Nem todas as memórias podem e são registradas, tanto que pouco se encontra sobre as relações entre cuidado e o velho Arouche, ou o Velho Centro de São Paulo. A "memória da cidade" não contempla grupos e classes que não estão em espaços de produção de políticas e escritas, o que faz com que as memórias e os *saberesfazeres* de cuidado criados por estas pessoas sumam pouco a pouco, cada vez que uma destas pessoas morre.

Não há registros acadêmicos sobre uma das três poderosas que dominaram o centro de São Paulo, Jacqueline Welch ou Jacqueline BláBláBlá, por exemplo, e pouquíssimos trabalhos sobre Andrea de Mayo e Cristiane Jordan, mesmo que todas as travestis e mulheres trans que encontrei nestes pouco mais de dois anos de trabalho – as mais novas e aquelas que conviveram com alguma das três – saibam quem são e tenham alguma história para contar sobre elas.

Diante de um Estado que, cada vez mais, se constrói matando e fazendo viver precariamente grande parte de sua população, o combate efetivo de desigualdades e pensar outras formas de cuidado para pessoas trans se torna uma urgência. Mas não se deve esquecer que outros caminhos são possíveis para além dos que vêm do norte ocidental, das academias e dos espaços institucionalizados de produção de *saberesfazeres*. Assim, cabe buscarmos outras possibilidades responsáveis, ações comprometidas com a vida, e isso não é possível sem a participação dos homens trans, das mulheres trans, das travestis e pessoas não-binários. E uma participação que não se resuma a responder questionários, mas na construção de epistemologias e políticas que transformem de fato as estruturas já conhecidas que tornam os processos de cuidado-saúde-doença mais canseiroso e extenuante para aquelas/es que estão em dissidência de gênero e/ou sexual.

Acredito que estas formas possam ser inspiradas pelas propostas decoloniais, pelas epistemologias das encruzilhadas e pelas produções artísticas.

Segundo Achille Mbembe (2021), a força curativa e criativa tem, através da criação artística e das práticas religiosa e de cuidado, o dispositivo de crítica da vida e mediadora das formas de resistência à Morte. E não tem a ver com a vida em modos abstratos, mas sim “de uma meditação nas condições que fazem da luta para viver, manter a vida, sobreviver, isto é, levar uma vida humana à questão estética — e, portanto, política — por excelência” (Mbembe 2014, pág. 283).

As liberdades e as ampliações das linguagens artísticas podem, assim, “acordar potências adormecidas, reconduzir a festa, este canal que privilegia a ambivalência, do acaso, e a metáfora do que há-de vir” (Mbembe 214, 291), assim permitindo também reconhecer outras formas de cuidar que não se limitem a espaços institucionalizados.

Viviane Vergueiro (2017) contribui para a consciência de

> [...] que um cuidado e atenção adequados às populações trans, em suas diversidades interseccionais e de demandas de saúde, somente pode ser alcançado com o questionamento incessante e crítico de um paradigma de saúde que é extremamente limitado e construído sobre bases normativas violentas (*cissexistas*, elitistas, racistas, colonialistas). Este enfrentamento, a meu ver, é um caminho necessário para que superemos estas limitações, em um processo que necessariamente se articula com a ampliação das autonomias corporais e de autodeterminação de gêneros, com a defesa de uma saúde não mercantilizada que seja pública, gratuita e de qualidade, e com o fim dos corporativismos médicos que violentam populações há séculos de imposições de colonialidades.
>
> (VERGUEIRO, 2017, pág 3)

Assim, o cuidado na perspectiva da decolonialidade precisa estar comprometido com o enfrentamento das bases normativas que inclusive funcionam como engrenagens para manter processos de patologização de vidas, corpos e existências. Pensar formas de cuidado responsáveis e que façam viver é conhecer e aprender com epistemologias, metodologias e terminologias de pessoas trans que estão dentro e fora de espaços acadêmicos. Reconhecer seus *saberesfazeres* – que vêm junto com histórias e memórias, que devem ser resgatadas e (re)conhecidas - e incluí-los nos espaços de decisões e produções de políticas públicas, nos processos de educação e nos registros de memórias e conhecimentos.

A partir destas provocações e reflexões, se torna possível pensar que as práticas de cuidado em saúde devam ser encaradas como formas não únicas e

universais, e que não se mantenham alheias às mudanças que toda relação está fadada a produzir, sob o risco de se manter como mais uma nas estruturas de exclusão, de produção de sofrimento e na contribuição de estratégias de fazer morrer.

O cuidado no pensar com, com dissenso, com encruzilhadas, pode acolher outras compreensões de mundo e, consequentemente produzir vida, *saberesfazeres* híbridos e florescentes nestes encontros.

Póstempum

Durante o trabalho de campo, no ano de 2020, teve início a pandemia da COVID-19, interrompendo os contatos com Carlota, Alex, Ju, Azaléia e Tulipa. Lidar com os efeitos das medidas de distanciamento físico e buscar formas de manter o contato com minhas/meus companheiras/os de pesquisa se tornaram parte da própria pesquisa.

Fez-se necessário pensar os limites da pesquisa presencial, os cuidados com a possibilidade de infectar e ser infectado, além das demandas que a vida exigiu mesmo diante de um contexto crítico.

Neste espaço, também trago as mudanças nas vidas de minhas/meus companheiras/os e as estratégias para seguir diante do contexto desfavorável e que veio para escancarar as desigualdades que sempre estiveram presentes.

6.1. Pandemias

A partir da oficina de dança do Transamigas, me aproximei de algumas meninas mais do que de outras, principalmente Carlota e Azaléia.

Durante as caminhadas e mesas de bar com minhas companheiras de pesquisa, ouvi sobre a pandemia do HIV e da AIDS. Durante uma das conversas, em dezembro de 2019, no bar com azulejos brancos e vermelhos nas paredes, aonde comumente íamos, Azaléia me conta sobre sua difícil jornada ao contrair o HIV no começo da década de 90, numa época em que ainda não existia a terapia com antirretrovirais (TARV) que temos hoje.

Naquele período, era comum o abandono de amigos, familiares e das instituições públicas, como hospitais, me conta Azaléia. “Ninguém fala hoje, mas os médicos não queriam atender a gente. Quer dizer, já não atendia antes quando via que era travesti, depois da AIDS, aí que não deixavam nem entrar”. Ela desabafa, a cada gole de café com leite que Carlota insistia que tomássemos em uma xícara de vidro ou porcelana. As bixas eram expulsas de casa pela família, mesmo aquelas que não tinham HIV, pelo medo de que pudessem transmitir alguma doença, e algumas pessoas que tinham seu próprio imóvel e alguns profissionais da área da saúde ofereceram abrigo e apoio para aquelas/es que tinham se infectado com o vírus, me conta Azaléia.

Carlota lembra que o sumiço de suas conhecidas era algo comum. Cada cafetina, donas de casas de prostituição e de moradia de travestis e mulheres trans no Centro de São Paulo, tinha formas diferentes de lidar com a situação. “Algumas expulsavam mesmo, sem dó. Colocavam na rua e faziam questão de que todas vissem que aquela lá tava com a *menina*. Mas algumas não. Algumas deixavam ficar e cuidava até a morte”. Azaléia e Carlota me contam que a opressão policial aumentou nessa mesma época. No final da década de 80 e início dos anos 90, as rondas policiais caçando e matando mulheres trans e travestis eram constantes.

> Eu corria. Com salto, com sainha.. Tinha que correr. Às vezes, a gente corria até ali, ali mesmo, atrás da biblioteca, ficava agachada. Mas algumas que eles pegavam, ia e entregava a gente, falando “eles tão lá ó”. Aí, ia todo mundo pro *xilindró*. Graças a Deus, eu só apanhava, mas outras morreram.
>
> [Carlota – Diário de campo – Dezembro de 2019]

Azaléia lembra que depois que começaram a transmitir notícias no rádio, nos jornais e na TV que ligavam a AIDS e o HIV aos homossexuais (na época, o termo utilizado para nomear todas as dissidências de gênero e sexuais), ficou mais comum grupos de homens cis rondarem os locais no centro de São Paulo nos pontos de prostituição para agredir mulheres trans e travestis. Aqui, Carlota lembra que ser protegida por Andréa de Mayo nesses momentos ajudava a se sentir mais segura, pois se ela soubesse que havia algum grupo agredindo suas meninas, ela saía – ou mandava seus subordinados – no encalço dos violentadores e alguns tiros seriam disparados.

Azaléia me conta que ficava trancada, isolada, dentro de casa até às 17h, todos os dias, horário em que se arrumava e saía para iniciar mais uma noite em busca de clientes na pista, pelas regiões do Arouche, República e Luz. E era importante que conseguisse um valor considerável com os programas logo no início da noite, para conseguir voltar para casa, antes das 5h da manhã, horário em que os transportes públicos começavam a circular e a receber a parcela da população com empregos formais – ou socialmente aceitos. Retornar após este horário significaria sofrer insultos e agressões pela rua e nos transportes.

Minha companheira conta que ficava trancada dentro de casa, e as saídas realizadas eram somente em situações de extrema necessidade, como uma ida ao

pronto-socorro por alguma condição de saúde muito grave – que não fosse possível ser tratada em casa – ou no adoecimento ou morte de alguma companheira. Carlota diz que, nas poucas vezes que se arriscou a sair de casa à luz do dia nesta época, foi alvo de ofensas, piadas, pedradas e agressões físicas. As duas concordam que pouco mudou nos dias atuais, mas que existem celulares que podem filmar agressores – civis ou agentes de segurança –, e uma parte da população do Centro de São Paulo não enxerga mulheres trans e travestis como entre os anos de 80 e 90.

Aquelas palavras davam uma pequena ideia do *isolamento* que mulheres trans e travestis viviam naquela época.

Minhas companheiras de pesquisa me contam que, por estes motivos, manter amizades e bons vínculos com pessoas que viviam ou trabalhavam na região central – como donos de bares e motéis, mas também traficantes e pessoas em situação de rua – e com as conhecidas que, ou também estivessem na prostituição, ou também fossem mulheres trans e travestis, era essencial para se manterem vivas. Alguns clientes também integravam essas redes de proteção e de cuidado, mas com outras nuances, uma vez que o sexo e o dinheiro traziam outras questões para a relação.

Estas redes de cuidado funcionaram, na época da pandemia da AIDS, segundo Carlota, para oferecer o mínimo de dignidade para algumas em seus últimos dias. Carlota conta que cuidou de algumas amigas e conhecidas em seus últimos dias de vida, alimentando, dando banho, limpando feridas e às vezes somente maquiando para mantê-las bonita antes de morrer e em seu velório. Muitas daquelas que ofereciam os cuidados às companheiras ainda nem faziam ideia de como ocorria a transmissão daquele vírus que era noticiado como “a peste gay”.

A-20 2.º caderno CIDADES Domingo, 1.º de março de 1987 FOLHA DE S. PAULO

Polícia Civil "combate" a Aids prendendo travestis

Da Reportagem Local

A Polícia Civil do Estado resolveu entrar no "combate" à Aids na cidade de São Paulo. Com este objetivo, foi lançada na madrugada de anteontem a "Operação Tarântula", um comando especial de policiamento que visa realizar detenções em flagrante de travestis nos principais locais de prática de "trottoir" ou aliciamento de "fregueses" nas vias públicas. As primeiras ações da "Tarântula" já resultaram em 56 detenções, segundo Márcia Prudente Cruz, 52, delegado-chefe do Departamento das Delegacias Regionais de Polícia da Grande São Paulo (Degran). Cruz afirma que a operação deverá durar o ano todo.

A operação está sob o comando do titular da Delegacia Seccional Sul, delegado Marcelo Alencar Araúna, e conta com uma equipe composta pelos titulares dos distritos policiais de Vila Clementino, Itaim-Bibi, Campo Belo e Vila Mariana (bairros da zona sul de São Paulo).

Segundo Cruz, o objetivo da "Operação Tarântula" é basicamente "espantar a freguesia" e assim diminuir a propagação da doença. "Os tempos de Nostradamus estão chegando", diz. Ele afirma acreditar que estamos num período pré-apocalíptico. No entanto, a operação não será efetuada durante o Carnaval, já que "os travestis tiram folga nesta época", declara.

Cruz nega ter dito que pretende enquadrar os detidos na Lei de Segurança Nacional, ou que pretenda submetê-los a testes de Aids no Instituto Médico Legal, conforme foi publicado ontem no jornal "O Globo". Para ele, os travestis podem responder a processos por ultraje ao pudor público e crime de contágio venéreo.

A respeito do nome dado à operação policial, Cruz diz que a autoria é do delegado Araúna. "A Tarântula tem vários braços, braços longos, e o objetivo é atingir várias ruas e várias avenidas onde se efetua o 'trottoir' indecente".

Tarântula é uma aranha européia

Segundo o "Novo Dicionario Aurelio da Lingua Portuguesa", "tarântula" é uma espécie de aranha européia da família dos licosídeos, cuja picada causa febre, delírio e, segundo a crença popular, singulares sintomas que levariam o doente a cantar e dançar. De acordo com a enciclopédia Lellíos Universal, sua picada causa abatimento e profunda melancolia, daí os antigos acreditarem que a vítima devesse agitar-se ininterruptamente para sair desse estado.

As tarântulas (que, segundo a enciclopédia Mirador Internacional, medem em média 2,5 centímetros e possuem oito olhos), ficam preferencialmente perto de cursos d'água ou piscinas, embora não saibam nadar.

"Tarântula" é também o nome de um filme realizado pelo diretor norte-americano Jack Arnold, em 1955, época em que surgiram algumas das principais películas do gênero horror.

Dropes

* Centenas de estudantes estrangeiros, africanos em sua maioria, realizaram ontem, no centro de Nova Déli, um protesto contra a exigência do governo da Índia de que os estudantes vindos de outros países se submetam a exames para determinar se apresentam o vírus da Aids.

* O Pentágono, após exames em mais da metade dos militares em atividade nos EUA, informou ter identificado cerca de 2.100 casos de homens e mulheres contaminados com o vírus da Aids.

* Uma nova substância, designada PT, desenvolvida nos EUA e testada pela primeira vez em seres humanos na Suécia, melhorou as condições de quatro pacientes terminais da Aids, anunciaram médicos suecos.

Acidente na Régis Bittencourt mata quatro e fere dois

Da Reportagem Local

Um acidente envolvendo dois caminhões e três automóveis na rodovia Régis Bittencourt (que liga São Paulo a Curitiba, no Paraná), ocorrido às 16h30 de ontem, provocou a morte de quatro pessoas e ferimentos leves em outras duas. O choque, ocorrido no km 334 da rodovia, próximo à cidade de Juquitiba (78 km a sudoeste de São Paulo), provocou também a interdição das pistas, nos dois sentidos, do horário do acidente até as 18h30. Logo após a liberação, o tráfego ficou lento por algum tempo.

O Fusca de chapas JK 8638 SP teria se chocado —segundo a Polícia Rodoviária Federal— com o caminhão Mercedes Benz CX 5425 PR, cujo motorista, Antônio Valença, 24, sofreu ferimentos leves. Todos os ocupantes do Fusca (Paulo Misaki, 28; Teresa Misaki, 58; Maria Valença, 20; e Julieta da Conceição, 55) morreram no local. O motorista do outro caminhão envolvido, o Mercedes Benz CX 4766—SP, José Barreto Filho, 25, nada sofreu, assim como Miguel Lourenço Filho, que dirigia a Belina VA 6124—SP. No Opala NO 1595—SP, apenas Judite Sindene da Silva, 39, teve ferimentos leves.

Prefeito de cidade do Ceará é morto por desconhecido

Do correspondente em Fortaleza

O prefeito de Maracanaú (município da região metropolitana de Fortaleza, capital do Ceará), Almir Freitas Dutra (PDS), morreu anteontem, às 22h30, após ser atingido na cabeça por disparos de revólver. O crime ocorreu quando Dutra e sua mulher, Angela Maria, saíam de uma churrascaria da cidade, nas proximidades da casa do prefeito. Segundo testemunhas, o casal voltava a pé para casa quando um homem mascarado aproximou-se e disparou contra o prefeito.

O fotógrafo Sebastião de Moura Alves, que estava perto de Dutra, disse que o autor dos disparos tinha o rosto coberto por uma máscara carnavalesca, da mesma forma que dois outros homens que o acompanhavam. Ainda segundo ele, os três mascarados fugiram em um Corcel preto sem placas.

Dutra foi peça-chave para a realização do plebiscito que decidiu pela separação distrito do município de Maranguape. Com a autonomia, Maranguape perdeu 50% de sua arrecadação. A partir daí, Dutra passou a receber ameaças anônimas. Ele foi eleito em 1984, derrotando o candidato do governador Gonzaga Motta (PMDB), Francisco de Paula Araujo Ferreira.

Em MG é preso acusado de assalto a caminhoneiros

Das Agências

Foi preso ontem num sítio localizado na zona oeste de Belo Horizonte (MG) o motorista de caminhão Francisco Pereira de Souza, acusado de integrar a quadrilha de assaltantes de caminhoneiros que atua na rodovia Rio-Bahia. Segundo o delegado da Dops mineiro Renato Trade, autor da prisão, desde dezembro Francisco escondera no sítio, cujo dono identificado como Hilton, funcionário da siderúrgica Mannesmann. Hilton seria um dos maiores receptadores de cargas roubadas de caminhões.

O delegado Trade disse que Francisco aliciava caminhoneiros para que simulassem assaltos, passando a carga para a quadrilha, sobretudo bobinas de aço inoxidável e chapas de ferro. Em seguida, fazam denúncia de assalto à polícia. De posse do caminhão, a quadrilha o desmontava para vender as partes. Ocasionalmente, vendiam o próprio caminhão.

Trade disse que Francisco e Hilton tinham conexão com a quadrilha de Jefferson Faria, preso em fevereiro. O delegado estima que dezenas de assaltos foram feitos em Minas, no Rio-Bahia, nos últimos dois anos.

Imagem 11. Matéria do jornal Folha de São Paulo sobre a operação Tarântula que tinha como objetivo prender mulheres trans e travestis sob a justificativa de combate a AIDS;

Além do medo da contaminação pelo HIV, uma vez que a exposição nas relações sexuais na prostituição era consideravelmente maior, Carlota conta que o medo de ser presa – que sempre existiu – aumentou, uma vez que as polícias passaram a assassinar mulheres trans e travestis com maior frequência, assim como conduzi-las obrigatoriamente para realizar a testagem do HIV. “Dava muito medo. Por qualquer coisinha, eles paravam o carro e davam um tiro na cabeça, assim no meio da rua. Ninguém se importava, porque era travesti mesmo”, reforça Azaléia. Operações como “Tarântula” tinham como objetivo perseguir e prender mulheres trans e travestis na cidade de São Paulo, mas o que ocorreu, segundo Carlota e Azaléia, foi um genocídio que pouco ou nada abalava o restante da sociedade da época. Ficar em casa era algo que Carlota e Azaléia realizavam de forma compulsória, desde sempre, para se manterem vivas. E a ameaça era a sociedade heterocisnormativa.

Azaléia me conta que, quando descobriu ter contraído o vírus do HIV, lá no começo dos anos 90, tinha a plena certeza que morreria em alguns meses, o que a fez gastar todas as economias que havia realizado nos anos em que passou na Itália e na Argentina. Azaléia, assim como muitas mulheres trans e travestis, se arriscaram no exterior – principalmente países Europeus, como França, Espanha e Itália –, onde recebiam em lira ou em dólares, moedas que quando convertidas para o cruzado e o cruzeiro se tornavam fortuna. A de Azaléia foi gasta sem pensar no amanhã. Afinal, ele não existiria mesmo. Até que, na segunda metade da década de

90, Azaléia iniciou o tratamento com os antirretrovirais mais modernos, aqueles que ela toma até hoje, alterando consideravelmente sua expectativa de vida.

Devido à sua experiência com o HIV e com o tratamento disponibilizado pelos serviços oficiais de saúde, Azaléia se vinculou a um projeto piloto que buscava orientar mulheres trans e travestis que se prostituíam sobre a prevenção de IST's e o HIV, além de motivá-las a realizar a testagem para saberem suas condições sorológicas, principalmente para o HIV. O projeto, segundo Azaléia, tinha como principal objetivo fazer com que aquelas que haviam testado positivo para o HIV aderissem ao tratamento e não o abandonassem ao longo do tempo. Quando Azaléia me conta o nome do projeto, "Tudo de bom", diversas passagens do livro de Larissa Pelúcio (2009), *Abjeção e Desejo,* passam em minha mente. Minha companheira de pesquisa conta que ela ajudou muitas meninas a perderem o medo de realizar o teste do HIV, a confiar nos medicamentos disponíveis e saber que era possível viver bem com a "tia" ou a "menina", como muitas chamavam o HIV.

> Eu ia lá, levava camisinha pra elas. Chegava assim e fala 'e aí, mana. Você tá bem? Tem ***oxó***[26]? Tá usando, né?' Eu falava com elas da forma que elas entendiam, sem prancheta e sem falar de doença. Por isso elas confiavam em mim. Vinham conversar sobre o *bofe* que tinha ido embora, sobre a *elza* que tinha levado ou algum bafão. Quer dizer, elas confiavam em mim e por isso quando eu convidava elas pra ir fazer exame, elas iam. Mas depois virou coisa da prefeitura. A primeira coisa que eles fizeram foi demitir todas as trans. Colocaram assistente social e técnica de enfermagem, que não sabiam nada de silicone, de pista, nada de nada.
>
> [Azaléia - Diário de campo – dezembro de 2019]

Azaléia conta que as mudanças feitas pela prefeitura de São Paulo na época retiraram somente as mulheres trans e travestis envolvidas no projeto, pois não tinham formação na área da saúde. Ela havia começado a faculdade de serviço social na época em uma universidade particular, custeada pelo recurso que recebia do projeto, mas com o corte, precisou abandonar o curso. Ela retornaria ao curso superior somente depois de mais de uma década, mas no curso de História. A experiência também deixou marcas em Azaléia em relação a pesquisas "científicas", tornando-a desconfiada e evitando ao máximo participar de pesquisas em que não

[26] Oxó, no idioma pajubá, utilizado por muitas mulheres trans e travestis, significa preservativo externo.

houvesse nenhum recurso, por exemplo. Segurando a xícara e olhando firmemente para mim, Azaléia lança: “Vocês fazem as pesquisas e ganham vários títulos. E a gente? Ganha o quê?”

Meu café desce seco pela garganta. As palavras de Azaléia atravessam como facas, mas era algo que eu precisava escutar naquele momento. Afinal, se a proposta de minha pesquisa era fazer alguma diferença, essa era uma delas. Eu encarnava ali, na mesa daquele bar, várias/os pesquisadoras/es que Azaléia havia encontrado durante sua história. A fala de Azaléia é quase uma síntese do que diversas/os autoras/es propõem sobre uma ciência comprometida com uma ética-política que cuide, que se importe, abandonando as mentiras sobre neutralidades e assepsias, comprometida em participar e facilitar mudanças que possibilitem que mundos não sejam destruídos ou continuem sendo torturados.

Como disse anteriormente, no início desta dissertação, eu não gostaria que a pesquisa tivesse como foco a prostituição e o HIV, mas a escolha do que escrever e do que pesquisar só pode ter suas formas mais definidas no contato com as/os companheiras/os que se encontrarão no campo. Era impossível conhecer e falar das histórias de Carlota, Azaléia e Alexandra, por exemplo, sem conhecer suas experiências e vivências durante estas mais de três décadas com a pandemia do HIV e da AIDS, assim como sobre a prostituição. Eram pedras fundamentais na trajetória delas. E conhecer mais sobre a história delas com o HIV e a AIDS seriam fundamentais para o que estava por vir.

6.2. Uma nova pandemia

O grupo de W*hatsapp* “Poderosas” estava animado com o Carnaval e com o próximo brechó que faríamos nos primeiros meses de 2020. Eu e Carlota nos encontramos praticamente todas as semanas, à noite, após o trabalho. No entanto, nossos encontros e conversas foram atropelados por um fator que ninguém esperava.

Em janeiro de 2020, as primeiras notícias de que um novo vírus estaria se espalhando pelo planeta começaram a pipocar na TV e na internet (BRASIL, 2020a), quando estávamos em pleno ritmo de carnaval. Carlota havia desfilado em duas escolas de samba de São Paulo, as duas na Zona Leste. Sua influência e

proximidade com alguns sambistas possibilitaram que ela nos convidasse, a mim e a algumas das meninas da oficina de dança, para desfilar.

As meninas estavam animadas para o bloco de rua que estavam organizando junto com Daniel e comigo, que levaria "As Poderosas” para as ruas do centro da cidade. Enquanto Daniel produzia uma ilustração para representar o grupo, Carlota e eu buscávamos conhecidas/os que pudessem desenvolver um estandarte que iria na frente do bloco.

Já havia fofocas no hospital em que eu trabalhava de um paciente vindo da Itália – um dos lugares mais afetados pelo vírus na época –, que havia dado entrada no pronto-socorro com os sintomas da misteriosa doença. “Aqui em São Paulo? Impossível. Um vírus jamais conseguiria atravessar todo o planeta em menos de três meses”, era o que eu pensava.

O primeiro caso oficial de vítima da COVID-19 no Brasil foi confirmado no final de fevereiro de 2020 (UOL, 2020), algo que não abalou nem Azaléia, nem o restante do grupo, que trocavam pelo *Whatsapp* memes e figurinhas sobre o novo vírus. A possibilidade de que o vírus chegasse ao Brasil e se tornasse uma ameaça era considerada improvável por muitos de nós. Conversas no metrô e em alguns lugares por onde passei versavam sobre como o clima quente e tropical do Brasil impediria a transmissão do vírus por aqui ou como a população brasileira teria uma resistência inata a doenças. Porém, a situação mudou completamente quando a Organização Mundial da Saúde decretou situação de pandemia em 11 de março de 2020 e, logo em seguida, o estado de São Paulo interrompeu as aulas presenciais na mesma semana.

Naquele momento, a forma de transmissão do vírus não era completamente conhecida. As orientações iniciais eram para que cobríssemos a boca e o nariz com o antebraço e o cotovelo ao tossir, higienizar os sapatos quando chegássemos em casa e que lavássemos bem as mãos com água e sabão. Alguns acreditavam que aquela situação era grave, outros nem tanto. No hospital, cada funcionária/o recebeu uma máscara N94 e fomos orientadas/os que usássemos dentro do hospital, que passou a receber pessoas com suspeitas do novo vírus, nomeado “coronavírus”. Decidi usá-la também ao pegar o metrô todos os dias na ida e na volta do trabalho, uma vez que os vagões lotados poderiam ser um espaço de maior exposição do que o trabalho. Minhas amigas, funcionárias da limpeza do hospital – contratadas/os de

uma terceirizada – me disseram que não receberam máscara alguma para utilizar durante o trabalho, muito menos fora dali.

Naqueles dias, ao entrar no metrô de máscara, todos no vagão me olhavam com estranheza, alguns com um sorriso irônico, outros com um semblante de preocupação. Até mesmo na Faculdade de Saúde Pública, a minha presença de máscara foi vista com estranheza por alguns funcionários.

Dali a algumas semanas, o uso de máscara se tornaria obrigatório nos transportes públicos e estabelecimentos comerciais no Estado de São Paulo. Algumas colegas que trabalhavam no hospital começaram a confeccionar e vender máscaras de pano. Reportagens nos principais programas jornalísticos consultavam especialistas em saúde – médicos em sua grande maioria – sobre quantas camadas de tecido as máscaras artesanais precisavam ter. No grupo de *Whatsapp* das Poderosas, minhas companheiras compartilhavam alguns links de retirada de máscaras gratuitas, mas também compartilhavam tutoriais de como produzir suas próprias máscaras, desde utilizando lenço umedecido, até com camisetas.

Na TV, as notícias são de que o vírus mataria apenas pessoas com comorbidades e pessoas idosas. Carlota me manda mensagem perguntando se pessoas vivendo com HIV teriam maiores chances de pegar o coronavírus e de adoecer. Minha resposta sincera era “não faço a mínima ideia”.

O vírus havia cruzado fronteiras e oceanos. conquistando territórios e avançando numa velocidade nunca antes vista. O número de novos casos aumentando era noticiado em toda a grade de programação da TV. Grupos de *Whatsapp* se tornaram centrais de distribuição de links de notícias com as mortes no exterior, e a iminência de um fim do mundo. Palavras como *lockdown*, quarentena, Sars-Cov-2, perdigoto, *Wuhan* e outras tantas novas começaram a circular, acompanhando o pânico que tomou conta por algumas semanas nas redes em que eu estava inserido. Após algumas reportagens de que álcool gel mataria o novo vírus, o artefato sumiria das prateleiras de farmácias e supermercados, e uma corrida desesperada atrás do produto faria com que todas/os buscassem a substância.

Carlota me manda mensagem perguntando se eu saberia de algum lugar onde poderia comprar o gel que seria uma das formas de se proteger do vírus desconhecido. Fraciono o álcool que tenho, comprado pela internet, em um frasco e

me ofereço a entregá-lo na catraca do metrô para ela, que topa imediatamente. Nos encontramos às 18 horas na catraca do Metrô Anhangabaú. Minha companheira está, como sempre, muito bem arrumada e com uma máscara de pano de oncinha e evita qualquer tipo de contato físico. Trocamos algumas palavras sobre as dificuldades da vida e ela me diz que está trancada em seu apartamento, com medo de contrair o vírus. “Só saio pra ir no mercado”. Ao ver minha máscara cirúrgica, Carlota pergunta se eu não teria algumas para arranjar para ela, pois já havia perdido algumas de pano, e ter uma descartável era mais interessante. Prometo levar algumas nos dias seguintes.

O Estado de São Paulo decreta oficialmente o lockdown, que determina que restaurantes, shoppings, parques, escolas e igrejas sejam fechados. As aulas presenciais são suspensas, e um termo vira quase um mantra na TV e na internet: *home office*. Todos devem ficar em casa. Será necessário modificar as funções e adaptar as atividades para dentro de casa. Aquelas que não forem possíveis estão suspensas sem previsão. Atividades, tarefas e empregos formais, pois nada é dito sobre a prostituição.

O *home office* não era uma opção para nós, funcionários do hospital, ditos linha de frente, profissionais essenciais. E agora? Seria preciso sair de casa todos os dias, pegar o metrô lotado diariamente, de manhã e de noite, uma vez que outras/os empregadas/os não tinham a opção de ficar em casa, como profissionais de limpeza, de segurança, entregadores de aplicativo, porteiros, motoristas de transporte público, recepcionistas e as prostitutas. Eu seria uma presa fácil para aquele vírus que atravessou continentes e oceanos em pouco meses e se alastrava pelo país. Pedir demissão e me manter em segurança estava fora de cogitação, uma vez que o recurso financeiro era essencial para manter minha moradia e minha sobrevivência. Apesar de aflito e com medos, uma de minhas maiores preocupações era com meus familiares, principalmente minha mãe, que é idosa, preta, pobre e contaria com poucos recursos financeiros e de saúde no caso de um possível adoecimento.

As atividades presenciais no CRD e no Pró-Diversidade foram suspensas. Como atendê-las/os sem ser presencialmente? Durante estes anos de atuação, jamais havia aceitado e realizado atendimento virtual, afinal parecia ser necessário o olho no olho, a presença do corpo ali na minha frente para que uma conexão fosse

construída. As dúvidas sobre psicoterapia online não eram só minhas. Outros profissionais da psicologia e psicanálise debatiam e escreviam sobre a importância do encontro presencial entre psicóloga/o e assistida/o. E ainda havia também um mestrado para levar adiante. Como manter o vínculo com minhas/meus companheiras/os de pesquisa?

Existiria a possibilidade de adaptação do fazer etnográfico para o espaço virtual e da internet? Se a etnografia propõe uma observação participante da/o etnógrafa/o na vida cotidiana das pessoas durante um considerável período de tempo, como seria possível ajustar esses vínculos para uma dimensão onde a mediação é feita por aplicativos que possuem limitações e suscitam alguns enquadramentos?

Como se daria a relação com o território e o corpo – corpo da/o etnógrafa/o e daquela/e que é acompanhada/o – diante de um enquadramento que possui a limitação de linguagem, de tempo, de internet, da tela de um celular ou de um computador? Não havia respostas óbvias.

Bruna Bumachar (2016), em sua tese de doutorado com mulheres estrangeiras em situação de encarceramento, propõe a noção de *copresenças,* no intuito de colocar em suspeição e suspensão as amarras das noções de corpo e de objetos para além dos limites de suas respectivas dimensões materiais. As performances que não equivalem àquela entre corpos – organismos – não a substituem, mas nem por isso perderiam sua natureza corpórea. Esta perspectiva abre outros espaços de interação, criam pontos de encontro no vácuo da distância espaço-temporal. Outras técnicas de produção de – novas – presenças, que impulsionam empenhos de materialidades diferentes e nunca completamente estabilizadas,

> que estendem e ramificam as pessoas em diferentes ambientes, proporcionando-lhes certa mobilidade entre lá e cá – mobilidade esta que dura enquanto durar tal produção e que, por isso, precisa ser continuamente atualizada. Em suma, técnicas por meio das quais remetentes e destinatários se individuam na individuação de tais materialidades, quer dizer, efetuam-se na concretização de relações (sociotécnicas) entre corpos, “coisas” e ambientes (BUMACHAR, 2016, pág. 272).

A *copresença* se tornou uma forma de análise que possibilita compreender as formas de relação através de celular, por exemplo, não como substitutas de uma

relação presencial entre corpos, mas que corporificam de outras formas, ações na interação, que operam como acontecimentos capazes de gerar ações, reações, mudanças (BUMACHAR, 2016). Assim, seguir em contato via *Whatsapp* com minhas/meus companheiras/os de pesquisa, se tornou uma forma de manter as relações construídas até ali.

As trocas de áudios pelo *Whatsapp* eram, obviamente, diferentes das conversas presenciais e eram atravessadas por alguns fatores que torciam a comunicação e tornavam os contatos quase que entrevistas estruturadas e roteirizadas, com perguntas e respostas. Um deles era a questão da privacidade. Percebi em pouco tempo que a ideia de um áudio gravado, logo um material que ficaria arquivado em alguma nuvem, em algum provedor, em algum lugar do mundo virtual, e que poderia ser encaminhado para qualquer outro contato ou que outras pessoas pudessem ouvir, tornou-se um filtro de alta eficácia daquilo e de quem poderia ser dito. Ainda que eu tivesse contato há mais de um ano com Carlota, por exemplo, e eu garantisse que nossas conversas eram sigilosas, era nítido que as palavras eram escolhidas de forma mais cuidadosa do que as conversas presenciais, e muitas vezes era respondido aquilo que era perguntado.

O contato à distância também se tornou uma forma de proteger minhas/meus companheiras/os, uma vez que, trabalhando num hospital, meu corpo poderia ser infectado, mas também infectante. Quais as implicações éticas, de segurança e saúde coletiva na realização de pesquisa nesse novo cenário? As máscaras, os *face-shields*, o álcool em gel, são responsabilidades de quem? Como e por quem são adquiridos? A segurança em pesquisa, em contextos onde a violência é um risco real, assim como pesquisadoras/es que podem ser mais suscetíveis a violências, como de pesquisadoras mulheres – cis, trans e travestis –, deveriam entrar nas discussões metodológicas, assim com nas reuniões de destinação de recursos em pesquisa.

Estar em uma das 100 universidades de melhor reputação do mundo e trabalhando no maior complexo hospitalar da América Latina, me possibilitou receber máscaras nos dois espaços, que me permitiram não precisar custear esses EPI's, mas esta é de longe uma exceção, que várias/os pesquisadoras/es não tiveram. Com uma quantidade de máscaras maior do que a necessária para meu

uso individual, atendi o pedido de Carlota, doando algumas dessas máscaras para ela, em mais um encontro nas catracas do metrô Anhangabaú.

Antes da chegada do vírus no Brasil, Carlota me contou que fazia programa no Parque da Luz, região central da cidade. Ficar dentro do parque oferecia uma certa sensação de segurança para Carlota, uma vez que o cliente precisava entrar no parque a pé e os dois caminharem de lá para algum dos motéis próximos. No entanto, com o *lockdown,* o parque foi fechado, obrigando Carlota e outras que faziam programa por ali ou manterem-se nas calçadas em volta do parque, ou ficar em casa. A segunda opção não era possível.

Carlota me conta que deixou de ir para a pista nas três primeiras semanas desde o início do *lockdown*, mas que manteve o atendimento com clientes de longa duração que a contataram pelas redes sociais ou *Whatsapp*. Ela me conta que só pôde realizar tal mudança devido ao recurso que recebia do programa municipal Transcidadania, além de lhe dar mais opções de negociações, como quantos clientes atender, quando atender e quanto cobrar. Com a pandemia, o recurso do Transcidadania foi essencial para que Carlota mantivesse seu aluguel e comprasse produtos básicos, como alimentos e produtos de higiene e limpeza. No entanto, muitas de suas amigas não puderam ficar em casa e mantiveram-se trabalhando, na "pista" e com medo. A frase "fique em casa", disseminada e repetida em todos os meios de comunicação, não levava em consideração a realidade de mulheres trans, travestis e prostitutas, uma vez que muitas tinham na prostituição sua principal fonte de renda, assim como muitas retiravam desta atividade recurso para pagar a diária nas casas onde moram. Assim como outras/os trabalhadoras/es precarizadas/os, prostitutas se viram pressionadas a continuar trabalhando pela falta de recursos financeiros e dificuldades no acesso ao Auxílio Emergencial, criado pelo Congresso Nacional a fim de amparar as parcelas mais vulnerabilizadas economicamente (RODRIGUES, 2021).

Carlota fica muito feliz com as máscaras que lhe entrego e diz que vai entregar para algumas amigas que não pararam o trabalho na prostituição e que também estavam com a questão do uso da máscara. Nenhuma delas utilizava máscara na pista, segundo Carlota, mas precisavam usar a máscara quando iam ou voltavam para casa, e uma máscara que pudesse ser descartada sem depender de

outras etapas, como higienização e lavagem para um novo uso, como era indicado para as de pano, facilitava essa relação.

O trabalho realizado a partir de 2020, “Eu Quero É Mais”, realizado de forma coletiva para conhecer o impacto da pandemia da COVID-19 nas mulheres trans e travestis prostitutas, com participação minha e também do NUDHES, também chegou a dados semelhantes, onde várias participantes – cis e trans - relataram que o uso de máscara no contexto do programa não era adotado, nem por elas e nem pelos clientes. Outra informação que a pesquisa alcançou foi da construção de uma rede de solidariedade e de cuidado, na qual auxílios materiais, afetivos e de saúde, levantados e compartilhados, possibilitaram que essas profissionais atravessassem este período de uma forma menos crítica.

Na ocasião de nosso encontro, Carlota me dá uma tiara de cabeça que “é pra você manter esse cabelão pra trás, que fica mais bonita”. Minha companheira também pede auxílio para realizar o cadastro no Auxílio Emergencial através do aplicativo do celular oferecido pela Caixa Econômica Federal, uma vez que ela possuía certa dificuldade na utilização do celular, além de seu nível de alfabetização não possibilitar compreender todas as mensagens solicitadas pelo dispositivo. E preencher algo ou clicar em algum lugar errado poderia significar ficar sem o recurso.

Nesse período, o CRD oferece auxílio presencial para o cadastro no aplicativo para solicitação do auxílio emergencial, que atrai travestis e mulheres trans da região, mas também pessoas em situação de rua ou que circulam pela região que não tinham aparelho celular. O serviço também passa a oferecer marmita para o almoço, além de cestas básicas, que atraem diversas pessoas, inclusive pessoas que não eram LGBTQIAP+ ou que não conheciam o CRD antes da pandemia.

No grupo das Poderosas, as informações sobre lugares que estavam oferecendo cestas básicas, sejam para a população em geral, mas também para pessoas trans e travestis, eram constantes. Aquelas que conseguem pegar a cesta básica em algum lugar enviam mensagem no grupo, dando as coordenadas para que as irmãs também consigam pegar.

6.3. Escrevendo linhas

Carlota me manda uma mensagem no dia 30 de julho de 2021, dizendo que precisava de ajuda nas tarefas das aulas do EJA, que já estavam atrasadas há mais de dois meses, vinculadas com o Transcidadania. As aulas haviam sido migradas para o formato à distância, no entanto nem todos conseguiam seguir com as atividades das aulas, devido ao acesso à internet, dispositivos que suportassem chamadas de vídeo e com áudio, além de que algumas/ns nem celular tinham. Carlota tinha celular e internet, no entanto as tarefas e as orientações de como realizá-las, que sua professora encaminhava no grupo do *Whatsapp* da sala, eram escritas, o que dificultava sua compreensão. Carlota tenta me explicar por áudio e fotos o que havia recebido e pedia que eu ajudasse sobre como e o que fazer. A solução foi nosso encontro presencial no apartamento de minha companheira.

Chegando lá, Carlota me mostra as mensagens da professora e só assim compreendi o que ela precisava fazer, que era repetir diariamente a escrita das vogais, do alfabeto, preencher seu nome completo, com cabeçalho do dia e encaminhar uma foto para a professora. A tarefa não faz o menor sentido para mim, e vejo que existiam outras atividades aplicadas antes da pandemia que faziam menos ainda, para uma pessoa adulta.

Explico o que ela precisa fazer nas tarefas e colo alguns papéis adesivos para orientar Carlota no que ela precisará fazer nos próximos dias. Pergunto se ela não gostaria de falar com a professora para que ela enviasse as atividades e as orientações de outra forma, como via áudio, para facilitar sua compreensão. O que ela me responde é “Ah, melhor não. Ela é fã do Presidente”, se referindo a Bolsonaro, que já emitiu diversos discursos machistas, xenofóbicos, racistas, homofóbicos e contra diversos grupos minoritários.

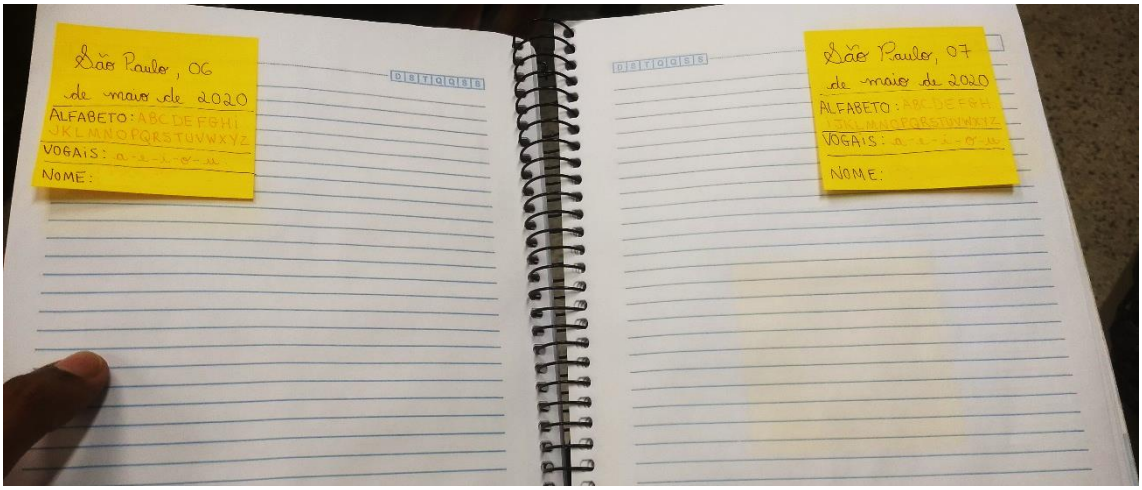

Imagem 12. Caderno de Carlota com atividades do Transcidadania;

Após nossa conversa sobre as tarefas escolares, Carlota me mostra seu traje utilizado no último Carnaval, cheio de plumas rosas e roxas, e brilhos prateados, que precisa devolver algum dia para o carnavalesco da escola, no entanto com a pandemia esta tarefa não havia sido possível até o momento. Ela aponta pro capacete da fantasia e fala “coloca em você. Pode colocar que eu sei que você ama essas coisas”. Visto e minha companheira se diverte fazendo algumas fotos minhas com o adereço.

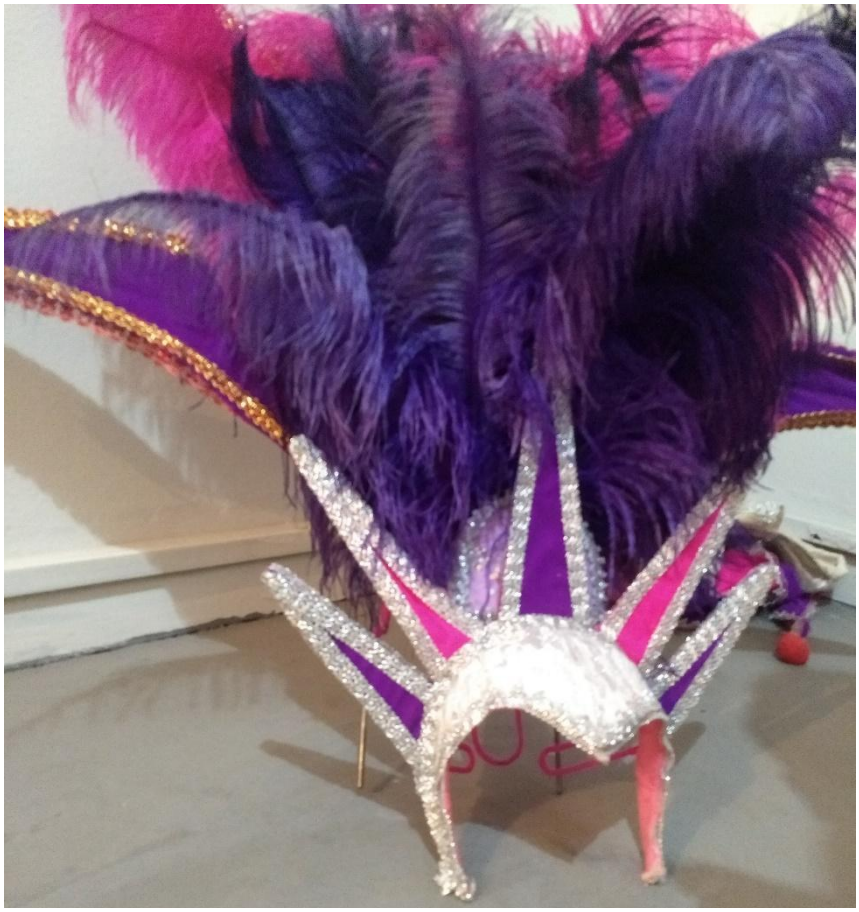

Imagem 13. Adereço da fantasia de Carlota do Carnaval de 2020;

Carlota tira de dentro de uma caixa algumas revistas eróticas de anos atrás, para as quais havia posado. “Olha como eu era bonita. Eu era novinha, era belíssima”, diz minha companheira passando as páginas da revista com o título “Travestis”. Ao lado das fotos de Carlota, um texto sobre como ela era “um sucesso no eixo Rio-Santos-São Paulo”.

Ao me despedir, ela promete que da próxima vez irá contar uma história que lembrou do palácio de BláBláBlá, casa de uma das cafetinas poderosas do centro de São Paulo que antecedeu Andrea de Mayo.

6.4. Des-Domesticando

Em dezembro de 2019, Ju interrompeu nossos encontros por conta do trabalho em que se encontrava. Com a hormonização acompanhada pela médica endocrinologista do convênio, ele me conta através de mensagens no *Whatsapp* que estava satisfeito com as mudanças que estavam acontecendo. Os “intrusos” haviam

diminuído, pelos no rosto, a diminuição das curvas no quadril o faziam sentir que havia finalmente conseguido se encontrar em seu corpo.

Em fevereiro de 2020, Ju me manda uma mensagem dizendo que gostaria de me encontrar para contar algo. Sugiro o jardim da FSP, onde poderíamos sentar na grama e conversar. Ju topa e marcamos no final da tarde, após o horário de seu trabalho.

Ju chega e noto as mudanças em seu corpo e sua voz das quais havia informado pelas mensagens. Sentados no jardim, após nos atualizarmos sobre a vida de cada um, ele desabafa dizendo que não gostaria mais de seguir com o processo de hormonização. Devido às mudanças, que tornaram sua voz mais grave, não conseguia mais cantar as músicas das artistas que gostava e que o inspiravam, e isso o fazia se sentir desafinado nas apresentações que realizava nos bares de amigas/os.

Outra questão que Ju desabafa é a de que as pessoas o liam como um homem cis, algo que o estava incomodando. Ele exemplifica que percebeu que mulheres não sentam mais ao lado dele no assento do ônibus ou do metrô, assim como sente que algumas passaram a olhar pra ele com um olhar temeroso. Em outro exemplo, ele disse que durante uma viagem com sua companheira Flor e algumas amigas, sentiu-se deslocado em certos momentos, como se até mesmo a intimidade de trocar de roupa ou um carinho mais próximo passassem a ser evitados. “Eu não quero ser homem. Acho que eu me tornei o que todo mundo teme. Eu queria mudar meu corpo, mas todo mundo me vê como um cis e não era isso que eu queria”. Ju me pergunta se existe algum processo ou etapa que precisa fazer para destransicionar. Sugiro que ele converse com a médica endocrinologista para saber quais orientações ele pode seguir na interrupção da testosterona e ofereço a possibilidade de retornarmos nossos encontros semanais. Ele aceita a proposta. Nossos encontros não retornaram, pois um mês depois a pandemia do coronavírus chegou ao Brasil e, depois de alguns desencontros e silêncios, Ju e eu ficamos meses sem nos falarmos.

Em agosto de 2020, para minha surpresa, Ju me manda uma mensagem no *Whatsapp* para saber como estou. Conversamos sobre alguns acontecimentos da vida e ele me conta que não retornou na endocrinologista, devido à pandemia e porque a médica estava de licença-maternidade. Disse que não havia injetado mais

a T e, por isso, “algumas coisas voltaram a ser como antes, mas dessa vez estou bem comigo mesmo”. Ju me conta que pediu demissão do emprego e começou uma empresa junto com Flor, onde realizam manutenções em geral, desde a parte elétrica, encanamento, marcenaria, funilaria, montagem de móveis até a parte de pedreira/o. Ele me conta que voltou a usar os pronomes femininos e estava ótimo com suas escolhas até ali, principalmente porque voltou a cantar, agora em dupla com Flor.

Linu sussurra que na fenda onde ele passou um dia, onde conhecera Rafael, Ju receberia o carimbo de uma pessoa trans não verdadeira. Ou de que não tinha certeza do que realmente queria. Respondo Linu que, ali no nosso mundo, Ju não necessariamente é trans e nem cis, pode estar em outro ponto de um infinito espectro que não encontra lugar nas epistemes e categorias disponíveis aqui e agora. As injustiças epistêmicas, pensando a partir de Miranda Fricker (2007), inclusive garantiria que alguns grupos permaneçam fora dos espaços institucionalizados de produção, disseminação e manutenção de conhecimento, exatamente para que algumas existências não tenham seus nomes e formas de existir reconhecidas.

Pergunto a Ju como gostaria que eu a/o tratasse a partir daquele momento, e ela/ele responde “Como você quiser. Eu atendo por todos os pronomes”. Comprometemo-nos a nos encontrarmos presencialmente, assim que fosse possível.

Em uma troca de mensagens exatamente um ano depois, em agosto de 2021, Ju me conta que “encontrou o equilíbrio dentro de si, na corda bamba da vida, para não cair nas armadilhas”. Disse que estava lendo o livro “Mulheres que Correm com Lobos”, pois queria resgatar sua parte mulher que havia sido domesticada pela sociedade. A mensagem também traz palavras de agradecimento, sobre nosso encontro e sobre eu estar ao seu lado em um momento difícil. Algumas lágrimas rolam, e eu agradeço os ensinamentos que Ju trouxe em vários aspectos de minha vida e para o meu corpo.

6.5. Entrando em formas

Alex e eu mantivemos nossos encontros semanais após o seu horário de trabalho, pelo CRD, no entanto de forma virtual devido às medidas de distanciamento por conta da pandemia da COVID-19.

Com a entrada no primeiro emprego, Alex se matriculou numa academia de musculação, paralelamente ao início da hormonização. Desde que conseguiu comprar a primeira caixa da T, ele passou a fazer postagens em suas redes sociais, desde o início do processo. Mesmo com a timidez, Alex passou a fazer postagens no Instagram a cada aplicação da testosterona, a cada novo pelo que surgia no rosto ou mudança que percebia em alguma parte do seu corpo.

Ale Mujica Rodriguez (2019), em sua cartografia realizada em Santa Catarina, também aponta que, tanto nos serviços públicos quanto nos privados, o acesso aos homônimos depende, na maioria dos casos, da capacidade de compra da pessoa. Logo, o acesso aos hormônios depende de um recorte de classe, que irá influenciar as linhas de território que serão construídas para seu acesso.

Em 2020, em meio à pandemia de COVID-19, Alex mudou da musculação comum para a categoria de *crossfit*, que parece ter proporcionado mudanças em sua estrutura física ainda mais evidentes. Mudanças que também passaram a ser registradas nas redes sociais.

Alex fala que não sabe se foi a T ou o *crossfit*, mas se sentia mais disposto físico e mentalmente, mais otimista e também se sentindo melhor com seu próprio corpo. Apesar de ainda querer realizar a mastectomia para retirar os “intrusos”, eles não mais o incomodavam, pois eles haviam diminuído de tal forma que o encorajou a usar camisetas mais justas e coladas, sem que eles sequer fossem percebidos por outras pessoas. Ele diz que isso também o encorajou a começar a postar fotos sem camiseta, registrando as mudanças em seu peitoral dia após dia.

Apesar destas mudanças físicas proporcionadas pelo *crossfit* serem vistas como positivas por Alex, como dito anteriormente, parecem tensionar uma imagem de corpo que reconhece nas curvas e “gordura” características que imprimem uma imagem de não virilidade, não masculinidade ou frágil. Até o fechamento desta dissertação, não houve tempo para conversar sobre esse tema com Ju ou Alex, mas

seria uma importante linha de investigação sobre quais processos e características são prescritos para corpos transmasculinos.

Em pouco tempo, Alex viu suas/seus seguidoras/es das redes sociais saltarem de algumas centenas para mais de 30 mil, sendo a grande maioria pessoas jovens e adolescentes, e muitos meninos trans. Ele me conta que passou a receber mensagens de crianças, adolescentes e jovens adultos pedindo orientações sobre como iniciar a hormonização, quais etapas são necessárias para realizar o processo de “transição”, qual endocrinologista que atenderia pessoas trans etc. Alex agora estava do outro lado da rede que utilizara alguns meses antes para buscar informações sobre as mudanças desejadas. Mas Alex possui uma estética e uma origem diferente de seus web guias.

Alex utiliza de uma estética que ele chama *Mandrake*, e utiliza roupas que lembram a estética de homens cantores do funk e rap, mas ao mesmo tempo diz que deixa bem claro em suas redes que é um “boiolinha”, para deixar claro às/aos suas/seus seguidoras/es que não quer ser lido como um homem cis hétero. “Sou NB. Deus que me livre parecer com cis. Nem com mulher, nem com homem”. Alex me mostra algumas fotos que tirou de top e cropped mostrando seus músculos agora bem aparente, e tranças longas que vão até o final das costas. Em outra, está com cabelo cacheado cheio, acima dos ombros, uma camisa de futebol, corrente no pescoço e calça super larga. “Sou assim. Um dia eu quero parecer bem menininho. No outro, bem boiolinha”, brinca Alex.

Alex diz que não vê problemas em utilizar fotos de antes do início da hormonização, inclusive gosta de postar fotos de antes e depois, com legendas do tipo “início de um sonho” seguido de “está dando tudo certo”, para lembrar da trajetória que teve até conseguir se sentir bem.

Além de desenhos, Alex também escreve poesias, e um dia me manda uma que havia postado também em uma rede social

Me desculpe se um dia eu te odiei,
Pelas vezes que te maltratei,
E todas as vezes que te machuquei,
Perdoa os socos
E todas as vezes que levei a navalha a ti.
Você não merecia isso.
Hoje olho para você e não mudaria nada.
Você é perfeito.
Te amo.
Eu não nasci no corpo errado.

Nasci no corpo certo.
Não te imagino diferente.

No final de 2021, comento com Alex que ele parece uma pessoa completamente diferente daquela que conheci em 2019. Ele concorda. Agora é mais falante, mais otimista e que por ter alcançado tanta coisa que desejava, como iniciar a hormonização, retificar o nome em seus documentos, hoje quer usar a grande quantidade de seguidoras/es nas redes sociais para ajudar outros meninos trans e pessoas NB a conseguirem realizar as mudanças que estão buscando.

Enquanto escrevo estas linhas, Alex está com sua mastectomia agendada para o final de fevereiro, que será realizada em uma clínica particular, com o pagamento do dinheiro que guardou entre 2020 e 2021. Combinamos de comemorar assim que possível quando a cirurgia for realizada.

6.6. Resgate

Com o início da pandemia, Alexandra se mudou, junto com o namorado, para uma casa na comunidade, na Zona Sul da capital. Mantemos nosso contato via *whatsapp*. Em julho de 2020, minha companheira de pesquisa e seu namorado estão desempregados, mas conseguem receber o Auxílio Emergencial, o que possibilita pagar o aluguel e comprar o básico para sobreviver durante aqueles meses.

Em setembro de 2020, não consegui mais contato com Alexandra.

Não consigo contato com ela pelo w*hatsapp* e nem pelas redes sociais. O número de seu celular parece como desligado. Fico angustiado, pensando se alguma coisa de grave haveria acontecido com Alexandra. Os contatos que temos em comum também não têm notícias dela, e a última informação que eu recebo de uma pessoa que a conhecia era de que ela teve seu celular roubado.

Em novembro de 2020, Alexandra me manda mensagem no *whatsapp* e pergunta se podemos nos falar por uma videochamada. Arranjo um espaço reservado na faculdade e iniciamos nossa conversa.

Alexandra está na casa de sua mãe de santo. Diz que está morando lá por um tempo devido aos últimos acontecimentos. Ela me conta que o namorado com quem estava morando na comunidade, que desta vez ela define como “favela”, passou a agredi-la fisicamente, a ponto de moradores da comunidade chamarem

integrantes “do tráfico” para resolverem a situação. Alexandra desabafa que temeu pela própria vida, com as opções de ou passar a apanhar calada, ou revidar e os traficantes a matarem e a seu agressor. E ali onde ela estava Alexandra diz que a polícia não entraria para protegê-la e os traficantes não toleravam agressores de mulheres na comunidade, mas que ali ela não era considerada mulher.

Em um dos dias em que havia sofrido mais uma violência física de seu agressor, Alexandra mandou mensagem para sua mãe de santo relatando o ocorrido e, algumas horas depois, sua mãe estava lá, na porta da casa. Na presença do agressor, sua mãe mandou Alexandra fazer as malas que ela estava ali para levá-la embora, deixando claro para aquele que agredia sua filha de que não viesse atrás delas ou haveria consequências. Alexandra juntou as roupas e o que pôde e foi embora para a casa de sua mãe, deixando para trás eletrodomésticos e alimentos.

Alexandra foi mais uma mulher que sofreu violência doméstica durante a pandemia, mas ela não entrou nas estatísticas oficiais, uma vez que não houve registro de boletim de ocorrência. Ficar em casa não significa estar em segurança, como alguns estudos mostraram sobre o aumento da violência doméstica, do feminicídio e da agressão contra populações LGBTQIAP+ com o início da pandemia e das medidas de distanciamento físico (VIEIRA, GARCIA & MACIEL, 2020). Agora na casa de sua mãe, Alexandra estava se recuperando das consequências físicas, emocionais e psicológicas da violência sofrida.

O fato de estar sem um aparelho celular e não ter computador fez com que os encontros com Alexandra não pudessem prosseguir virtualmente, e com as atividades presenciais ainda apresentando risco de contaminação de ambas as partes, mantivemos em suspensão até que fosse possível retornar.

Em março de 2021, Alexandra me envia uma mensagem no *whatsapp* para que eu atualizasse seu contato com o novo número de celular. Ela me conta que estava morando agora na região da Zona Leste de São Paulo, sozinha, e que tinha um novo emprego. Alexandra foi convidada para trabalhar na área administrativa da equipe de uma parlamentar que foi eleita no ano de 2020 e que já conhecia Alexandra de outras atividades realizadas em ações comunitárias e voluntárias no centro de São Paulo. Alexandra agora ficava responsável por gerenciar as redes sociais da parlamentar e com documentação burocrática relacionada a ações sociais

com populações vulnerabilizadas. “Eu precisava te contar. Agora que a gente está morando perto, quero que você venha em casa pra gente almoçar”.

6.7. Nadando contra as ondas

A pandemia da COVID-19 foi experienciada de formas diferentes pelas/os minhas/meus companheiras/os de pesquisa. Nenhum deles teve experiência de adoecimento ou morte de pessoas próximas, mas os efeitos puderam ser sentidos nos grupos que já eram historicamente discriminados e com menos possibilidades de enfrentamento em momentos de crise devido às estruturas que já estavam em andamento para tornar algumas existências mais precarizadas do que outras, como o caso de mulheres trans e travestis que têm na prostituição sua única fonte de renda.

A ausência de políticas públicas que dessem conta das demandas de populações vulnerabilizadas durante a pandemia exigiram respostas comunitárias, seja para conseguir máscaras, alimentos ou manterem-se saudáveis. As experiências com a pandemia do HIV e da AIDS, relatadas por Carlota e Azaléia, escancaram que o isolamento “social” sempre existiu para alguns grupos, exigindo que ficassem em casa. Em 2020 e 2021, discussões sobre os efeitos psicológicos e emocionais devido ao isolamento emergiram, apontando alterações na qualidade do sono e situações mais comuns de estresse (BEZERRA, et al., 2020). O isolamento social de pessoas trans e travestis, que já ocorre há décadas, não deveria ser uma questão de saúde coletiva?

Os últimos contatos com Ju e Alex, durante a escrita desta dissertação, também deixam claro que novas formas de existir no mundo, de ler seu próprio corpo e das possibilidades no infinito espectro de gênero, se tornam cada vez mais tangíveis. A própria possibilidade de produzir alterações em seu corpo, a partir de biotecnologias, e depois ter a possibilidade de “desfazê-las”, abre um leque para formas de existir que não são rígidas, únicas e imutáveis.

A busca para não ser lida/o como uma pessoa cisgênero também aponta para um distanciamento de algumas pessoas trans e travestis do que era chamado de passabilidade. Alex e Ju não querem “passar” por homens cis, pelo contrário, querem que sua dissidência de gênero seja aparente e percebida nos locais por

onde passam, talvez por uma mudança oferecida pelo contexto geracional, mas também pelas mudanças advindas das redes sociais, que oferecem uma sensação de comunidade.

Em uma das passagens pelo histórico Minhocão, percebo que o grafite que me serviu de paisagem para aquelas caminhadas do centro estava sendo coberto por uma tinta bege, sem graça. Mas a memória fica.

Imagem 14. Retirada do grafite "A Arte Resiste";

7. Considerações temporárias

Durante a trajetória desta pesquisa, a direção de meus esforços mudou por diversas vezes. Inicialmente, o acesso sem preconceitos e discriminação de pessoas trans, travestis e não-binários aos serviços oficiais e institucionalizados de saúde parecia ser o problema que deveria ser o foco principal para que estas/es tivessem acesso a algum tipo de cuidado. Porém, este objetivo, assim como minhas definições de saúde e cuidado, desconsideravam a possibilidade de que essas pessoas já possuíam espaços, relações, itinerários, agenciamentos e saberes sobre saúde e como mantê-la – e algumas delas mantêm por décadas sob situações de extrema violência, abjeção e desigualdade –, assim como a perspectiva de que há outras formas de cuidado, para além da e na saúde. E foram as danças, caminhadas e prosas com minhas/meus companheiras/os de pesquisa que permitiram e inspiraram desnaturalizar e desalojar tais ideias.

Esse caminhar acompanhado possibilitou que eu me afastasse de perspectivas criadas, reproduzidas e repetidas, que restringem vidas e corpos de pessoas trans, não-binários e travestis a diagnósticos, que se atualizam e ganham novas terminologias, mas mantêm o mesmo objetivo, que é medicalizar e patologizar tais formas de existir.

A partir das perspectivas da cosmopolítica do cuidado, esta dissertação contribui para a visão do cuidado para além de técnicas e procedimentos oferecidos em serviços institucionalizados, por categorias legitimadas como profissionais. Ela se inspira e se aproxima de trabalhos realizados por Fátima Tavares, José Miguel Olivar, Maria Puig de la Bellacasa e Annemarie Mol para pensar numa ética do cuidado, que se disponibilize a escutar, que se deixe ser tocado e guiado, para que uma construção seja tecida a várias mãos. E acredito que uma das contribuições que esta pesquisa proporciona é a de apontar, como as/os autoras/es citadas/os acima também reforçam, que o cuidado é situado e contextual, ou seja, que tem corpos envolvidos, corpos que possuem marcadores e diferenças que irão afetar e serem afetados diretamente nessas relações de cuidado.

E a cosmopolítica do cuidado aqui proposta não é para o esforço de recuperar o controle ou a busca por alcançar um ponto harmonioso nas relações daquelas/es que estão envolvidas/os neste processo. Não é uma visão utópica de um mundo onde todas/os se cuidam. É admitir que o cuidado é uma relação em que

perder a compostura e a confiança por um tempo é completamente normal. É lidar com os incômodos que as diferentes existências que estão em cena apresentam nos fazeres práticos cotidianos. O cuidado, aqui, é um caminho na criação de conhecimento que exige uma prática relacional que estará a todo momento permeada e atravessada por dissensos, diferenças, tensões e negociações, e somente nesse puxa-estica se torna possível a construção de alianças, não como objetivos iguais, mas na direção da construção de mundos habitáveis em comum.

Trazer momentos e detalhes etnográficos de pessoas trans, travestis e não-binários permitiu abordar, ainda que sem a profundidade e as complexidades necessárias, práticas cotidianas e efetivas de sobrevivência e de manter-se viva/o. É o que Romênia, Carlota, Tulipa e Azaléia trazem, que viver não é possível se não estiver bonita e glamourosa, assim como sem manter suas memórias de tempos de fama e de momentos de glória. O cuidado aqui então também se torna em olhar para a materialidade do corpo, implicações materiais vitais para que estes mundos continuem existindo. Para minhas/meus companheiras/os de pesquisa, retirar ou colocar peitos/intrusos se torna parte decisiva do processo de manter-se viva/o.

As histórias de Ju, Alex, Carlota, Tulipa e Alexandra se somam às narrativas de muitas pesquisas citadas ao longo de toda a dissertação sobre a obsolência do discurso biológico para definir e categorizar corpos e formas de existir no mundo. Resgato aqui um trecho de Stengers (2018) de que “cada vez que a referência biológica prevalece, o pensamento se torna o inimigo, pois ele borra as escalas”, para pensar que qualquer descrição de corpo que tal discurso biológico apresente não dá e nunca dará conta de atender todas as múltiplas possibilidades que um corpo pode adquirir. E tais descrições, geralmente, atendem algumas normas ao passo que mantêm os considerados dissidentes no lugar de outro.

Estas páginas são também uma forma de se somar às vozes de Indianara Siqueira e Jota Mombaça, e a tantas/os outras/os, e criar formas de pôr fim a este mundo, que segue seu curso mesmo com o assassinato de travestis, pessoas trans e não-binários, sem causar nenhuma comoção ou mobilização ética. Sem ser considerada uma questão de segurança ou saúde pública. As palavras de Jota Mombaça (2021), “não vão nos matar agora”, se tornam um horizonte, uma inspiração ético-política para não se sentir confortável neste mundo. É se comprometer com o desconforto e agir diante dele, porque eles vão tentar nos matar

agora. Em 36 meses de pesquisa nesta dissertação, 6 pessoas trans e travestis com quem tive contato diretamente foram mortas; eu não conheci nenhuma/um colega próxima/o que teve tantas mortes em suas redes de pesquisa em tão curto tempo. Então aqui esta pesquisa surge também, alinhadas às perspectivas da cosmopolítica do cuidado, do transfeminismo, dos feminismos, dos movimentos negros e da etnografia, surge como uma forma de se fazer pesquisa com pessoas trans, travestis e não-binários que pedem para não serem mortas/os hoje.

A internet, os grupos de *Whatsapp*, as redes sociais e o *Youtube* aparecem como peças-chave na construção de relação, formas de cuidado, possibilidades de corpos e de performatividade, além de permitirem uma construção coletiva. Estas tecnologias conectam mundos e se tornam espaços de legitimidade e legitimação, que abrem caminhos que não os oficiais e institucionalizados em processos como o da hormonização. Por isso, conhecer mais destes *cyberversos* é também conhecer como tecnologias, categorias e estratégias são aprendidas e apreendidas, e podem contribuir no aprendizado das áreas da saúde e na ampliação nas formas de considerar corpos em dissidência interseccional e que são objetos de abjeção pelo mundo do qual as ciências e instituições de saúde costumam ser parte e bandeira.

Nesses espaços e através de plataformas online, percebeu-se a transmissão de conhecimentos e experiências de/com dispositivos – hormônios, escola, família, medicina, psicologia, instâncias jurídicas – que atravessam e constituem corpos, tornando capaz uma consciência destes efeitos e, assim, a possibilidade de "apropriação e manipulação destes mecanismos para se converter em uma máquina produtora de novos sentidos, novos territórios de ocupação contranormativos e insubordinados" (ALTMAYER & PORTINARI, 2017, pág. 301).

Outra contribuição que estas páginas trazem – através das falas de minhas/meus companheiras/os, mas também a partir da exploração em certos espaços online – para as áreas da saúde é sobre como alguns dispositivos utilizados tanto por pessoas cisgênero, como por pessoas trans, travestis e não-binários, são atualmente disponibilizados de formas completamente distintas, impondo muito mais restrições no acesso para este último grupo. Um inquérito de base populacional, realizado em 2015 no município de São Paulo, entrevistou 633 mulheres cisgênero entre 15 e 19 anos, e identificou que 23% utilizavam anticoncepcionais hormonais orais (ACO) (OLSEN et al., 2018). As diversas etapas para travestis e mulheres

trans acessarem este mesmo dispositivo aponta que não é uma questão de “cuidado em saúde”, mas sim quem irá utilizá-lo e para qual finalidade.

Desta forma, é indispensável que a saúde pública se engaje na discussão sobre a disponibilidade de hormônios nos serviços públicos de saúde não apenas na lógica cisheteronormativa procriativa, como segue sendo feita, mas também para as outras possibilidades de corpos, de gênero e de finalidades.

As relações construídas com Carlota, Alexandra, Ju, Alex, Alexandra, Tulipa, Romena e Azaléia permitiram conhecer estratégias de produzir mundos que não necessitam ou não eram possíveis a partir de protocolos e as biotecnologias disponibilizadas pelos serviços institucionalizados de saúde. Estratégias que são transmitidas e replicadas por e em suas relações. Este movimento possibilita que mundos se conectem, se modifiquem e produzam novos mundos onde estas existências sejam possíveis, em que vidas não sejam interrompidas e, principalmente, vivam de forma menos crítica e menos precária.

Sem esquecer e me furtar da saúde coletiva, área de estudo onde essa pesquisa é desenvolvida, a etnografia também contribuiu para pensar sobre o poder estatal que Foucault (2005) traz como poder exercido através do dispositivo de “deixar morrer”, que se apresenta na capilaridade na qual profissionais da saúde se recusam a prestar atendimento para estes grupos ou, quando o fazem, são realizados reproduzindo a cisnormatividade binária. As experiências de Alex e Ju com profissionais da saúde na busca do processo de hormonização escancaram que a formação profissional e acadêmica nas áreas da saúde possui imensas lacunas em relação às experiências de dissidências sexuais e de gênero. Pensando na perspectiva da cosmopolítica do cuidado, as formações nas áreas da saúde sem a participação em todos os níveis de pessoas não-binários, travestis e pessoas trans seguirão como formações que não dialogam para além da cisgeneridade binária, normativa e compulsória. E me alinho à proposta de Ale Mujica Rodriguez de que para mudar e trans-formar os territórios e práticas da saúde deve-se trans-gredir a educação em saúde, trazendo nos currículos de fato questões relacionadas às populações LGBTQIAP+, mas também no currículo oculto, de forma transversal e específica (RODRIGUEZ, 2019).

Um esforço que me propus nesta pesquisa – em um lugar de aliado na luta contra um mundo que precisa deixar de existir – foi de trazer histórias e narrativas

dentro da saúde que muitas vezes não são contadas ou registradas, funcionando assim como um registro histórico também para que as memórias de minhas/meus companheiras/os não morram com elas/eles. Para que sirva de mais documento que registre a existência de Andréa de Mayo e Cristiane Jordan e, principalmente, para que não só as dores e tristezas fossem registradas, mas também as lutas e potências delas/es.

Uma das contribuições que esta pesquisa, inspirada e alinhada com várias autoras que trouxe por todas estas páginas (NASCIMENTO, 2019; OLIVAR, 2021; MELO; 2021;) é da impossibilidade de ignorar corpo da/o pesquisador/a no processo de fazer ciência. Toda pesquisa é produzida por um corpo, corpo este que tem cor, orientação sexual, gênero, idade, que veio de um lugar, que carrega marcas, preconceitos, inclinações políticas, limitações e interesses, não sendo possível assim separar criador/a e obra. Parafraseando Jaqueline Gomes de Jesus (2021) quando ela diz “todos os psicólogos trabalham com gênero, eles só não sabem ainda”, digo que todas/os as/os pesquisadoras/es trabalham com gênero, alguns só não sabem ou não admitem ainda. Nesta perspectiva, reconhecer-se, localizar-se e enunciar-se como parte significativa e interferente nas relações que são produzidas no fazer ciência é inevitável se o objetivo é uma ciência ético-politicamente responsável.

Retomando Jota Mombaça (2021), reposicionar corpos, subjetividades e vidas subalternizadas para fora da subalternidade é um projeto que só pode ser concretizado na medida em que reposicionamos também os corpos, subjetividades e vidas privilegiadas fora da dominância. Dessa forma, as narrativas benevolentes de alianças (branca, cisgênero, hétero) – frases como “dar espaço”, “dar visibilidade”, “dar voz”, todas elas predicadas no desejo normativo de ajustar o mundo social – têm como limite evidente a incapacidade dessas mesmas narrativas em incorporar a dimensão negativa desse trabalho, ou seja: “perder espaço”, “perder visibilidade”, “perder voz” (MOMBAÇA, 2021, pág. 30). Jota direciona no recorte racial, pelo contexto de sua experiência em Lisboa, no entanto acredito que a reflexão possa ser ajustada à questão das dissidências de gênero e sexual.

Citei o fato das mortes de pessoas trans e travestis no início deste texto, e, após descrever as experiências de minhas/meus companheiras/os na jornada da pesquisa, é possível apontar outro fato que é o não acesso às infraestruturas que

produzem o campo científico e os campos da saúde. Nas áreas biomédicas, especialmente, as experiências de travestis, pessoas trans e NB ainda estão condicionadas às retóricas de alianças (cisgênero), numa dinâmica de objetificação, extração e consumo. Então, este trabalho é mais um dos que aponta de que é importante que tenham mais pessoas trans, travestis e NB, dissidentes multidimensionais, interseccionais, cosmopolíticas/os refazendo o campo da saúde e científico – assim como mais bixas pretas pobres periféricas –, mas pensando com cuidado sobre os limites das alianças, para que seja possível habitar o mundo que segue sendo constituído e mantido pelas desigualdades e assimetrias, mas que seja possível demolir e ocupar o mesmo (MOMBAÇA, 2021).

8. Referências Bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

ALMEIDA FILHO, Naomar de. O conceito de saúde: ponto-cego da epidemiologia? **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 3, n. 1-3, p. 4-20, 2000.

ALMEIDA, Guilherme. 'Homens trans': novas matizes na aquarela das masculinidades? **Revista Estudos Feministas**, v. 20, p. 513-523, 2012.

ALTMANN, Helena. Orientação sexual nos parâmetros curriculares nacionais. **Revista Estudos Feministas**, v. 9, p. 575-585, 2001.

ALTMAYER, Carlos Guilherme Mace; PORTINARI, Denise Berruezo. As ações estético-políticas de enfrentamento direto de Indianara Siqueira, pessoa normal de peito e pau. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 7, p. 300-312, 2017.

ALVES, Paulo César B.; RABELO, Miriam Cristina (Ed.). **Antropologia da saúde:** traçando identidade e explorando fronteiras. SciELO-Editora FIOCRUZ, 1998.

ALVES, Paulo César. **Itinerário terapêutico e os nexus de significados da doença**. Política & Trabalho, n. 42, 2015.

AMARAL, Daniela Murta. **A psiquiatrização da transexualidade: análise dos efeitos do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero nas práticas de saúde**. 2007. 129fs. Tese (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

AMORIM, Fredda. **Gestos performativos como atos de resistência: corpas-monstro na cena contemporânea.** 2019. 172f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) - Departamento de Artes Cênicas. Programa de Artes Cênicas. Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto.

AMORIM, Fredda. **Sobre as mortes de Lorena Muniz e as marcas que se inscrevem nas corpas.** Jornal Voz Ativa, Ouro Preto, 23 de fevereiro de 2021. Disponível em: <https://jornalvozativa.com/colunas/showme/sobre-as-mortes-de-lorena-muniz-e-as-marcas-que-se-inscrevem-nas-corpas/>. Acesso em: 20 Nov. 2021.

ANDREOLI, Giuliano S. Dança, gênero e sexualidade: um olhar cultural. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v.15, n.1, p. 107-118, 2010.

ANÉAS, Tatiana de Vasconcellos; AYRES, José Ricardo Carvalho de Mesquita. Significados e sentidos das práticas de saúde: a ontologia fundamental e a reconstrução do cuidado em saúde. **Interface-Comunicação, Saúde, Educação**, v. 15, p. 651-662, 2011.

ANGROSINO, Michael V. Etnografia e observação participante. 2009.

ANTRA**. Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019.** Bruna G. Benevides, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (Orgs). São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.

ANTRA**. Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2018.** Bruna G. Benevides, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (Orgs). Brasília: Distrito Drag, ANTRA, IBTE, 2019.

ANTUNES, Pedro Paulo Sammarco. **Travestis envelhecem?** São Paulo: Annablume, 2013.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista estudos feministas**, v. 13, n. 3, p. 704-719, 2005.

ARÁN, Márcia. A transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 9, n. 1, p. 49-63, 2006.

AYOUCH, Thamy. Da transsexualidade às transidentidades: psicanálise e gêneros plurais. 2015.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Organização das ações de atenção à saúde: modelos e práticas. **Saúde e Sociedade**, v. 18, p. 11-23, 2009.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. **Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde.** Ciência & saúde coletiva, v. 6, p. 63-72, 2001.

AYRES, José Ricardo. Norma e formação: horizontes filosóficos para as práticas de avaliação no contexto da promoção da saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 9, n. 3, p. 583-592, 2004.

AYRES, José Ricardo. Uma concepção hermenêutica de saúde. **Physis: revista de saúde coletiva**, v. 17, n. 1, p. 43-62, 2007.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. A diferença trans no gênero para além da patologização. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 87-100, 2016.

BARBOSA, Bruno César. **Imaginando trans: saberes e ativismos em torno das regulações das transformações corporais do sexo**. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BENEDETTI, Marcos. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

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

BEZERRA, Anselmo César Vasconcelos et al. **Fatores associados ao comportamento da população durante o isolamento social na pandemia de COVID-19.** Ciência & Saúde Coletiva, v. 25, p. 2411-2421, 2020.

BHABHA, Homi. K. **O local da cultura**. Trad. Myrian Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BORGES, Antonádia; FLEISCHER, Soraya. A etnografia na trajetória de Mariza Peirano. **Anuário Antropológico**, v. 41, n. 1, p. 231-235, 2016.
BOURCIER, MH/Sam. **Les fleurs du mâle: masculinités sans hommes**. L'Harmattan, 2008.

BRASIL. **Brasil confirma primeiro caso do novo coronavírus**. Brasília, 2020. Disponível em: < https://www.gov.br/pt-br/noticias/saude-e-vigilancia-sanitaria/2020/02/brasil-confirma-primeiro-caso-do-novo-coronavirus>. Acesso em: 06 ago. 2020.

BRASIL. Conselho Federal de Medicina. **Resolução 1.652/2002, dispõe sobre a cirurgia de transgenitalização e revoga a Resolução 1.482/1997.** Brasília, 2002. Disponível em: <http://www.portalmedico.org.br/resolucoes/CFM/2002/1652_2002.htm>. Acesso em: 10 dez 2019.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Ancestralidade sodomita, espiritualidade travesti**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 40 - 47, 2020a. Disponível em: < https://piseagrama.org/ancestralidade-sodomita-espiritualidade-travesti/ >. Acesso em: 06 Ago 2021.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Como se preparar para a guerra: escritos de uma sobrevivente feitos na travessia de 2018 para 2019**. Revista DR, junho 2020, número 5, página 40 - 43, 2020b. Disponível em: < http://revistadr.com.br/posts/como-se-preparar-para-a-guerra-escritos-de-uma-sobrevivente-feitos-na-travessia-de-2018-para-2019/ >. Acesso em: 06 Ago 2021.

BRAZ, Camilo. **Transmasculinidades, temporalidades: antropologia do tempo, da espera e do acesso à saúde a partir de narrativas de homens trans**. Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero, v. 11, 2017.

BRAZ, Camilo. **Vidas que esperam? Itinerários do acesso a serviços de saúde para homens trans no Brasil e na Argentina**. Cadernos de Saúde Pública, v. 35, 2019.

BULAMAH, Lucas Charafeddine; KUPERMANN, Daniel. A psicanálise e a clínica de pacientes transexuais. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 73-86, 2016.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra - quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CADUFF, Carlo. **Hot chocolate.** Critical Inquiry, v. 45, n. 3, p. 787-803, 2019.

CAMPOS, Gastão Wagner de Sousa et al. **Tratado de saúde coletiva**. In: Tratado de saúde coletiva. 2017. p. 968 p-968 p.

CAMPOS, Gastão Wagner. **A Clínica e saúde compartilhadas: Teoria Paidéia e reformulação do trabalho em saúde.** In. Campos, G. W. S. [et al] orgs. Tratado de Saúde Coletiva - 2a. Edição rev. aum. São Paulo: Hucitec, 2017, p 39-78.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico.* 5.ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CARNEIRO, Sueli. Gênero raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 544-544, 1995.

CARRARA, Sérgio et al. Body construction and health itineraries: a survey among travestis and trans people in Rio de Janeiro, Brazil. Cadernos de saude publica, v. 35, p. e00110618, 2019.

CARVALHO, Mario. “Travesti”,“mulher transexual”,“homem trans” e “não binário”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. **cadernos pagu**, 2018.

COHEN, Cathy J. Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Pontential of Queer Politics?≤. GLQ, v. 03, 1997. p. 437-465.

CONNELL, Robert W. Masculinities: Knowledge, power and social change. **Los Angeles: UCP**, 1995.

CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, p. 73-97, 2017.

CONTATORE, Octávio Augusto; MALFITANO, Ana Paula Serrata; BARROS, Nelson Filice de. Por uma sociologia do cuidado: reflexões para além do campo da saúde. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 17, 2019.

COSSI, Rafael Kalaf. **Transexualismo, psicanálise e gênero: do patológico ao singular**. 2010. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

COSTA, Jurandir Freire. A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II. In: **A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II**. 1995. p. 303-303.

COVAS, Fabíola Sucasas Negrão; BERGAMINI, Lucas Martins. Análise crítica da linguagem neutra como instrumento de reconhecimento de direitos das pessoas LGBTQIA+. **Brazilian Journal of Development**, v. 7, n. 6, p. 54892-54913, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics [1989]**. Routledge, 2018.

DA SILVA LIMA, Humberto Soares; MAIOR, Rita de Cássia Souto. Conjuntura transfeminista nos estudos de gênero, raça e sexualidade e reflexões ético-discursivas sobre a patologização de gênero. **Humanidades & Inovação**, v. 8, n. 30, p. 156-171, 2021.

DA SILVA, Valéria Gomes Fernandes et al. Estigma e preconceito com casais sorodiferentes para o HIV. **Revista Recien-Revista Científica de Enfermagem**, v. 11, n. 34, p. 59-67, 2021.

DAVIS, Angela. **SMU Human Rights Program**. In Conversation with Dr. Angela Davis. Youtube, 16 nov. 2020. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=LzjCMc7swNE>. Acesso em: 22 mar. 2021.

DE LA BELLACASA, Maria Puig. **'Nothing comes without its world': thinking with care. The Sociological Review**, v. 60, n. 2, p. 197-216, 2012.

DE MELO BOTTINO, Caroline Martins; SCHELIGA, Eva Lenita; DE CASTRO MENEZES, Renata. Experimentos etnográficos em redes e varandas: a religião em tempos de pandemia. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, v. 29, n. supl, p. 289-301, 2020.

DE SOUZA NASCIMENTO, Silvana. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 2, p. 459-495, 2019.

DE SOUZA NASCIMENTO, Silvana. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 2, p. 459-495, 2019.

DE SOUZA, Érica Renata**. Corpos transmasculinos, hormônios e técnicas: reflexões sobre materialidades possíveis**. cadernos pagu, n. 59, p. e205910-e205910, 2020.

DELEUZE, Gilles**. Bartleby, ou a fórmula**. Em: Crítica e clínica. 2ª Ed. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 91-117.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo. **O mistério de Ariana**, p. 83-96, 1990.

DEMETRIO, F., SANTANA, E. R.; PEREIRA-SANTOS, M. **O itinerário terapêutico no Brasil:** revisão sistemática e metassíntese a partir das concepções negativa e positiva de saúde. Saúde Debate, Rio de Janeiro, V.43, N. especial 7, p. 204-221. Dez, 2019.

DESLANDES, Suely; COUTINHO, Tiago. Pesquisa social em ambientes digitais em tempos de COVID-19: notas teórico-metodológicas. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 36, p. e00223120, 2020.

DINIZ, Debora et al (Org.). **Ética em pesquisa: temas globais**. Brasília: Letras Livres e EdUnB, 2008. p. 289-322. DINIZ, Debora. A pesquisa social e os comitês de ética no Brasil. 2010.

DOS REIS, Neilton; PINHO, Raquel. Gêneros não-binários: identidades, expressões e educação. **Reflexão e Ação**, v. 24, n. 1, p. 7-25, 2016.

DOS SANTOS, Daniela Celeste Contim. **O cuidado no espaço escolar:** ampliando as possibilidades de cuidar. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v. 15, n. 4, p. 1329-1344, 2015.

DUQUE, Tiago. **Montagens e desmontagens: vergonha, estigma e desejo na construção das travestilidades na adolescência**. 2009.

FACHCHINI, Regina. **“Sopa de Letrinhas”?** – Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FASSIN, Didier. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 15, 2014.

FAVERO, Sofia Ricardo. (Des) epistemologizar a clínica: o reconhecimento de uma ciência guiada pelo pensamento cisgênero. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto) biográfica**, v. 5, n. 13, p. 403-418, 2020.

FERNANDES, Marisa; SOLER, Luiza Dantas; LEITE, Maria Cecília Burgos Paiva. Saúde das mulheres lésbicas e atenção à saúde. **BIS. Boletim do Instituto de Saúde**, v. 19, n. 2, p. 37-46, 2018.

FERREIRA da SILVA, Denise. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FERREIRA, Denis Gonçalves; PINTO, Thiago Pestana; VERAS, Maria Amélia de Sousa Mascena. **Experiência de discriminação e violências**. BIS. Boletim do Instituto de Saúde, v. 19, n. 2, p. 47-54, 2018.

FINE, Michael. Individualization, risk and the body: Sociology and care. **Journal of Sociology**, v. 41, n. 3, p. 247-266, 2005.

FLECK, Ludwik. **Gênese e desenvolvimento de um fato científico**. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

FLEISCHER, Soraya. **Descontrolada:** uma etnografia dos problemas de pressão São Carlos: EdUFSCar, 2018.

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice. **Ética e regulamentação na pesquisa antropológica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

FONSECA, Claudia. **Situando os comitês de ética em pesquisa: o sistema CEP (Brasil) em perspectiva**. Horizontes antropológicos, v. 21, p. 333-369, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A criação do biopoder**. Folha de São Paulo, São Paulo, v. 7, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. In: Microfísica do poder. 1988. p. 295-295.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2002.

FREITAS, Camila & OLIVAR, José Miguel Nieto. Imagens trans: transe, fabulação e sobrevivências na fronteira. **REVISTA POIÉSIS: Estudos Contemporâneos Das Artes,** 2022.

GAIMAN, Neil. Series Introduction: What We Talk About When We Talk About Science Fiction. Prefácio. In: URSULA, K. Le Guin. **The Left Hand of Darkness**. Penguin Books: New York, 2016. p. 9 a 22.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2014.

GIDDENS, Anthony. A constituição da sociedade (3a). **São Paulo: WWF Martins Fontes**, 2009.

GLOBO. **A passos lentos, pessoas trans chegam ao mercado de trabalho formal brasileiro.** [S. l.], 20 jul. 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/2021/07/20/a-passos-lentos-pessoas-trans-chegam-ao-mercado-de-trabalho-formal-brasileiro.ghtml. Acesso em: 10 dez. 2021.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, p. 445-476, 2003.

GROTOWSKI, Jerzy. **Em Busca de um Teatro Pobre**. [1965]. In: O Teatro Laboratório de Jerzy Grotowski 1959-1969. São Paulo: Perspectiva, SESC; Pontedera, IT: Fondazione Pontedera Teatro, 2007.

GUILHON, Flavio Lopes; UZIEL, Anna Paula. Psicologia e clínica-política no campo das TRANS* diversidades. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 185-194, 2016.

HANAUER, Otto Felipe Dias; HEMMI, Ana Paula Azevedo. Caminhos percorridos por transexuais: em busca pela transição de gênero. **Saúde em Debate**, v. 43, p. 91-106, 2020.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble**. Duke University Press, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

hooks, bell. **Ain't I a Woman? Black Woman and Feminism**. London: Pluto Press, 1982.

INDIANARA. Direção: Aude Chevalier-Beaumel, Marcelo Barbosa. Produção de Aude Chevalier-Beaumel, Marcelo Barbosa, Ana Lima. Brasil: Santaluz, 2019.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Medicina: uma ciência maligna? Debate psicopolítico sobre estereótipos e fatos. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 5, p. 195-204, 2016.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, v. 3, n. 1, p. 250-260, 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. **Revista Cronos**, v. 11, n. 2, 2010.

KAFKA, Franz. **O Processo**. Editora Vozes, 2015.

KAWAHALA, Edelu; GOÉS, Luciano. ABDIAS DO NASCIMENTO, UM EXU LIBERTADOR: DAS TEORIAS DESTE PENSADOR. **Rizoma: Experiências interdisciplinares em ciências humanas e sociais aplicadas**, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

KRÜGER, Alícia et al. Características do uso de hormônios por travestis e mulheres transexuais do Distrito Federal brasileiro. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 22, 2019.

KULICK, Don. **Travesti: Sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes**. University of Chicago Press, 1998.

LAQUEUR, Thomas. **Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud**. Harvard University Press, 1992.

LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora**. SciELO-Editora UNESP, 2017.

LATOUR, Bruno. Um coletivo de humanos e não humanos: no labirinto de Dédalo. **Latour B. A esperança de Pandora. Bauru (SP): Edusc**, 2001.

LE GUIN, Ursula K. The Left Hand of Darkness. Penguin Books: New York, 2016.

LEAL, Dodi Tavares Borges. Fabulações travestis sobre o fim. **Conceição/Conception**, v. 10, n. 1, p. e021002-e021002, 2021.

LEITE JR, Jorge. **Nossos corpos também mudam. A invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico**. São Paulo, Annablume, 2011.

LIMA, Fátima; CRUZ, Kathleen Tereza da. **Os processos de hormonização e a produção do cuidado em saúde na transexualidade masculina.** Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), p. 162-186, 2016.

LINS, Beatriz Accioly; MACHADO, Bernardo Fonseca; ESCOURA, Michele. **Diferentes, não desiguais: a questão de gênero na escola**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2016.

LOPES, Natânia **Fabulação etnográfica: experiência e posição numa pesquisa sobre "prostituição de luxo"**. Cadernos pagu, no prelo.

LOURO, Guacira Lopes. Os estudos feministas, os estudos gays e lésbicos e a teoria queer como políticas de conhecimento. **Imagem e diversidade sexual. São Paulo: Nojosa**, p. 23-28, 2004.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Petrópolis: vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Autêntica, 2018.

MACEDO, Valéria. O cuidado e suas redes doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 36, 2021.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade**: identidade sexual e política no Brasil da Abertura. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. Belo Horizonte: Mazza. 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar.** Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: UFMG, p. 69-92, 2002.

MATOS, Wellington Kauê de. Dinâmicas judiciais e extrajudiciais para a retificação de nome das pessoas trans após a ADI nº 4.275, de 2018. Trabalho de conclusão de curso, Centro de Ciências Jurídicas, Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. n-1 edições, 2021.

MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**, p. 215-245, 1998.

MCCALLUM, Cecília. Travesti: sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes. **Mana**, v. 5, n. 1, p. 165-168, 1999.

MELO, Flávia. ENSAIO POR UMA POLÍTICA ETNOGRÁFICA DO CONTÁGIO. **Humanidades & Inovação**, v. 7, n. 25, p. 11-27, 2020.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrivão-uma história de Wall Street**. Ubu Editora LTDA-ME, 2017.

MENESES, Maria Paula. Memórias de violências: Que futuro para o passado?. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 106, p. 03-08, 2015.

MENEZES, Lincoln Moreira de Jesus. Transfobia e racismo: articulação de violências nas vivências de trans. BIS, Bol. Inst. Saúde (Impr.), p. 62-76, 2018.

MILLER, Daniel. “A antropologia digital é o melhor caminho para entender a sociedade moderna. Entrevista a Mônica Machado”. **Revista Z Cultural, v.1, n.1, 2015**. Disponível em: https://cutt.ly/Rdlb2RI. Acesso em 14 fev 2022.

MIRELLA, Luanna. **Localidade ou Metrópole?** demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade. 2010. Dissertação (mestrado

em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília, 2010.

MOIRA, Amara. Cis by trans. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, p. 365-373, 2017.

MOL, Annemarie. Proving or improving: On health care research as a form of self-reflection. **Qualitative health research**, v. 16, n. 3, p. 405-414, 2006.

MOL, Annemarie. **The logic of care:** Health and the problem of patient choice. Routledge, 2008.

MOL, Annemarie. **The body multiple**. Duke University Press, 2003.

MOMBAÇA, Jota**. Não vão nos matar agora.** Editora Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Pode um cu mestiço falar?** [S.I.]: Medium, 2015. Disponível em: <ht-tps://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

MONTEIRO, Simone; BRIGEIRO, Mauro. **Experiências de acesso de mulheres trans/travestis aos serviços de saúde:** avanços, limites e tensões. Cadernos de Saúde Pública, v. 35, p. e00111318, 2019.

MORAIS, Dulce Meire Mendes. **De documentos, cactos e vírus**: violência sexual, mulheres indígenas e Estado em São Gabriel da Cachoeira. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2022.

MOREIRA, Martha Cristina Nunes; MENDES, Corina Helena Figueira; NASCIMENTO, Marcos. **Zika, protagonismo feminino e cuidado: ensaiando zonas de contato.** Interface-Comunicação, Saúde, Educação, v. 22, p. 697-708, 2018.

MOTT, Luiz. Homossexuais da Bahia: Dicionário Biográfico (Séculos XVI-XIX). Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 1999.

MÚJICA RODRIGUEZ, Ale et al. Cartografias de cuidados à saúde trans na Atenção Primária do município de Florianópolis, 2017-2018. 2019.

NAHID, Michele; TAKUSI, S. Os benefícios que a dança do ventre proporciona a quem pratica. **A MILENAR dança do ventre**, v.1, p. 1-82, 2000.

NASCIMENTO, Abdias do. O QUILOMBISMO. Petrópolis. **Vozes**, 1980.

NASCIMENTO, Silvana. A cidade no corpo. Diálogos entre corpografia e etnografia. **Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, n. 19, 2016.

NASCIMENTO, Silvana. Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 57 nº 2. 2014.

nascimento, tatiana. Da palavra queerlombo ao cuíerlombo da palavra. Palavra, preta! poesia di dendê. s/l, 12 mar. 2018. Disponível em:

https://palavrapreta.wordpress.com/2018/03/12/cuierlombismo/. Acesso em: 23 nov. 2020.

NETO, João Augusto dos Reis. A PEDAGOGIA DE EXU: EDUCAR PARA RESISTIR E (R) EXISTIR. **Revista Calundu–Vol**, v. 3, n. 2, 2019.

OLIVAR, José Miguel Nieto et al. 'Rio Negro, We care'. Indigenous women, cosmopolitics and public health in the COVID-19 pandemic. **Global Public Health**, p. 1-16, 2021.

OLIVAR, José Miguel Nieto. Cosmopolíticas do Cuidado no fim-do-mundo: gênero, fronteiras e agenciamentos pluriepistemológicos com a saúde pública. Projeto Jovens Pesquisadores. Faculdade de Saúde Pública, São Paulo, 2021a.

OLIVAR, José Miguel Nieto. **Gênero, cuidado e a reconfiguração da fronteira, fronteiras, fronteiras!.** Revista de Antropologia da UFSCar, v. 11, n. 1, p. 552-576, 2019.

OLIVAR, José Miguel Nieto. Guerras, trânsitos e apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre. 2010.

OLIVAR, José Miguel Nieto. Prostituição feminina e direitos sexuais... diálogos possíveis?. **Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)**, p. 88-121, 2012.

OLIVAR, José Miguel Nieto. Um terreiro "jovem demais, gay demais": tecnologias de persistência e crescimento no M/mundo. No prelo.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. 2018.

OLSEN, Julia Maria et al. Práticas contraceptivas de mulheres jovens: inquérito domiciliar no Município de São Paulo, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 34, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PAIVA, Pietra Conceição Azevedo da Silva. **"As travas de jardim são unidas":** etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar. 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

PALOMINO, Erika. **Histórias de um underground brasileiro**. Folha de São Paulo, São Paulo, 19 de maio de 2000. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1905200034.htm>. Acesso em: 15 nov. 2021.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids**. Fapesp, 2009.

PINTO, Thiago Pestana et al. Silicone líquido industrial para transformar o corpo: prevalência e fatores associados ao seu uso entre travestis e mulheres transexuais em São Paulo, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 33, p. e00113316, 2017.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e cultura**, v. 11, n. 2, 2008.

PONTES, Gabriel Vicente Silva. **Homens no plural:** tecnologias de gênero, corpo e acesso à saúde para transmasculinos no Ceará. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.

PORCHAT, Patrícia. Gênero, psicanálise e teoria queer. **en Souza, Leandro Lemos**, p. 27-38, 2012.

PRECIADO, Paul B. Manifeste contrassexual. **São Paulo: n-1 edições**, 2015.

PRECIADO, Paul B. Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. **São Paulo: n-1 edições**, 2018.

QUEM tem medo de Cris Negão?. Direção: René Guerra. Produção: Juliana Vicente. Documentário, 25'. Disponível em: < https://youtu.be/XoAwzW04fX0>. Acesso em 23.04.21.

REIS, Viviane. **Prefeitura de SP diz que oferece hormonização para transexuais em 28 UBSs, mas ao menos 8 unidades não fazem o atendimento**, G1 SP, São Paul, 09 fev. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/02/09/prefeitura-de-sp-diz-que-oferece-hormonizacao-para-transexuais-em-28-ubss-mas-8-unidades-nao-fazem-o-atendimento.ghtml>. Acessado em: 16 ago. 2021.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa, vol. 1**. Campinas: Papirus, 1994.

RIGOLON, Mariana et al. **"A saúde não discute corpos trans":** História Oral de transexuais e travestis. Revista Brasileira de Enfermagem, v. 73, 2020.

RODRIGUES, Maísa Paulino; LIMA, Kenio Costa de; RONCALLI, Angelo Giuseppe. **A representação social do cuidado no programa saúde da família na cidade de Natal.** Ciência & Saúde Coletiva, v. 13, p. 71-82, 2008.

RODRIGUES, Marlene Teixeira. **Prostituição, neoconservadorismo e pandemia**– o Movimento de Prostitutas e os desafios da COVID-19. Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, v. 19, n. 48, 2021.

RODRIGUEZ, Ale Mújica et al. Experiências de atenção à saúde e percepções das pessoas transgênero, transexuais e travestis sobre os serviços públicos de saúde em Florianópolis/SC. 2014.

ROMANO, Valéria Ferreira. **As travestis no programa saúde da família da Lapa**. Saúde e sociedade, v. 17, n. 2, p. 211-219, 2008.

ROSALDO, Renato. Aflicción e ira de un cazador de cabezas. **Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social**, p. 15-31, 1989.

RUBIN, G. **Pensando sobre sexo**. Mimeo, 2003.

RUFINO, Luiz; PEÇANHA, Cinézio Feliciano; OLIVEIRA, Eduardo. **Pensamento diaspórico e o "ser" em ginga:** Deslocamentos para uma filosofia da capoeira. Capoeira-Humanidades e Letras, v. 4, n. 2, p. 74-84, 2018.

SABOURIN, Eric. **Marcel Mauss:** da dádiva à questão da reciprocidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 23, p. 131-138, 2008.

SANDER, Vanessa. Entre manuais e truques: uma etnografia das redes do trabalho sexual entre travestis em Belo Horizonte. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2015.

SANTOS, Alexandre Peixe dos. A Patologização da identidade de gênero: Debatendo as concepções e as políticas públicas. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6º REGIÃO (Org.). Psicologia e Diversidade Sexual. São Paulo: CRPSP, 2011.

SANTOS, Éderson C. **Masculinidade espetacularizada**: pensando a produção de masculinidade de jovens dançarinos de hip hop. Dissertação (Mestrado em [Educação]) – UFRGS, Porto Alegre, 2008.

SANTOS, Gisele Moreira. **Protagonistas de si:** representatividade e intelectualidade negra no Youtube. Grau Zero—Revista de Crítica Cultural, v. 7, n. 1, p. 77-92, 2019.

SARAIVA, Maria do Carmo. Dança do ventre: ressignificações do feminino? In: Fazendo Gênero: Corpo, violência e poder, 8, 2008, Florianópolis. – **ANAIS** do XVIII Seminário Internacional Fazendo Gênero: Corpo, Violência e Poder. Florianópolis: UFSC 2008.

SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz Fernando Dias. Antropologia e ética: desafios para a regulamentação. **Brasília: aba**, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Traduzido pela SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.

SEED, David. **Science Fiction: A very short introduction**. Oxford University Press, 2011.

SEGATA, Jean. A pandemia e o digital. **Todavia. Porto Alegre, RS. Vol. 7, n. 1 (dez. 2020), p. 7-15**, 2020.

SILVA, Denise Ferreira da. A dívida impagável. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2020.

SILVA, Diogo Sousa. **Existe uma barreira que faz com que as pessoas trans não cheguem lá:** itinerários terapêuticos, necessidades e demandas de saúde de homens trans no município de Salvador-BA. 2017.

SILVA, Hélio Raimundo Santos. **Travestis: entre o espelho e a rua**. Rocco, 2007.

SIQUEIRA, Mônica Soares et al. Sou senhora: um estudo antropológico sobre travestis na velhice. 2004.

SOARES, Letícia Mendes. Dilatar o tempo, criar espaços: alianças afetivas para adiar o fim do mundo. **Cadernos PET-Filosofia**, v. 20, n. 1, 2021.

SOARES, Luciano Silveira et al. **Cuidado em saúde e transfobia: percepções de travestis e transexuais de duas regiões do Rio de Janeiro: Maré e Cidade de Deus, sobre os serviços de saúde**. 2018. Tese de Doutorado.

SOUZA, Andréa B. **Cenas do masculino na dança**: representações de gênero e sexualidade: ensinando modos de ser bailarino. 2007. Dissertação (Mestrado em [Educação]) – ULBRA, Canoas, 2007.

SOUZA, Martha Helena Teixeira de et al. **Itinerários terapêuticos de travestis da região central do Rio Grande do Sul**, **Brasil**. Ciência & Saúde Coletiva, v. 19, p. 2277-2286, 2014.

SOUZA, Martha Helena Teixeira de et al. **Violência e sofrimento social no itinerário de travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil**. Cadernos de Saúde Pública, v. 31, p. 767-776, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010 (1988).

STENGERS, Isabelle**. A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

TAVARES, Fátima. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. **Mana**, v. 23, p. 201-228, 2017.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit**. African and Afro-American Art and Philosophy, 1984.

TOTA, Martinho. Cinco Vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, São Paulo, 58(2). 2015.

TRAMONTE, Cristiana. **O "feitiço" na ilha de Santa Catarina:** Práticas e desafios das religiões Afro-Brasileiras em seus primórdios. In: Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação. Selo Negro, 2016. p. 247-265.

TRANSFEMINISMO. Ativismos e dissenso: Como acolher a alteridade?[S. l.] 18 ago. 2015. Disponível em: https://transfeminismo.com/ativismos-e-dissenso-como-acolher-a-alteridade/ . Acessp em 07 mai. 2021.

UOL Notícias. Os países com casos confirmados de coronavírus. [S. l.] 30 jan. 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2020/01/30/os-paises-com-casos-confirmados-de-coronavirus.htm. Acesso em: 15 out. 2021.

VALADÃO, Rita de Cássia; GOMES, Romeu. A homossexualidade feminina no campo da saúde: da invisibilidade à violência. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 21, n. 4, p. 1451-1467, 2011.

VARGAS, Diego Vasconcellos. **Memória e silenciamento nos Arcos do Bixiga**. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

VERGUEIRO, Viviane. Despatologizar é descolonizar. **Coletivas, GT Nós Trans: escrevivências de resistência. Belo Horizonte: Litera Trans**, p. 45-47, 2017.

VERGUEIRO, Viviane. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. **Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador**, 2015.

VIDARTE, Paco. **Ética Bixa: Proclamações libertárias para uma militância LGBT.** São Paulo: n-1 edições, 2019.

VIEIRA, Pâmela Rocha; GARCIA, Leila Posenato; MACIEL, Ethel Leonor Noia. **Isolamento social e o aumento da violência doméstica**: o que isso nos revela?. Revista Brasileira de Epidemiologia, v. 23, 2020.

WOLFE, Barry Michael. Transsexuals of Brazil. 2015, glbtq, Inc.Disponível em: http://www.glbtqarchive.com/ssh/transsexuals_brazil_S.pdf. Acesso em: 10 out. 2021.

XAVIER, Cinthia N. **...5, 6, 7, 8... do oito ao infinito**: por uma dança sem ventre, performática, híbrida, impertinente. 2006. Dissertação (Mestrado em [Arte]) – UnB, Brasília, 2006.

ZIMERMAN, D. Fundamentos Psicanalíticos: Teoria, Técnica. **Clínica–Uma Abordagem Didática**, 1999.