



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA

Instituto de Psicologia – IPS

Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGPSI

MESTRADO ACADEMICO E DOUTORADO

fapesb

SECRETARIA DE CIÊNCIA,
TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

**GOVERNO
DO ESTADO**

ARMANDO JANUÁRIO DOS SANTOS

**VIDAS E AMORES PARA ALÉM DA HETEROCISNORMATIVIDADE NAS
EXPERIÊNCIAS DE TRAVESTIS E MULHERES TRANSEXUAIS**

SALVADOR

2023

ARMANDO JANUÁRIO DOS SANTOS

**VIDAS E AMORES PARA ALÉM DA HETEROCISNORMATIVIDADE NAS
EXPERIÊNCIAS DE TRAVESTIS E MULHERES TRANSEXUAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristiane de Oliveira Santos

Área de Concentração: Psicologia do Desenvolvimento

Linha de Pesquisa: Contextos de Desenvolvimento, Clínica e Saúde

SALVADOR

2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237 Santos, Armando Januário dos
Vidas e amores para além da heterocisnormatividade nas experiências de travestis emulheres transexuais / Armando Januário dos Santos, 2022.
114 f.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Cristiane de Oliveira Santos
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia, Salvador, 2022.

1. Psicologia do desenvolvimento. 2. Identidade de gênero. 3. Travestis.
4. Transexualidade. I. Santos, Cristiane de Oliveira II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD: 155



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
Instituto de Psicologia - IPS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI
MESTRADO ACADEMICO E DOUTORADO



TERMO DE APROVAÇÃO

VIDAS E AMORES PARA ALÉM DA HETEROCISNORMATIVIDADE NAS EXPERIÊNCIAS DE TRAVESTIS E MULHERES TRANSEXUAIS

Armando Januário dos Santos

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Cristiane de Oliveira Santos (Orientadora)
Universidade Federal da Bahia – UFBA

Prof.^a Dr.^a Megg Rayara Gomes de Oliveira
Universidade Federal do Paraná – UFPR

Prof.^a Dr.^a Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen
Universidade Estadual Paulista – UNESP

Salvador, 14 de fevereiro de 2023.

Dou fé

Documento assinado digitalmente
 **CRISTIANE DE OLIVEIRA SANTOS**
Data: 20/07/2023 10:41:30-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Cristiane de Oliveira Santos

A minha mãe, Millena Passos,
com muito amor!

AGRADECIMENTOS

À Espiritualidade Maior, pela Suprema Bondade e Generosidade em me conceder, nesta existência, o privilégio de servir.

À Jesus de Nazaré, O Grande Avatar da Era de Peixes, Aquele que em Sua passagem pela Terra, encarnou de maneira perfeita a Energia Crística, ensinando O Amor sobre todas as coisas.

Aos Amigos Espirituais, por me orientar no caminho do Bem e na Boa Causa da Justiça.

Ao Centro Fraternal Luz e Caridade, espaço acolhedor e amoroso.

À Simões Filho, cidade do meu coração, a quem devo tanto!

Aos meus ancestrais, que, vieram da África, sequestrados, violados e escravizados, dando suas vidas para que eu chegasse até esse momento.

À favela do Morro do Amazonas, onde nasci e morei a maior parte da minha vida. Lá, tomando café com farinha e vivendo em barraco de tábuas, conheci o verdadeiro significado da palavra comunhão.

À meu pai, Moisés Januário dos Santos, *in memoriam*, amigo, conselheiro e o maior amor da minha vida, além do maior psicólogo que conheci: um homem semianalfabeto, que me ajudou a desenvolver autoestima e sempre me estimulou a estudar, indo mais longe do que eu mesmo imaginava ser possível. Saudade eterna!

À Millena Passos, Secretária Executiva da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia (SEPROMI – BA), a mãe que A Vida me trouxe!

Ao Professor Doutor Ailton da Silva Santos, pela franqueza em todos os momentos.

À José Bonfim dos Anjos, presidente do Grupo Gay de Simões Filho (GGSF), pelas

conversas agradáveis e incentivadoras.

À Rafael Miranda Gomes, presidente da Associação de Luta Contra o Preconceito (ALCP), pela seriedade e profissionalismo.

À Ozafla Matos dos Santos Almeida, pelos conselhos e visões de mundo contundentes.

À Paola Izabelly Navarro e Camila Gularte, pelo respeito e carinho.

À Reverenda Alexya Salvador, pelas orientações.

À Pastora Jacqueline Chanel, pelos diálogos sempre proveitosos.

À Valmiro do Espírito Santo Filho (CRP-03/9433), pelo exemplo de humanidade!

À Juliano Barreto de Figueiredo (CRM 23329), o médico que esteve comigo em um momento crucial da minha vida!

À Ana Dalva Damacena da Silva (CRP-03/18473), minha psicóloga. Transferência total!

À Andréina da Costa Xavier, A Amada Namorada, Amiga e Companheira. *Graças a Dios, mi pequeña frutilla!*

À Professora Doutora Kátia Jane Chaves Bernardo, minha mãe acadêmica. Gratidão por ser a primeira pessoa a me conceder a oportunidade de discutir, dentro do espaço universitário, a temática das travestilidades e transexualidades.

Aos professores Doutores Marcos Emanuel Pereira e Avimar Ferreira Júnior, pelo apoio em momento difícil.

Ao Professor Mestre José Bonifácio Amparo Sobrinho e a Professora Doutora Carla Liane Nascimento dos Santos, por perceberem em mim a potência e o desejo sincero de contribuir para com a discussão acerca das travestis e mulheres transexuais, na promoção de

uma sociedade que abrace as diferenças.

Ao Professor Mestre Marco Antonio Matos Martins e ao Professor Doutor Osvaldo Ribas Lobos Fernandez, pelo acolhimento junto ao Centro de Estudos, Raça, Etnia, e Sexualidade da Universidade do Estado da Bahia (CEGRES Diadorim UNEB), espaço de grande aprendizagem para mim.

Ao Professor Mestre Gilmaro Nogueira, pela polidez e respeito no trato comigo.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) não somente por disponibilizar uma bolsa de estudos essencial para a execução desta pesquisa, mas, principalmente, pelo extraordinário atendimento e gentileza de Andreina Cauane Chastinet, secretária administrativa.

À Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia (PPGPSI/UFBA), nas pessoas dos Assistentes de Administração, Aline Santos dos Santos e Ednei Bonfim Santos, pelo excelente atendimento e esclarecimento de dúvidas.

À Professora Doutora Vania Nora Bustamante Dejo, pelo carisma e doçura, com os quais me ensinou, entre tantas coisas, a singular e maravilhosa experiência da latinidade e a necessidade de estreitar os laços de união e amizade entre nós, latinos. *Hasta la victoria, siempre!*

À Professora Doutora Cristiane de Oliveira Santos, pelo profissionalismo, humildade, paciência e serenidade em me orientar.

À membra da banca examinadora, Professora Doutora Megg Rayara Gomes de Oliveira, primeira travesti negra Doutora em Educação no Brasil. Gratidão por avaliar a minha produção, contribuindo para a manutenção do rigor científico.

À membra da banca examinadora, Professora Doutora Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen, a quem considero (e devo dizer que não sou o único) a maior voz no diálogo entre Psicanálise e Gênero no Brasil. Gratidão pelo rigor, equilíbrio e cordialidade ao avaliar a minha produção científica.

À todas as travestis e mulheres transexuais, em especial, às protagonistas desta pesquisa, com quem aprendi que amar não é certo, nem errado, tampouco, sujo ou limpo, mas, apenas, humano. Vocês têm me ensinado a ver sentido na vida. Gratidão *ad eternum!*

“Dou-vos um mandamento novo:
que vos ameis uns aos outros.
Como eu vos amei,
amai-vos também uns aos outros”. –
Jesus Cristo (João 13:34; Bíblia de Jerusalém)

“E pelo crescimento da iniquidade, o amor de
muitos esfriará”. – Jesus Cristo (João 24:12;
Bíblia de Jerusalém)

“O amor é a força mais sutil do mundo”. –
Mahatma Gandhi (1869-1948)

“Não faltará amor, não faltará sonhos
O novo mundo se abrirá para o futuro
Onde o presente dominará o passado
E nossos corações enfim serão salvos”

(Trecho do poema *Colorir*, de Virgínia Guitzel,
uma travesti, poeta e colunista da Rede
Internacional Esquerda Diário)

“Não desejo suscitar convicções, o que desejo é
estimular o pensamento e derrubar
preconceitos”. – Sigmund Freud (1856-1939)

“O potencial da humanidade é infinito e todo
ser tem uma contribuição a fazer por um mundo
mais grandioso. Estamos todos nele juntos.
Somos Um”. – Helena Petrovna Blavatsky
(1831-1891)

ॐ मणिपद्मे हूँ

Solve et coagula!

RESUMO

Este trabalho analisa as experiências amorosas de travestis e mulheres transexuais, a partir dos impactos que a heterocisnormatividade causa em suas vidas, consideradas abjetas. Os estudos sobre as travestis e mulheres transexuais, têm se concentrado, predominantemente, em três eixos: violência, ISTs/AIDS e prostituição, enquanto trabalho imposto a este grupo social por falta de oportunidades em outras profissões. Nessas pesquisas, portanto, a experiência amorosa vivenciada como elemento constitutivo das subjetividades não emerge. Nesses termos, esta via deve ser percorrida, sendo uma contribuição que fomente outras produções sobre esta temática, no sentido de multiplicar os saberes em um campo de investigação ainda pouco explorado. Para realizar esta pesquisa foi fundamental estabelecer um diálogo entre determinadas correntes da psicanálise e teóricos de gênero e sexualidade. Através de uma pesquisa qualitativa, utilizando a análise da enunciação, entrevistei 4 travestis e 8 mulheres transexuais, que preencheram o questionário sociodemográfico e narraram as suas experiências amorosas posteriormente distribuídas em categorias e analisadas tematicamente. Nesses termos, foi possível encontrar na multiplicidade dos amores experienciados pelas travestis e mulheres transexuais, para além de concepções heterocisnormativas, discursos e práticas cisgêneras, arcabouço de ações transfóbicas contra esse grupo social. Também constatei a existência da heterociscompulsoriedade e a necessária restauração da psicanálise, em uma perspectiva política de visibilidade e luta pelo reconhecimento das vidas de travestis e mulheres transexuais, a partir de suas experiências amorosas, em um processo de enfrentamento não violento das normatizações de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: Travestilidades. Transexualidades. Amor. Experiências. Gênero.

ABSTRACT

This work analyzes the love experiences of transvestites and transsexual women, based on the impacts that heterocisnormativity causes in their lives, which are considered abject. Studies on transvestites and transgender women have focused predominantly on three axes: violence, STIs/AIDS and prostitution, as work imposed on this social group due to lack of opportunities in other professions. In these studies, therefore, the love experience lived as a constitutive element of subjectivities does not emerge. In these terms, this path must be followed, being a contribution that encourages other productions on this theme, in the sense of multiplying knowledge in a field of investigation that is still little explored. To carry out this research, it was essential to establish a dialogue between certain currents of psychoanalysis and gender and sexuality theorists. Through a qualitative research, using enunciation analysis, I interviewed 4 transvestites and 8 transsexual women, who filled out the sociodemographic questionnaire and narrated their love experiences, later distributed in categories and analyzed thematically. In these terms, it was possible to find in the multiplicity of loves experienced by transvestites and transsexual women, in addition to heterocisnormative conceptions, cisgender discourses and practices, a framework for transphobic actions against this social group. I also verified the existence of heterociscompulsoriety and the necessary restoration of psychoanalysis, in a political perspective of visibility and struggle for the recognition of the lives of transvestites and transsexual women, based on their love experiences, in a process of non-violent confrontation of gender norms and sexuality.

Keywords: Travestilities. Transsexualities. Love. Experiences. Gender.

LISTA DE QUADROS

TABELA 1 – dados sociodemográficos sobre as protagonistas	69
--	----

Sumário

Apresentação	15
Primeiras Considerações	20
Capítulo 2 – Freud, Lacan e o amor: algumas perspectivas	38
Capítulo 3 – As travestis, as mulheres transexuais... o amor: vicissitudes	43
3.1. Uma psicanálise subversiva.....	48
3.2. Saberes-poderes e o dispositivo da sexualidade.....	52
3.3. Gênero e a construção de corpos e desejos.....	55
3.4. Racismo e transfobia na sociedade do ódio.....	63
Capítulo 4 – Metodologia	69
4.1. Protagonistas.....	69
4.2. Procedimentos.....	70
4.2.1. Coleta de dados.....	70
4.2.2. Análise de dados.....	71
Capítulo 5 – Amor, sexualidades e sociedade	74
5.1. Significações do termo amor.....	74
5.2. Itinerários amorosos e sexuais.....	80
5.3. Socialização das experiências amorosas.....	85
(Des)considerações Finais: A Heterociscompulsoriedade	92
Referências	96
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	109
APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO	113
APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTAS	114

Apresentação

Esta pesquisa é parte da minha história de vida. Ela integra o meu processo de cidadania e me remete a infância de miséria, vivida em um barraco na favela, me alimentando por diversas vezes, de café preto com farinha. É um estudo realizado por um homem negro, cisgênero, heterossexual, nordestino, favelado, progressista, patriota e cristão esotérico sem religião que respeita e acolhe com empatia todas as crenças e não-crenças.

Em fins da década de 1980, a minha curiosidade foi despertada com a presença de uma vizinha travesti. À época, minha percepção era de que eu estava diante de um homem que se vestia de mulher; ter sido membro de uma religião cristofascista¹ por 23 anos reforçou essa crença: nasci em um lar onde a minha mãe e meus irmãos são Testemunhas de Jeová. Fui educado, desde a tenra infância, sob os preceitos dessa religião, sem qualquer possibilidade de escolha de outro credo. Lembro com clareza de ouvir por diversas vezes, durante a infância, as ameaças veladas da minha mãe: “quem não serve a Jeová, não serve pra morar comigo”. Dos 5 aos 28 anos de idade, integrei esse grupo. Em 2013, ao tomar conhecimento dos casos de abusos sexuais – envolvendo, inclusive, pedofilia – acobertados pelo alto escalão desse grupo religioso, denominado Corpo Governante, enviei uma carta de 12 (doze) páginas, informando a minha saída e o desejo de não ter mais nenhum contato com essa religião, liderada por cristofascistas. Como a normativa do Corpo Governante é doutrinar as Testemunhas de Jeová a encerrar qualquer relação com amigos e parentes que sejam ex-membros – violando o artigo 18º da Declaração Universal dos Direitos Humanos –, aqueles que se diziam meus amigos e parentes, deixaram de falar comigo².

Todavia, mesmo integrando esse grupo religioso fundamentalista, ideologicamente transfóbico, nunca entendi porque tamanho ódio, fosse contra a minha vizinha, fosse contra supostos rapazes, com os quais eu cursava o Ensino Fundamental I. Pelo contrário, lembro que eu sempre me perguntava: “será que eles sentem fome, assim como eu? Ou frio? Será que eles desejam amar?” O que mais me intrigava era que esses supostos rapazes ao assumir formas e vestuários socialmente femininos, desapareciam da escola. Somente na adolescência, tomei

¹ Cristofascismo é um termo concebido pela teóloga alemã Dorothee Sölle (1970), que aponta tanto para as relações entre os nazistas e as igrejas cristãs na Alemanha do Terceiro Reich, quanto para as práticas racistas de grupos supremacistas brancos estadunidenses. Conforme a teóloga, o cristofascismo abrange um conjunto de práticas religiosas fundamentalistas sob o simulacro dos valores cristãos para justificar, legitimar e naturalizar políticas imperialistas e autocráticas.

² Sobre a ostracização imposta a ex-membros e o acobertamento de abusos sexuais pela liderança das Testemunhas de Jeová, sugiro a leitura de Soriano (2017) e Mori (2020).

conhecimento de que esses supostos rapazes eram, na verdade, travestis e estavam na Europa, atuando no mercado do sexo.

A minha curiosidade foi reprimida pelos ensinamentos cristofascistas por muitos anos, permanecendo em latência, até que em 2011, conheci Millena Passos, então Secretária Executiva do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos das Mulheres do Estado da Bahia (CDDM – SPM/BA) e presidenta da Associação de Travestis de Salvador (ATRAS). Construimos uma amizade permanente, que resultou em uma relação mãe-filho duradoura. Considero este um primeiro marco histórico na minha busca por explicações plausíveis, porquanto a partir daquele encontro, o desejo de contribuir para os estudos sobre um grupo social com direitos historicamente violado se consolidou. À época, eu era graduando em Psicologia, pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e a partir dos diálogos com Millena, passei a frequentar encontros que discutiam as questões referentes a população travesti e transexual. Nesse mesmo período, sob a coordenação dos professores Marco Antonio Matos Martins e Osvaldo Francisco Ribas Lobos Fernandez, passei a integrar o Núcleo de Gênero e Sexualidade Diadorim da UNEB (Nugsex Diadorim UNEB), hoje, Centro de Estudos em Gênero, Raça, Etnia e Sexualidade Diadorim da UNEB (Cegres Diadorim UNEB). Este espaço contribuiu de maneira ímpar em minha formação, porquanto tenha sido nele que acessei leituras sobre travestilidades e transexualidades. Todavia, algo me trazia considerável desconforto: as leituras no campo da psicologia, sobretudo na psicanálise, frequentemente inseriam as travestis e mulheres transexuais nas estruturas de psicose e perversão. Isso me trazia a recordação da minha vizinha e daqueles supostos rapazes com quem cursei o Fundamental I. Seriam aqueles sujeitos, psicóticos, perversos? Mesmo não tendo ainda uma resposta conclusiva, entendi que se eu realmente quisesse contribuir de maneira positiva com essa temática, o caminho seria através de uma leitura psicológica e psicanalítica comprometida com a humanização e jamais através da patologização. Nesse meio tempo, fui percebendo nos textos científicos lidos, estudos concentrados majoritariamente em uma concepção das travestis e mulheres transexuais, sob o ângulo da prostituição, da vulnerabilidade no contágio de ISTs/AIDS, e, sobretudo, dos assassinatos motivados por transfobia. Considero tais pesquisas como essenciais, entretanto, a crueldade dos assassinatos de travestis, como Laura Vermont³ e Dandara dos Santos⁴, me

³ Em 20 de junho de 2015, Laura Vermont foi assassinada a pauladas por 5 homens na Avenida Nordeste, Vila Nova Curuçá, extremo leste de São Paulo. A polícia foi acionada, entretanto, foi comprovada a negligência dos agentes que não prestaram socorro a Laura. Recentemente, a justiça de São Paulo estabeleceu o valor de indenização de 100 mil reais à família da vítima. Os assassinos serão julgados em 23 de maio de 2023. Todos eles respondem pelo crime em liberdade (Justino & Tomaz, 2022).

⁴ Em 15 de fevereiro de 2017, Dandara dos Santos, foi espancada com chutes e pauladas e executada com dois tiros na cabeça, no bairro do Bom Jardim, em Fortaleza, no Ceará. Todos os assassinos foram condenados à prisão

deixou consternado. Ora, se desde a infância, eu já não enxergava supostas brincadeiras, que, na verdade, são práticas transfóbicas cotidianas, como engraçadas, como poderia, após acessar determinados saberes, ver nexos nos assassinatos de pessoas que apenas afirmam a sua identidade de maneira contrária ao que lhes foi socialmente atribuído e imposto? Entendi que se havia alguma lógica na psique dos assassinos, ela só poderia advir da covardia e brutalidade. O desconforto aumentou ainda mais quando percebi a pouca efetividade de políticas públicas direcionadas para assegurar cidadania a população travesti e transexual. A ausência de conteúdos escolares com a finalidade de educar para o respeito e a convivência empática com as diferenças também era outra fonte de incômodo⁵.

Presenciar professores na Educação Básica reproduzindo discursos transfóbicos sempre me deixou bastante indignado. Isso me levou a buscar material científico para discutir gênero, sexualidade e educação. Foi quando encontrei o trabalho da professora Guacira Lopes Louro (2011), intitulado *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Passei a entender que a escola é um espaço de reprodução dos (pre)conceitos dominantes na sociedade e nela comecei a ter embates com outros professores e coordenadores pedagógicos que reproduziam essa lógica, o que, por vezes, quase resultou em minha demissão. Entretanto, eu estava convicto de que o conhecimento que absorvia não poderia ser deixado de lado, porquanto ele já havia se tornado parte de mim⁶. Apesar da inicial discriminação contra mim, resisti e a minha postura de respeito, acolhimento e empatia com discentes LGBTQIAP+ passou a ser respeitada pela comunidade escolar. Daí por diante, passei a viajar pelo país e participei de alguns eventos acadêmicos, publicando artigos sobre travestilidades e transexualidades.

Porém, em determinado evento acadêmico, no qual eu havia convidado duas mulheres transexuais para palestrar, presenciei uma cena lamentável: enquanto elas falavam, as pessoas presentes riam, como se estivessem diante de duas palhaças. Fiquei muito indignado, por considerar inaceitável a transfobia em qualquer espaço, inclusive em um evento acadêmico, no qual todas as pessoas presentes devem estar abertas a se instruir e a questionar seus próprios paradigmas. Hoje, lembro deste fato como algo que me motivou ainda mais a estudar gênero e sexualidade, com foco em travestilidades e transexualidades. Também verifiquei a necessidade de encontrar referências na Psicologia e na Psicanálise capazes de dialogar com trabalhos no campo da Antropologia e das Ciências Sociais, que eu já vinha lendo, a exemplo de Benedetti

(Sampaio & Freitas, 2021).

⁵ Nesta época, eu já era Licenciado em Letras com Inglês pela UNEB e atuava como professor de Língua Inglesa para o Ensino Fundamental II e Médio, em instituições de ensino público e privado.

⁶ Isso me recorda um aforismo: “quem come do fruto do conhecimento é sempre expulso de algum paraíso” – Melanie Klein (1882-1960).

(2005), Bento (2006 e 2008), Kullick (1998/2008) e Pelúcio (2009). Enfatizo aqui a Psicanálise, porque foi através da leitura de alguns textos de Freud, já em 2006, que resolvi ingressar na graduação em Psicologia. Foi quando encontrei os textos da psicóloga e psicanalista Márcia Arán. Esse foi o segundo marco histórico na minha busca por explicações, haja vista Arán realizar uma interpretação psicanalítica em oposição ao viés patológico, que tanto dialogava com os autores que eu vinha lendo, quanto trazia novos autores. Enfim, eu havia encontrado bases racionais, e, principalmente, humanas, para a compreensão das travestilidades e transexualidades⁷. Restava decidir com qual viés eu gostaria de contribuir.

Em 2013, durante as Jornadas de Junho, percebendo a ascensão do conservadorismo, através de discursos de ódio e as ameaças constantes ao Estado Democrático de Direito, decidi me posicionar de modo firme e pacifista acerca das questões de gênero e sexualidade. Passei o restante da graduação refletindo em como fazer isso. A corrosão do sistema democrático e o aprofundamento da precarização da vida, principalmente após as eleições de 2018, internalizaram em mim a necessidade em discutir algo que se aproximasse das palavras da revolucionária comunista judia, Olga Benário Prestes: “em momentos difíceis é preciso pensar em alguma coisa bonita”. Entendi que essa coisa bonita é o amor. Concluí a graduação em Psicologia na UNEB e ingressei no Mestrado em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia (PPGPSI/UFBA), disposto a discutir esse tema.

Em 2020, com a primeira onda da pandemia da Covid-19⁸ e já no Mestrado em Psicologia, em meio a um cenário mundial apocalíptico, algo especial aconteceu: fui convidado pelo professor José Bonifácio Amparo Sobrinho, para contribuir como entrevistador em um projeto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), denominado Sexualidades Plurais. Em 13 de agosto de 2020, acontecia a primeira das 34 entrevistas e mais de 80 horas de aprendizagem com travestis e mulheres transexuais de vários estratos sociais e regiões do país. Em uma dessas entrevistas, tive a oportunidade de conhecer o trabalho da professora Frida Pascio Monteiro (2021), intitulado *Vivências afetivo-sexuais de mulheres travestis e*

⁷ O termo travestilidade alcançou destaque em 2007, por ocasião do Encontro Nacional de Travestis e Transexuais (ENTLAIDS), haja vista se opor a patologização e ao estigma presente no sufixo presente em *travestismo* (Amaral et al., 2014). Considero idêntica a utilização do termo transexualidade em oposição a *transexualismo*. Tendo em vista esse cenário, assumo tanto nesta pesquisa, quanto em meu cotidiano, o compromisso humano e ético de empregar tais conceitos. Realizarei uma detalhada discussão sobre ambos os termos ao longo desse capítulo.

⁸ Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) recebeu alerta de vários casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China: na verdade, esses eram casos de uma nova cepa de coronavírus, os quais, a 11 de março de 2020, caracterizaram a Covid-19 como uma pandemia (Organização Mundial da Saúde, 2023). A 29 de março de 2023, o Brasil, oficialmente, atingiu o número de 700 mil mortes causadas pela Covid-19 (Brasil, 2023).

transexuais. Eram tempos difíceis para mim, porque eu vinha tendo entraves em dar prosseguimento a pesquisa, haja vista o pequeno contingente de estudos sobre amor, travestilidades e transexualidades. Por isso, vejo tanto a entrevista com a professora Frida, quanto a leitura da sua obra, um terceiro marco histórico: o estudo realizado por ela dialogava de perto com esta pesquisa. Mas, era necessário delimitar de que forma eu poderia fazer isso. Nesse ínterim, observando casais formados por homens e mulheres cisgêneros, circulando no espaço público abraçados e trocando afagos, passei a observar a ausência de travestis e mulheres transexuais. Como eu nunca havia visto isso? Ou eu, como outras pessoas cisgêneras, sempre vi e nunca levei isso em consideração? Acreditando que responder afirmativamente a esta segunda questão seja o caminho mais honesto comigo mesmo, os meus olhos começaram a se abrir e compreendi que conversar de perto com esse grupo social, dissertando sobre as suas experiências amorosas, poderia contribuir para o desenvolvimento social.

Entendi que se a minha intenção era realmente colaborar com os estudos sobre as experiências amorosas de travestis e mulheres transexuais, seria necessário: (1) investigar as pesquisas já existentes, pronto a contribuir com a extensão desses estudos; (2) problematizar os paradigmas que até o momento são utilizados em larga escala em supostas pesquisas acerca deste grupo social, a partir de um breve histórico que tanto desconstrua conceitos patologizadores, quanto discuta sobre as categorias travesti e transexual; e (3) delimitar, em bases psicanalíticas, o termo experiência.

Primeiras Considerações

Exposta brevemente a minha trajetória, assumo o compromisso social de produzir conhecimento referente às vidas e amores nas experiências das travestis e mulheres transexuais, em uma pesquisa científica. Para isso, utilizei os descritores “travesti”, “transexual”, “trans”, “experiências amorosas” “vivências amorosas” e “amor”, consultando as bases de dados Google Acadêmico, Lume – Repositório Digital da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFGRS), Pepsic, Portal de Periódicos Científicos da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Repositório da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Repositório da Universidade de São Paulo (USP) e Scielo. Encontrei 17 artigos, sendo 16 de metodologia qualitativa e 1 de metodologia quantitativa, além de relevantes estudos localizados nas referências bibliográficas encontradas, os quais também foram considerados.

Os achados científicos encontrados através de levantamento bibliográfico se concentraram em aspectos como: violência, experiências de apoio social, saúde, educação, trabalho e corpo (Adelman, Ajaimé, Lopes e Savrasoft, 2003), (Benedetti, 2005), Bento (2006), Lenning & Buist (2012), Barbosa (2013), Bonassi et al. (2015), Silva, Bezerra & Queiroz (2015).

Trazendo contribuições para a reflexão sobre as vidas e amores experienciados por travestis profissionais do sexo, Pelúcio (2006) aborda três casamentos: Francislaine, ou apenas Fran, de 21 anos, com Thiago, de 20; Duda, de 21 anos e Wildcat, com 38 – esse é um pseudônimo, ou *nick*, com o qual ele se apresenta no ciberespaço – e Fabyanna, de 23 anos e Verônica, que não teve a idade relacionada. As três histórias ocorreram em São Paulo. Apenas uma descreve o relacionamento entre duas travestis. Percebe-se que as modalidades de experiências amorosas desenvolvidas provocam fissuras nos modelos tradicionais de relacionamento amoroso cisgênero-heterossexual, pelo menos em dois casamentos: Duda e Wildcat se relacionam sem o conhecimento da família dele e Fabyanna e Verônica são duas travestis lésbicas. Destaco que no estudo de Pelúcio (2006) encontrei as experiências amorosas majoritariamente reproduzindo a estrutura patriarcal de sociedade, na qual as travestis reconhecem um homem, sob a insígnia da dominação e das relações sexuais nas quais eles sejam somente insertivos, sem sequer tocar o genital delas.

Investigando os conflitos e tensões envolvendo masculinidade e feminilidade nas vidas de travestis e seus maridos, Seffner & Müller (2012), desenvolveram uma pesquisa que durou dois anos, através de entrevistas e observação participante de três casais formados por travestis profissionais do sexo e homens cisgêneros e heterossexuais que residiam na região

metropolitana de Porto Alegre. Os achados dos autores identificaram os autores identificaram o empenho das travestis para se manter dentro dos paradigmas compulsoriamente designados por normativas cisgêneras e heterossexuais, tanto assegurando o seu lugar de esposa, quanto se afastando da exotificação referente à profissão do sexo, onde o vestuário utilizado é bastante curto, os saltos dos sapatos são avantajados, os cabelos são pintados, dentre outros aspectos. Na perspectiva de Seffner e Müller (2012), tem-se neste ponto, a construção do papel de esposa sob os moldes tradicionais: recatada e que para adquirir feminilidade, necessita de um homem provedor e inserido na masculinidade hegemônica. Essas experiências amorosas são, para os autores, conjugalidades robustamente marcadas pelo ciúme, tanto como demonstração de amor, quanto como um aspecto que dificulta a continuidade do casamento. Seffner e Müller (2012) ainda acrescentam que as conjugalidades são pouco pesquisadas, haja vista a pesquisa acadêmica se concentrar em estudos sobre temas como a profissão do sexo e a gravidade das ISTs/AIDS.

Giongo, Menegotto & Petters (2012), desenvolveram, a partir de grupos focais compostos por 10 travestis e 2 transexuais, um estudo que analisou as demandas das travestis e transexuais profissionais do sexo em relação à saúde mental; os dados foram analisados através da análise de conteúdo. O contato com a população estudada ocorreu através da organização não governamental Igualdade, situada em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. As participantes, se referiram às suas experiências amorosas, como efêmeras e ligadas, sobretudo, a beleza física, não havendo perspectiva de uma experiência amorosa duradoura.

Buscando entender a articulação entre os desejos, fantasias, ações e relações das travestis e mulheres transexuais, no que diz respeito aos roteiros sexuais frente à cultura, às relações interpessoais e ao universo intrapsíquico, além de entender as práticas sexuais das participantes, Galli (2013), realizou um levantamento das produções nas últimas duas décadas sobre o comportamento sexual e as práticas sexuais desse grupo, consultando as bases de dados BVS-Psi, PsycINFO, PubMed e Sociological Abstracts. O autor identificou que a temática estudada frequentemente nos artigos encontrados são as experiências deste grupo, **com foco nas pessoas que se relacionam com esse grupo social e não nas travestis e mulheres transexuais em si**⁹. Colaboraram com o estudo, 15 mulheres transexuais e travestis, com idades entre 19 e 58 anos, selecionadas por conveniência no interior do grupo VIDEVERSO – Grupo de Ação e Pesquisa em Diversidade Sexual da Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto e organizações não governamentais de Ribeirão Preto: Rosa Vermelha e Vitória Régia. O autor

⁹ Ênfase minha.

também recorreu a indicações das participantes. Como procedimento para coleta de dados, o autor utilizou a entrevista semiestruturada.

As entrevistas concedidas pelas participantes demonstraram como elas experienciam seus amores (Galli, 2013). O autor afirma que uma participante comentou ter seu papel de gênero feminino deslegitimado em suas experiências amorosas, haja vista seus namorados sempre saírem com mulheres cisgêneras; ela enfatiza que só considera experiências amorosas, os namoros nos quais os homens a aceitaram em suas vidas de alguma forma. Outra participante separa o sexo dos sentimentos. Ela afirmou para o autor que durante uma experiência amorosa, para que haja reciprocidade, são necessários tanto o sexo quanto o amor, sobretudo este último, com o intuito da construção e manutenção das experiências amorosas. De modo geral, as participantes afirmaram valorizar o amor, colocando-o enquanto condição fundamental para a continuidade das suas experiências.

Nos quatro artigos que compõem a tese de doutorado de Lomando (2014), são elencados aspectos referentes aos desafios que esses casais enfrentam para além da sexualidade, como a exposição social do casal, o relacionamento com instituições sociais, como a escola e a justiça, os processos que envolvem se assumir transexual ao longo da experiência amorosa e que podem desencadear sua continuidade ou término do relacionamento, além da demanda por experiências amorosas nas quais exista compreensão das suas identidades de gênero. O autor discute a força dos vínculos entre os casais, o refazimento dos modelos cis e trans, além do confronto com a binariedade.

Em sua tese de doutorado¹⁰, Amaral (2017) identificou a desvinculação entre os anseios amorosos das travestis e suas próprias expectativas: para elas, haveria, de fato, alguém disposto a assumir um relacionamento no qual elas fossem genuinamente amadas. Ao entrevistar os maridos das travestis, a autora identificou os impasses e desafios para a viabilidade de tais experiências.

Alexandre & Santos (2019) desenvolveram um Estudo de Caso Único, a partir de uma entrevista narrativa episódica com um casal cis-trans. A partir dos dados encontrados, os autores afirmam que existem múltiplas formas de experiências amorosas, como o ficar, as relações abertas e o poliamor. Eles identificaram a importância da rede de apoio formada pela família e amigos para a promoção do bem-estar psicológico do casal, como fonte de ajuda para enfrentar situações desafiadoras, seja na evitação do encerramento da conjugalidade, quanto em eventuais agressões motivadas por transfobia.

¹⁰ Ressalte-se que a pesquisa desenvolvida por Amaral (2017) não teve como foco as vidas e amores experienciados pelas travestis, mas sim as experiências amorosas dos homens com elas.

Zampirolli (2018) entrevistou dois casais formados por um homem cisgênero e heterossexual e uma travesti e outro homem cisgênero e heterossexual e uma mulher transexual. Tanto a travesti quanto a mulher transexual eram profissionais do sexo, quando conheceram seus namorados e continuaram a exercer esse trabalho durante as vivências amorosas, que se tornaram, ao longo do tempo, experiências. A partir desses dois relatos, Zampirolli (2018) identificou que o gênero não se constrói apenas pelo corpo, mas sim pelo papel de esposa, através da experiência amorosa vivenciada para além do privado, adentrado ao público e rompendo com a condição, segundo ele, subterrânea, das experiências amorosas vivenciadas pelas travestis e mulheres transexuais.

A pesquisa desenvolvida por Monteiro (2021) propõe um olhar diferenciado para as singularidades das vivências afetivo-sexuais de mulheres travestis e transexuais. Destaco a contribuição ímpar da pesquisadora quando ela se insere na pesquisa, porquanto seja uma mulher transexual. Outro ponto que diferencia a pesquisa de Monteiro (2021) das demais é a sua preocupação em evidenciar as subjetividades das oito colaboradoras que falaram, entre outros temas, sobre a superação da transfobia para manter os seus relacionamentos afetivo-sexuais. Admito que esta pesquisa exerceu notável influência sobre o meu trabalho, principalmente pelo fato da autora, uma mulher transexual, se inserir em seu próprio estudo, em um protagonismo pioneiro.

Os achados, embora poucos, foram úteis, no sentido de me levar a compreender que o sistema sexo-gênero, tal como concebido tradicionalmente pela cultura, impacta as experiências amorosas das travestis e mulheres transexuais de maneira frequentemente negativa, colocando embaraços em sua trajetória amorosa. Entre tais obstaculizações, destaco as injunções estéticas que incidem sobre esse contingente populacional: com frequência, há um padrão de beleza que associa passabilidade¹¹ a etnia/cor: quanto mais socialmente feminina e mais branca, a travesti ou mulher transexual tenderia a se tornar mais palatável para a cisgeneridade (Monteiro, 2021).

Chamou a minha atenção principalmente as pesquisas discutirem quase em sua totalidade as vidas e os amores experienciados, seguindo o roteiro homem cisgênero / travesti, homem cisgênero / mulher transexual. Encontrei apenas um estudo, discutindo a experiências de travestis lésbicas. Não obstante, tais experiências têm sido trazidas ao público, através de filmes e

¹¹ O conceito de passabilidade se refere ao atributo das travestis e mulheres transexuais, de, deixando de lado os sinais do gênero socialmente atribuído quando do seu nascimento, adentrar a cultura enquanto mulheres cisgêneras, através de procedimentos referentes a performatividade de gênero: gestos, apresentação e forma de falar são exemplos (Monteiro, 2021).

documentários, como *Elvis & Madonna* (2010)¹² e *Bixa Travesty* (2018), os quais expõem as múltiplas possibilidades de experiências amorosas.

Tendo realizado esta discussão, interrogo sobre como as experiências amorosas ocorrem nas vidas de travestis e mulheres transexuais. De modo geral, o meu objetivo é analisar as experiências amorosas das travestis e mulheres transexuais, tomando como contexto de problematização a hegemonia da heterocisnormatividade e o estatuto de vida segundo o qual são vistas socialmente. Especificamente, pretendo: a) analisar as significações que as travestis e mulheres transexuais produzem em torno de suas experiências amorosas; b) descrever os itinerários amorosos experienciados pelas travestis e mulheres transexuais, a partir dos marcos subjetivos eleitos pelos sujeitos da pesquisa; c) cartografar os impasses e recursos relacionados a socialização das experiências amorosas vivenciadas pelas travestis e mulheres transexuais.

Esta pesquisa propõe um roteiro insubmisso e ostensivamente antagônico a tradição de estudos psicológicos-psicanalíticos fundamentados na patologização de travestis e mulheres transexuais. Antes, realizei um diálogo entre determinadas concepções freudo-lacanianas sobre amor e sexualidade e alguns postulados do filósofo francês Michel Foucault sobre sexualidade, além das contribuições da filósofa *queer* Judith Butler acerca das construções culturais referentes a sexo e gênero. Seguindo um percurso metodológico que abrangeu a análise da enunciação, mantive o rigor e a ética científicos, escutando as travestis e mulheres transexuais nas singularidades das suas enunciações. Dessa experiência de escutar as experiências amorosas deste grupo social, surgiu o conceito de heterociscompulsoriedade, enquanto aporte teórico capaz de compreender – e enfrentar – as estratégias de injunção da heterocisnormatividade¹³.

Delimitados os objetivos deste estudo, passo a problematizar determinados vieses amplamente difundidos em supostas pesquisas sobre este grupo social, partindo de um breve histórico, útil tanto para contribuir com a desconstrução de conceitos patologizadores sobre esse grupo, quanto para discutir as concepções envolvidas nos termos travesti e transexual.

¹² Retorno a produção de Favero e Maracci (2018), para pensar a ocorrência de *transfake*, assim como realizado ao trazer a história de Lili Elbe, porquanto a personagem que representou a travesti Madonna é um homem cisgênero.

¹³ O conceito de heterocisnormatividade se refere ao simulacro difundido em discursos biologicistas que normatizam uma suposta naturalidade no alinhamento entre a orientação heterossexual e a identidade cisgênera (Monteiro, 2021). A autora utiliza o termo cisheteronormatividade, trazendo para o princípio do vocábulo o prefixo cis, de cisgênero. Não obstante, ao observar os fundamentos dos discursos que visam regular os corpos, verifiquei a operação de três estágios subsequentes: (1) a disseminação da crença na heterossexualidade como única orientação sexual viável para a perpetuação da espécie humana; (2) a existência de um suposto atrelamento da heterossexualidade a identidade cisgênera; para (3) normatizar a lógica pênis-homem, vagina-mulher, como lei natural e universal. Tal operação, portanto, é iniciada com o vocábulo hetero, seguido do termo cis e encerrado com a normatividade que pretende regular as diretrizes sobre os corpos. Tendo em vista a operação ser prescrita sob esse roteiro, compreendo o termo heterocisnormatividade como uma descrição mais apropriada, o que não significa depreciar a utilização realizada por Monteiro (2021).

Conforme mencionei antes, travestilidade e transexualidade são termos que passaram a se destacar no cenário nacional, a partir de 2007, no ENTLAIDS. Tornou-se evidente que a utilização do sufixo *ismo* nos termos *travestismo* e *transexualismo*, além de patologizar, consolida e arraiga uma verdadeira epidemia de estigmas cisgêneros e discursos transfóbicos contra pessoas que se identificam com o gênero oposto àquele que lhes é atribuído – por que não dizer imposto – quando do seu nascimento. Já em 2005, Peres, em sua Tese de Doutorado, intitulada *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade dos estigmas à construção da cidadania*, encontrou na palavra travestilidade uma expressão da pluralidade que viabiliza as diversas formas envolvidas na constituição de uma travesti. Ele nos ensina que travestilidade expressa múltiplas possibilidades, nas quais nada deve ser considerado de maneira absoluta, porquanto os processos de corporalidade sejam infinitos. Siqueira (2009), em sua Tese de Doutorado, sob o título *Arrasando horrores! Uma etnografia das memórias, formas de sociabilidades e itinerários urbanos de travestis das antigas*, corrobora a exposição de Peres (2005), referindo o caráter fluido e dinâmico das categorizações no âmbito dos movimentos sociais de travestis. Indo mais além, a antropóloga social aponta para a travestilidade enquanto uma linguagem eficiente para o afastamento de um viés patológico sobre a categoria travesti. Nas palavras da travesti Marjorie Macchi, presidenta da Associação de Transgêneros, Travestis e Transexuais do Estado do Rio de Janeiro (ASTRA RIO), durante uma reunião da ONG, Siqueira (2009) encontrou a necessidade da utilização do termo: “travestilidade é uma terminologia adotada pelo segmento de travestis para representar tudo o que se refere a essa identidade de gênero; usada objetivando extinguir a terminologia travestismo, considerando que o sufixo “ismo” caracteriza-nos como doentes”. Os achados de Peres (2005) e Siqueira (2009) nos trazem a narrativa seguida pelas travestis e também por mulheres transexuais: elas não sofrem de qualquer patologia, apenas constituem suas vidas e corpos em direção oposta ao que é socioculturalmente esperado. Neste ponto, questiono porque ainda assistimos pesquisas que seguem um paradigma rígido, seja em estabelecer, de modo inflexível, diferenças entre travestis e mulheres transexuais, seja em se aferrar a visões fixas, evocando uma suposta binariedade universal de gênero. Considero necessário expor como esses vieses se formaram, para demonstrar como eles impõem uma narrativa compulsoriamente cisgênera, erigindo discursos e práticas transfóbicas, inclusive em algumas vertentes da psicanálise.

A primeira Cirurgia de Transgenitalização (CT)¹⁴ que se sabe, ocorreu em 1921, por Feliz Abraham, em Rudolf (Arán, 2006a). A psicanalista menciona o pintor Einar Wegener, em

¹⁴ Ao utilizar o termo Cirurgia de Transgenitalização (CT) aponto para um procedimento cirúrgico que visa a transcendência do binarismo pênis-homem, vagina-mulher, conferindo às pessoas que demandam essa

1923, que aos 40 anos, realizou uma retirada dos testículos e do pênis, tornando-se Lili Elbe¹⁵; não obstante, foi apenas com a transformação realizada por Christian Hamburger, em 1952, em um homem de 28 anos, chamado George Jorgensen, que este procedimento cirúrgico foi publicizado. De acordo com a autora, essas intervenções aprofundam o interesse da Medicina, sobretudo da psiquiatria, no que era denominado pesquisa do transexualismo, que já ocorria desde o século XIX, diferenciando este termo de travestismo.

Temos, portanto, no século XIX, tanto a delimitação daquilo que é considerado transtorno sexual, quanto a argumentação sub-reptícia sobre a presença inquietante de certos corpos, que com suas aparências, causavam perturbação (Leite, 2011, pp. 183-215). Para o cientista social, essa concepção científica, já nos anos 1980, tornou-se emblemática para descrever travestis como farsantes: pareciam ser algo, mas, na verdade, não eram. Em contraposição, o autor nos ensina que o discurso científico para transexuais, consistia em debater a intensidade e a medida pelas quais elas pertenceriam ou se sentiriam pertencentes ao outro sexo. Nessa perspectiva, assistimos sistemáticas classificações, através de subsequentes manuais psiquiátricos publicados pela Associação Psiquiátrica Americana, nos quais o transexualismo é descrito como transtorno sexual. Na prática, esse conjunto de ações pavimentou a patologização da transexualidade, através da difusão de termos como disforia e incongruência de gênero, além de associar a feminilidade das travestis como exagerada, depravada e desprezível. A leitura dos manuais psiquiátricos publicados pela Associação Psiquiátrica Americana, desde a sua primeira versão, comprova esse ponto de vista. Desde 1980, assistimos esse *modus operandi* nas edições do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM)¹⁶.

Contudo, em 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS), em sua Décima Primeira Versão da Classificação Internacional de Doenças, retirou as travestilidades e transexualidades do status de patologias: essas identidades de gênero passaram a ser consideradas condições referentes à saúde sexual. Isso, porém, não significa que as normatizações de gênero tenham se encerrado: correntes majoritárias da Medicina e Psicanálise não apenas cunharam o normal e o

intervenção, sobrepujar as normas cisgêneras nas quais foram inseridas antes de nascer. Compreendo que utilizar o termo Cirurgia de Redesignação Sexual (CRS) em minha pesquisa seria referendar a designação cultural atribuída às mulheres transexuais desde antes do seu nascimento. Respeitando as contribuições de outros autores, acredito ser mais produtivo utilizar o termo CT, confrontando o termo redesignação, que, de modo subliminar, expressa a renomeação dos genitais que foram designados através de parâmetros biologicistas.

¹⁵ A história de Lili Elbe foi retratada no drama *The Danish Girl* (A Garota Dinamarquesa), em 2015. A personagem foi interpretada por um homem cisgênero. Nesse cenário, recorro a produção de Favero e Maracci (2018), para pensar a ocorrência de *transfake* – termo que descreve a interpretação de personagens travestis e transexuais realizada por artistas cisgêneros – enquanto uma evidente herança da nosologia psiquiátrica para impor verdades ciscientíficas, essencializando a população travesti e transexual.

¹⁶ Os manuais se encontram referenciados na sessão apropriada.

patológico, mas estabeleceram uma nosologia com o objetivo de encaixotar as identidades travesti e transexual, impondo-lhes uma subserviência às cisgenderidades. No capítulo 3, farei uma problematização dessa cartografia, propondo caminhos inovadores, que se distanciam da verdadeira obsessão cisciência¹⁷ em classificar travestis e transexuais, segundo um itinerário cisgênero, o que vai desde a inconveniente curiosidade em saber o sexo de nascimento desta população, visando utilizar essa informação para reificar normas cisgêneras, passando pela inócua – e transfóbica – pergunta sobre o nome atribuído quando do nascimento, até atingir o objetivo de uma suposta comprovação científica, na qual as travestis e mulheres transexuais seriam homens vestidos de mulher que sofrem de alguma psicose ou perversão.

Problematizada as classificações cisciência enquanto aspectos que contribuem para a hegemonia das cisgenderidades, adentro a história das travestis e transexuais no Brasil, para discutir as acepções etimológicas dessas categorias. Nesse respeito, é possível afirmar que pessoas que transitam pelos gêneros, se vestindo com roupas dirigidas socialmente ao gênero oposto, constam nos registros desde o Brasil Colônia, tanto entre os povos tradicionais, quanto entre os africanos sequestrados do seu continente para servirem como escravos (Leite, 2011). Mesmo nos centros urbanos dos séculos XVIII e XIX, como Salvador e Rio de Janeiro, havia entre a população, pessoas que transitavam entre os gêneros, o que na opinião do autor, demonstra que seja pelo viés da religião africana, seja nas festas populares, a exemplo do carnaval e também no círculo das artes, como o teatro, existiam pessoas que realizavam o trânsito entre os gêneros. Fora dessas oportunidades, porém, se vestir em contraposição às normas de gênero poderia resultar em punição, seja pelo código canônico da Igreja Católica, nos tempos do Brasil Colônia, ou pelas leis civis do Brasil Império e do Brasil República. Ao expor esse contexto histórico, Leite (2011) nos mostra que a partir dessa época se forma uma ligação estreita envolvendo troca de roupas e criminalidade, em conformidade com o que acontecia, paralelamente, na Europa. Exemplo disso é Xica Manicongo, considerada a primeira travesti brasileira, moradora de Salvador, que trabalhava como sapateira e andava pelas ruas com trajes socialmente femininos, tendo sido denunciada ao Santo Ofício, em 1591 (Oliveira, 2020).

Em relação ao termo travesti, Leite (2011) afirma ser esse de origem francesa, surgido possivelmente no século XVI e utilizado para estabelecer a noção de disfarce, sendo ligeiramente assimilado pelo teatro. O autor acredita ser neste contexto que a palavra tenha chegado ao Brasil, sendo rapidamente integrada pelos artistas e nas festas populares: o disfarce

¹⁷ Denomino cisciência a prática da ciência sob um viés que privilegia as cisgenderidades, estabelecendo uma suposta supremacia cis.

evocado pelo termo travesti carregaria desde o início a popular ideia da incerteza e até mesmo da mentira.

A partir dos anos 1940, a mídia se referia aos homens que se vestiam socialmente enquanto mulheres no Carnaval, como homens-travestidos (Barbosa, 2013). O autor observa que para além dos festejos carnavalescos, pessoas que se afirmavam homossexuais e possuíam uma performance de gênero feminina, trabalhando em bares e boates, também se denominavam travestis. Esse cenário começa a se modificar nos anos 1970, quando as travestis, vistas somente no carnaval, nos clubes gays e nos shows, na década anterior, passam a transitar pelas calçadas dos centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo, trabalhando com sexo.

Com a Ditadura Militar e a pandemia da AIDS, as travestis passaram a se agrupar, desenvolvendo estratégias de enfrentamento a violência policial e ao vírus HIV: um marco histórico dessa luta foi o Palácio das Princesas, casa de apoio liderada pela travesti Brenda Lee, que desde 1984, acolhia travestis em situação de vulnerabilidade¹⁸ (Carvalho & Carrara, 2013). Todavia, segundo os autores, foi apenas no início dos anos 1990 que surgiram entidades ativistas, a exemplo da Associação das Travestis e Liberados, a ASTRAL, criada no Rio de Janeiro, a 2 de maio de 1992: combater a violência policial e lutar contra a AIDS eram suas principais bandeiras. Nesse cenário, alguns nomes atingiram projeção nacional: Jovana Baby, Keila Simpson, Indianara Siqueira e Marcelly Malta são referidas pelos autores como responsáveis pelo trabalho voluntário, promovendo saúde e prevenção para as travestis profissionais do sexo. Em paralelo, termos como *advocacy*, *peer education* e *empowerment* passaram a se fazer comuns no vocabulário das organizações políticas ao combater a AIDS: *advocacy* indica buscar apoio para uma causa ou para que uma pessoa possa ter direitos, já *peer education* e *empowerment* designam educação por pares e empoderamento (Carvalho & Carrara, 2013). Para os autores, o trabalho de prevenção da AIDS, através da formação de ONGs demonstrou-se exitoso, especialmente após o programa AIDS I: para a ASTRAL e outras ONGs surgidas em anos posteriores, os projetos de prevenção de ISTs/AIDS ofereciam às travestis a oportunidade de serem sujeitos de direito.

Em 1995, ONGs idealizadas pelas travestis participaram do VIII Encontro Brasileiro de Gays e Lésbicas, resultando na criação da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT). Carvalho e Carrara (2013) salientam os conflitos internos existentes na ABGLT,

¹⁸ O Palácio das Princesas, hoje denominado Casa de Apoio Brenda Lee, em memória da sua fundadora, foi o primeiro espaço a lutar contra o HIV/AIDS na América Latina, embora não se restringisse a isso, haja vista ser um local onde as travestis expulsas de casa, eram acolhidas, alimentadas e tratadas com dignidade (Mampel, 2010). Segundo a autora, no momento, o local encontra-se fechado, necessitando de reforma e voluntários para voltar às suas atividades.

principalmente em função de gays e lésbicas não desejarem a inserção da letra T: após muitos desentendimentos, a letra foi inserida, mesmo com gays e lésbicas recusando-se a tomar café da manhã, almoçar e jantar na mesma mesa que as travestis.

Até esse momento, a letra T se referia somente às travestis, contudo, em 1997, foi criado o Movimento Transexual de Campinas (MTC), em parceria com participantes do ENTLAIDS (Carvalho & Carrara, 2013). Os autores descrevem o MTC, desde o seu surgimento, mantendo estreita relação com serviços de saúde. Ainda em 1997, a entrada de militantes estrangeiras, a exemplo da francesa Camille Cabral, contribuiu para a adoção do termo transexual no vocabulário do movimento: para ela, travesti não era um termo muito utilizado fora do Brasil, e, por isso, o termo transexual foi inserido para designar, de maneira generalista, pessoas com identidades de gênero contrárias àquelas atribuídas pela sociedade. Carvalho e Carrara (2013) mencionam que é nesse momento que começam a ocorrer conflitos entre os dois termos: travesti e transexual.

Não obstante, o debate sobre o termo transexualidade, já em fins dos anos 1990 e início dos anos 2000 trouxe um novo conceito para a militância, a identidade de gênero: se por um lado, gays e lésbicas têm orientação sexual, a qual implica gostar afetivo-sexualmente de alguém, travestis e transexuais com o termo identidade de gênero apontam para sua própria identificação (Carvalho & Carrara, 2013). Ainda assim, é necessário afirmar que os movimentos travestis surgem em locais de prostituição, o que, conforme os autores, indica que no interior do movimento LGBT há um distanciamento considerável das travestis, em função do capital cultural, resultando em discriminação: segundo Jovana Baby, a transfobia é maior por parte dos grupos de homossexuais. De fato, a discursiva em torno da transexualidade possui um aspecto mais higiênico, construído nos laboratórios e consultórios da Europa e dos Estados Unidos, conferindo ao termo transexual um lastro linguístico mais elevado que o termo travesti.

Os conflitos entre gays e lésbicas e travestis e transexuais certamente não se encerraram (Carvalho & Carrara, 2013). Pelo contrário, lideranças travestis e transexuais acusam lideranças gays de exclusão de decisões políticas, havendo, inclusive, alegações por parte do segmento T de que suas demandas políticas não são as mesmas de gays, lésbicas e bissexuais. Os autores também registram o questionamento das travestis e transexuais sobre o próprio posicionamento da letra, a última da sigla. Eles registram a opinião da ativista Majorie Marchie; para ela, travestis e transexuais não têm que estar nos mesmos coletivos que gays, lésbicas e bissexuais, porque as pautas políticas são diferentes. Em sua opinião, Marchie afirma que travestis e transexuais são instrumentalizadas no interior da sigla LGBT, para conquistar avanços que as

outras letras, por si só, não conseguem, e, mesmo assim, o reconhecimento por suas lutas não ocorre.

Previamente, explicitarei o processo de entrada da palavra transexual no Brasil. Não obstante, devo enfatizar, que, conforme diversos autores (Bento, 2006; Teixeira, 2009; Arán & Murta, 2009; Lionço, 2009), a sua difusão iniciou tanto na mídia quanto na academia, em fins dos anos 1970 e princípio dos anos 1980, após a primeira cirurgia de transgenitalização divulgada no Brasil, realizada pelo Dr. Roberto Farina, que, por ter realizado o procedimento, foi preso sob alegação de crime de lesão corporal¹⁹. Ainda em fins da década de 1970, programas televisivos de cultura de massa, a exemplo do *Clube do Bolinha* e do *Programa Sílvio Santos* apresentavam travestis e artistas intérpretes de cantoras famosas (Leite, 2011). Neste cenário, segundo o cientista social, o Brasil conheceu uma personagem que se tornaria um fenômeno midiático: Roberta Close. Em 1981, a modelo, com 17 anos, já fazia sucesso de vendas e público nas revistas de fuxicos e variedades. Três anos mais tarde, Close pousaria nua para a revista *Playboy*, primeira nas produções pornográficas consideradas leves, porém, de alto consumo (Leite, 2011).

Após ser capa da *Playboy*, ela seria manchete de uma revista nacional, com o seguinte título: “*A mulher mais bonita do Brasil é um homem*” (Bento, 2008, p. 9). Isso ilustra como a repercussão foi sem precedentes²⁰, porquanto um debate nacional, de viés midiático-cultural de massa se instaurou acerca da terminologia a ser utilizada para Roberta Close, advinda de classe média, sem qualquer associação com a prostituição ou marginalidade (Leite, 2011). O autor nos conta que revistas, programas de TV e jornais dirigidos para segmentos da população com elevado poder aquisitivo, difundiam informações sobre a modelo: Roberta Close aparecia nas seções de revista voltadas para cultura, lazer e também em colunas sociais. Para Leite (2011), a modelo era a personificação dos valores morais – ou moralistas? –, de beleza e feminilidade, se distanciando da imagem social da travesti naquela época: um homem monstruoso vestido de mulher.

Entretanto, curiosamente, o discurso científico e de senso comum sobre Close denominavam-na travesti, porquanto a noção expressa no termo transexual era pouco conhecida

¹⁹ O Dr. Farina seria absolvido tempos depois, em um julgamento no qual os seus advogados utilizaram, entre outros argumentos, que W., a mulher transexual operada por ele, era uma mulher honesta (Leite, 2011). Percebemos, a partir desse breve relato, como a transexualidade foi e continua a ser utilizada enquanto forma de higienização das identidades que se contrapõem às normas hegemônicas de gênero.

²⁰ A repercussão foi tamanha que somente em 2011, outra pessoa em contraposição às normatizações de gênero foi capa da mesma revista: Ariadna Arantes, esteticista, *digital influencer* e mulher transexual transgenitalizada, além de ex participante de um conhecido *reality show* (Gomes, 2021).

no Brasil, mas, sobretudo, porque ela não se enquadrava nos parâmetros biomédicos de transexualidade (Leite, 2011). Segundo o autor, Roberta não parecia infeliz com sua identidade; nela a sensualidade e o erotismo eram intensos, o que a aproximava do termo travesti.

Roberta Close nos mostra o quanto os termos travesti e transexual se interpenetram. Na verdade, a modelo passou a ser considerada uma mulher transexual quando, incorporando postulados médicos em seus discursos, começou a falar que sempre se sentiu mulher desde a infância (Leite, 2011). Contudo, apontando para a atualidade, o autor se refere as categorias travesti e transexual se interligam em alguns pontos, como a profissão do sexo, localizada sob número 5198, na Classificação Brasileira de Ocupações do Ministério do Trabalho (CBO): entre termos como puta, quenga, rapariga, temos, transexual (profissional do sexo) e travesti (profissional do sexo). Apesar das contribuições realizadas em seu estudo, considero problemática a conexão realizada por Leite (2011) nesse ponto, que evoca uma suposta indissociabilidade entre a profissão do sexo, as travestis e as mulheres transexuais.

Retornando a perspectiva histórico-científica que abrange tanto políticas públicas voltadas à saúde, quanto ao Direito, encontramos na primeira resolução que regulamentou a CT em 1997, pelo Conselho Federal de Medicina (CFM), sob número 1.482, a autorização do procedimento cirúrgico para a construção de uma neovagina, intervenções sobre as gônadas e a hormonioterapia. Em 2002, a Resolução CFM nº 1.652 possibilitou a cirurgia de neocolpovulvoplastia – termo técnico para a construção de uma vagina – em qualquer instituição de saúde pública ou privada. A neofaloplastia, nome científico para a cirurgia de construção de um pênis, foi mantida em caráter experimental, dada a sua complexidade tanto pela construção de um pênis, quanto pela sua aplicabilidade sexual. Já em 2008, a Portaria nº 1.707, de agosto de 2008, trouxe o Processo Transexualizador, termo dado a política pública do Sistema Único de Saúde (SUS).

A partir de 2009, os cuidados de saúde da população travesti e transexual prosseguiram, após sucessivas audiências com o Ministério da Saúde (Carvalho & Carrara, 2013). Segundo os autores, algumas reivindicações históricas foram atendidas, através da Portaria 1.820/2009, a exemplo do Dia Nacional da Visibilidade Trans, o 29 de janeiro e da obrigatoriedade do nome social, independente do registro civil, em todos os documentos de identificação, assegurando assim o uso do nome de preferência, sendo proibida a identificação por número, nome ou código da doença ou outras formas discriminatórias.

Dois anos mais tarde, o Processo Transexualizador foi assegurado pela Portaria 2.836/2011, garantindo, através do SUS, a integralidade da saúde para travestis e transexuais, desde a hormonioterapia, passando pela implantação de próteses, além da promoção da saúde

mental. Ademais, o Conselho Federal de Psicologia (CFP), em 2013, divulgou uma “Nota técnica sobre processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans”, se referindo às travestilidades e transexualidades fora do campo das psicopatologias.

Embora se constituam enquanto avanços históricos, questiono até que ponto a sua efetividade nas experiências cotidianas, viabiliza, de fato, a cidadania desse grupo. Encontro em Benevides (2022) razões para pensar assim, quando a autora nos ensina sobre a necessidade da ocorrência da transição em ambientes socioculturais caracterizados pelo acolhimento e por uma rede de apoio constituída de familiares, amigos e demais pessoas que respeitem tanto o nome com o qual travestis e transexuais se identificam, quanto ao banheiro equivalente à sua identidade de gênero. Aqui, vejo o flanco que se abre nas políticas públicas, evidenciando as vulnerabilidade da população travesti e transexual: desde cedo, suas famílias e a sociedade desrespeitam sua identidade, algo de extrema importância para a saúde mental desses sujeitos (Benevides, 2022).

No campo jurídico, em 2018, a Ação Direta de Inconstitucionalidade 4275, provida pelo Supremo Tribunal Federal, possibilitou a mudança do registro civil sem necessidade da cirurgia de transgenitalização, e em 2019, a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 26, também provida pela mesma casa jurídica, equiparou a transfobia ao crime de racismo. Apesar disso, continuamos a assistir cotidianamente ações transfóbicas que excluem travestis e transexuais de acessar direitos básicos, entre eles, a valorização das suas vidas em todas as suas especificidades. O Brasil continua sendo o país com maior número de assassinatos motivados por transfobia e com dados pífios de escolaridade e empregabilidade para esta população: apenas 0,02% desse contingente se encontra na universidade e 90% atuam na profissão do sexo por falta de opção no mercado formal de trabalho (Benevides, 2022). Nesses termos, percebo que a legislação que equipara transfobia e racismo, embora seja um avanço histórico, não tem surtido os efeitos necessários em um país de herança dramaticamente escravocrata e extrativista, onde os ataques às diferenças são corriqueiros.

Sem desconsiderar a hipótese defendida por Leite (2011) sobre a origem do termo travesti, a partir do histórico percorrido, fica evidente que a militância política concebeu e difundiu esta palavra, para, conforme Jesus (2012), designar pessoas que se identificam com aquilo que é socialmente considerado feminino, buscando realizar alterações no corpo e no campo social, adotando nomes socialmente femininos e exigindo igualmente serem chamadas no artigo feminino, sem, contudo, necessariamente se considerar mulheres. Sejam pertencentes a um terceiro gênero ou a gênero nenhum, muitas pessoas que se sentem contempladas por essa identidade de gênero, também têm identidade transexual (Jesus, 2012). E assim como as

mulheres transexuais, também podem afirmar a sua mulheridade, conquistada por sua bravura e iniciativa em construir entidades para assegurar os seus direitos, resultando na formação da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) (Monteiro, 2021). Não é, portanto, uma CT que determina a identidade de gênero desses sujeitos, mas, sim a sua autoafirmação, o que evidencia a tênue linha que serviria para diferenciar travestis e transexuais (Jorge & Travassos, 2018).

Pensando nas transformações históricas, políticas, culturais e sociais ocorridas desde os anos 1940 e levando em consideração os silogismos dos autores citados, compreendo que a CT deixou de ser critério para diferenciar as travestis das mulheres transexuais, haja vista algumas mulheres transexuais transgenitalizadas se afirmarem enquanto travestis, em um importante movimento político, com o claro objetivo de resistir ao apagamento da categoria travesti, ante a higienização utilizada pelo discurso biomédico presente nos termos trans e transexual²¹.

Após trazer um breve histórico sobre travestilidades e transexualidades, devo esclarecer o sentido de experiência para este trabalho. Para isso, utilizo o conceito freudiano, em uma concisa explanação.

A palavra experiência, em alemão, *Erfahrung*, é utilizada pelo fundador da psicanálise para descrever a vinculação entre os sonhos e a vida cotidiana: o material contido nos sonhos é proveniente de alguma experiência, seja produzida, seja lembrada, na vida de vigília (Freud, 1900/2019). O autor nos ensina que a experiência é constituída através de um recorrente trabalho de **memorização**²², através da operação psíquica de deslocamento. Contudo, para ele, a memorização não ocorre de modo linear; através da censura, ela é descontinuada em alguns momentos, o que exerce controle sobre as instâncias psíquicas responsáveis pela memorização. Mais que isso: para Freud (1900/2019), pensamos e experimentamos em paralelo, porque a experiência é uma unidade em contínuo processo inserido na díade perigo/prazer.

Encontramos Freud (1920/1996) abordando o caráter da experiência, quando, ao discutir o trauma, posiciona a consciência e a memória em lados opostos: a primeira recebe estímulos encarregados tão somente para agir no mundo, cabendo a segunda, guardar as experiências. Nesta perspectiva, a memória é preservada apenas quando não atinge a consciência, ligada a vivência, em alemão, *Erlebnis*.

²¹ Exemplo disso é Fabiana Mello Oliveira, mulher transexual transgenitalizada que se afirmou travesti em artigo que publicamos, acerca de crianças travestis e transexuais. O artigo, intitulado *Precisamos falar sobre crianças transexuais e travestis*, encontra-se disponível em <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Antifascismo/Precisamos-falar-sobre-criancas-transexuais-e-travestis/47/48224>

²² Ênfase minha.

A memorização, parte essencial da experiência, também é discutida por Freud (1925/2011), sob a égide da negação: uma ideia ou imagem, memorizada, pode ser reprimida, chegando até a consciência, ainda que negada. Para o autor, a negação conhece a sua importância a partir do pensamento, que, livre das amarras da repressão, se torna rico de conteúdos imprescindíveis ao seu funcionamento. Nesse ínterim, mundo externo e interno se cruzam em duas formas de negação: aquela que pertence ao interior e é subjetiva e a outra, que se encontra, constituindo a realidade externa.

Reconheço o valor da experiência no processo de constituição do sujeito, em que pese a relevância da memória – passível de ser lembrada e esquecida pelos processos psíquicos de condensação e deslocamento (Freud, 1900/2019) – ser essencial para a construção da subjetividade. Contudo, no capitalismo moderno, a reminiscência conhece o seu declínio, enquanto a vivência predomina, posto que a memória é cada vez menos difundida, antes, o que prepondera é a consciência (Benjamin, 1939/1989, pp. 104-132). Em concordância com o autor, devo dizer que a experiência é um aspecto, no mínimo, secundarizado nas sociedades modernas e pós-modernas. Assistimos a Quarta Revolução Industrial, com a sua proposta de otimização do trabalho, instituir alta celeridade nas transformações sociais, e, em paralelo, exigir rápidos ajustes a tais mudanças, o que aumenta a dependência tecnológica, resultando na uberização psíquica²³ da memória e na desvalorização da experiência. Ante tal realidade, a vivência é privilegiada, porquanto a consciência se encontra frequentemente atenta aos acontecimentos cotidianos, enquanto a experiência, paulatinamente, diminui suas linhas de transmissão e compartilhamento (Monteiro, 2021). Seguindo o silogismo da autora, destaco a possibilidade de comprometimento da elaboração de eventos traumáticos e o aumento da fragmentação dos sujeitos, haja vista o desprestígio da experiência abrir espaço para um provável descarte da memória e da subjetividade.

Retomando a discussão histórica sobre travestilidades e transexualidades, devo afirmar que ela nos trouxe a compreensão sobre a construção de uma consciência, encarregada de enquadrar as categorias travesti e transexual no rol de patologias, contribuindo para que os sujeitos – do desejo e do direito – que se identifiquem em tais identidades de gênero não sejam considerados vidas. Este paradigma transfóbico se (retro)alimenta do senso comum, enxergando travestis e transexuais enquanto uma ameaça para o ordenamento social cisgênero.

²³ O termo uberização é derivado de *Uber*, uma das maiores empresas de transporte de cargas do planeta e com elevado portfólio de serviços. Utilizo a expressão uberização psíquica tanto para me referir a precarização do trabalho psíquico, que resulta em instabilidade e aumento do desamparo da condição humana, quanto para indicar o desemprego da memorização e da experiência nas sociedades modernas.

Nesta perspectiva, determinados grupos religiosos, dramaticamente conservadores, em nome da família tradicional brasileira, assumiram uma cruzada contra esses monstros²⁴ que supostamente ameaçam a continuidade da espécie humana. Paira um assombro sobre essa figura, ou figuras, que, a partir dos seus próprios corpos, questionam dogmas, perturbam o cotidiano e insistem em ter o status de carne, quando, na opinião de parcela majoritária da sociedade, deveriam continuar inexistindo, envoltos pela escuridão da noite, tal qual Lilith²⁵. São irrealis, indescritíveis, impossíveis de existir, porquanto, teriam nascido no corpo errado. Vieram das ruas, das clínicas, dos hospitais, já foram consideradas loucas, e, em certa medida, continuam a ser.

A descrição parece hiperbólica, mas retrata o cotidiano da população travesti e transexual no Brasil. Retomo o trabalho de Benevides (2022) para enfatizar que as vidas das travestis e mulheres transexuais são predominantemente marcadas pela violência e negação da cidadania. Não deve nos surpreender, portanto, que parcela expressiva das pesquisas sobre as travestis e mulheres transexuais gravitem em torno de três eixos: violência, prostituição e ISTs/AIDS. Os trabalhos de Benedetti (2005), Bento (2006), Kulick (1998/2008) e Pelúcio (2009) são exemplos das numerosas produções que abordam as travestilidades e transexualidades sob o prisma dos assassinatos, da prostituição e da vulnerabilidade em contrair ISTs/AIDS. Esses autores, em suas relevantes produções, retratam as vidas das travestis e mulheres transexuais, diariamente perseguidas por não corresponder às expectativas sociais de gênero. Analogamente, a produção de conhecimento sobre a profissão do sexo, enquanto imposição, é de importância ímpar, para afirmar a necessidade da criação de postos formais de trabalho, a fim de que as travestis e mulheres transexuais tenham a oportunidade de escolher qual carreira profissional seguir. Ademais, refletir sobre os riscos dessa população em contrair ISTs/AIDS possibilita a implementação de políticas visando a promoção da sua saúde. Entendo, portanto, que lutar contra a transfobia é um desafio teórico, ético e principalmente político, uma ação com vistas a proporcionar cidadania plena a indivíduos considerados não humanos. Entretanto, destacar os dados sobre a violência contra a população

²⁴ Não posso deixar de lado as ponderações de Leite (2011) acerca da etimologia da palavra monstro: aquele que mostra algo. Com efeito, travestis e transexuais, distantes da noção ordinária desse termo, mostram quão preconceituosos são os padrões de humanidade adotados pela sociedade cisgênera.

²⁵ Presente na tradição judaica, a primeira companheira de Adão chamava-se Lilith. Criada por Deus à noite, ela foi apresentada a Adão, que se assustou com sua autonomia: Lilith reivindicou a igualdade de direitos, sobretudo, sexuais. Ela não desejava ficar por baixo durante o coito – posição do missionário – o que irritou Adão. O desentendimento chegou a tal ponto que Lilith, ao ver que não seria atendida em suas reivindicações, transpôs as normas, proferiu o tetragrama divino – YHWH – ganhou asas e deixou o Éden, rumando para o Mar Vermelho. Ela ganhou autoridade sobre seu próprio corpo, mas, para isso, se tornou um fascinante demônio feminino que penetra nos sonhos dos homens, lhes sugando a energia sexual. Para saber mais sobre o mito de Lilith, pode-se consultar Sicuteri (1980/1985) e Gorion (2012).

travesti e transexual, embora seja irrefutavelmente importante, pode reduzir sua localização social a situação de vítimas (Cunha, 2021). O posicionamento do autor também pode ser estendido aos estudos sobre a profissão do sexo e a vulnerabilidade no contágio de ISTs/AIDS. Refletindo nisso, percebi que a minha contribuição deveria estar vinculada às subjetividades desse grupo, em um campo no qual elas assumissem protagonismo.

Verificando minuciosamente estas pesquisas, identifiquei que a experiência das travestis e mulheres transexuais em relação ao amor não é discutida de maneira central. Em alguns trabalhos, a exemplo de Kulick (1998/2008) e Pelúcio (2009), esse aspecto é tratado como apêndice da profissão do sexo: a narrativa dos autores indica que a população de mulheres transexuais e especialmente de travestis, experiencia amores com maridos²⁶, os quais vivem às custas delas ou com vícios²⁷. Seria uma obviedade para mim, enquanto homem cisgênero, o acesso a experiências amorosas, contudo, entendo que a minha identidade de gênero é instrumentalizada para hierarquizar vidas, classificando-as em possíveis e impossíveis, matáveis e não-matáveis, capazes e incapazes de amar e ser amadas. De fato, a ideologia supremacista cisgênera sequer conceitua travestis e transexuais como vidas; restaria a essas não-vidas, portanto, ter os seus corpos enquadrados sociopoliticamente, para daí, passar a ser consideradas vidas, ou permanecer como inexistências (Butler, 2009/2017, p. 13-55). A mercê do impulso do desejo pela sua eliminação, essas não-vidas questionam as concepções de humanização e desumanização, haja vista a sua precariedade (Butler, 2004/2020, p. 157-182). Nesses termos, as travestis e mulheres transexuais são enquadradas como inaptas a viver, conseqüentemente, estariam desprovidas de amar, morrendo em vida, ao não acessar tal ação.

Ante o cenário de concepção dos corpos desta população sob o viés da abjeção e monstruosidade, ensejar uma discussão sobre as vidas e amores de travestis e mulheres transexuais coopera com uma nova frente de estudos sobre este grupo social. Entendo que viver está para além de não sofrer discriminação, violência, ser empurrada à prostituição, ou ser vulnerável a ISTs/AIDS. O conceito de vida se relaciona com a construção das subjetividades, incluindo as experiências positivas de amores como um significativo elemento de reivindicação na luta política pela construção da cidadania plena. Nesse ínterim, não posso deixar de lado a

²⁶ O termo marido é utilizado pelas travestis para designar um homem que mora com elas, em uma experiência amorosa.

²⁷ Vício é a nomeação dada pelas travestis e mulheres transexuais trabalhadoras do sexo ao homem com o qual elas mantêm relações sexuais sem pagamento, em decorrência de envolvimento afetivo-amoroso (Kulick, 1998/2008).

constatação da existência de certo grau de esquecimento por parte da produção acadêmica acerca da necessidade destes sujeitos, tanto em receber, quanto em proporcionar amor.

Ademais, ao verificar que apenas 0,02% de travestis e transexuais se encontra na universidade (Benevides, 2022), compreendo o dever em colaborar para a produção de saberes inovadores quanto a este grupo. Neste respeito, reconheço que ser homem, cisgênero e heterossexual no interior de uma sociedade de base escravista e pensamento reacionário marcante, é considerado um privilégio. Logo, este suposto privilégio deve ser utilizado para o adiantamento civilizatório de um país, que, a despeito de estar entre as 10 maiores economias do mundo, se encontra entre as nações com maior índice de desigualdade social e renda do mundo, haja vista metade dos mais pobres ganhar 29 vezes menos do que os 10% mais ricos (Fernandes, 2021). Os dados aqui demonstrados – principalmente o mínimo percentual de travestis e transexuais na universidade – servem para que nós, pessoas cisgêneras, colaboremos, cientes de que este é nosso dever, para o empoderamento desta população. Ressalto não haver qualquer virtude nisso, tratando-se, na verdade, de me posicionar favoravelmente pela produção de saberes realmente válidos para o avanço social, no que diz respeito à convivência respeitosa e acolhedora com as diferenças.

Capítulo 2 – Freud, Lacan e o amor: algumas perspectivas

Determinados paradigmas socioculturais produzem uma visão estereotipada de amor, como um sentimento obrigatoriamente atravessado pelo sofrimento ou mesmo como doentio. Possivelmente, quem estiver lendo esse texto se lembrará de concepções midiáticas, propagadas em telenovelas, nas quais a dor é intrínseca ao amor, algo do qual sempre se deve fugir, a fim de evitar embaraços e dilemas.

Neste capítulo, procuro me afastar desse olhar, partindo de algumas concepções freudo-lacanianas que realizam intersecção com o meu objeto de estudo. Antecipo que seria inviável trazer todas as contribuições de Freud e Lacan sobre o tema, portanto, destaco aspectos relevantes para compreender o amor de modo a se descolar do senso comum.

Freud (1915/2010) discute o amor em seu caráter narcísico, se expandindo para o objeto, a partir da ampliação do ego, ligando-se às pulsões sexuais. Entram em cena três núcleos, os quais impactam o amor: a relação entre o ego e o objeto, a díade existente entre o prazer e o desprazer e o binômio ativo-passivo (Freud, 1915/2010), os quais conhecem três opostos: “[...] amar, odiar e ser amado” (Ferreira, 2004, p. 29).

A relação envolvendo ego e objeto se revela nos primórdios da vida do sujeito, para após isso, ocorrer a busca pelo objeto, no estágio sádico-anal e pré-genital; nesse momento, ao ego pouco importa se suas ações prejudicam o objeto, o que expressa pouca distinção entre amor e ódio, a qual, de fato, apenas ocorrerá na constituição genital (Freud, 1915/2010). Nessa perspectiva, torna-se premente adequar os anseios do corpo, manifestados através da libido, à realidade externa; isso gera sensações tanto prazerosas, quanto desprazerosas, porquanto há tanto crescimento, quanto decréscimo da libido. Por sua vez, o binômio ativo-passivo se refere a conversão do agir para ser objeto da ação: passa-se do amar a ser amado (Freud, 1915/2010).

O autor chama à atenção para a relação amor-ódio, a qual ocorre na passagem do ego, face a realidade primeva, para o ego ligado ao prazer, este localizado por aquele como acima de qualquer outra coisa: adentramos, portanto, a uma peculiaridade do amor, a ação de odiar, na qual o sujeito percebe características estranhas no objeto, chegando a sentir repugnância desse (Freud, 1915/2010). O autor nos ensina que, ante a repulsa pelo objeto, o ego avança sobre ele, visando a sua extinção.

Amar, seria, na opinião de Freud (1915/2010) uma ação relacional entre ego e objeto, fixando-se tanto nos objetos sexuais, quanto nas pulsões sexuais sublimadas; os primórdios desse ato relacional ocorrem a partir da condensação de todas as pulsões que compõem a sexualidade (Freud, 1915/2010). A gênese do amor é proveniente da habilidade do ego em

atingir sua própria satisfação erótica; o amor é primeiramente narcísico, contudo, em estágio posterior, dirige suas pulsões para os objetos incorporados pelo ego – este já em estágio ampliado. O amor, portanto, se desenvolve em preâmbulos, direcionando-se a metas sexuais transitórias, para conhecer sua evolução via pulsões sexuais (Freud, 1915/2010).

Por outro lado, a gênese do ódio precede o amor, a partir da recusa primária do mundo exterior; trata-se da rejeição a objetos que causam desprazer (Freud, 1915/2010). Como, de acordo com o autor, essa reação de rejeitar objetos, considerados desprazerosos, permanece em estreita vinculação as pulsões de preservação do ego, as pulsões egóicas e sexuais podem estabelecer uma dicotomia entre ódio e amor: isso ocorre quando as pulsões egóicas predominam na função sexual após a fase sádico-anal, proporcionando à meta sexual acesso ao ódio.

Portanto, quando uma experiência amorosa se encerra – o que representa o fim do relacionamento entre amor e objeto – esse espaço é comumente ocupado pelo ódio; há, portanto, uma regressão do amor a fase sádica anterior, nutrindo o ódio, que, por sua vez apresenta sua característica erótica, continuando-se a relação amorosa (Freud, 1915/2010). Nessa perspectiva, o objeto amoroso é escolhido a partir da mescla entre as pulsões sexuais direcionadas para ele e as pulsões do ego, o que resulta em uma porção de libido equilibrada, até o momento da sua ramificação: uma porção da libido segue para o ego, a outra, removida desse mesmo ego é direcionada ao objeto, demonstrando que o (des)equilíbrio presente na energia libidinal constitui-se aspecto relevante para escolher a quem amar (Ferreira, 2004). Temos, portanto, conforme a autora dois objetos sexuais: nós mesmos e o outro: “[...] amamos o que somos, o que fomos, o que gostaríamos de ser e alguém que foi parte de nós mesmos” (Ferreira, 2004, p. 20). Nesse ínterim, destaco que Freud (1915/2010) não aponta para características sexuais como elementos fundantes para eleger o objeto amoroso. Antes, o fundador da psicanálise põe em relevo o ego que, de modo narcísico, age para ver esculpido a si mesmo no objeto amoroso. Tal escolha narcisista do objeto amoroso nos remete a um tempo primevo, no qual as pulsões sexuais e as pulsões do ego não se encontravam divididas; estou me referindo ao instante autoerótico, que precede o advento do objeto, quando as pulsões conhecem a sua dicotomia (Ferreira, 2004).

A partir do olhar freudiano, percebo que amar alguém não necessariamente envolve os estereótipos socioculturais que conhecemos. Antes, o amor é atravessado por uma extensão do próprio ego para o objeto, em uma relação evolutiva, em que pese este termo apontar para a passagem do autoerotismo para uma relação ego-objeto, na qual, de maneira narcísica, tentamos, como exemplo, realizar a modelagem de um busto, tal qual o escultor, tomando a

argila, molda um determinado rosto. E quando não conseguimos tal feito, podemos desistir dessa experiência, abandonando ou mesmo destruindo, em um gesto de ódio, a moldura pretendida.

Não mencionei esse gesto a esmo. O amor envolve também odiar, conforme Lacan (1972-1973) nos esclarece. Aprofundando o viés freudiano, o psicanalista francês posiciona o amor como uma ação em curso: fundir para formar Um, através de Eros, em um processo de identificação. Em seu caráter transferencial, o amor conhece a paridade *érastés* e *érômenos*, termos provenientes do grego e que significam, respectivamente amante e amado Lacan (1960-1961/2010). O revisor de Freud afirma que *érastés* proporciona a *érômenos* aquilo que não possui, sendo este último, o único que, de fato, dispõe do amor: há, portanto, uma incongruência, entre objeto e desejo, haja vista o desejo de amar ser direcionado a um objeto que não retorna o amor, apenas o possui (Lacan, 1960-1961/2010). Descrevendo o amor como aquilo que não se tem e mesmo assim é dado, Lacan (1960-1961/2010) nos oferece a perspectiva de pensar o amor como um ícone indecifrável, exceto pelo afastamento da ligação entre os corpos envolvidos em sua psicodinâmica. Nesses termos, Lacan (1972-1973/2010) propõe uma releitura da teoria freudiana, reafirmando a seu modo, aquilo que Freud (1915/2010) nos ensinou: existe uma relação entre amor e ódio. Com efeito, o primeiro, em seu arrojo para se tornar Um, possui capacidade de devastação por não encontrar outra razão, a não ser a si mesmo, podendo chegar ao assujeitamento daquele que afirma amar, estando disposto a sacrificar a razão. Nesse meio tempo, o amor se dá a conhecer em plenitude, porquanto, livre, ele não encontra a racionalidade e violento, assimila o objeto amado: temos, então, *hainamoration*, neologismo francês, que adaptado para a língua portuguesa, denomina-se *amódio* (Lacan, 1972-1973/2010). Para o autor, no amor conhecemos o ódio, haja vista o primeiro deixar espaços que são ocupados pelo segundo: “[...] o outro, como se fosse um objeto, é embrulhado em um invólucro, para ser considerado não o bem do sujeito, mas o seu mal. Agora, em vez de se querer o outro só para si, aspira-se à sua destruição completa” (Ferreira, 2004, p. 40)²⁸.

Fundamentado nas considerações freudo-lacanianas sobre o amor, afirmo o quanto o seu suposto aspecto universal, é, através de séculos, socioculturalmente construído. Ao que parece não me encontro sozinho neste pensamento: “o amor foi inventado como o fogo, a roda, o casamento, a medicina, o fabrico do pão, a arte erótica chinesa, o computador[...]” (Costa, 1998, p. 12). Para o autor, o suposto caráter universal e natural do amor integra tão somente um

²⁸ Não deveria nos surpreender a observação de pessoas que após vivenciarem o amor, encerram o relacionamento e publicizam o ódio uma contra a outra.

conjunto de crenças, que, a despeito de estarem presentes em todas as culturas, não é sinônimo de ser uma exigência da natureza. Há, portanto, uma romantização do amor, como único, ou ao menos, o principal caminho que conduz a verdadeira felicidade, o que não corresponde àquilo que definimos vida, porquanto transgredir às normas é condição essencial a esta mesma vida, evidenciando controvérsias histórico-culturais na construção amorosa, o que provoca rupturas com as diretrizes estabelecidas quando de sua fundação (Costa, 1998). Corroborando Freud (1915/2010) e Lacan (1972-1973/2010), Costa (1998) nos mostra o amor como aquele que opera realizando minuciosas escolhas, tanto em sua vinculação, quanto em sua interação, distante de uma pretensa universalidade e naturalidade:

As verdades do amor são, portanto, múltiplas. Nenhuma delas pode dizer essencialmente o que é o amor. O que pode acontecer – e de fato acontece – é que elegemos sempre uma outra descrição tendo em vista o que julgamos mais desejável para nossas vidas. Isto é, o amor não se impõe a nós por força de sua “intrínseca verdade”, mas pelo valor que atribuímos a um de seus constituintes.

O psicanalista brasileiro nos ensina que não há uma verdade, logo, seria inviável, haver uma definição conclusiva sobre o amor, haja vista as suas múltiplas qualidades. Na verdade, em sua opinião, o autor aponta para as valorações socioculturais que lhe são atribuídas, em função daquilo que se adequa de maneira mais confortável aos modelos preestabelecidos. Nesse sentido, percebemos que as antinomias estabelecidas sobre o amor levam a ambiguidade sobre o entendimento do próprio ato de amar: “se nossa sociedade tivesse um entendimento estabelecido quanto ao significado do amor, o ato de amar não seria tão confuso” (hooks, 2000/2021, p. 45). Depreendo das palavras da autora que não há uma compreensão cabal sobre a definição de amor, logo, amar se torna confuso. Ora, se há impasses no entendimento do amor, as experiências em torno dele, por dedução, também seriam atravessadas por desafios e agitações. E parece ser exatamente isso que ocorre. A visão plurivalente de amor serve para demonstrar que sua trajetória é tortuosa e por vezes, estreitamente vinculada, seja a um romantismo avassalador, seja a paixões indesejáveis e destrutivas, hierarquizando a sociedade: “jovens brancos, ricos, bonitos, inteligentes, cultos e sofisticados dificilmente se apaixonarão por pessoas subalternas, pobres, velhas, feias, negras ou rudes intelectualmente” (Costa, 1998, p. 171).

A construção sociocultural, diferente dos paradigmas freudo-lacanianos, produz uma categorização social sobre quem pode amar e quem pode ser amado (Costa, 1998). Na prática, a universalidade do amor produz injustiças sociais, posto que, contrariando aquilo que foi dito por Freud (1915/2010) e Lacan (1972-1973/2010), quem, de alguma forma, é considerado

indesejável pela sociedade, sendo interditado de amar e ser amado. Na verdade, as construções do amor servem ao estabelecimento de formas de dominação (hooks, 2000/2021). Adentrando a determinados discursos científicos, esses mecanismos de poder se constituem enquanto marcadores, com o objetivo de (in)viabilizar o (des)amor para certos grupos, a exemplo das travestis e mulheres transexuais. Isso será discutido no capítulo seguinte.

Capítulo 3 – As travestis, as mulheres transexuais... o amor: vicissitudes

Neste capítulo, pretendo problematizar os processos que, não raro, contribuem para atravancar as expectativas amorosas de travestis e mulheres transexuais. A esteira dos empecilhos envolve a patologização desse grupo sob vieses psicanalíticos deturpados e a utilização de marcadores, como gênero e raça, com o claro intuito de produzir discursos que incitem a sociedade a enxergar essa comunidade sob o ângulo violento da abjeção e do racismo, e, portanto, indigna de viver, tampouco de experimentar amores.

Alguns psicanalistas, a exemplo de Collete Chiland e Henry Frignet, discutem as travestilidades e transexualidades inseridas nas estruturas psicose e perversão, sob as nomenclaturas travestismo e transexualismo, enquadrando essas identidades de gênero na perspectiva do erro, da loucura e de estruturas dissonantes do considerado normal. Para isso, se utilizam da leitura de Lacan (1971/2009), quando recomendou a leitura da obra *Sex and Gender*, definindo o transexualismo como um vigoroso desejo de realizar uma transposição, **“seja por que meio for”**²⁹ (Lacan, 1971/2009, p. 30) do genital de nascimento, através de uma cirurgia. Nesses termos, tornar-se-ia obrigatório quitar o débito da diferença que transpõe erroneamente o Real através do genital, significante da diferença sexual (Lacan, 1971-1972/2003). Nesse ponto, o autor aponta para as pessoas transexuais enquanto apaixonadas pela loucura do desejo em se livrar do erro em não enxergar e reconhecer o discurso sexual, expresso no órgão genital como significante do gozo, enquanto o falo é o seu significado. Em termos objetivos, as pessoas transexuais violariam o discurso sexual, não adentrando a via do Simbólico, por estarem desconectadas entre significante e significado. Interpretando os textos de Lacan (1971-1972/2003 & 1953/2005), de um lado, teríamos transexuais descumprindo o discurso sexual, realizando a CT e do outro, as travestis cometendo infrações a esse discurso, através da hormonioterapia e do implante de silicone (Kulick, 1998/2008; Silva, 2007; Pelúcio, 2009). Uma vez simbolicamente fora do campo da linguagem, restaria para transexuais e travestis os campos da psicose e da perversão.

Ancorado nesta leitura, de entrada, desprovida de historicidade e aporte sociocultural, Frignet (2000/2002) se refere ao transexualismo como uma identidade de gênero que conjuga diversas alterações físicas, conferindo, ao mesmo tempo, a quimera de uma mudança de sexo: o autor, ao longo da sua obra, utiliza essa expressão. Para o psicanalista, o fenômeno transexual abrange a existência de transexuais e transexualistas. O primeiro grupo desconhece o falo, o

²⁹ Ênfase minha.

que lhe posiciona externo ao sexo, demandando a cirurgia de transgenitalização, com o objetivo de se inserir na idade sexual pretendida. Já o segundo grupo reconhece o falo, o que lhe possibilita a construção da identidade sexual. No entanto, o autor nos explica que esse grupo se recusa a escolher uma posição sexuada regida pelo Simbólico, logo, a consequência é a sua entrada no registro Imaginário, naquilo que constitui a fragilidade da aparência. Nesses termos, tanto transexuais quanto transexualistas se encontram inseridos na estrutura da psicose, porquanto esses sujeitos retornam ao Real, dado o seu desarranjo na entrada ao Simbólico.

Destaco o método de pesquisa empregado por Frignet (2000/2002). Ele pergunta a uma pessoa transexual: “por que você acha que as intervenções hormonais e cirúrgicas vão resolver as suas dificuldades, **já que você sabe muito bem que, sejam elas quais forem, não vão mudar nada quanto a seu sexo de origem?**”³⁰ (Frignet, 2000/2002, p. 55). A outra pessoa transexual, ele questiona: “diga-me, você quer transformar a sua vida, mas você sabe bem que, **seja qual for a transformação física que você possa sofrer, você nunca será uma mulher**”³¹. O autor também se dedica a discutir as travestilidades, para ele, o transvestismo, caracterizado pelo prazer que esses sujeitos sentem em se apresentar de maneira ambígua ao seu parceiro. Em sua opinião, o psicanalista não tem dúvidas que as travestis – ele utiliza o pronome masculino em todo o seu estudo – são homens e se inserem na estrutura da perversão, haja vista o seu gozo se encontrar inserido exatamente na ambivalência como se apresentam. Retornando ao transexualismo, Frignet (2000/2002, p. 124) afirma que

“cada vez mais autores europeus vem se interrogando sobre casos que eles consideram “remissões espontâneas”” – [...] – “curas por tratamento quimioterápico – [...] – que nos parecem evidentemente mostrar a capacidade do sujeito de abandonar suas exigências, que se trate de de transexualistas ou de transexuais” [sic]

Chiland (2003/2008), por sua vez, se aproxima de Frignet (2000/2002), principalmente quanto ao paradigma de encarar as transexualidades como identidades de gênero inseridas na psicose: “perdidos numa angustiante incerteza, aparentam um estado psicótico, esquizofrênico, que se dissipa pouco a pouco quando eles [transexuais] **ousam afirmar-se do outro sexo**”³² (Chiland, 2003/2008, p. 44).

Chamo à atenção para o fato de os autores apontarem para a mídia – quando esta divulga informação sobre o tema – enquanto instrumento que perigosamente incentivaria as pessoas a afirmarem a sua identidade de gênero. Como veremos neste capítulo, tal raciocínio é

³⁰ Ênfase minha.

³¹ Ênfase minha.

³² Ênfase minha.

reproduzido por certos autores brasileiros. Retomando a obra de Chiland (2003/2008) a sua posição sobre as travestis é categórica: o travestimento, termo usado pela autora, evidencia uma compulsão – e perversão – em simular uma mulher. Para a psicanalista, isso envolve “um prazer orgásmico” (Chiland, 2003/2008, p. 45), presente em diversos momentos do simulacro: se olhar no espelho vestido como mulher e se fotografar, se imaginar mulher ao se masturbar, admirar o pênis, utilizando-o seja na masturbação, seja na cópula. Ao citar homens jovens que trabalham com sexo no *Bois de Boulogne*³³, mencionando o desejo deles em “[...] ser a mais bela mulher do mundo” (Chiland, 2003/2008, p. 48), a autora parece enxergar as travestis de uma maneira unívoca e universal: um homem vestido com trajes socialmente femininos, trabalhando com sexo.

No Brasil, alguns psicanalistas reverberam os discursos de Frignet (2000/2002) e Chiland (2003/2008), ao atribuir um tom de culpabilização da mídia por difundir informação sobre o tema das travestilidades e transexualidades. Jorge e Travassos (2017, 307-330, p. 307) afirmam que “um raro quadro psiquiátrico tem agora presença espetacular na mídia” e que tópicos, como: “nascer com determinado sexo e não se identificar com ele é o drama de muita gente” seriam causa de incômodo em parcela majoritária da população, se fossem ouvidos há décadas atrás. Já no título do seu trabalho, os psicanalistas utilizam o termo “epidemia transexual” para se referir, segundo eles, ao aumento de casos de pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando do seu nascimento. Indo mais além, Jorge e Travassos (2017, 307-330, p. 307) sustentam que a epidemia transexual seria uma face da histeria, que, atravessando centenários, se apresenta na atualidade, enquanto incógnita do sexo, inquirindo uma solução, vinda através da hormonioterapia e de cirurgias, desenvolvidas pela ciência. Ao fim dessa pesquisa, os autores fazem um alerta sobre o grave e alarmante cenário atual, em que crianças de tenra idade são diagnosticadas como transexuais.

Cerca de um ano após a publicação desse trabalho, Jorge e Travassos (2018) publicaram uma obra, na qual tentam explicar a utilização dos termos epidemia e histeria, reconhecendo que usar essas noções contribuiu para que algumas pessoas parassem a leitura ainda no título³⁴. Afirmam que o termo epidemia foi utilizado fazendo referência ao que é disseminado de maneira célere no circuito cultural. Quanto a histeria, essa palavra, os autores reconhecem o seu sentido depreciativo e referem que o seu uso ocorreu em função de definir três sentidos: (1)

³³ Parque público a oeste de Paris, conhecido pela beleza e também por ser um local de prostituição (França, 2020, pp. 113-132).

³⁴ Afirmo, orgulhosamente, estar, por um período considerável de tempo, neste grupo. Ainda neste capítulo, explicarei as razões disso.

uma estrutura clínica, verificável somente através da análise; (2) a apresentação de sintomas dos quais o sujeito sofre; e (3) a estruturação da linguagem e sua inerente subjetividade. Nesse ínterim, os autores aproximam as travestis – sem o pronome feminino – das pessoas transexuais, reconhecendo que existe uma fluidez cada vez maior entre as categorias travesti e transexual, algo que Leite, desde 2011, em sua obra *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*, já havia afirmado.

As pesquisas científicas de Frignet (2000/2002), Chiland (2003/2008), com as quais Jorge e Travassos (2017 & 2018) dialogam em alguns momentos, estruturam discursos que expurgam as travestis e mulheres transexuais da condição de sujeitos. O método utilizado por Frignet (2000/2002) é constituído por perguntas enviesadas e tendenciosas, na medida em que ele questiona a pessoa entrevistada, impondo uma resposta ao fim da frase. Isso por si só já descaracteriza a pesquisa do status de ciência; na verdade, fica evidente que o autor sequer escuta os sujeitos pesquisados, impondo as suas próprias verdades. Porém, o autor vai além, ao dividir aquilo que denomina fenômeno transexual, como algo constituído por transexuais, situados fora do sexo, por desconhecer o falo, e de transexualistas, que, apesar de reconhecerem o falo, se recusam a adentrar ao Simbólico e se inserindo no Imaginário, sendo que ambos os grupos, desestruturados para entrar no Simbólico, retornam ao Real e estruturam-se na psicose. Ele também aprofunda a patologização das transexualidades, quando endossa pesquisas que utilizam quimioterapia para uma suposta cura travesti/transexual!

Por outro lado, se as travestis não se encaixam na estrutura da psicose, Frignet (2000/2002) situa elas na perversão, já que o seu gozo ocorre na ambiguidade com que se apresentam para os seus parceiros. Neste ponto, Chiland (2003/2008) se estende, porquanto denomina as travestis enquanto (dis)simulação de mulheres cisgêneras, e atrelando obrigatoriamente esse grupo à prostituição. Na visão da psicanalista, transexuais, por sua vez, seriam pessoas que aparentam ser psicóticas, com o tipo de psicose especificada, a esquizofrenia. A autora, portanto, corrobora os achados de Barbosa (2013): ela reforça as diferenças entre as travestis e transexuais, porquanto, acionando o saber biomédico, estigmatizam transexuais como doidas – o que também é feito por Frignet (2000/2002) – e evocando a atuação profissional das travestis que participaram da sua pesquisa, apontam para elas como forçosamente prostitutas.

Jorge e Travassos (2017 & 2018), utilizando alguns termos, referendam as concepções de Frignet (2000/2002) e Chiland (2003/2008). Epidemia é um construto historicamente ligado a doença e sendo assim, embora os autores se esforcem em sua publicação de 2018 para explicar como utilizaram o termo, eles não conseguem evitar a patologização das transexualidades

registrada na pesquisa do ano anterior. Ademais, a vinculação realizada pelos autores entre epidemia e histeria, afirmando que as transexualidades são uma epidemia histórica, devido a sua difusão midiática contribui para reforçar a ideia de um risco iminente de que os sujeitos, principalmente os infantes, sejam contaminados com o diagnóstico de transexualidade. Indo ainda mais longe, os autores afirmam que nascer com um sexo e não se identificar com ele é dramático para muitas pessoas, o que enfatiza a pretensa correspondência denunciada através dos trinômios apresentados por Favero (2022, p. 43): “pênis+masculinidade+homem / vagina+feminilidade+mulher”, criticando a obrigatoriedade da masculinidade e da identidade de gênero estar atrelada ao genital de nascimento e o dogma da superioridade de homens sobre mulheres.

Tanto Frignet (2000/2002), quanto Chiland (2003/2008) e também Jorge e Travassos (2017 & 2018) consolidam discursos de uma suposta ideologia de gênero, difundida pela mídia e que ameaça a sociedade, reivindicando a necessidade do uso de meios rigorosos, inclusive da força, para deter esse risco iminente. Os autores, ao interpretar de forma violenta os postulados psicanalíticos sobre travestilidades e transexualidades, incorrem naquilo que Stona e Ferrari (2020, pp. 1-12) conceituam como transfobias psicanalíticas: não exercitam a escuta dos sujeitos, engessando a prática clínica, a despeito da teoria psicanalítica, desde os seus primórdios, propor a escuta como um pilar essencial na condução de interpretações vinculadas ao tempo histórico. Aqui, encontramos outra violência transfóbica praticada pelos psicanalistas citados: os achados das suas pesquisas são despossuídos de bagagem histórico-cultural. Logo, ao invés de realizar uma pesquisa psicanalítica, Frignet (2000/2002), Chiland (2003/2008), endossados por Jorge e Travassos (2017 & 2018), sequestram as vozes dos sujeitos pesquisados, adotando uma postura antipsicanalítica (Stona & Ferrari, 2020, pp. 1-12). Isso viabiliza a desumanização de sujeitos que historicamente são considerados não-pessoas, na medida em que precariza as suas vidas, deixando-as ainda mais vulneráveis. Tendo em vista esse cenário, me afilio ao pensamento de Stona e Ferrari (2020, pp. 1-12): “[...] compreendemos a psicanálise como uma teoria que nos faz trabalhar sob o ato criativo, escutando e reconhecendo o sujeito naquilo que lhe é singular [...]”. De fato, a teoria psicanalítica, a partir da escuta do sujeito no que ele traz de singular, viabiliza novas sendas para lidar com os embates psíquicos, o que, ao seu tempo, permite a própria reformulação de determinados pontos da teoria (Stona & Ferrari, 2020, pp. 1-12).

Ante o exposto, identifico três veredas: (1) a omissão, que me levaria ao mutismo frente às transfobias psicanalíticas, expostas por Stona & Ferrari (2020, pp. 1-12); (2) a corrupção, um caminho amplo, no qual utilizando a teoria psicanalítica, seria possível amplificar um

pensamento antipsicanalítico, a exemplo de Frignet (2000/2002), Chiland (2003/2008), Jorge e Travassos (2017 & 2018); e (3) o enfrentamento, que consiste em utilizar a psicanálise como ferramenta para escutar as travestis e mulheres transexuais, compreendendo as suas singularidades. Nesses termos, me afilio ao pensamento de Stona e Ferrari (2020, pp. 1-12), quando afirmam que a psicanálise parece dividida em duas correntes: a primeira realiza uma leitura axiomática de Freud e Lacan, já a segunda pensa a psicanálise em diálogo com outros saberes, se posicionando fora da patologização.

Tomo por opção a terceira vereda, conforme Stona e Ferrari (2020, pp. 1-12), enxergando as travestis e mulheres transexuais com vidas e vozes a ser escutadas e compreendidas em suas idiossincrasias. **Em paralelo a isso, me coloco em frontal oposição a interpretações dogmáticas, que, a-históricas, são também acríticas e desconsideram as travestis e mulheres transexuais como sujeitos viventes, dotadas de potência para falar de si mesmas, sendo escutadas em uma perspectiva psicanalítica que valoriza o humano³⁵.** Nesses termos, encontro princípios para minha própria insurgência contra o pensamento dominante, caracterizado por correntes psicanalíticas que difundem interpretações antipsicanalíticas sobre as categorias travesti e transexual.

3.1 Uma psicanálise subversiva

Em 17 de novembro de 2019, Paul Preciado, realizou uma intervenção numa jornada psicanalítica, deixando claro que a única possibilidade para a sobrevivência da psicanálise reside na sua capacitação, tanto para dialogar, quanto para se relacionar com o tempo atual (Preciado, 2019/2022). Alguns trechos do texto escrito para Judith Butler (Preciado, 2019/2022) em uma síntese daquilo que proferiu ante 3.500 psicanalistas nas Jornadas da Escola da Causa Freudiana nos convocam a refletir:

Vocês não podem mais recorrer sistematicamente aos textos de Freud ou Lacan como se eles tivessem um valor universal não situado historicamente, como se não tivessem sido escritos dentro desta epistemologia patriarcal da diferença sexual. Fazer de Freud e Lacan uma lei é tão absurda, quanto pedir a Galileu que volte aos textos de Ptolomeu, exigir que Einstein renuncie à relatividade e continue a pensar com a física de Newton e Aristóteles.

Preciado (2019/2022), corajosamente, nos convida à crítica do universalismo dos paradigmas freudo-lacanianos. Denuncia que esses postulados foram construídos sob a égide

³⁵ Ênfase minha.

do heterocispatriarcado e aponta para o quão ilógico é tornar os trabalhos de Freud e Lacan a lei: isso contribui para o apagamento de pessoas que não são reconhecidas enquanto vidas, por não corresponderem as expectativas de gênero impostas pela heterocisnormatividade, em uma sociedade na qual a masculinidade é hegemônica. Provocativa, a sua intervenção prossegue:

Vocês organizam um encontro para falar das mulheres na psicanálise em 2019 como se, todavia, estivéssemos em 1917 e como se esse tipo particular de animal, que vocês chamam de forma condescendente e naturalizada “mulher”, não tivesse sempre um reconhecimento pleno enquanto sujeito político; como se ela fosse um anexo ou uma nota em pé de página, uma criatura estranha e exótica entre as flores, sobre a qual há que pensar de tanto em tanto, em um colóquio em mesa-redonda. Pois bem, haveria que organizar um encontro sobre homens brancos heterossexuais e burgueses em psicanálise.

Preciado (2019/2022) nos impele a, em termos simples, enxergar que não estamos na Viena do início do século passado. Em sua perspectiva, a branquitude, a burguesia e a heterossexualidade de homens psicanalistas empurram a categoria mulher para o status de um animal sem reconhecimento político da sua condição de sujeito, o que promove o apagamento das mulheres, sujeitos com experiências, que, sistematicamente, são silenciadas por segmentos tradicionais da psicanálise. Preciado prossegue em sua crítica: “vocês não podem seguir falando do complexo de Édipo ou do Nome-do-Pai em uma sociedade onde as mulheres são objeto de feminicídio [...] e as mortes, quase cotidianas, de mulheres trans, assim como as formas institucionalizadas de racismo.

Há, portanto, na intervenção de Preciado (2019/2022), a denúncia de que correntes psicanalíticas silenciam violentamente as vozes das mulheres, através de uma interpretação machista e misógina do Édipo e do Nome-do-Pai. Mulheres que tem cotidianamente suas vidas subtraídas. Neste ponto, acredito que Preciado se refere não apenas à morte física; compreendo o assassinato – especialmente de travestis e mulheres transexuais – como a matança das suas singularidades, dos seus afetos, da sua capacidade de amar. Preciado prossegue na sua intervenção:

queria informar-lhes, no caso de que não o saibam, que esta epistemologia binária [homem/mulher, pênis/vagina, ativo/passivo, sexo/gênero] e hierárquica entrou em crise a partir de 1940. Não somente por causa da resposta exercida pelos movimentos políticos de minorias dissidentes, mas também pela aparição de novos dados morfológicos, cromossômicos e bioquímicos que tornam impossível a atribuição sexual binária.

Temos, portanto, uma crise do masculino, a partir do cisma realizado pelas mulheres, ante a sua inferiorização milenarmente imposta (Arán, 2006b). A psicanalista já nos ensinara

sobre tal fenômeno, quando nos convida a compreender que a maneira burguesa de família nuclear, monogâmica e heterossexual, a chegada das mulheres ao mercado de trabalho, a distinção entre sexualidade e reprodução, estabeleceram uma crise no ordenamento social, deslocando os binarismos homem-público, mulher-privado³⁶. Isso significa que apesar de as representações pretéritas do masculino e do feminino se apresentarem nas subjetividades atuais, é possível verificar nas experiências amorosas que tanto homens quanto mulheres saem do falocentrismo, construindo uma nova tessitura (Pombo, 2016). A diferença sexual, portanto, passa a não se caracterizar pelos mesmos marcadores do início do século XX, a despeito da insistência dos psicanalistas presentes na jornada que Preciado intervém: “você organizam um encontro para falar das mulheres na psicanálise em 2019 como se, todavia, estivéssemos em 1917 [...]”. Estamos assistindo a um retrocesso patrocinado por diversos segmentos da psicanálise, que realizam uma leitura psicanalítica regredida sobre a diferença sexual. Ante a mudança epistemológica da diferença sexual a obstinação de determinados psicanalistas em manter um paradigma a-histórico, encarcera a teoria psicanalítica, conforme Preciado (2019/2022) questiona:

De cara com essa transformação epistemológica em curso vocês tenderão a dizer, senhoras e senhores psicanalistas da França, da América Latina, da Europa, do mundo. O que vão ter que dizer é o que vão fazer: onde vão se localizar? Em que jaula querem estar presos? Como vão jogar suas cartas discursivas e clínicas, em um processo tão importante como este?

As palavras de Preciado são uma convocação para quem compreende que a teoria psicanalítica necessita estender o seu escopo. Entendo que esse chamamento, ao mesmo tempo que traz críticas às visões freudo-lacanianas sobre a diferença sexual, propõe um contínuo diálogo contínuo com diversos saberes. Devo dizer que ao longo do seu trabalho, Freud dialogou continuamente com campos do conhecimento outros, a exemplo da Antropologia, Filosofia, Artes e Ciências Políticas. Textos como *Totem e Tabu* (Freud, 1913/2013) e *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010) são alguns exemplos. Parece-me que correntes psicanalíticas pós-freudianas viraram as costas para esse fato histórico e buscam explicar aquilo que chamamos de realidade, utilizando a psicanálise como única chave de leitura e interpretação dos fenômenos sociais. Aqui, reconheço que a intervenção de Preciado (2019), é, de fato, um alerta para que a psicanálise se mantenha viva, atual e produtiva. Seu discurso, encarado como uma provocação, me chama para contribuir com “[...] uma psicanálise mutante ao redor dessa

³⁶ Destaco o pioneirismo de Arán (2006a e 2006b), no campo da psicanálise, ao identificar, descrever e propor caminhos para pensar de maneira inovadora as diferenças na atualidade, a partir da posituação da feminilidade.

mutação de paradigma. Talvez somente esse processo de transformação, por mais terrível e desmantelador que pareça, mereça hoje, de novo, chamar-se psicanálise”.

Se pretendo, de fato, compreender as vidas e amores das travestis e mulheres transexuais entrevistadas nesta pesquisa, devo igualmente compreender que a psicanálise não é uma panaceia, pelo contrário, ela tem lacunas, limites e até mesmo fracassos. Reconhecer isso é o início de uma relação dialógica com gnoses outras, o que subverte a ortodoxia psicanalítica, já com noções inadequadas para pensar as experiências amorosas desse grupo social. A mutação proposta por Preciado torna-se útil, então, porquanto, acompanha a mutação do ponto de vista sobre corpos, vidas e afetos de sujeitos, que, a partir de suas experiências, nos oferecem a desconstrução do conceito hegemônico de humano.

A intervenção de Preciado (2019/2022) causou reações; diversas pessoas presentes solicitaram que a sua fala fosse logo encerrada, sendo reduzida a menos de um terço do que havia sido preparado (Oliva, 2022). A totalidade do que seria exposto, porém, foi publicada na obra *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas* (Preciado, 2019/2022). O monstro – e aqui lanço mão do conceito de Leite (2011), ao definir essa palavra como o ser que mostra algo – demonstra que ante a crise epistemológica da psicanálise devemos sair do pedestal de uma Lei supostamente irrefutável, que retira a historicidade da teoria psicanalítica, tornando-a um arremedo de teoria, despossuída da capacidade de escuta e conversação com outros saberes. Nesses termos, a psicanálise deve compreender a Lei, como algo que encontra a sua sobrevivência na reiteração das relações de poder (Pombo, 2016). A partir disso, conforme a autora, subverter o Simbólico não é sinônimo de ameaçar a cultura, até porque as novas possibilidades de trânsitos subjetivos e construções de gênero, provocam deslocamentos, reivindicando substitutivos para a sexuação dita normal. Para a psicóloga e psicanalista, é necessário, ante esse cenário, amparar e apreender a diversidade de sexuação e identificação, pensando na singularidade de cada indivíduo, por onde habita a diferença que ultrapassa as fronteiras normativas da heterossexualidade.

O posicionamento defendido por Pombo (2016) e a interposição de Preciado (2019/2022) contribuem para que a interpretação psicanalítica sobre as vidas e amores de travestis e mulheres transexuais dialogue com três aspectos: (1) os saberes-poderes que estruturam o dispositivo da sexualidade; (2) gênero como matriz para a construção de corpos e desejos; e (3) as relações entre racismo e transfobia. Seguindo este caminho, teremos uma psicanálise insubmissa a heterocisnormatividade e aberta a novas perspectivas.

3.2 Saberes-poderes e o dispositivo da sexualidade

A partir do século XVII, os discursos sobre o sexo foram manipulados no âmago das instituições de poder com a finalidade de se estabelecer a maneira considerada coerente para falar sobre essa temática na sociedade (Foucault, 1976/2012). O autor aponta para o aumento da discricção na discursiva sobre o sexo; a maneira coerente para abordar o sexo é mencioná-lo de forma discreta, especialmente frente as crianças. Por outro lado, a produção de discursos sobre o sexo no interior de instituições seculares foi sistematicamente fomentada: a Igreja, a partir da Contrarreforma, estabeleceu a importância do aumento da confissão, preocupada com as fantasias sexuais de seus adeptos, haja vista seu paradigma ser o corpo, local onde estariam concentrados os pecados a ser expostos minuciosamente (Foucault, 1976/2012). Para o filósofo francês, com essa diretriz, a carne é intensamente vigiada, resultando no século XVIII ser o início do sexo discursivo: o desejo sexual é discursivo, mas também circunspeto, a fim de reorientar, modificar, transformar o desejo sexual, deslocando-o.

Talvez o componente mais importante para discursar acerca do sexo tenha surgido no século XVIII: a ciência e com ela, o biopoder (Foucault, 1976/2012). Segundo o autor, o racionalismo científico foi trazido ao cenário oitocentista para operacionalizar o sexo de modo a torná-lo funcional, obedecendo a um padrão de qualidade excelente: o objetivo não era tão somente proibir o sexo, mas, regulamentá-lo de acordo com os ditames e contingências da época, a exemplo do direcionamento para o trabalho, natalidade e expectativa de vida. Nesses termos, é estabelecido um verdadeiro controle estatal – através dos seus aparatos, como a escola – sobre o sexo, hierarquizando-o, através da intensa e sistemática observação das práticas sexuais, passando por métodos contraceptivos, até chegar a experiências transcendentais, a exemplo do celibato (Foucault, 1976/2012).

O saber médico passou a estabelecer as normas de conduta sexual, corolário da vigilância em torno do perigo constante que era o sexo (Foucault, 1976/2012). Com efeito, a intimidade do casal, mesmo daquele residente em locais distantes, passou a ser alvo da prescrição médica: precisava-se falar de sexo, a todo custo, minuciosamente, mas, obedecendo a dispositivos do discurso, os quais tem por objetivo normatizar – de forma discreta, sutil, mas também constrangedora – como falar acerca dessa, considerada difícil, ampla e complexa, temática (Foucault, 1976/2012). Para o autor, o século XVIII assinalou a passagem de uma visão proibitiva do sexo, calcada no discurso religioso do pecado, para a existência de múltiplos discursos baseados nas ciências médicas. O filósofo francês nos mostra a mudança na visão sobre o sexo, quando aponta para a Idade Média, enquanto período no qual o sexo estava

envolvido em um discurso único, para, a partir do século XVIII se multiplicar, incorporado ao discurso das ciências médicas. Todavia, o sexo continuou secreto, apesar dessa mudança discursiva, haja vista, a despeito da intensa menção ao sexo, com tamanha organização de dispositivos que visavam falar dele, os mecanismos de restrição continuarem existindo e normatizando a forma pela qual o sexo se tornou assunto público; o sexo passou a ser normatizado, continuando um conteúdo sigiloso, discreto, condicionado às relações de poder, atendendo aos interesses do capitalismo burguês (Foucault, 1976/2012).

Ao atacar a hipótese repressiva, Foucault (1976/2012) afirma que falar de sexo e da repressão sexual, passa a ser uma proposital transgressão; é uma desordem para a lei, um desafio para a moral vigente, contudo, ao mesmo tempo é prazeroso, porquanto promove o anseio em modificar as leis, atingindo o caráter voluptuoso do sexo. Nesses termos, a repressão sexual é acompanhada de práticas transgressoras que retiram a totalidade repressiva acerca do sexo, impondo o binarismo sexual e determinando a inteligibilidade dos corpos (Foucault, 1976/2012).

O poder passa, então, a difundir o saber sobre o sexo, para além do Estado, na forma de uma série de estratégias, estendendo seus tentáculos por toda a sociedade, em todos os seus níveis, modelando as relações sociais (Foucault, 1976/2012). O autor descreve o caráter onipresente do poder, exercendo sua força em incalculáveis pontos da cultura, inclusive em relações desiguais. Nesse ínterim, a existência do poder se constitui onde ocorre resistência a esse mesmo poder, dito de forma direta: poder e resistência estão intimamente ligados (Foucault, 1976/2012). Para o autor, sem isso, as relações de poder não existiriam; elas dependem de uma multimodalidade de resistências, criando adversidades e ao mesmo tempo apoios, que propiciam ao poder irradiação constante. Nesse cenário, temos a produção do saber-poder, transformando-se continuamente, através de, entre várias táticas, de um lado, os discursos, estabelecendo diversas estratégias, e de outro, os silêncios, que nessa complexa tessitura, não se submetem nem se opõem totalmente ao poder (Foucault, 1976/2012).

Não obstante, o poder instituído para estabelecer discursos sobre o sexo não possui características univocamente repressivas, pelo contrário, ele tem caráter heterogêneo, porquanto lança mão normatizações (Foucault, 1976/2012). Na verdade, segundo o filósofo francês, o poder domina, de maneira significativa, a partir da sua produtividade, estabelecendo dispositivos para ampliar suas redes. Destacamos aqui, o dispositivo da sexualidade, surgindo, conforme o autor, a partir da moral cristã e se desdobrando em quatro grandes personagens do século XIX: a criança sexualizada, a mulher histérica, o perverso com suas especificidades e as populações reguladas. Aqui, encontramos, no interior da burguesia e da aristocracia, a

patologização de determinados comportamentos sexuais, vistos como anormais, devassos, obscenos, doentios; localizamos também a medicalização da sexualidade feminina, a problematização da sexualidade de crianças e adolescentes e a psiquiatrização do sexo (Foucault, 1976/2012).

Por volta do fim do século XIX, o dispositivo de sexualidade alcançaria também as camadas populares, a partir do controle médico-judiciário das perversões, sob o argumento de proteger integralmente a raça e a sociedade (Foucault, 1976/2012). O dispositivo da sexualidade, outrora criado pelas classes dominantes, viu sua difusão por toda a sociedade, utilizando diversos mecanismos para atingir o proletariado, dotando-o de corpo e sexualidade e produzindo: lutas e vigilância sobre os corpos (Foucault, 1976/2012). Para o filósofo francês, o dispositivo de sexualidade, surgido na burguesia e na aristocracia serve de instrumento de produção da hegemonia das classes dominantes, através de uma intrincada política, a qual por sua vez, não produz os mesmos efeitos em classes diferentes.

Nesse momento histórico, no qual o dispositivo de sexualidade se difundiu, a psicanálise surge enquanto oposição ao discurso médico fundamentado no trinômio perversão-hereditariedade-degenerescência (Foucault, 1976/2012). Na opinião do autor, a psicanálise contribuiu para eliminar os efeitos da repressão sexual e ao mesmo tempo caminhar na contramão do viés preponderante de degenerescência sexual, se constituindo, assim, como saber que desmistificou o incesto, revelando-o enquanto desejo e eliminando, para aqueles em sofrimento, a rigidez do recalque. Foucault (1976/2012) refere-se a psicanálise como método para eliminação do recalque e nos lembra que a descoberta do complexo de Édipo coexistiu com o ordenamento jurídico da perda do poder do pai, ocorrido na França, através de legislações entre 1889 e 1898.

A análise do poder, conforme proposta por Foucault (1976/2012) nos mostra que, na modernidade, o poder não continha o caráter denso e predominante de uma pessoa sobre outra ou de um grupo sobre outros (Arán & Peixoto, 2007). Os autores acrescentam a essa visão, o aspecto do biopoder, orleando, atuando capilarizado, tornando o indivíduo um entre os primeiros resultados do poder e não o outro, a partir do sistema da disciplina, através das ciências humanas, as quais estabeleceram normas. Arán e Peixoto (2007) percebem essas normas operando inerentemente a realidade histórico-social, na produção de consequências permanentes nas subjetividades: as normas estabelecem limites entre o que é considerado inteligível, reconhecível e lícito, daquilo que é tido como abjeto, ilícito e ininteligível, de forma direta, as normas constituem as fronteiras das territorialidades consideradas normais e anormais. Os autores confirmam tanto a resistência como inserida na dinâmica do poder, quanto

o caráter produtivo e positivo do poder, conforme estabelecido por Foucault (1976/2012): eles afirmam que a resistência não necessariamente enfrenta o poder, antes, ela, em seu aspecto coletivo ou singular, age contra certos impactos trazidos pelo poder, quando da sua constituição. A exposição foucaultiana em diálogo com a psicanálise parece ser uma via para pensar o Simbólico entrelaçado com as práticas históricas e sociais, conforme Arán (2006a) propusera e não como uma dimensão a-histórica e intocável. De fato, Foucault (1976/2012) nos permite refletir sobre a sexualidade enquanto dispositivo de proliferação e penetração nos corpos, de maneira capilarizada e com diversas táticas. Contudo, o filósofo francês, embora tenha contribuído sobremaneira com sua exposição acerca do dispositivo da sexualidade, não discutiu a temática de gênero. Na opinião de Lanz (2015), Foucault contribuiu para a compreensão da tríade sujeito-poder-sexo, mas é na figura de Judith Butler que encontramos a extensão desses três aspectos para a tríade sujeito-poder-gênero. Mesmo autores anteriores a Lanz (2015) – Arán (2006a & 2009), Arán e Peixoto (2007), Porchat (2007), Pombo (2016) são alguns nomes, que ao reconhecer a importância do pensamento foucaultiano sobre a sexualidade, encaram Butler como figura imprescindível na discussão desse tema.

3.3 Gênero e a construção de corpos e desejos

Apontando para a categoria mulher/mulheres como essencialista, posto que reduz, desnaturaliza e exclui, Butler (1990/2017), problematiza as mulheres enquanto sujeitos do feminismo. Ela considera precoce a ideia de uma estabilidade para o sujeito do feminismo; essa unicidade da categoria mulher gera inúmeras refutações, sendo necessário repensar a política feminista em termos de construção identitárias. Para isso, segundo a autora, é necessário arguir o sentido do termo mulheres, partindo de uma crítica aos conceitos de sexo e gênero.

Sexo e gênero são construções sociais, logo uma dicotomia entre as categorias mulher e homem significaria o produto de práticas que objetivam regular as identidades consideradas coerentes por uma matriz de normas de gênero, o que confere certa estabilidade ao binômio masculino-feminino (Butler, 1990/2017). Este, conforme a autora, desprovido de simetria, proporciona existência e inteligibilidade para certas identidades de gênero – simétricas ao sexo – e, por consequência, determina a (in)existência de determinadas identidades de gênero, as quais não seriam resultado do sexo. Contudo, o que seriam sexo e gênero, sob o paradigma da filósofa queer³⁷, Judith Butler?

³⁷ A Teoria Queer surgiu a partir das contribuições de Laurotis (1991), em seu ensaio *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities*. A ideia de Laurotis era articular os termos lésbica e gay para que esses fossem melhor

Produção fictícia no interior da matriz heterossexual, gênero adquire certa solidez, através de uma série de mecanismos, a exemplo de um repertório que inclui a reiteração de palavras, gestos e atos (Butler, 1990/2017). Para a autora, essa reprise de palavras, ações e gesticulações, possuem caráter performativo, porquanto o corpo, superfície neutra, é alvo de discursos de imposição de gênero, sem sequer ter a oportunidade de seguir a cartografia pela qual se sente identificado. Temos, portanto, na performatividade, de acordo com Butler (1990/2017), um processo de contínua repetição que visa impor normas para além do desejo dos sujeitos; a performatividade ocorre, então, com um claro objetivo: escamotear, desde antes do nascimento, a identificação do indivíduo, sujeitando-o a uma noção de gênero supostamente inexorável. Nesses termos, a autora considera gênero enquanto combinação de sentidos culturais que, compulsivamente, impele os sujeitos, na construção de suas civilidades, a caminhar por concepções padronizadas e forçosamente interiorizadas, resultando em performances que mimetizam, na realidade do cotidiano, o que seria o corpo verdadeiramente generificado. Contudo, para ela, essa suposta verdade não é mais que uma quimera, repetida mimeticamente sem qualquer originalidade; logo, não há gênero autêntico, apenas uma série de imitações que passam a impressão de serem originais.

Gênero, portanto, é um plágio, porquanto, através de um sistema nuclear interno, transmite a ilusão de originalidade, quando na verdade, tem apenas a aparência de ser real, posto que na verdade, não resiste a ação do tempo histórico e dos diversos contextos culturais (Butler, 1990/2017). Esse plágio pode ser melhor compreendido nas considerações da autora, partindo da histórica frase de Simone de Beauvoir: “ninguém nasce mulher, **torna-se**³⁸ mulher”. A teórica queer esclarece, a partir desse aforismo, que inexistente explicação capaz de asseverar a quem se torna mulher, ser, de fato, fêmea. Com isso, ela aponta para o corpo enquanto espaço em construção³⁹, marcado por um gênero resultante de discursos e práticas reiteradas continuamente.

Além de evocar o aforismo de Beauvoir para demonstrar que não há gênero autêntico e todo o gênero é uma cópia de um original inexistente, Butler (1990/2017) persiste em dizer que

compreendidos e constituídos como formas de resistência a assimilação cultural, imposta através de discursos de dominação. Enquanto termo, queer era utilizado como ofensa contra pessoas LGBT, porém, em fins da década de 1980, foi ressignificado no interior dos estudos sociológicos e filosóficos denominados pós-feministas e pós-estruturalistas, desenvolvendo-se os *Queer studies* (Leite, 2011). Para o autor, o objetivo desses estudos é criticar e desconstruir as imposições de universalização e naturalização dos gêneros, bem como das díades que encontram sua expressão maior no par natureza/cultura, reverberando em outros pares, a exemplo de masculino/feminino, hétero/homo, ativo/passivo e sexo/gênero.

³⁸ Ênfase minha.

³⁹ Isso nos leva a pensar o corpo enquanto local, com uma placa escrita em letras garrafais: “AVISO, ESTAMOS EM OBRAS!”

o gênero é ficcional e mantém certa solidez nuclear, através das performances, que lhe dão sobrevivência. Nesses termos, a autora se dirige ao conceito de mulher como uma construção sobre a qual não se pode afirmar alfa e ômega. Em sua opinião, mulher é um termo que pode ser ressignificado, algo evidenciado pelas travestis que, lançando mão de um pastiche de gênero, ridicularizam o modelo normativo de generificação compulsória, a qual pune quem não a segue (Butler, 1990/2017). Nesse ínterim, verificamos que a autora enuncia a existência de gêneros inteligíveis, aqueles que, de certa maneira, estabelecem e conservam conexões entre o quadrinômio sexo-gênero-prática sexual-desejo, ao mesmo tempo em que qualquer vivência fora desse quaternário é considerada descontínua e incoerente, sendo apenas possível, a partir da sua ligação com as normas existentes de contiguidade e harmonia, para, a partir destas, serem vedadas. A autora denomina esse circuito como matriz de inteligibilidade, haja vista fornecer coerência ao gênero e deslegitimar qualquer ação que se constitua enquanto ameaça a essa complexa construção, que parece externar, desde o seu início, ranhuras, por onde certos corpos se esquivam.

As reflexões butlerianas sobre gênero como tendo necessidade de ser repetido fastidiosamente e por onde determinados corpos escapam, pode nos levar ao pensamento de que o corpo generificado possui além de inteligibilidade, certa medida de poder e lógica, os quais ganham materialidade (Butler, 1993/2019, pp. 54-104). Materialidade, para a autora, se relaciona aos impactos que formam o poder, para que ele opere com sucesso, com o claro objetivo de dominar dentro de uma territorialidade inteligível. Aqui, Butler (1993/2019, pp. 54-104), aprofunda o seu pensamento sobre ser mulher, conforme expôs a categoria mulher/mulheres como reducionista, desnaturalizada e excludente (Butler, 1990/2017): no binarismo, o ser feminino é excluído, sendo situado exatamente no local da sua obliteração, seja este um espaço sem vida ou com proliferação da vida, através da fecundidade. A filósofa pós-estruturalista estende esse pensamento quando indaga se os termos masculino e feminino seriam localizações de gênero estáveis, ou seriam passíveis de estremecimento, caso fossem alvo de uma penetração entre duas configurações abertamente femininas Butler (1993/2019). Aqui, a autora questiona as bases do masculino, afirmando ter sido este fundamentado através de interdição da analogia lésbica, não tendo nem mesmo uma origem, mas sim uma consequência dessa mesma interdição. Logo, segundo ela, existem corpos sexuados, formados e deformados, através de uma série de proibições fundacionais para aplicar critérios que os tornam importantes, desimportantes, inteligíveis e ininteligíveis.

Essa rápida exposição sobre a ampliação do pensamento butleriano acerca da categoria mulher/mulheres deixou uma lacuna sobre o significado do termo sexo, conforme questionado

no início desse capítulo. Devemos retornar, portanto, a esse conceito, para, através da autora, refletir, e, se possível, responder a essa indagação que fizemos. Butler (1990/2017) nos oferece uma senda para refletir: se o gênero é formado pelo conjunto de significados culturais, expostos por um corpo sexuado, não se pode afirmar que ele é resultado do sexo. A autora percebe na lógica limitante da suposta diferença entre sexo e gênero, uma ausência de continuidade entre gêneros culturalmente constituídos e corpos sexuados. Admitindo ao menos por um instante a existência de um binarismo sexual estável, ela afirma que isso não garante tanto que o termo homens se aplique a corpos masculinos, quanto a nomenclatura mulheres se destine apenas a corpos femininos. A partir dessa cogitação, Butler (1990/2017) raciona que a imutabilidade do sexo é questionável, portanto, possivelmente a própria construção denominada sexo é erigida sobre os mesmos significados culturais que gênero, possibilitando inferir que sexo pode sempre ter sido gênero, revelando a nulidade da diferença entre os dois termos. A autora acrescenta que a distinção entre sexo e gênero é extremamente difícil, porquanto o discurso biomédico estabelece o conceito de sexo como precedente aos atributos culturais que ele possui; tal distinção torna-se um verdadeiro emaranhado ao atingirmos a compreensão de que a linguagem da biologia se relaciona com outras linguagens, reverberando um acúmulo cultural naquilo que a própria biologia pretende desvendar e retratar com neutralidade.

Comprovada a ilusão expressa na concepção tradicional de sexo como natural e gênero enquanto cultural, Butler (1990/2017) nos convida para uma crítica à psicanálise, especialmente sobre as concepções lacanianas. Para ela, é preciso compreender o Simbólico, o desejo e a diferença sexual como um drama, um processo econômico, independente, com poderes de delimitação e exclusão daquilo que pode ou não ser concebido como culturalmente inteligível. A autora também provoca uma reflexão sobre o Simbólico, em termos de sua própria confiabilidade; segundo ela, qual seria a credibilidade do Simbólico, quando este é apresentado de modo compatível a uma Lei inexequível de ser cumprida e que ao mesmo tempo, não se expande para ser culturalmente reformulada? Ao seu ver, a imposição para se tornar sexuado nos moldes do Simbólico conduz sempre à debacle, que parece ser romantizada ou religiosamente idealizada, demonstrando contenção ante a Lei, o que a leva colocar a narrativa laciana sob desconfiança, posto que, diante da Lei, o sujeito supostamente deveria se resignar, sofrendo, obedientemente.

A Lei, conforme proposta por Lacan (1972-1973/2010) seria, para Butler (1990/2017), o sintoma da moralidade do escravo, aquele sujeito que abre mão do seu próprio poder para erigir uma lei, a qual na verdade, o aprisiona. A autora questiona, então, que poder é responsável por criar essa simulação irrefutável, qual o proveito se tem na conservação do poder nesse

circuito de renúncia e como se pode reaver esse poder dos estratagemas dessa Lei que proíbe e ao mesmo tempo se constitui como poder que autossujeita.

Como gesto de subversão da Lei, Butler (1990/2017) sugere a reconsideração do histórico de identificações constitutivas sem pressupor uma lei fundacional e rígida. A autora nos leva a raciocinar acerca da importância do significado da Lei, no interior de determinados contextos históricos. Ela prossegue, afirmando que deveria ser viável esquematizar as trilhas pelas quais um conjunto de identificações se encaixa ou não às injunções culturais de gênero. Nesse cenário, a autora afirma que se existe possibilidade de subverter a Lei, isso será realizado no interior dos termos da própria Lei, através das oportunidades que se apresentam quando a Lei atenta contra si própria, constituindo transformações imprevisíveis. Admitindo essa subversão como viável, Butler (1990/2017) nos ensina que o corpo arquitetado culturalmente conhecerá a liberdade, sem retornar a um passado supostamente natural, tampouco para seus deleites primários e sim para um porvir conectado a diversas perspectivas culturais. A autora recorre, então, a Freud (1905/2016) para nos dizer que é a exceção que nos indica a constituição da cultura e dos seus significados sexuais. Nesses termos, Butler (1990/2017) aponta para outro caminho de subversão da Lei: a desnaturalização, porquanto esta nos habilita a enxergar a sutileza da construção da naturalidade. Em sua visão, o marginal, aquele que é excêntrico, que se encontra fora da Lei, nos oferece a compreensão de que o mundo intocável que categoriza sexualmente, é, na verdade, um mundo constituído sobre um viés, podendo ter sido construído de maneira diferente.

Ainda que tenha recorrido a Freud (1905/2016), a teórica queer não poupa críticas as concepções propostas pelo fundador da psicanálise, em particular, no tocante ao Édipo. Para Butler (2002/2003), o gênero é adquirido com a satisfação do desejo heterossexual, já que o menino tornar-se-á um menino quando admitir que não pode ter uma relação incestuosa com a mãe, devendo buscar uma mulher como substituta; já a menina ganha esse status de gênero quando também reconhecer a interdição do acesso sexual a mãe e recorre a identificação com ela, admitindo que não pode ter o pai como parceiro sexual, substituindo-o por um objeto masculino. Essa forma de conceber a diferença sexual leva Butler (2003) a afirmar que a inserção cultural envolve superar a interdição do incesto, a partir de um *modus operandi* heterossexual, o que leva a autora a questionar esse esquema, propondo uma rearticulação do Édipo para além da heterossexualidade. A autora tenciona, então, aquilo que ela compreende como visão rígida do Édipo, afirmando que esse complexo pode assumir várias formas no seio das culturas, deixando assim sua posição normalizadora, podendo ser compreendido em amplo

espectro, como uma denominação que expressa a triangularidade do desejo, deixando de lado uma pretensa heterossexualidade inevitável.

Retomando a crítica ao Simbólico, Butler (2004/2022) questiona o status fundacional de sujeito, indagando se a forma de pensar das mulheres é como a dos homens e se as mulheres, de fato, pertencem a espécie humana. Se incluirmos no termo mulheres as travestis e mulheres transexuais, talvez cheguemos a mesma conclusão da autora: a rigidez do Simbólico e da diferença sexual desumanizam, impossibilitando determinadas vidas de serem consideradas mesmo como vidas e como gêneros coerentes. O raciocínio da filósofa nos leva mais adiante: quem vive fora dos arranjos maritais ou mantém formas de organizar-se socialmente – e sexualmente – para além da monogamia, são considerados incongruentes; suas vivências amorosas são inferiorizadas, porquanto se encontram na periferia dos considerados verdadeiros amores, logo, não estão inseridos na civilização, e, por isso, não são humanos. Há, portanto, sujeitos não admitidos como tais e existem vidas que jamais são reconhecidas como vidas, logo, em nenhum momento, essas existências vivenciarão a vida (Butler, 2009/2017). Mesmo assim, Butler (2004/2022) enxerga na Teoria Queer e nos diversos movimentos sociais a capacidade de fazer distinção entre aquilo que possibilita às pessoas amar, respirar, desejar, enfim, viver com plenitude, das convenções, que através de normas, retiram as entranhas do viver.

As críticas de Butler (1990/2017), à psicanálise, sobretudo a psicanálise lacaniana, compõem, na visão de Pombo (2016), o repertório da filósofa queer de subversões do binarismo, na tentativa de implodir os modelos de inteligibilidade cultural. Ao criticar o Simbólico lacaniano, para Pombo (2016), Butler (1990/2017) se contrapõe a sustentação que Lacan realiza das oposições estruturais binárias, advindas da antropologia de Lévi-Strauss. Com efeito, a psicanalista nos ensina que Butler (1990/2017) visa desestabilizar as hipóteses e categorias estabelecidas pela psicanálise.

Ao estabelecer o caráter dual dos sexos, através da lei de interdição do incesto, Lacan (1972-1973/2010) propõe, segundo Pombo (2016) um sujeito dividido internamente, ao que Butler (1990/2017) aponta para essa mesma lei – proibitiva e causadora do recalque – como produtora daquilo que ela própria interdita, o material recalçado. Para a psicanalista, a filósofa queer ao denunciar o efeito dessa lei, expõe como as limitações binárias operam para estruturar a sexualidade, visando contribuir para sua subversão.

Ante os postulados psicanalíticos que operam como verdades universalmente culturais, Butler (1990/2017), conforme Pombo (2016), apresenta táticas de crítica e subversão. Para a psicóloga e psicanalista, a teórica queer refuta a lei paterna como um determinismo rígido e universal, enunciando que o indivíduo possui uma multiplicidade de identificações que existem

em paralelo e tanto convergem quanto dissonam. Esse caráter produtivo, trazido por Butler (1990/2017) é inovador, já que, conforme Pombo (2016) tais identificações se opõem ao binarismo de gênero e a rigidez das posições masculina e feminina frente a lei paterna, o que sugere que essa não é determinante.

Outra problematização trazida por Butler (2004/2022), segundo Pombo (2016), é a normatividade cultural expressa no Édipo: esse complexo não seria universal, mas mesmo que fosse, isso não serviria para confirmar o viés lacaniano de que ele é fundante da cultura. De acordo com Pombo (2016), Butler (2003) pensa o Édipo em um sistema que expressa o caráter triangular do desejo, com formas múltiplas, sem a imposição da heterossexualidade, tampouco a substituição da mãe por outra mulher. Pombo (2016) também nos conta que em uma conferência realizada em Paris, em 2009, Butler afirmou, com certo humor que admitiria a asserção de Lacan (1972-1973/2010) sobre a inexistência da relação sexual e as relações sexuais em suplência. O ponto nevrálgico é que para Butler somente algumas suplências passam pelo crivo da teoria psicanalítica, ao mesmo tempo em que outras sofrem estigmas, o que também ocorre com as identidades de gênero: enquanto algumas são consideradas autênticas, outras são divergentes, farsas e ilícitas (Pombo, 2016).

As críticas de Butler (1990/2017 & 2004/2022) não significam que ela se desencantou com a psicanálise, embora seu relacionamento com a psicanálise lacaniana seja apreensivo (Porchat, 2007). Para a psicóloga e psicanalista, a filósofa não deseja deixar de lado a psicanálise, porquanto tenha identificado o conceito de pulsão como via possível que resulta nas reiterações de gênero: o que Butler (1990/2017 & 2004/2022) parece desejar, de fato, é que a psicanálise se liberte de normas e julgamentos, abrindo caminho para a compreensão de novas possibilidades de gênero e sexualidades. Sobre esse pormenor, Porchat (2013) parece ter voltado a sua atenção de tal maneira que nos oferece a possibilidade de uma psicanálise estreitamente ligada com a Teoria Queer. Teríamos, segundo ela, a possibilidade de construir uma psicanálise queer, esse último termo ligado a *gaps*, interrupções, sobras e divergências, formas de manifestação do inconsciente, de acordo com a teoria psicanalítica.

Essas manifestações do inconsciente tornam o sujeito estranho⁴⁰ a si mesmo, desestabilizando a noção de unidade do sujeito face a qualquer normatividade de gênero e sexualidade e demonstrando sua singularidade (Porchat, 2013). A autora enumera cinco pontos de conexão entre a Teoria Queer e a psicanálise, que podem resultar em uma psicanálise queer:

⁴⁰ Embora queer seja um termo ofensivo, ele pode nos revelar o sujeito da psicanálise, aquele estranho, incoerente, que desconhece a si mesmo.

o estatuto do corpo e da pulsão; o estatuto do inconsciente e da realidade; o estatuto do Édipo, do parentesco e da universalidade; a ética e os direitos humanos.

O estatuto do corpo e da pulsão, na visão de Porchat (2013), nos remete a Freud (1905/2016), trazendo uma compreensão do corpo, enquanto atravessado por processos de organização da libido, em contraposição à natureza, e constituído de forma ímpar. Conforme a autora, posteriormente, Lacan desenvolveu o ordenamento libidinal via Imaginário, Simbólico e Real, defendendo a Lei, instância do Simbólico, como governante tanto da pulsão sexual, quanto do corpo, em contraposição a uma lei acordada entre sujeitos no interior da cultura. Citando Butler (2004/2022), a autora afirma que a filósofa se empenha na apropriação do conceito de pulsão, mesmo essa tendo uma essência pela negatividade, não sendo totalmente representável, escapando ao Simbólico, mesmo que conserve o caráter de essência. Aqui, conforme Porchat (2013), Butler (1990/2017 & 1993/2019) provoca uma tensão entre a Teoria Queer e a Psicanálise, posto que mesmo quando a última se refira ao corpo, a sexualidade e a pulsão enquanto independentes, face a processos históricos, esses construtos terão sempre a marca de um discurso formulado nos interstícios de um tempo e um contexto específicos. Não obstante, apesar dessa tensão, presente em Butler (1990/2017 & 1993/2019), Porchat (2013) nos mostra que Butler (2004/2022) reconhece os significados do corpo, como aquilo que está para além das disposições do sujeito. Nesses termos, Butler (2004/2022), de acordo com Porchat (2013) reconhece que o corpo não se reduz à linguagem, ele não é totalmente transliterado por ela, não havendo, portanto, verdades universais.

Quanto ao estatuto do inconsciente e da realidade, Porchat (2013) afirma que Butler (2004/2022) pensa a psicanálise como teoria que pode ser útil na compreensão da tessitura do poder no inconsciente, através da fantasia, o que se constitui como ferramenta valiosa para os movimentos ativistas. O conceito de fantasia, conforme a psicóloga e psicanalista, possibilita uma passagem que cada indivíduo utiliza para se conectar ao poder, porquanto a fantasia molda e constitui a conjuntura da existência, o que abre espaço para pensar diversas formas de relação com o poder. Entretanto, em paralelo a fantasia deve-se pontuar o local da realidade: aqui, Butler considera que a psicanálise deve dialogar com a Teoria Cultural, com a política cultural, com movimentos sociais e questões relativas às minorias historicamente estigmatizadas, a exemplo das pessoas trans (Porchat, 2013). Logo, segundo a autora, temos ao longo da obra freudiana a realidade, mas também um mundo interno, por onde, conforme Butler, ocorre a constituição inconsciente do poder.

Referente ao estatuto do Édipo, do parentesco e da universalidade, Porchat (2013) se refere a Butler (1990/2017) enquanto contestando a totalização e a universalização do Édipo,

haja vista, a partir dele os homens terem acesso a identidade e as mulheres estarem em posição submissa. Entretanto, conforme a autora, Butler (1990/2017) aponta a via de escape para a psicanálise, a partir da recusa da rigidez do Édipo, compreendendo que este pode assumir diversas maneiras em culturas diferentes, sendo possível ainda não ser percebido como conjunção que estabelece a norma civilizatória.

A ética e os direitos humanos apontam para a constituição dos sujeitos, a partir do sofrimento e das suas idiossincrasias (Porchat, 2013). Nesse respeito, para a autora, a psicanálise deve assumir o compromisso de não possibilitar que práticas sexuais, sejam alvo do controle e da normatização. Embora reconheça que ética, sofrimento e singularidade possam ter sentidos diferentes tanto para a psicanálise, quanto para a Teoria *Queer*, a autora considera que a norma vigente, seja de maneira dissimulada ou ostensiva, se impõe sobre o corpo, o gênero, as práticas e os desejos sexuais, problemática amplamente discutida por Butler (1990/2017). Nesses termos, a psicanálise tem o dever de, na descrição da neurose, psicose e perversão, considerar as injunções praticadas pela cultura, não pactuando com essa dominação, buscando contribuir para que a sociedade aceite pessoas que sofrem por não estarem inseridas nas normas de gênero e sexualidade.

3.4 Racismo e transfobia na sociedade do ódio

O surgimento das democracias modernas é resultado da mesma história, com dois corpos: o corpo do sol, representado pelo império colonial e o corpo da noite, o Estado escravocrata (Mbembe, 2016/2017). Esse modelo, essencialmente violento, relaciona, em uma mesma matriz histórica, plantação e império colonial, constitucionalizando a exceção e o não-direito, instituindo um cotidiano, caracterizado por vidas “[...] cujo preço é tão baixo que não equivale a nada, nem sequer como mercadoria e, ainda menos, humana – é uma espécie de vida cujo valor está fora da economia, correspondendo apenas ao tipo de morte que se lhe inflige” (Mbembe, 2016/2017, p. 65). Tal conjuntura, marcada pela indiferença, desumanização e barbárie, institui uma necropolítica, sob o *Zeitgeist* do racismo, para justificar a desagregação e o extermínio, se desvencilhando dos negros, “[...] esses miseráveis cujos corpos estranhamente se assemelham a montes de lixo [...]” (Mbembe, 2016/2017, p. 66). Possivelmente, as democracias sempre funcionaram nesse *modus operandi*: sociedades formadas pelos equivalentes, segregando os diferentes, aqueles considerados indesejáveis e que são, parcial ou totalmente, privados de direitos (Mbembe, 2016/2017). Devo ratificar a descrição histórico-crítica do autor: este é o tempo do ódio, do apanágio às cisões, do

branqueamento das democracias liberais, através das forças capitalistas que fomentam hostilidades, inclusive faxinas étnicas: o planeta se divide, portanto, entre o eu – início do norteamento – e os outros, aqueles com quem jamais pode haver união, muito menos reciprocidade.

Identificar os amigos é necessário, porém, não se pode prescindir, de, meticulosamente, identificar os inimigos, ainda que estes sejam não-identificáveis, haja vista talvez não tenham face, nome e territorialidade:

se tiver rosto, será apenas um *rosto velado, um simulacro de rosto*. E se tem um nome, é um nome emprestado – um falso nome cuja função principal é a dissimulação. [...] está entre nós, à nossa volta, e até em nós, capaz de surgir em pleno dia como a meio da noite, e, a cada uma das suas aparições, é o nosso modo de vida que ele ameaça aniquilar.

As observações do autor parecem adequadas para descrever como as travestis e mulheres transexuais são encaradas por diversos setores da sociedade: seus rostos são um disfarce, seu nome é falso, haja vista ser diferente daquele que lhes foi atribuído quando do seu nascimento. Podem até mesmo estar entre nós, pessoas cisgêneras, haja vista seus corpos, serem hipersexualizados, principalmente quando revestidos da pele escura, o corpo da noite, instituído pelo pensamento escravista. Essa localização racista é confirmada por Oliveira (2020) ao discutir homofobia e racismo no Brasil. **Guardadas as devidas distinções entre homofobia e transfobia**⁴¹, a autora contribui para pensar os estereótipos que pairam sobre homossexuais negros, se estendendo às travestis e mulheres transexuais negras: elas habitam sob o tabu da raça, se contrapondo às travestilidades e transexualidades hegemônicas, representadas pela beleza, saúde, sucesso, inclusão, e reduzidas ao seu genital, é esperado que sejam insertivas nas relações sexuais. Seus corpos “[...] são aqueles que a própria humanidade é negada e estão relacionados a todo tipo de corpo cujas vidas não são consideradas vidas e cuja materialidade é entendida como não importante” (Oliveira, 2020, p. 20). Nesses termos, uma sociedade racista teme a figura do negro, “[...] cuja potência genital, livre da mora e das proibições, constitui um verdadeiro perigo biológico”. Assim como Oliveira (2020), que apontou para o reducionismo do negro ao genital, Mbembe (2020) chama à atenção para a erotização do negro como uma das bases do racismo, haja vista este ser considerado sujeito sexual equivalente a um objeto que provoca terror e agressividade, reduzido a um membro assustador que arromba suas vítimas:

⁴¹ Ênfase minha.

para os racistas, o gládio preto é fonte de temor não apenas pelo seu tamanho, mas por sua suposta natureza penetradora e agressiva.

A sociedade do ódio é formada por um Estado caracterizado pela insegurança, no qual, desde fins do século passado, determinados segmentos sociais instrumentalizam a inimizade, para legitimar a violência contra quem é considerado inimigo (Mbembe, 2016/2017). Tal utilização do ódio como substrato para a inimizade, lança mão de uma psicodinâmica que exponencializa rivalidades já consagradas por binômios culturais, como: homem/mulher, branco/negro, cis/trans, heterossexual/homossexual. Esse *continuum* belicista evoca a ideologia da impossibilidade de cessação do ódio, impondo uma compulsória realocação de travestis e mulheres transexuais, sobretudo negras, para longe das fronteiras cisnormativas, por todos os meios possíveis, privando-as de participar da sociedade civil organizada, seja não acessando direitos básicos, a exemplo de terem as suas experiências amorosas assumidas publicamente. Mbembe (2016/2017, p. 95-96) não se refere diretamente às práticas de humilhação e violência contra as travestis e mulheres transexuais, contudo, encontro fundamento em sua retratação sobre como determinados segmentos da sociedade brasileira agem contra elas, porquanto acreditam que devem: “[...] cercá-las no cotidiano, infligir-lhes repetidamente incalculáveis golpes e feridas racistas, despojá-las de todos os direitos adquiridos, atirá-las para fora da colmeia e desonrá-las, de modo a que apenas lhe reste a autodeportação”.

Esse regime de extermínio, que opera para dificultar as eventuais aspirações amorosas de travestis e mulheres transexuais é uma das múltiplas formas de segregação que resulta em sofrimento, negado “[...] por muitos psicólogos e psicanalistas brancos” (Souza, 1983/2021, p. 15). Em seu pioneirismo, Souza (1983/2021, p. 25) nos ensina que: “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro”. Para a autora, negros, portanto, sofrem dois tipos de imposição: (1) são obrigados a, mesmo enquanto corpos negros, ter a carne e as aspirações que dizem respeito ao ego dos brancos; e (2) ao mesmo tempo, refutar, rejeitar e invalidar a presença de si mesmos, o que é uma forma de brutalidade, haja vista agredir, violar e destruir a identidade do sujeito negro, fomentando a interiorização de um ideal de ego da branquitude, representado pela beleza, bondade, justiça, a própria “[...] manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão” (Souza, 1983/2021, p. 28). Esse ideal branco vai impor para o negro, a despeito de ele ter o conhecimento da autoria das principais atrocidades ocorridas na história da humanidade terem sido perpetradas por brancos – colonialismo, nazismo e imperialismo são exemplos –, a ordem do desejo de ser embranquecido, o que caminha para a sua eliminação (Souza, 1983/2021).

A violência racista também se materializa pela perseguição do sujeito negro, através do seu corpo, odiado e percebido como fonte contínua de risco de morte, que, na prática, desloca o psiquismo do princípio do prazer para a dor (Souza, 1983/2021). Com efeito, tendo em vista que o veículo de psicodesenvolvimento é a satisfação, o negro se confronta com a frustração, não conseguindo “[...] reencontrar na realidade um objeto que corresponda ao traço mnêmico de um objeto primordial, matriz de uma experiência de satisfação inesquecível” (Souza, 1983/2021). Essa afirmativa retrata, de forma concreta, o cotidiano do sujeito negro, atravessado pela dor, diferente do desprazer, porquanto sua gênese se encontra na experiência traumática provocada pelo racismo. Para além do branqueamento, então, o sujeito negro assume um padrão de comportamento no qual é induzido a pensar ser de propriedade única do branco, chegando a crer na supremacia branca, demovendo “a identidade negra como um apêndice do desejo e da palavra do branco (Souza, 1983/2021, p. 39). Nesse respeito, segundo a autora, a emocionalidade do negro sincroniza com os privilégios brancos, porquanto o psiquismo daquele é introduzido no mundo pela dor, lhe restando reconhecer a condição da sua suposta inferioridade, tomando como referência a identidade branca, com a finalidade de atingir a ascendência social que almeja.

A transformação da sociedade do escravismo para o capitalismo, resulta, em pelo menos, duas alterações das táticas racistas: na primeira, o negro é inferior socialmente, na segunda, um conjunto de atributos pejorativos lhe são imputados, a fim de restringir a espacialidade e presença social dele, conferindo a manutenção do ordenamento social escravocrata (Souza, 1983/2021). Apesar da transformação no plano tático, a finalidade é mantida e atingida: inferiorizar o negro, para que, mesmo sobrevivendo a sociedade escravagista, sua eliminação do seio da sociedade de competição, inerente ao capitalismo, esteja assegurada. O interior dessa sociedade promove uma luta na qual o negro adentra, podendo lograr êxito, desde que pague o preço de se associar a branquitude, reconhecendo a negatividade da sua origem, escapando de maneira individual e individualista, para acessar a satisfação da qual foi privado (Souza, 1983/2021). A vida do negro, é, na concepção racista, a vida da miséria, da fome e da morte, logo, é necessário, para ascender socialmente – inclusive na esfera amorosa – se desvencilhar desse paradigma, deixando de lado as suas origens, vestindo a roupa branca e atacando outros sujeitos negros, a fim de apagar qualquer traço que lhe traga reminiscências da sua condição inferior e miserável.

A estética é outro elemento utilizado para estimular a violência racista, difundindo os atributos de “o irracional, o feio, o ruim [...]”, como intrínsecos ao negro (Souza, 1983/2021, p. 57). Tais construções servem a visões étnico-raciais e de gênero que baseiam os ideais de beleza

e feminilidade a sujeitos brancos, associando a elegância à branquitude, ao mesmo tempo em que reiteram uma fictícia supremacia cisgênera (Vergueiro, 2015, p. 43-71).

O racismo em conjunto com a transfobia hierarquizada as existências e norteia os papéis sociais das travestis e mulheres transexuais, a partir de um modelo de humanidade branco e heterocisnormativo (Oliveira, 2020, pp. 151-172). Como Bento (2022) nos ensina, esse pacto com a branquitude, narcísico e fundamentado no discurso da meritocracia, alija as existências das travestis e mulheres transexuais, principalmente negras, de historicidade. Como resultado, isso se reverte no silenciamento das travestis e mulheres transexuais enquanto vidas, haja vista o racismo e a transfobia correntes na atualidade (Oliveira, 2020, pp. 151-172). Por isso, destacar a existência de travestis e mulheres transexuais se apresenta como ruptura com a heterocisnormatividade e o viés supremacista branco, porquanto “suas trajetórias têm sido negligenciadas pelas pesquisas acadêmicas, mesmo entre os/as estudiosos de gênero e de relações étnico-raciais” (Oliveira, 2020, p. 170).

Esse capítulo demonstrou a necessidade de recompor determinadas leituras psicanalíticas sobre travestilidades e transexualidades. Algumas vertentes psicanalíticas patologizam essas identidades de gênero, invalidando o sofrimento dessa população por diversos meios, inclusive ao desconsiderar o recorte étnico-racial em uma sociedade de pensamento escravocrata, que associa de maneira perversa a branquitude à beleza, sob a égide da cisgeneridade. As consequências da patologização e do atrelamento compulsório sexo-gênero dificultam os eventuais anseios dessa população em experienciar amores. Ademais, as iniquidades típicas dos enlaces entre racismo e transfobia resultam em agravar os abusos a que este grupo social se encontra submetido, conforme as palavras de Paulett Furacão (Benevides, 2022, p. 44):

ser uma transexual é sofrer todos os estigmas possíveis em um país considerado o país da diversidade, do acolhimento e que não tem políticas efetivas para sua população. Imagine ser uma negra e ainda trans? É saber que eu preciso lutar duplamente para conseguir políticas efetivas.

Esse cenário deve representar uma convocação para que a psicanálise reconheça na abjeção imposta às vidas e aos possíveis interesses em experienciar amores por parte de travestis e mulheres transexuais, o delineamento de um planejamento em curso com um único objetivo: lhes extinguir (Favero, 2022). Tal projeto de extermínio expõe de maneira concreta a saturação da crueldade imposta às travestis e mulheres transexuais no Brasil, convocando desta feita a psicologia para se debruçar sobre a sujeira, em um exercício constante de “combater os efeitos

da normatividade simbólica e material que contribui para a manutenção de uma moral [colonial, imperialista, cristofascista] perversa” (Favero, 2022, p. 27).

Capítulo 4 – Metodologia

4.1 Protagonistas⁴²

O presente estudo, de base qualitativa, foi protagonizado por 4 (quatro) travestis e 8 (oito) mulheres transexuais, entre 19 (dezenove) e 55 (cinquenta e cinco) anos de idade, escolhidas por conveniência. Nessa modalidade de investigação, o número de sujeitos não é determinado aprioristicamente, porquanto o que se pretende é encontrar dados qualificados para a temática estudada (Galli, 2013, p. 65); trata-se de amostras disponíveis, as quais se tem acesso, tirando proveito dessa situação, daí o seu nome também ser amostra por oportunidade (Sampieri; Collado & Lucio, 2013, pp. 401-413). Como critério de inclusão, utilizou-se a autoidentificação travesti e mulher transexual, enquanto outras modalidades de autoidentificação de gênero não foram incluídas.

A Tabela 1 mostra o perfil sociodemográfico das protagonistas, com os nomes fictícios atribuídos a elas:

Tabela 1 – dados sociodemográficos sobre as protagonistas

Nome	Zuri	Ayana	Ava	Sophia	Gianna	Núbia
Idade	23	34	30	35	29	19
Estado	Ceará	Rio de Janeiro	São Paulo	São Paulo	São Paulo	Minas Gerais
Identidade de gênero	Travesti	Mulher transexual	Travesti	Mulher transexual	Mulher transexual	Travesti
Orientação sexual	Heterossexual	Heterossexual	Pansexual	Heterossexual	Heterossexual	Homossexual (lésbica)
Raça/Etnia	Negra	Preta	Branca	Branca	Branca	Negra
Escolaridade	Ensino Médio Completo	Pós-graduação <i>Lato Sensu</i>	Pós-graduação <i>Stricto Sensu</i>	Pós-graduação <i>Stricto Sensu</i>	Pós-graduação <i>Stricto Sensu</i>	Ensino Médio Completo
Profissão	Profissional do sexo	Assessora parlamentar	UX Pesquisadora	Professora	Pesquisadora	Desempregada
Renda salarial	Menos de 1 salário mínimo	1 a 3 salários mínimos	3 a 5 salários mínimos	1 a 3 salários mínimos	1 a 3 salários mínimos	Menos de 1 salário mínimo
Nome	Dyami	Luena	Stella	Palesa	Lueji	Kenia
Idade	22	35	48	55	52	29
Estado	Minas Gerais	Bahia	Goiás (DF)	Goiás	Bahia	Bahia

⁴² Durante este capítulo, defendo a utilização do termo protagonistas, em lugar de participantes ou colaboradoras.

Identidade de gênero	Mulher transexual	Mulher transexual	Mulher transexual	Mulher transexual	Mulher transexual	Travesti
Orientação sexual	Heterossexual	Heterossexual	Indefinida	Heterossexual	Heterossexual	Pansexual
Raça/Etnia	Branca	Branca	Branca	Parda	Negra	Parda
Escolaridade	Ensino Fundamental I Incompleto	Ensino Médio Completo	Pós-graduação <i>Lato Sensu</i>	Pós-graduação <i>Lato Sensu</i>	Ensino Fundamental II Incompleto	Ensino Médio Completo
Profissão	Desempregada	Atendente de telemarketing	Arquivista (servidora pública)	Psicóloga	Cabeleireira	Vendedora
Renda salarial	Menos de 1 salário mínimo	Menos de 1 salário mínimo	Mais de 5 salários mínimos	1 a 3 salários mínimos	Menos de 1 salário mínimo	1 a 3 salários mínimos

4.2 Procedimentos

4.2.1 Coleta de dados

A fim de coletar dados, foram utilizadas entrevistas gravadas em áudio, em locais onde a privacidade das protagonistas fosse preservada. Como instrumento, utilizou-se entrevistas abertas, algo comum em pesquisas qualitativas, haja vista as pessoas entrevistadas expressarem suas experiências da melhor forma, fora do campo de influência do pesquisador ou de achados de pesquisas anteriores, o que contribui para que as respostas sejam categorizadas pelos próprios sujeitos entrevistados (Sampieri; Collado & Lucio, 2013, p. 426).

Levando em consideração que as questões pertinentes a gênero e sexualidade podem ser embaraçosas para algumas protagonistas, tive o cuidado de estabelecer roteiros, com questões norteadoras, como por exemplo: “por favor, me fale sobre a sua relação com o amor”. Em um segundo momento, solicitei que as protagonistas falassem dos seus percursos amorosos e sexuais, para em um terceiro e último instante, elas abordassem o olhar da sociedade sobre as suas experiências amorosas.

O *corpus* da pesquisa foi obtido através de transcrições *ipsis litteris* das entrevistas, respeitando a maneira como cada protagonista utiliza a língua portuguesa. Essas transcrições foram consultadas diversas vezes, com a finalidade de extrair a singularidade presente nas narrativas de cada uma delas.

4.2.2 Análise de dados

Nesta pesquisa, as entrevistas foram analisadas a partir da análise da enunciação enquanto roteiro metodológico produtivo para analisar as experiências amorosas de cada travesti e mulher transexual, que concedeu a todas as pessoas interessadas em ler este trabalho, através da palavra, a oportunidade de conhecer as suas vidas e amores.

Classicamente, analisar um determinado conteúdo implica em percebê-lo como um dado fixo, contudo, este não é o caminho adequado para compreender a singularidade localizada na palavra. Na verdade, a palavra é produzida através de processos, os quais lhe conferem sentido e ação, abrangendo, assim, o conceito de discurso, o qual se encontra longe de uma produção finalizada e inserido em uma teia de antinomias (Bardin, 1977/1995). Nesse ínterim, concentro os meus esforços em compreender os discursos de travestis e mulheres transexuais como atravessado por constantes mudanças e contraposições. Com efeito, “o discurso não é um produto acabado, mas um momento num processo de elaboração, com tudo o que isso comporta de contradições, de incoerências, de imperfeições (Bardin, 1977/1995, p. 170). Tendo isso em mente, corroboro o pensamento da autora, porquanto ela concebe o discurso como palavra em ação, produzida a partir da triangulação locutor-objeto de referência-entrevistador: ambivalente, o sujeito responsável pela locução, externa, através do seu discurso, os conflitos e contradições pelos quais é atravessado, cabendo ao entrevistador, identificar na palavra – inclusive em seus *gaps* – aquilo que o locutor enunciou em seu sentido real.

Reconhecendo as múltiplas formas de construir as subjetividades, manifestas nos discursos de travestis e mulheres transexuais, considero meu dever adotar aquilo que Bardin (1977/1995, p. 172-173), denomina “atitude de empatia” e que consiste em se colocar no prisma e no referencial da pessoa entrevistada. Nesse sentido, a análise de enunciação fornece um olhar acolhedor, reconhecendo que a entrevista possui originalidade e singularidade e que a pessoa entrevistada é única e possuidora de um discurso dinâmico, em uma multiplicidade de níveis. Percebo tal multiplicidade discursiva no Pajubá, dialeto proveniente do iorubá-nagô e que é utilizado pelas travestis e mulheres transexuais em seu cotidiano. Nele, percebo a ruptura com uma suposta segurança e estabilidade para acessar os dados, compreendendo que o caos proporciona o rumo de uma investigação científica (Favero, 2020). A análise da enunciação torna viável compreender o caos mencionado pela autora, além de reconhecer na linguagem pajubariana, as diversas formas de expressão que eventualmente posso encontrar nas entrevistas realizadas.

Uma vez estabelecida a análise da enunciação como percurso metodológico viável aos propósitos desta pesquisa, faz-se necessário evidenciar como este método foi aplicado ao longo de cada entrevista, além de discorrer sobre a utilização do termo protagonista para descrever as travestis e mulheres transexuais que trouxeram os seus discursos para este trabalho.

Encarei cada entrevista de maneira organizada e singular, abrindo mão de qualquer hipótese de interpretação antes do estudo do discurso propriamente dito (Bardin, 1977/1995). Atento aos objetivos da pesquisa, percebi que os termos informante e participante são insuficientes, face as contribuições dadas pelas travestis e mulheres transexuais, tanto para a pesquisa científica, quanto para a construção da minha cidadania. Isso quer dizer que as entrevistadas não desempenharam o papel de meras informantes, tampouco de participantes triviais deste estudo. Na verdade, elas, a partir dos seus discursos, estiveram em posição de destaque. Por isso, desde o primeiro momento, me coloquei em franca oposição a enxergá-las como meras fontes de dados. Tampouco me sentiria confortável em denominar elas enquanto informantes, participantes ou colaboradoras, porquanto as suas vidas e experiências amorosas são aspectos essenciais na construção da sua subjetividade, que de forma alguma deve ser reduzida a informação, participação ou colaboração em um estudo. Logo, elas **são**⁴³ o epicentro deste trabalho, são **protagonistas**⁴⁴ dele, posto que ao trazer as suas narrativas, elas ocupam um espaço de poder, colocando as palavras em ato e estabelecendo discursos propositivos. Este é um aspecto notável que reforça a minha opção pela análise da enunciação: nela, posso me inserir nos paradigmas das protagonistas, de maneira empática (Bardin, 1977/1995). Isso contribuiu sobremaneira para que eu compreendesse que sou tão somente uma ferramenta a serviço da temática deste trabalho.

Tendo em vista tanto que as protagonistas são o principal motivo da existência e necessidade deste estudo e o meu compromisso ético-social com a população travesti e transexual, quanto a maneira respeitosa com que fui tratado⁴⁵, afirmei durante as entrevistas e reitero que cada uma delas terá um retorno individual sobre esta pesquisa, além de realizar palestras sobre o tema e colaborar através de todos os mecanismos disponíveis para a sua difusão.

⁴³ Ênfase minha.

⁴⁴ Ênfase minha.

⁴⁵ O respeito das protagonistas se expressou em diversas ocasiões. Destaco dois momentos. O primeiro ocorreu, quando Gianna disse: “acho que a, a forma como você acolhe, foi muito boa, assim, sabe, pra trazer um pouco mais de calma, assim. Trazer essa escuta atenta, né, acho que foi muito bom, assim”. O segundo momento se apresentou quando Stella desejou sucesso para esta pesquisa: “espero que sua pesquisa dê certo. Tudo de bom”.

O roteiro de entrevistas trouxe diversos temas relevantes, destacando-se: (1) as significações do termo amor; (2) os itinerários amorosos e sexuais; e (3) a socialização das experiências amorosas. O próximo capítulo discute essas temáticas.

Capítulo 5 – Amor, sexualidades e sociedade

Este quinto capítulo trata sobre as (des)crenças e expectativas das protagonistas face ao amor, dos percursos amorosos e sexuais desenvolvidos por elas, além do olhar que tanto a sociedade tem acerca de seus amores, quanto do olhar delas sobre suas próprias experiências amorosas.

5.1. Significações do termo amor

Para Zuri, conceber o amor envolve criticar a sua construção: “acho que as pessoas romantizam muito, tipo, a literatura britânica trouxe pra gente desde cedo, de que o amor pode ser conquistado, fortalecido, tipo, é, é, esses romances clássicos, que a gente aprende desde pequeno. Mas, na minha concepção, o amor é muito cisgênero, sabe?”. Esta afirmação nos leva a pensar sobre a construção sociocultural do amor, para quem ela foi construída. Isso ganha ainda mais força quando a protagonista diz:

as formas de amor que nos são dados, que nos são ofertadas, são bem diferentes das relações que são heteronormativas que temos hoje em dia. Mesmo com a inclusão, mesmo com debates abertos sobre, ainda é, tipo, ainda é uma coisa bem, tipo, bem direcionada às pessoas cis, entendeu?

Zuri descreve aquilo que me causou surpresa desde cedo: a estandarização do amor, materializada em práticas como abraços e afagos somente entre pessoas que não se contrapõem ao sistema hegemônico de vinculação obrigatória sexo-gênero. Mesmo reconhecendo que uma experiência amorosa é benéfica, a protagonista admite que as maneiras de amar existem para a satisfação das cisgeneridades:

Tipo, acho que quando a gente gosta de alguém e tem aquela pessoa ali com você, é muito bom, né, tipo, acho que existe, sim, mas é como eu falei, não como existe para as pessoas cisgêneras, sabe. Mãos dadas, demonstrações de afeto, família, entendeu. Acho que não, não dessa forma. Mas, há exceções. Mas, na maioria das vezes, não é da mesma forma.

A partir das enunciações da protagonista, posso afirmar que ela conhece o sentido da palavra amor, contudo, sob um paradigma universalista, no qual ela não é bem-vinda: o simples ato de andar de mãos dadas e a presença de familiares não integra a sua vida. Pelo contrário, o que ela apreendeu como amor “[...] é aquele amor momentâneo. Tipo, aquele amor, tipo sigilo... tipo, no sigilo. Ai é muito difícil” (Zuri, 2022).

Poderia afirmar que Zuri tem essa visão sobre o amor, por ser uma trabalhadora do sexo. Se fizesse isso, no mínimo, a minha perspectiva seria reducionista e discriminatória. Sobretudo, adotar esse paradigma não corresponde à realidade, porquanto não apenas Zuri, mas, Dyami demonstra concepções próximas acerca do tema:

é meio complicado sobre essa situação, sobre o amor, porque não é todo mundo, né, que, hoje em dia, a gente se apaixona, a gente realmente, a gente ama e a pessoa quer assumir uma transexual. É meio complicado. A gente acaba meio que se fechando... é meio complicado, hoje em dia.

O sigilo descrito por Zuri encontra ressonância na afirmação de Dyami: não são todas as pessoas que assumem uma experiência amorosa, seja com uma travesti ou com uma mulher transexual. A própria Dyami explica quais razões fazem-na pensar assim:

o significado de amor é cuidar, cuidar da pessoa, é viver pro resto da vida. É, amor significa isso. Hoje em dia, as pessoas não tão sabendo amar, as pessoas traem, as pessoas não fica com aquela pessoa por um tempo determinado, certo, até no casamento mesmo, a pessoa casa, chega e quer divorciar, não é pra sempre, então, não. Hoje em dia, na minha opinião, não tem, não existe amor.

Além de definir amor, a protagonista me ensina a compreender porque, em sua percepção, ele não existe: a sociedade não consegue mantê-lo, principalmente, quando ele se encontraria no interior do casamento. Para além das questões de discriminação e violência contra as identidades de gênero travesti e transexual, Dyami parece apontar para o fracasso amoroso nos moldes da sua edificação: um contrato monogâmico, que falha continuamente, a despeito de se ser travesti, transexual ou cisgênero. Ela aponta para a temporalidade histórica atual como aquela em que contratos tem pouco ou nenhum valor, onde a quebra de lealdade e a infidelidade são iminentes. Nesses termos, amor realmente não existe, porquanto a protagonista aponta para o seu caráter insustentável dentro de critérios atinentes a unigamia.

Se por um lado, o amor oferecido às travestis e mulheres transexuais é de caráter secreto, conforme Zuri menciona, para Dyami, ele sequer existe, porque vem se afastando daquilo que ela considera coerente: uma experiência amorosa somente entre duas pessoas. Compreendo, então, que ambas conhecem o amor: para Zuri, ele está sob bases cisnormativas, enquanto que para Dyami, ele é conspurcado através das traições.

Palesa, antes de acessar uma experiência amorosa, cultivou sua autoestima: “[...] primeiro eu tinha que entender o meu amor, não o que o outro falava o que amor por mim. Então, eu primeiro tinha que entender o meu amor, pra eu saber que amor é esse que vem do outro”. Atualmente casada, ela afirma se sentir surpresa com o marido, posto que, segundo ela,

“ele não sai comigo sem dar a mão pra mim”. Palesa evoca uma construção amorosa pautada pelo companheirismo e por um gesto considerado emblemático como demonstração de carinho e que exatamente inexistente na visão de Zuri acerca do amor.

A cada protagonista, conheço uma nova definição de amor, como aquela trazida por Lueji:

“[...] amor pra mim significa, é, querer o bem de alguém, é, cuidar, zelar, respeitar. Mas, também existe o companheirismo. Às vezes, o amor não é só sexo, não é só beijo, carinhos, não. É o companheirismo também [...]. [...] quase duas décadas e o carinho que ele me dá e eu dou pra ele é tudo, porque ele me defende de qualquer coisa, de qualquer forma”.

À época da entrevista, casada por 17 (dezesete) anos, Lueji apontou para a companhia e a proteção como pilares que proporcionam manutenção a experiência amorosa. Percebo que as suas expectativas são correspondidas, a ponto de ela afirmar que “o amor é cego, o amor é mudo, o amor é nada, mas, o amor é tudo na vida”. Partindo do cuidado com o outro, passando pelo respeito, companheirismo e até mesmo evocando uma espécie de Alfa e Ômega, ao abordar as contradições que percebe no amor, a protagonista nos convida a enxergar as nuances existentes na psicodinâmica de uma experiência amorosa, quando evoca a cegueira, a mudez e o nada presentes no amor, como aquilo que o torna toda a essência da vida. Esse cenário, aparentemente antitético, parece ser o substrato pelo qual as suas “[...] quase duas décadas [...]” de experiência amorosa prosseguem aparentemente sólidas, afinal, segundo Lueji, ela “[...] já deu alguns perdidos” em função de, em certo momento da vida:

[enquanto ela] estava internada, ele [o seu marido] pegou uma ex-cunhada minha, dentro de casa, em cima da minha cama. Minha cunhada me contou, quando minha cunhada me contou isso, eu me revoltei. E fiquei na minha. Eu disse: “a partir de hoje, eu vou dar o mesmo troco”. E comecei a dar de vez em quando. É e tamos vivendo. Ele diz que não fez, eu também digo que não fiz e vamos viver.

Percebo que na vida da protagonista existem momentos de experiência do amor atravessados por hipocrisia que remetem a construção amorosa cisgênera. Longe de maniqueísmos que impõem verdade e mentira, certo e errado, pode-se inferir, através da enunciação de Lueji que as experiências amorosas envolvem uma tessitura social, **dramaticamente marcada por normas cisgêneras**⁴⁶, que operam seja para inviabilizar as oportunidades de travestis e mulheres transexuais usufruírem do amor, ou mesmo para desfrutá-lo dentro das cisnormatividades, o que envolve pseudo-monogamias. Neste ponto, a violência

⁴⁶ Ênfase minha.

cisnormativa se manifesta, não dando escolha para a protagonista: ou ela experencia o amor com seu marido sob uma monogamia ilusória, ou talvez ela seja expulsa dessa experiência.

Ayana, Ava, Gianna, Núbia, Luena, Stella e Kenia, através das suas declarações, apontam para o desconhecimento do sentido de amor. Ayana afirma que:

[...] o sentido seria trazer felicidade, né. Mas, quando só se tem dissabor, eu acredito que deve ter um outro nome, né. Então, talvez eu não tenha conhecido por conta disso, sabe. Porque o que a gente tá acostumada a ver em filmes e TVs é muito diferente daquilo que presenciei ao longo da minha vida. Então, acredito que eu não tenha conhecimento sobre isso.

Através da protagonista, aprendo que o sentido do amor para ela inexistente por “[...] ser escondido, ser camuflado[...]”. Isso contrastou com aquilo que ela costumeiramente assiste em filmes e programas de TV. Neste pormenor, reflito acerca dos conteúdos acessados pela protagonista: será que eles exibem amores experienciados por travestis e mulheres transexuais? Reconheço não ter tal resposta, contudo, sabemos que somente em 2019, na telenovela *A Dona do Pedaço*, uma mulher transexual beijou um homem cisgênero, pela primeira – e única – vez na história da teledramaturgia brasileira. Não posso me furtar, contudo, a alguns fatos que reiteram injunções cisgêneras presentes nessa obra: a cena ocorreu apenas na celebração do casamento de ambos – que experienciaram um amor infantilizado – e no penúltimo capítulo.

Apesar de determinadas diferenças em relação a Ayana, Ava também experienciou situações dissaborosas. Segundo ela: “já tive muitos caras que me amava e eu não senti isso, sabe. Eu nunca senti isso, eu nunca senti essa coisa. [...]”. Ela descreve detalhadamente as razões para isso:

[...] muitos desses amores que eu senti, que, é [pausa]... que eu passei, sempre é um amor condicional. Nunca era um amor completo. Acho que, na minha experiência travesti, a gente tem de, tem de entender que a gente tá lidando na maioria das vezes com homens héteros, homens cis-héteros, se a gente vai se relacionar com esse tipo de pessoa, a pessoa cis-gênero [separação de sílaba com ênfase]. Então, é, essas pessoas não estão prontas de peitar, de abordar, de bancar nossas experiências em construção [...]

Através das narrativas de Ayana e Ava, percebo a existência de uma trajetória com vistas sempre a frustrar as suas expectativas amorosas, resultando em seu distanciamento de uma noção de amor. Ambas apontam para um mesmo horizonte: não serem assumidas publicamente. Isso parece ser um aspecto importante para as protagonistas, porquanto o sigilo, sinal de falta de coragem da parte dos sujeitos que tiveram algum envolvimento amoroso com elas, provocou decepção e possível afastamento de desejar uma experiência amorosa. Nas

palavras de Sophia – que menciona experienciar o amor “[...] de uma forma saudável [...]” –, encontro uma possível explicação para as frustrações enfrentadas por Ayana e Ava:

[o amor é] algo inerente ao ser humano, algo que faz parte do nosso cerne, algo latente, eu acho que é a sociedade é que tira, aos poucos, diariamente, esse algo latente, esse cerne da gente, mas, eu acredito que nós nascemos com a capacidade de amar todo mundo. Mas, isso é minado por todas as questões sociais.

Não é muito diferente em relação a Gianna, que admitiu: “a partir do momento que você apresentou o seu tema, o seu tema de pesquisa, eu fiquei assim, sabe, assim, pareceu um desafio pra mim, porque eu sinto que, justamente, eu sinto que eu não tenha tanto o que falar”. Nela, o sentido do amor, se existe, ocorre pela falta. Já Luena e Stella, apesar de terem sido casadas, afirmam desconhecer o amor: a primeira afirma que embora tenha sido “[...] sete anos casada, é [pausa]... achava que amava, achava que era amada, mas, algumas atitudes tanto minha, quanto da pessoa, não condizia com, de fato, o que é amor, né. [...] Porque foi momentos. Só momentos”. A segunda, por sua vez, apesar de ter sido casada por

vinte e quatro anos, achava que era amor, né, assim, porque sempre andava com ela de mãos dadas, né, sempre juntas, quase sempre a gente tinha a mesma opinião, né. Quase nunca brigava, né. E, mas aí, eu percebi que por parte da outra pessoa não era bem amor, talvez fosse mais outra coisa, né, talvez interesse, né, não é bem interesse, não, é só financeiro.

Através das narrativas de Luena e Stella, fica evidente que as conjugalidades não asseguram sentidos positivos para o amor experienciado por travestis e mulheres transexuais. Pelo contrário, são experiências que associam a palavra amor a efemeridade – “[...] foi momentos. Só momentos”. – ou a “[...] interesse financeiro”.

Mesmo Núbia, que se reconhece enquanto “[...] uma pessoa que ama muito, que ama demais, que ama de forma muito intensa e que está sempre aberta pra amar”, reconhece os desafios em experienciar amores, em função de elementos, como “[...] a homofobia e tudo mais. E é isso que se dá as barreiras pra ser amada, essa questão social, que levanta essas barreiras de certa forma”. A obstaculização para Núbia ocorre principalmente pela discriminação contra a sua orientação sexual, posto que se identifica como uma travesti lésbica. Como veremos mais adiante neste capítulo, a homofobia impôs uma marcante brutalidade contra esta protagonista.

Kenia é mais uma protagonista que afirma desconhecer o amor “[...] em relação a um homem ou mulher [...]”. Ela própria explica o motivo: “[...] no meu caso, é diferente, as pessoas me procura mais pra sexo”. Essa procura majoritariamente para relações sexuais é um instrumento para a sua objetificação e hipersexualização:

A gente conhece uma pessoa, aí vem falando de sentimento, vem conversando, aí depois que consegue o quer, bloqueia, some, não fala mais nada, não deixa nenhum rastro. Aí a gente fica sem entender, a gente tenta procurar, depois de um tempo volta como se nada tivesse acontecido.

Os sentidos conferidos pela maioria das protagonistas em relação ao amor, demonstram ter ele sido transformado ao longo de séculos em um patrimônio cisgênero e ainda que Freud (1915/2010, p. 13-50) tenha proposto uma psicodinâmica amorosa que relaciona ego a objeto, socioculturalmente isso parece seguir uma (psico)lógica apenas se estiver sob o comando da cisgeneridade.

Posso afirmar o mesmo quando Lacan (1972-1973/2010) se refere a tentativa – frustrada e destinada ao fracasso, porém, persistente – do amor em fazer Um, através da identificação. Freud e Lacan, ao longo da sua extensa obra, não afirmaram que o amor é patrimônio de sujeitos que se identificam com as atribuições de gênero conferidas antes do seu nascimento. Pelo contrário, os autores descrevem um roteiro psíquico no qual afirmam a necessidade de amar tanto para não adoecer (Freud, 1915/2010, p. 13-50), quanto para se fundir na díade ego-objeto (Lacan, 1972-1973/2010). Logo, depreendo que o psiquismo amoroso é aspecto constitutivo de todos os sujeitos, a despeito de suas identidades de gênero. Reconheço, porém que a construção cultural do amor percorreu outros caminhos: amar é uma ação cooptada pela cisgeneridade, que, ao idealizar e naturalizar certos corpos e identidades de gênero tem colocado em prática injunções normativas (Vergueiro, 2015, p. 43-71), nas quais certos gêneros só são inteligíveis se estiverem alinhados a sexo, gênero, prática sexual e desejo (Butler, 1990/2017).

Amar é uma exceção para travestis e mulheres transexuais, porquanto envolve uma (psico)dinâmica não acessada por elas. Sobre isso, Monteiro (2021, p. 171) nos ensina: “[amar] não envolve apenas o casal, mas toda uma rede em torno dele: família, amigos, colegas de trabalho, além de eventos de socialização, almoços em família, churrascos, aniversários, casamentos, formaturas, etc”. O amor, enquanto capital sociocultural cisgênero, expressa os efeitos da inteligibilidade de gênero, que abrange a existência de gêneros supostamente coerentes, através do alinhamento entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (Butler, 1990/2017). Nesta perspectiva, é institucionalizada uma moral sexual, na qual todos os sujeitos devem ter a mesma conduta sexual, dita normal, em oposição aquela outra, considerada perversa (Freud, 1908/1996, p. 169-186), em uma agenda limitadora e inumana, face às identidades de gênero que escapam das normas cisgêneras (Vergueiro, 2015, p. 43-71). A gramática amorosa, é, portanto, cismativa, logo, travestis e mulheres transexuais, mesmo que se curvem ante ela, encontram-se, majoritariamente, excluídas.

5.2 Itinerários amorosos e sexuais

Discutir os percursos amorosos e sexuais das protagonistas, envolve me afastar da concepção transfóbica que associa as travestis e mulheres transexuais à lascívia. Isso permite estabelecer vinculações entre as relações sexuais e os amores experienciados pelas protagonistas. Neste respeito, devo enfatizar que a teoria psicanalítica, ao reconhecer a polissemia da sexualidade, distinguiu este termo de genitalidade (Freud, 1905/2016).

As protagonistas informaram tempos distintos para o primeiro intercurso sexual: Zuri, aos 16 anos, Ayana, aos 21, Ava, aos 18, Sophia, aos 18, Gianna, aos 24, Núbia, aos 13, Dyami, aos 16, Luena, aos 15, Stella, aos 19, Palesa, aos 17, Lueji, aos 15 e Kenia, aos 16. Segundo Brolli (2022), no Brasil, as mulheres começam a ter relações sexuais, em média, aos 13,8 anos, enquanto os homens, aos 12,7.

O tempo de entrada no circuito sexual é referido pelas protagonistas com quebras na linearidade e aproximação com a política heterocisnormativa para os corpos. Esse tempo é lembrado por elas como o início do confronto com a transfobia, haja vista passarem por situações nas quais suas vidas correm risco real. Para algumas, também foi um tempo de conflitos com o próprio corpo e exposições humilhantes da própria sexualidade, em uma tessitura social marcada pelas injunções cisgêneras.

Ava afirma que “foi com dezoito [anos], mas, não foi com penetração, foi outras coisas, sabe, então... penetração só aconteceu com vinte e um [anos]. Então, eu já fiz outros atos, mas não era com penetração antes, [...] tipo sexo oral, coisas assim”. Ante tal narrativa, compreendo que a protagonista primeiramente seguiu um roteiro sexual não penetrativo, contrariando o pensamento hegemônico, para, somente após conhecer o próprio corpo, passar a cópula propriamente dita. Ora, isso caminha em rota de colisão com a ideologia dominante, que apregoa que uma relação sexual para ser considerada como tal deve ser penetrativa.

Diferente de Ava, Núbia, travesti e negra, aparentemente seguiu o roteiro amoroso-sexual supostamente comum para quem realiza uma transição de gênero. A sua primeira relação sexual foi com um homem, logo, à primeira vista, ao conversar com ela, compreendi que o objetivo da sua transição era se tornar uma travesti heterossexual. Entretanto, me chamou à atenção, que Núbia adentrou a essa trilha, para satisfazer expectativas sociais. Em suas palavras: “[...] a minha primeira experiência amorosa, o meu primeiro namoro, foi com homem, a primeira vez que eu tive uma relação sexual foi com homem, mas, assim, **essa questão social,**

já era esperado, né, já esperavam que eu gostasse de homens⁴⁷". Essa vinculação compulsória entre identidade de gênero e práticas sexuais produziram impactos psicológicos negativos em Núbia:

Eu me senti extremamente mal dentro dessas relações [com homens]. Enojada mesmo. Eu me permitia tá ali, com a minha saúde mental totalmente desgastada, com a minha autoestima muitas vezes totalmente baixa também, e, e me sentindo mal de uma forma geral, em toda aquela situação, só pra ter esse conforto social [...]

Esse quadro sofreu transformações quando a protagonista se permitiu a sua própria satisfação, para além de ditames sociais:

[...] com mulheres é totalmente diferente, assim. Desde a minha primeira relação com mulheres, eu senti muito respeito pelo meu corpo, sabe, é, como eu estava me sentindo no momento e são coisas assim, que eu me sentia respeitada, que eu sentia que o meu corpo tava sendo respeitado, ali dentro daquela relação. E foram relações muito boas, são relações muito boas.

Assumir para si própria a orientação sexual e desfrutar dela possibilitou a Núbia continuar exercendo a sua mulheridade/feminilidade, sem, contudo, se curvar a convenções sociais que exigiam dela algo que lhe provocou profundo mal-estar. Reflito, neste ponto, sobre quantas travestis e mulheres transexuais também podem sentir o mesmo desejo que a protagonista, mas, diferente dela, não conseguiram se esquivar de normativas socioculturais, as quais esperam, exigem e pressionam para que elas sigam uma continuidade entre as suas identidades de gênero e a orientação sexual. Na medida em que as relações de poder incidem sobre os corpos, transicionar, se identificando enquanto uma travesti ou mulher transexual parece ser um falacioso sinônimo de heterossexualidade. Isso pode ser bastante perigoso para o psiquismo de uma população já bastante violada e pelo que escutei de suas narrativas, em sua maioria, inserida em uma cartografia amorosa-sexual perversa.

Lueji, uma mulher transexual negra, com índices reduzidos de educação formal e com uma renda menor que 1 salário mínimo experienciou o ato sexual pelas primeiras vezes, sob o termo "ousadia", sinônimo de atrevimento, descaramento. Em sua narrativa:

eu tinha quinze anos de idade. Eu era muito perseguida pela família, namorava com os menino, tudo crescendo, de doze, doze ano, desde sete ano, eu pegava as boneca das menina pra brincar, apanhava, apanhava, chegava um ponto que naquele tempo, os pai falava, hoje que o pessoal fala no popular: "vumbora fuder, vumbora trepar, vumbora transar?" Mas, naquele tempo era: "vumbora fazer ousadia?" Era assim no

⁴⁷ Ênfase minha.

meu tempo, do matagal, dos candeeiro, as casa de barro, vivendo em parede de barro e coberta de telhado de palha.

Nesta perspectiva, tanto Lueji, quanto outras protagonistas revelam que a sua entrada no circuito sexual ocorre a partir da marginalização e da violência. Entretanto, não apenas Lueji trilha caminhos sexuais na periferia das experiências amorosas. Sophia chega a ironizar esse percurso, também imposto a ela:

[...] eu tinha dezoito. Então, começou esse círculo vicioso. Eu passei a me apaixonar por homens e começou a repetir esse círculo. [...] Eu transava no AL: no matagal, no cafezal, no laranjal, no bambuzal, no canavial, todos os AL possível [risos], no bananal, todos os AL da minha cidade era onde eu transava. Trilha do trem. Chegava escondida pra transar com os caras, eu já fui escondida em porta-malas pra conseguir entrar no prédio deles.

Subjacente a essa ironia, percebo o sofrimento de Sophia por não ser considerada uma vida digna de adentrar ao circuito amoroso e sexual com dignidade. A protagonista confirma isso, ao dizer:

Eu era uma coisa. Eu era pior que bicho. Eu era inumana. Era só um buraco. E que existia pra ser depósito de esperma. “Eu posso gozar na sua bunda?”, “eu posso gozar dentro do seu cu?” “eu posso gozar na sua boca?”, “você vai beber minha porra?”, “eu posso gozar na sua cara?”, “eu posso gozar no seu peito?” Eu era só um depósito de esperma, não passava disso.

Com Stella, o tempo de entrada nas relações sexuais é atravessado pelo medo do julgamento social, face a sua aparência física:

[...] dezoito anos, porque eu tinha um medo tão grande de chegar perto das pessoas. eu tinha muita espinha no rosto, as pessoas praticavam *bullying*, né. E alguns falavam que era seborreia, eu não sabia o que era seborreia direito, e isso é muito ruim. Aí, tinha espinha até no nariz aqui e [pausa]... e tinha vontade, sim, de conversar com as meninas, mas, era mais, assim, um medo tão grande que eu não chegava perto das meninas, né.

Pelas enunciações de Stella, percebo que por não atender as imposições estéticas, ela tentou se superar, desenvolvendo uma performance sexual indo além da sua própria identidade, quem, de fato, ela era. Por não conseguir ter ereções satisfatórias para si e para a pessoa com quem se encontrava em uma experiência amorosa, isso possivelmente já lhe provocava frustrações, que eram reiteradas pelo sarcasmo dessa pessoa, ao qualificar a ereção da protagonista como meia-bomba.

A minha intenção ao mencionar as idades de cada protagonista é demonstrar que elas, majoritariamente, adentraram ao circuito sexual com idade significativamente superior àquela apontada na pesquisa de Brolli (2022), indicando que a percepção das travestis e mulheres transexuais enquanto população sempre disponível para as relações sexuais não passa de um sofisma fundamentado na exotificação e hipersexualização de suas vidas e de um pretexto sociocultural transfóbico, que as encara apenas enquanto corpos destinados a satisfazer sexualmente (Monteiro, 2021). Ademais, tempo é uma determinação lógica que constitui o sujeito, a partir do desejo, através de intervalos e pausas, em contraposição a uma linearidade (Lacan, 1945/1998).

A maneira como algumas protagonistas adentraram ao circuito sexual comprova a multiplicidade de versões e formas de manifestação da sexualidade, na qual todo o corpo é erógeno, conforme nos ensinou Freud (1905/2016). Não apenas isso: embora se coloquem do lado feminino, conforme demonstrado por Lacan (1972-1973/2010), isso não impediu algumas delas de romper preconceitos estruturados em intercursos sexuais (sexo)centrados na reprodução e instituídos como norma, constituindo apenas uma construção sociocultural resultante de discursos que restringem o gênero ao binômio homem-mulher (Butler, 2004/2022). Elas realmente demonstram de modo emblemático que “[...] a norma, em sua temporalidade necessária, está aberta a deslocamentos e subversões a partir de dentro” (Butler, 2004/2022, p. 84).

Conversando com as protagonistas, percebi que algumas delas referiam a si mesmas como ativas, passivas ou versáteis: “tive relacionamentos, namoros, em que fui extremamente passiva e já tive relacionamentos em que fui versátil, que é o que, é ativa e passiva”. [...] “eu acho que o sexo é isso, o prazer pra ambas partes e não me incomodo com isso e **isso não me faz menos mulher**⁴⁸, se for um dia ativa, um dia passiva[...]” (Luena, 2022). Lueji pensa de maneira diferente de Luena quanto às práticas sexuais. Ela define o conceito de homem, a partir dos papéis sexuais: “[...] gosto de homem. Quer dizer: eu sendo passiva e ele sendo ativo”.

Entendo que Luena e Lueji desenvolvem práticas sexuais como se sentem confortáveis. Entretanto, pretendo problematizar os termos ativa, passiva e versátil, porquanto, historicamente, eles são utilizados para conferir materialidade às relações de poder. Ressalto que, a exemplo de Monteiro (2021), não pretendo regular, tampouco hierarquizar a autoidentificação das protagonistas. Contudo, considerar que um homem tenha a obrigação de ser insertivo durante as práticas sexuais, para afirmar a si mesmo como homem, envolve

⁴⁸ Ênfase minha.

submeter uma travesti ou mulher transexual através da penetração, garantindo a manutenção da sua posição sexual e social, através da preservação da sua suposta masculinidade (Monteiro, 2021). Exatamente neste ponto, concordo com a autora, quando ela, discutindo as práticas sexuais, aponta para o desequilíbrio nas relações entre os gêneros: o homem, caso seja passivo ou mesmo versátil, sabe que pode perder o seu status no interior de uma experiência amorosa, contudo, as travestis e mulheres transexuais, já estão arruinadas porquanto contrariam uma suposta natureza, e, por isso, não devem colocar em risco a reputação do homem perante a sociedade. Nesta perspectiva, assistimos à reprodução de sistemas opressivos sobre os corpos de travestis e mulheres transexuais, através de elementos inerentes a heterocisnormatividade, como o machismo e a violência psíquica (Monteiro, 2021).

Por outro lado, não abdicar da mulheridade/feminilidade, oferece a perspectiva de estender a compreensão do Simbólico, posto que ocorre a inserção linguística de maneira diversa nesse registro, contestando a sua autoridade (Butler, 2004/2022, p. 83). Podendo tanto ser insertiva, quanto receptiva em suas práticas sexuais, isso não retira a constituição da subjetividade feminina, tampouco da mulheridade. Pelo contrário, isso oferece a oportunidade de superar os limites da teoria psicanalítica no que diz respeito ao caráter aparentemente universal da lei simbólica, estendendo o seu escopo e dialogando estreitamente com o pensamento queer, afirmado por Butler (2004/2022).

Algumas protagonistas diferenciam o amor das relações sexuais, pelo prisma da (des)conexão. A fala de Ava contextualiza essa afirmação:

no passado eu transava por transar. Atualmente, eu, eu não gosto de fazer isso, eu gosto de ter uma conexão, mesmo se for um sexo casual. Posso ter tesão por alguém e posso não ter amor. É, amor, é um pouco mais. Amor vem [com] compromisso, amor vem, é [pausa]... o reconhecimento do cuidar do outro. Para mim, para eu sentir esse amor.

Contrariamente, Sophia, estreita a conexão entre amor e sexo. Em sua experiência amorosa atual, ela afirma que: “ele [o namorado] se preocupa, ele fala [durante o sexo]: “tá bom? Você tá gostando? Você quer continuar? Você quer fazer assim?” Tem um zelo, tem uma preocupação, tem um carinho”. Dyami acredita que:

[...] a relação sexual com uma pessoa qualquer é apenas relação sexual. Não passa de algo a mais, não tem sentimento nenhum além disso, é apenas a relação sexual. Já quando ela é incluída com amor, é uma relação mais grandiosa, a pessoa se sente melhor com aquela pessoa, acaba se sentindo melhor também.

Stella, que após uma experiência amorosa de vinte e quatro anos, na qual as relações sexuais eram impactadas pela disfunção erétil, relata: “[...] quando você fracassa, aí você tem medo de perder aquela sementinha que tá nascendo, né... aí, como a minha, o meu genital fracassava muito, né, aí eu fiquei evitando, né, e, porque, o fracasso é terrível, o fracasso derruba minha autoestima, né. Medo de fracassar”.

A fala das protagonistas demonstra que em suas dimensões mais íntimas, naquilo que constitui a sua subjetividade, elas encontram tanto vínculos, quanto desconexões entre amor e sexo. Sophia experienciou desafios no campo do amor, contudo, no momento, se encontra em um namoro caracterizado pela reciprocidade e respeito. Ava concebe a casualidade nas relações sexuais, contudo, ela não prescinde algum grau de conexão, para que isso ocorra. Dyami se refere a relação sexual como uma satisfação erótica, em oposição ao amor, que quando ocorre em paralelo ao ato sexual engrandece a experiência. Stella, por sua vez, conhece a diferença entre amor e sexo pela via do fracasso: as dificuldades em manter a ereção fazem ela ter medo de fracassar novamente, levando-a a evitar as relações sexuais e a informar no questionário sociodemográfico a sua orientação sexual como “indefinida”.

O trajeto amoroso-sexual das protagonistas evidencia a predominância do “[...] encontro sexual, fetichizado ou diretamente pornográfico, quando não vinculado à prostituição” (Monteiro, 2021, p. 131). O reducionismo das vidas de travestis e mulheres transexuais prática sexual, resulta em muitas delas enxergarem no coito a única possibilidade de experienciar alguma dimensão amorosa: a oferta se condensa na prostituição (Monteiro, 2021). Este cenário de desumanização impõe um cotidiano de sofrimento, tornando a demanda pela satisfação amorosa uma experiência pautada por traumas, ante a rejeição materializada em ver a si mesma como alvo de ataques que rebaixam a autoestima a tal ponto, que a solidão se torna uma realidade (Monteiro, 2021, p. 101):

infelizmente, nós, [...] travestis e mulheres transexuais, vivenciamos experiências similares [a solidão das mulheres negras] ou até mesmo idênticas e poucas de nós fogem à regra e, assim como elas, experiências marcadas pela “falta” e a “solidão” acabam assumindo caráter determinante nas nossas vidas e na forma como nos relacionamos com o mundo.

5.3 Socialização das Experiências Amorosas

Sob este tópico, pretendo tratar sobre como as protagonistas enxergam o olhar da sociedade acerca das suas experiências amorosas. Busco também verificar como elas veem as

experiências amorosas atuais e aquelas que existiram anteriormente. Por fim, investigo quais os atributos elas afirmam possuir para atrair pessoas com a finalidade de experimentar amores.

Os relatos de algumas protagonistas demonstram a continuidade do pensamento equivocado sobre orientação sexual e identidade de gênero serem dimensões idênticas. Conversar com Ava exemplificou isso:

eu acho que tem uma questão de [pausa]... pessoas não entender, sabe, é, achar... é a visão do outro. Tipo, quem se relaciona comigo, é visto como gay, não é visto como homem hétero. Então, é, acho que vem nesse, nesse âmbito, né, “ah, é dois gays [se] pegando”, “quem tem atração por ela é gay”.

De maneira simples e categórica, Dyami resume o pensamento heterocishegemônico sobre homens cisgêneros e heterossexuais que assumem publicamente uma experiência amorosa com uma travesti ou mulher transexual: “a sociedade, ela não aceita, ela não quer que aquele homem hétero se envolva com uma mulher transexual”. Esse pensamento autoritário é ratificado por Luena: “as pessoas têm uma mania de querer **ditar**⁴⁹ o que é melhor pro outro. Como se o outro não tivesse uma opinião, principalmente por ser uma mulher transexual, né”. Com efeito, o pensamento dominante desconsidera qualquer visão diversa, chegando a encarar como uma ameaça a ser exterminada. Nesse ínterim, a desinformação, acrescida do autoritarismo e da burrice oprimem as travestis e mulheres transexuais e sob as brutalidades da transfobia, impõem uma dinâmica de segredo nas experiências amorosas.

De fato, parcela significativa da sociedade brasileira não entende ou confunde conceitos básicos sobre gênero e sexualidade, a exemplo da identidade de gênero dizer respeito a como os sujeitos se identificam e orientação sexual indicar a atração sexual por outra pessoa (Jesus, 2012). Além disso, conforme o psicanalista Rubens Casara (2017), presenciamos nos últimos anos, o aumento do pensamento autoritário, antes escondido no pensamento democrático de maioria e agora utilizando este princípio formal para afrontar as garantias fundamentais. A partir disso, grupos antidemocráticos, com a finalidade de confundir e colocar as massas em estado de pânico, difundem o pensamento de que os estudos de gênero seriam a ideologia de gênero, em um levante mundial, envolvendo potências, organismos internacionais e movimentos sociais que defendem os direitos humanos, que teriam o intuito de destruir a família tradicional (Monteiro, 2021). Esta propagação de ideias falsas conseguiu atingir o cerne da sociedade, massificando a população. Na prática, isso reduziu a sociedade a uma massa acrílica, extremista, intolerante e que deseja ser oprimida, haja vista a sua essência ser

⁴⁹ Ênfase minha.

conservadora e aversiva a qualquer progresso e inovação (Freud, 1921/2011, p. 13-113). Com efeito, determinados segmentos da sociedade brasileira consideram gays os homens cisgêneros e heterossexuais que experienciam amores com as travestis e mulheres transexuais, haja vista não verem, tampouco reconhecerem, a mulheridade deste grupo; pelo contrário, travestis e mulheres transexuais são percebidas pelo seu genital de nascimento e essa compreensão preconceituosa e biologicista impõe uma compulsória homossexualidade (Monteiro, 2021). Este cenário antidemocrático, fascista, caracterizado pelos detentores de uma burrice capaz de ab-rogar qualquer capacidade de imaginação e conhecimento (Tiburi, 2015), estimula uma visão social transfóbica.

Em sessão anterior, abordei a manifestação da transfobia, a partir do sigilo nos percursos amorosos e sexuais de travestis e mulheres transexuais, todavia, a socialização dessas experiências também produz a imposição de que elas ocorram em segredo. Quando isso não ocorre, a cisgeneridade recorre a hipocrisia social, conforme narrada por Lueji: “ah, meu filho, agora vou falar uma coisa: muita pedrada, viu. Muita pedrada [ênfase]! É um fala daqui, outro fala dali, mas, quando eu chego e a pessoa [o marido] que tá comigo perto [de mim], todo mundo se esconde, diz que não falou nada”.

Pensando nessa cena, identifico a transfobia instituindo tanto a ininteligibilidade de gênero, quanto a precariedade de vidas, através de mecanismos que vão desde a maledicência, chegando ao machismo: a identidade de gênero da protagonista e a sua vida são alvo da discriminação de gênero, tendo pouco ou nenhum valor social, mas, isso é mitigado na presença do seu marido. Ou seja: o pensamento social pode até tolerar uma travesti ou mulher transexual, desde que ela esteja na presença do seu marido/namorado/parceiro, preferencialmente quando este traz os signos que conferem inteligibilidade também ao seu próprio corpo: aspecto másculo e viril. Kenia corrobora a narrativa de Lueji, sobretudo no que diz respeito a manifestação da transfobia sob a forma de maledicência: “quando é uma amiga da gente, que pra a gente é uma amiga, às vezes, na sua frente é uma coisa, por trás, é outra. Na sua frente, te apoia, dá aquele apoio, fala que você é linda, maravilhosa, por trás, fala: “ah, rapaz, se separa, por que você não fica com uma mulher [cisgênera] mesmo?” A transfobia, além de negar a mulheridade e feminilidade de travestis e mulheres transexuais, ainda afeta os homens que com elas experienciam publicamente o amor, através de um processo coercitivo dos seus desejos, em um discurso de poder que coloca a sua masculinidade em dúvida. Nesta perspectiva, os sujeitos abjetos (Butler, 1990/2017) não se reduzem as protagonistas, mas as pessoas que estão experienciando amores com elas. Tais sujeitos deixam também de ser vidas, passando ao status

de aberrações, de não-pessoas, ou pelo menos tem as suas vidas precarizadas (Butler, 2009/2017).

Referente às experiências amorosas do passado, comparadas com aquelas da atualidade, apenas duas protagonistas afirmaram ter existido mudanças positivas: Sophia e Palesa. A primeira cita as siglas PA (Pau Amigo), AF (Amigo de Foda) para indicar como eram as suas experiências e a sigla a.C. (antes de Cristo) e d.C. (depois de Cristo) para descrever como é a sua experiência atual:

não tem o a.C. e o d.C.? Antes de Cristo e Depois de Cristo? Então, hoje tem o a.H. e d.H., antes do Habib⁵⁰ e Depois do Habib [risos]. É um marco mesmo, de como era antes e de como é hoje. Entendeu? Antes, no máximo, eu tinha PA e AF. PA é Pau Amigo e AF é Amigo de Foda. Hoje eu tenho um namorado, um grande amigo, eu tenho um amor, é diferente. Realmente, não dá pra comparar um com o outro.

Palesa, hoje, experienciando publicamente um amor com dignidade, realiza um contraste referente a experiência anterior: “lá trás, eu senti que o meu primeiro amor, quando eu estudava na universidade, que tinha algo escondido. Mas, você tá me perguntando de relações sociais. Tudo era escondido”. A protagonista descreve a experiência amorosa atual: “[...] tem muita diferença. Muita diferença [ênfase]. Por exemplo, um companheiro que preocupa como é que foi meu dia, se eu tô de bom humor, ou mau humor”.

As demais protagonistas, ao comparar experiências amorosas passadas com as atuais, não referem significativas alterações. Ava, por exemplo, traz algumas reflexões sobre as suas experiências amorosas:

eu vejo esses caras, é uma frustração, sabe, muitas vezes. Acho que muito das nossas relações com o amor é marcada por frustração e decepção. [...] como a gente consegue amar alguém que recusa incluir nós na sua vida? E eu tenho de aprender o que é amar com limitações, porque eu não vou me entregar totalmente

Esses “caras” referidos por Ava também são encontrados na narrativa de Kenia:

sobre as minha experiências amorosas, que cada uma dessas, cada coisa que eu passei de ruim foram um aprendizado [...]. De ser uma pessoa mais madura, mais adulta, mais decidida, mais forte. Ser forte pra mim é [...] você conhecer tipo um cara desse que quer tirar onda com sua cara, que quer só te usar, você chegar na cara dele e dizer que não quer.

⁵⁰ Nome fictício.

Diversas protagonistas não conseguiram externar suas visões sobre os amores experienciados no passado e atualmente. Algumas delas chegaram a chorar e outras fizeram pausas e silêncios que couberam a mim respeitar. Zuri deixou claro que não seria possível realizar esse tipo de vinculação, posto que segundo ela: não adianta falar que “ai, alguém vai me ver e se apaixonar”. Não, gente. Não vai. Ele vai me ver primeiro como um fetiche, ele vai desejar o meu corpo, eu sou um objeto sexual na maioria das vezes”. Ayana foi lacônica: “eu não sei dizer muito sobre isso não”. Gianna admitiu: “eu nunca falei que estou em relacionamento com uma pessoa, publicamente, assim, sabe. Porque acho que, sabe, eu nunca tive essa coisa, assim, de falar que eu estou namorando uma pessoa, entendeu? Assim, essa intimidade. Nunca tive isso”. Nesses termos, considero que Zuri, Ayana e Gianna, diferentes de Sophia e Palesa, representam a maioria das travestis e mulheres transexuais no Brasil: experienciam, respectivamente, a desilusão com o amor, não conseguem sequer falar sobre ele, ou nunca mencionaram publicamente estar em uma experiência amorosa.

Embora esteja experienciando o amor com um homem transexual, a metáfora enunciada por Sophia evidencia a realidade brasileira, no que tange às experiências amorosas entre homens cisgêneros e travestis ou mulheres transexuais: a transfobia social situa essa experiência amorosa no circuito do vexame, devendo ser evitada ou perpetuada em secreto (Bagagli, 2017). De certa forma, a autora se refere a “os caras” mencionados por Ava: são aqueles que provocam nas travestis a percepção de que elas podem ser descartadas a qualquer momento; sob o risco de serem preteridas, muitas cedem a coerção ante fatos inicialmente inadmissíveis, como a traição, na expectativa da manutenção da experiência amorosa.

Quanto as lágrimas e os silêncios das protagonistas, considero sua validade, porquanto entendo que a transfobia enfrentada por elas é de uma magnitude além da minha compreensão, cabendo a mim respeitar a ausência de palavras e os prantos, por compreender que esses denunciam o sistema de opressão que reúne cisgeneridade, branquitude, cisnormatividade e cissexismos, conforme aprendi com Vergueiro (2015, p. 43-71). Esta é a realidade que atravessa as vidas de pessoas que, por se identificarem com o gênero em oposição àquele que lhes foi atribuído antes do seu nascimento, sequer são consideradas vidas, sendo alvo de transfobia em diversas modalidades, nas entranhas de uma sociedade obcecada em instituir sistemas de controle, adestramento e submissão de corpos, através de mecanismos de saber-poder (Foucault, 1975/2012; 1976/2012).

Referente aos atributos que as protagonistas afirmam possuir para atrair pessoas com a finalidade de experienciar amores, apenas duas delas referiram outros atributos para além da estética: o intelecto e a sinceridade. Conforme Gianna: “as pessoas sentem, sentem interesse, é,

nas coisas que eu pesquiso, nas coisas que eu escrevo, né, então, eu acho que elas têm interesse nisso, né”. A sinceridade também é outro elemento importante, destacado por Kenia: “eu sou bastante verdadeira e decidida. Quando eu quero, eu demonstro, quando eu tô a fim, eu demonstro também, se eu não tiver a fim, eu sempre tenho uma melhor maneira de tratar as pessoas, o respeito”.

As demais se referiram a beleza física como principal mecanismo de atração. Entre elas, Ayana acredita que “seja atributo físico mesmo, porque o intelectual a gente sabe que, na maioria não é, né [pausa]... valorizado. E sempre antes vem o atributo físico”. Ava me disse: “eu tenho beleza [...]. O corpo tá bem modificado. Tem peito, eu fiz cirurgia pra ficar mais pesada [aumento das mamas], então, é, tomo hormônio, eu tenho uma feminilidade que, que [se] encaixa nas expectativas que muitos tem”. De maneira breve, Sophia enunciou: “eu beijo bem e transo bem”. Núbia também foi breve: “ah, eu sou muito linda [risos]”. Luena reiterou os padrões estéticos: “[...] eu sou bastante vaidosa, muito vaidosa, muito, muito. Eu acho que isso contribui também. Eu acho que conheço meu corpo bastante, dizem que minha boca chama bastante atenção”. Palesa seguiu o roteiro das demais protagonistas: “tenho uma prótese linda no meu peito. Tenho uma bunda maravilhosa. Tenho uma xoxota gostosa. Gosto de transar”. Lueji apontou para a sua feminilidade: “é o meu jeito feminino. A minha feminilidade faz isso”.

Essa predominância de protagonistas afirmando que os padrões estéticos são o principal meio de atração, revela o quanto a objetificação é uma constante no cotidiano de travestis e mulheres transexuais. E isso certamente pressiona elas a naturalizar os paradigmas estéticos vigentes, podendo, inclusive, recorrer a “bombaço”, injeção de silicone líquido industrial (SLI). Outra maneira de acessar esse padrão físico é utilizar medicamentos por indicação de pessoas próximas ou através da internet, comumente pílulas anticoncepcionais em quantidade elevada. O problema é que a ingestão de hormônios em quantidades além do necessário e sem acompanhamento médico, visando atingir resultados mais rápidos, além de não ter nenhuma eficácia comprovada, pode trazer severos danos ao organismo, como o câncer (Monteiro, 2021). E a aplicação de SLI é especificamente perigosa, haja vista este produto não ser adequado para o corpo humano, podendo trazer sequelas irreversíveis (Benedetti, 2005; Kulick, 1998/2008; Monteiro, 2021).

Na minha pesquisa, mesmo não discutindo os recursos utilizados pelas protagonistas para se sentir mais belas e potencializar a atração, suponho que esses procedimentos certamente foram utilizados por algumas delas, haja vista a beleza física ter sido abordada na maioria das narrativas. Obviamente, não posso afirmar que as protagonistas utilizaram hormônios sem receituário médico, tampouco posso afirmar que elas recorreram a aplicação de SLI. Contudo,

em nível subliminar, essas técnicas foram trazidas pelas protagonistas, porquanto elas enfatizaram a beleza física como o principal atributo que possuem. Tendo em vista a imposição histórica sofrida por este grupo, depreendo que, em algum momento, pode ter existido a busca por estas técnicas. Admitindo tal perspectiva, fica evidenciado que as vidas de travestis e mulheres transexuais não possuem esse status (Butler, 2009/2017), adquirindo alguma inteligibilidade se seguirem as normas.

Desconsiderações Finais – A Heterociscompulsoriedade

Gostaria de chegar a este capítulo afirmando ter encontrado a multiplicidade nas experiências amorosas de travestis e mulheres transexuais. Ter entrevistado protagonistas com aspectos sociodemográficos variados, em alguns momentos, me levou a pensar em resultados que trariam perspectivas inovadoras tanto acerca de como são as suas vidas, quanto de como ocorrem as suas experiências amorosas. Infelizmente, porém, o que encontrei foram, predominantemente, denúncias de como a cisgeneridade age incansavelmente para reduzir as vidas de travestis e mulheres transexuais, inclusive pedagogizando muitas delas a desacreditar da possibilidade de experienciar amores de maneira positiva. Em sua visão, as formas de amar são cisgêneras, complicadas e até mesmo impossíveis.

Em meados de 2012, quando ainda era graduando em Psicologia, ouvi de uma travesti: “pra nós, só restou o cu”. Essa era uma asserção clara de que para as travestis e mulheres transexuais sobraram apenas os restos, as sobras, aquilo que deve ser dejetado. Dez anos mais tarde, lamento admitir que esta pesquisa comprova tal frase.

Em uma realidade de 12 (doze) entrevistas, encontrei apenas 2 (duas) protagonistas experienciando amores supostamente de maneira positiva: Sophia e Palesa. Ainda assim, questiono se realmente tais experiências estão contrapostas às normas ou não passam de contingências, posto que as protagonistas possuem uma expressiva passabilidade. Nessa perspectiva, as narrativas das demais protagonistas afirmam a pulverização imposta por mecanismos heterocisnormativos, que chegam a ponto de lhes tirar a esperança de em algum momento de suas vidas – que sequer são consideradas como vidas – concretizem a necessidade de amar e ser amadas para não adoecer, como nos ensinou Freud (1915/2010, p. 29).

Em linhas gerais, entre 12 (doze) protagonistas, 10 (dez) afirmaram categoricamente a presença de mecanismos que inviabilizam as suas experiências amorosas. Desde ataques a hipersexualização dos seus corpos, passando por humilhações públicas, até chegar a ataques transfóbicos ostensivos, encontrei uma sofisticada e robusta maquinaria que fomenta nas travestis e mulheres transexuais, a crença de que não são vidas merecedoras desse hipotético bem supremo, reservado a pessoas cisgêneras, denominado amor. Diferente de outras pesquisas, nas quais as mulheres transexuais e principalmente as travestis são majoritariamente prostitutas, e, por isso, estariam supostamente interdidas para acessar experiências amorosas, este trabalho entrevistou apenas uma protagonista que mencionou atuar como profissional do sexo. Ainda assim, as protagonistas, majoritariamente, são instigadas pelo discurso dominante, a experienciar amores sem estabilidade e longevidade. Na verdade, encontrei nas vozes da

maioria das protagonistas, a hipocrisia social presente em homens cisgêneros e heterossexuais, querendo apenas a satisfação sexual, com pouca ou nenhuma possibilidade de assumir publicamente a experiência em que se encontram. São homens que não saem do armário, com medo das consequências de expressar publicamente amor e desejo por travestis e mulheres transexuais.

As entrevistas também me mostraram um sistema que atrela cruelmente a identidade de gênero a orientação sexual, o que na prática, torna, perante a sociedade, se constitui como mais um mecanismo para minar as experiências amorosas do grupo entrevistado, porquanto as travestis e mulheres transexuais protagonistas desta pesquisa, se identificaram heterossexuais, em predominância. Logo, a maquinaria que irei descrever, se vale de conceitos arraigados no interior da sociedade brasileira para afirmar que homens cisgêneros e heterossexuais interessados em assumir publicamente experiências amorosas com travestis e mulheres transexuais, são homossexuais. Pelas narrativas trazidas por algumas protagonistas, isso também precariza a vida desses homens, me levando a compreender que eles recuem e faltem com a coragem necessária para experienciar os amores que desejam. Esse silogismo nem de longe justifica ações transfóbicas de homens que não veem nas travestis e mulheres transexuais, nada além de corpos para utilizar e desdenhar. Não é a esses homens que me refiro, mas, sim, àqueles que temem as consequências socioculturais de publicizar seus amores com sujeitos que transcendem as normas de gênero⁵¹.

Imaginemos um dispositivo que funciona como uma autêntica bula para vincular desejos, identidades de gênero, orientações sexuais e práticas sexuais. Pelo fato de manter uma estreita relação de parentesco com a heterocisnormatividade, assume um caráter imperativo consistente, que asfixia qualquer possibilidade amorosa fora do roteiro cisgênero. Seu empenho se concentra em moldar o amor, a fim de garantir uma pressuposta coerência entre ele e as normatizações mencionadas. Para executar o seu intento, lança mão de violências diversas, algumas já conhecidas, a exemplo da leitura a-histórica do Simbólico, que expurga as travestis e mulheres transexuais do status de vidas passíveis de amar e ser amadas, inserindo-as nas estruturas psicótica e perversa.

Entre suas prioridades, estão heterocissexualizar toda a sociedade. Para isso, impõe o zero absoluto nos amores experienciados pelas travestis e mulheres transexuais, e a partir daí,

⁵¹ Exemplo de tais consequências socioculturais foram os ataques racistas e transfóbicos, em 2022, contra o jogador da seleção francesa, Kylian Mbappé, filho de pais nigerianos e camaroneses, além de ser fotografado com Ines Rau, modelo, ativista indígena, ambientalista e mulher transexual (Rafael, 2022).

produz supercondutores psíquicos, capazes de irradiar, sem resistências, a ideologia da binariedade coercitiva. Radicaliza a inferiorização e a desumanização desse grupo social, estabelecendo pontos de bloqueio para qualquer indagação do seu *modus operandi*, que deve marchar, inquebrantável, em um contínuo sistema de aperfeiçoamento da sua capacidade de opressão. Fomenta divisões entre a população de travestis e mulheres transexuais, a fim de anular as suas possibilidades de defesa. Unifica diversos grupos em uma guerra contra esse contingente, utilizando não apenas a identidade de gênero, mas também orientação sexual, raça/etnia, nacionalidade, entre outros marcadores, para aniquilar suas vidas. Se combina com ideologias de exceção já existentes, a exemplo do cristofascismo, para legitimar e racionalizar sua campanha de destruição contra as diferenças. Direciona a pulsão de morte contra qualquer sujeito que se interponha na sua trajetória de letalidade. Se torna palatável, através de sutis discursos de ódio, permeados por chistes e promove raciocínios acríticos e cultos à ignorância e ao anticonhecimento.

Este arsenal de políticas adversárias das singularidades, subjetividades, diferenças e diversidades, visa produzir sujeitos compulsoriamente cisnormalizados, daí o seu nome: heterociscompulsoriedade. Encontrei esse conceito nas narrativas da maior parte das protagonistas deste estudo e percebo em sua existência e atividade, o epicentro das variadas formas de violação da multiplicidade de experiências amorosas de travestis e mulheres transexuais.

Reconheço a heterociscompulsoriedade em pleno andamento. Ela escanteia violentamente as experiências amorosas das protagonistas deste estudo, produzindo sofrimento psíquico, como resultado da objetificação e hipersexualização, da imposição do dualismo entre papéis sexuais – ativo *versus* passivo – quanto do convencimento de algumas protagonistas a negar a existência do amor, ou, no mínimo, de encará-lo como posse de pessoas cisgêneras. Não obstante, por recorrer a incontáveis métodos de violência, encontro exatamente aí tanto a sua fragilidade, quanto possíveis formas de enfrentamento ou ao menos do seu enfraquecimento.

Esta pesquisa discutiu elementos que contribuem para defrontar a heterociscompulsoriedade: destaco a restauração de uma psicanálise naquilo que ela possui de mais insubmisso e subversivo. Nesses termos, o fortalecimento de uma psicanálise que fragilize as bases violentas da heterociscompulsoriedade inicia pelo descarte da violência como meio de resposta aos ataques do nosso oponente. Estou me referindo a difusão da solidariedade e da não violência, através do boicote da colonização psíquica envolvida na reação irracional as desumanidades heterociscompulsórias. Estou me referindo também a difusão de uma ética

amorosa enquanto potente dispositivo para a formação de alianças transformadoras, o que representa lutar para permanecer em união, reconhecendo que eu, apesar de não ser o outro, não posso tolerar a perda do outro, me preenchendo de fúria amorosa e de um pacifismo participativo, além de exercitar o amor no cotidiano, visando construir uma sociedade em novas bases (Butler, 2020/2021; hooks, 2000/2021).

Como homem cisgênero e heterossexual em uma experiência amorosa com uma mulher transexual, reconheço o compromisso ético-político, de, em estudo posterior, contribuir com uma discussão mais profunda sobre a heterociscompulsoriedade, contudo, enfocando nas estratégias para cortar o seu avanço. Se nesta (des)conclusão é possível, as palavras esperançosas de Núbia podem ser o início desta pesquisa: “a gente também pode ser filha, tia, namorada, esposa [ou tudo o que desejarem]. A gente também pode ser feliz. Isso é uma possibilidade pra qualquer uma de nós. É possível”.

Referências

- Adelman, M.; Ajaime, E.; Lopes, S. B.; Savrasoft, T. (2003). Travestis e transexuais e os outros: identidade e experiências de vida. *Gênero*, 4, pp. 65-100.
- Alexandre, V.; Santos, M. A. (2019). Experiência Conjugal de Casal Cis-trans: Contribuições ao Estudo da Transconjugalidade. *Revista Ciência e Profissão*, 39 (n. spe. 3), pp. 75-87.
- Amaral, M. S.; Silva, T. C.; Cruz, K. O.; Toneli, M. J. F. (2014). “Do travestismo às travestilidades”: uma revisão do discurso acadêmico no Brasil entre 2001-2010. *Psicologia & Sociedade*, 26(2), pp. 301-311.
- Amaral, M. S. (2017). *Te desafio a me amar: desejo, afeto e a coragem da verdade na experiência dos homens que assumem relacionamentos com as travestis e mulheres trans*. (Tese de Doutorado). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.
- American Psychiatric Association. (1980). Psychosexual disorders. In *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-III*, pp. 261-265; pp. 269-270. Washington: DC.
- American Psychiatric Association. (2002). Parafilias. (J. N. Almeida, Trad.). In *Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais, DSM-IV-TR*, pp. 576-582. Lisboa: CLIMEPSI EDITORES. (Trabalho original publicado em 2000).
- American Psychiatric Association. (2002). Perturbações da Identidade de Género. (J. N. Almeida, Trad.). In *Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais, DSM-IV-TR*, pp. 566-569. Lisboa: CLIMEPSI EDITORES. (Trabalho original publicado em 2000).
- American Psychiatric Association. (2014). Disforia de gênero. (M. I. C. Nascimento, Trad.). In *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, DSM V*, pp. 451-460. Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 2013).

American Psychiatric Association. (2021). *Gender Dysphoria Diagnosis*. Recuperado de <https://www.psychiatry.org/psychiatrists/cultural-competency/education/transgender-and-gender-nonconforming-patients/gender-dysphoria-diagnosis>

Arán, M. (2006a). A transexualidade e a gramática normativa do sistema *sexo-gênero*. *Ágora*, 9(2), pp. 49-63.

Arán, M. (2006b). *O avesso do avesso: feminilidade e novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Garamond.

Arán, M.; Peixoto, C. A. Jr. (2007). Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu* (28), pp. 129-147.

Arán, M. (2009). A psicanálise e o dispositivo *diferença sexual*. *Revista Estudos Feministas*, 17(3), pp. 653-673.

Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (1948). Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Bagagli, B. P. (2017). Orientação sexual na identidade de gênero a partir da crítica da heterossexualidade e cisgeneridade como normas. *Letras Escreve*, 7, pp. 137-164.

Barbosa, B. C. (2013). “Doidas e putas”: usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 14, pp. 352-379.

Bardin, L. (1995). *Análise de conteúdo*. (L. A. Reto e A. Pinheiro, Trad.). Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1977).

Benedetti, M. (2005). *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond.

Benevides, B. G. (Org.). (2022). *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Brasília: Distrito Drag, Associação Nacional de Travestis e Transexuais.

Benevides, B. G. (Org.). (2023). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022*. Brasília: Distrito Drag, Associação Nacional de Travestis e Transexuais.

Benevides, B. G. (2019). *Brasil lidera consumo de pornografia trans no mundo (e de assassinatos)*. Recuperado de <https://revistahibrida.com.br/brasil/o-paradoxo-do-brasil-no-consumo-de-pornografia-e-assassinatos-trans/>

Benjamin, W. (1989). Sobre alguns temas em Baudelaire. In W. Benjamin. *Obras Escolhidas*, v. III, pp. 104-132. (Trabalho original publicado em 1939).

Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.

Bento, B. (2008). *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense.

Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bonassi, B. C.; Amaral, M. S.; Toneli, M. J. F.; Queiroz, M. A. (2015). Vulnerabilidades mapeadas, violências localizadas: experiências de pessoas travestis e transexuais no Brasil. *Quaderns de Psicologia*, 17(3), pp. 83-98.

Brasil. Ministério da Saúde. (1996). Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996. Brasília, *Diário Oficial da União*, 10 out. 1996.

Brasil. Ministério da Saúde. (2009). Portaria n. 1.820 de 13 de agosto de 2009. Brasília, *Diário Oficial da União*, 13 ago. 2009.

Brasil. Ministério da Saúde. (2011). Portaria n. 2.836 de 1º de dezembro de 2011. Brasília, *Diário Oficial da União*, 1º dez. 2011.

Brasil. Ministério da Saúde. (2013). Portaria n. 2.803 de 19 de novembro de 2013. *Diário Oficial da União*, 19 nov. 2013.

Brasil. Ministério da Saúde. (2023). Brasil chega à marca de 700 mil mortes por Covid-19. Milhares de vidas interrompidas e famílias enlutadas poderiam ter histórias diferentes com a vacinação. Recuperado de <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/marco/brasil-chega-a-marca-de-700-mil-mortes-por-covid-19>

Brolli, G. (2022). *Existe idade certa para começar a transar? Sexólogo responde*. Recuperado de <https://gq.globo.com/Lifestyle/Sexo/noticia/2022/04/existe-idade-certa-para-comecar-transar-sexologo-responde.html>

Butler, J. (2022). *Desfazendo gênero* (A. Bretas, Trad.). São Paulo: Unesp. (Trabalho original publicado em 2004).

Butler, J. (2017). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (15a ed.). (R. Aguiar, Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).

Butler, J. (2017). Introdução: Vida precária, vida passível de luto (3a ed.). (S. Tadeu de Niemeyer Lamarão & A. Marques da Cunha, Trad.). In J. Butler. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* pp. 13-55. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 2009).

Butler, J. (2019) *Corpos que importam*. (V. Daminelli e D. Y. Françoli, Trad.). In J. Butler. *Corpos que importam*, pp. 54-104. São Paulo: n-1 edições. (Trabalho original publicado em 1993).

Butler, J. (2021). *A força da não-violência: um vínculo ético político*. (H. R. Candiani, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Trabalho publicado em 2020).

Carvalho, M., Carrara, S. (2013). Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, 14(2), pp. 319-351.

Casara, R. R. R. (2017). *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis* (2a ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro, D. (2023). Brasil chega a 700 mil mortos

Chiland, C. (2008). *Transexualismo*. (M. S. Gonçalves, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Trabalho original publicado em 2003).

Conselho Federal de Medicina. *Resolução CFM n.º 1.482, de 19 de setembro de 1997*. Dispõe sobre a realização de cirurgia de transgenitalização do tipo neocolpovulvoplastia, neofaloplastia e ou procedimentos complementares sobre gônadas e caracteres sexuais secundários como tratamento dos casos de transexualismo. Recuperado de https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/resolucoes/BR/1997/1482_1997.pdf

Conselho Federal de Medicina. *Resolução n.º 1.652, de 02 de dezembro de 2002*. Dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo e revoga a Resolução CFM n.º 1.482/97. Recuperado de <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2002/1652>

Conselho Federal de Psicologia. (2013). Nota técnica sobre processo transexualizador e demais formas de assistência às pessoas trans. Recuperado de: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2013/09/Nota-t%C3%A9cnica-processo-Trans.pdf>

Costa, J. C. (1998). *Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro: Rocco.

Cunha, E. L. (2021). *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Porto Alegre: Criação Humana.

Favero, S. R.; Maracci, J. G. (2018). Transfake e a busca pela verdade na representação de travestis e pessoas trans. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 4, pp. 18-39.

Favero, S. (2020). Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. *Equatorial*, 7(12), pp. 1-22.

Favero, S. (2022). *Psicologia suja*. Salvador: Devires.

Fernandes, G. J. M. (1999). *Eponímia: glossário de termos epônimos em Anatomia; Etiologia: dicionário etimológico da nomenclatura anatômica*. São Paulo. Plêiade.

Fernandes, D. (2021). 4 dados que mostram por que Brasil é um dos países mais desiguais do mundo, segundo relatório. Recuperado de <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-59557761#:~:text=Os%2010%25%20mais%20ricos%20do%20mundo%20ganham%2052%25%20da%20renda,possuem%2076%25%20da%20fortuna%20global>.

Ferreira, N. P. (2004). *A teoria do amor na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Foucault, M. (2001). *Os Anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)* (E. Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (2012). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (40a ed.). (R. Ramalhete, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975).

Foucault, M. (2012). *História da sexualidade I: a vontade de saber* (22a ed.). (M. Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Trad.). Rio de Janeiro: Edições Graal. (Trabalho original publicado em 1976).

Freud, S. (1996). Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna’ (J. Salomão, Trad.). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. IX, pp. 169-186. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908).

Freud, S. (1996). Além do princípio de prazer (J. Salomão, Trad.). In S. Freud. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XVIII, pp. 13-75. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).

Freud, S. (2010). Introdução ao narcisismo. (P. César de Souza, Trad.). In S. Freud. *Obras Completas*, v. 12, pp. 13-50. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. (P. César de Souza, Trad.). In S. Freud. *Obras Completas*, v. 18, pp. 13-122. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).

Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. (P. César de Souza, Trad.). In S. Freud. *Obras Completas*, v. 15, pp. 13-113. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

Freud, S. (2011). A Negação. (P. C. de Souza, Trad.). In S. Freud. *Obras Completas*, v. 16, pp. 275-282. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1925).

Freud, S. (2013). *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. (P. César de Souza, Trad.). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).

Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. (P. César de Souza, Trad.). In S. Freud. *Obras Completas*, v. 6, pp. 13-172. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).

Freud, S. (2019). *A interpretação dos sonhos*. (P. César de Souza, Trad.). *Obras Completas*, v. 4. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em [1899]1900).

Frignet, H. (2002). *O transexualismo*. (P. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud. (Trabalho original publicado em 2000).

Galli, R. A. (2013). *Roteiros sexuais de transexuais e travestis e seus modos de envolvimento sexual-afetivo*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo, USP, Ribeirão Preto, São Paulo, Brasil.

Garcia, S.; Souza, F. M. (2010). Vulnerabilidades ao HIV/aids no contexto brasileiro: iniquidades de gênero, raça e geração. *Saúde Soc.*, 19(2), pp. 9-20.

Giongo, C. M., Menegotto, L. M. O., Petters, S. (2012). Travestis e transexuais profissionais do sexo: implicações da Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(4), pp. 1000-1013.

Gonçalves, C. (2019). *Beijo de Abel e Britney em novela gera aplausos e ator faz bela declaração*. Recuperado de <https://www.mulher.com.br/comportamento/beijo-de-abel-e-britney-em-novela-gera-aplausos-e-ator-faz-bela-declaracao>

hooks, b. (2021). *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. (S. Borges, Trad.). São Paulo: Elefante. (Trabalho original publicado em 2000).

Jesus, J. G. (2012). *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília: Autor.

Justino, G.; Tomaz, K. (2022). *Justiça condena governo de SP a pagar R\$ 100 mil de indenização a pais de travesti morta em 2015; 5 réus vão a júri pelo crime em 2023*. Recuperado de <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/06/10/justica-condena-governo-de-sp-a-pagar-r-100-mil-de-indenizacao-a-pais-de-travesti-morta-em-2015-5-reus-vao-a-juri-pelo-crime-em-2023.ghtml>

Kulick, D. (2008). *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil* (C. Gordon, Trad.). Rio de Janeiro: Fiocruz. (Trabalho original publicado em 1998).

Lacan, J. (1998). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada: um novo sofisma. In J. Lacan. *Escritos*, pp. 197-213. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1945).

Lacan, J. (1998). A significação do falo. (V. Ribeiro, Trad.). In J. Lacan. *Escritos*, pp. 692-703. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

Lacan, J. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. In J. Lacan. *Nomes-do-Pai*, pp. 9-53. (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1953).

Lacan, J. (2009). *Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante, (1971)*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (2010). *O seminário, livro 8: a transferência (1960-1961)* (2a ed.). (D. D. Estrada, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2010). *Encore (1972-1973)*. (A. T. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana.

Laffitte, M. (2011, Setembro 23). *Elvis & Madona*. [Arquivo de vídeo]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=2Vzx0QYEnWM&t=2844s>

Lanz, L. (2015). *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. Uma introdução aos estudos transgêneros*. Curitiba: Transgente.

Lauretis, T. (1991), “Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3(2), iii-xviii.

Leite, J. Jr. (2011). *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transsexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume, FAPESP. (Série Sexualidade e Direitos Humanos).

Lenning E.; Buist, C. L. (2013). Social, psychological and economic challenges faced by transgender individuals and their significant others: gaining insight through personal narratives. *Cult Health Sex*, 15, pp. 44-57.

Lomando, E. M. (2014). *Processos, desafios, tensões e criatividade nas conjugalidades de homens e mulheres transexuais*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil.

Louro, G. L. (2011). *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. (13a ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Mab, E.; Goifman, K. (2019, Novembro 21). *Bixa Travesty*. [Arquivo de vídeo]. Recuperado de <https://filmelgbt.com/movies/bixa-travesty-lancado-em-2018/>

Organização Mundial da Saúde (2023). *Histórico da pandemia de COVID-19*. Recuperado de <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>

Rafael, L. (2022). *Jornalistas do “Seleção SporTV” se revoltam com música racista para o Mbappé na Copa do Mundo*. Recuperado de <https://metropolitanafm.com.br/televisao/jornalistas-do-selecao-sportv-se-revoltam-com-musica-racista-para-o-mbappe-na-copa-do-mundo>

Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. (M. Liança, Trad.). Lisboa: Antígona. (Trabalho original publicado em 2016).

Monteiro, F. P. (2021). *Vivências afetivo-sexuais de mulheres travestis e transexuais*. São Carlos: Pedro & João.

Mori, L. (2020). *Abuso sexual e violência doméstica: ex-testemunhas de Jeová acusam igreja de encobrir crimes e proteger predadores*. Recuperado de <https://www.bbc.com/portuguese/geral-51839837>

Oliva, A. (2022). *Paul Preciado: a coragem de enfrentar 3.500 psicanalistas*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=vAU---Vf2hQ>

Oliveira, M. R. G. (2020). Nem ao centro, nem à margem: o lugar da bicha preta na história e na sociedade brasileira. In M. R. G. Oliveira. *Nem ao centro, nem à margem! Corpos que escapam às normas de raça e de gênero* (pp. 17-28).

Oliveira, M. R. G. (2020). Transexistências negras: o lugar de travestis e mulheres transexuais negras no Brasil e em África até o século XIX. In M. R. G. Oliveira. *Nem ao centro, nem à margem! Corpos que escapam às normas de raça e de gênero* (pp. 151-172).

Oliveira, M. R. G. (2020). Por que você não me abraça? Reflexões a respeito da invisibilização de travestis e mulheres transexuais no movimento social de negras e negros. In M. R. G. Oliveira. *Nem ao centro, nem à margem! Corpos que escapam às normas de raça e de gênero* (pp. 173-188).

Pombo, M. F. (2016). *Diferença sexual e função paterna na contemporaneidade: novos possíveis* (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia / Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Pombo, M. F. (2021). *A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas*. Curitiba: Caligraphie.

Porchat, P. (2007). *Gênero, psicanálise e Judith Butler: do transexualismo à política* (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Porchat, P. (2013). Tópicos e desafios para uma psicanálise *queer*. In F. S. Teixeira, W. S. Peres, C. A. Rondini, L. L. Souza. (Orgs.). *QUEERING: problematizações e insurgências na Psicologia Contemporânea* (pp. 73-82). Cuiabá: EDFMT.

Preciado, P. B. (2022). Eu sou o monstro que vos fala. (S. W. York, Trad.). *Cadernos PET Filosofia*, 22, pp. 278-331. (Trabalho original publicado em 2019).

Peres, W. (2005). *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade dos estigmas à construção da cidadania*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Reis, M. L. O. (2015). *Da experiência de perda a perda de experiência: um estudo sobre a Erfahrung na teoria psicanalítica, na filosofia e na clínica*. (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Sampaio, I.; Freitas, C. (2021). *Último acusado do assassinato da travesti Dandara dos Santos é condenado por homicídio triplamente qualificado, em Fortaleza*. Recuperado de <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2021/11/17/ultimo-acusado-do-assassinato-da-travesti-dandara-dos-santos-e-condenado-por-homicidio-triplamente-qualificado-em-fortaleza.ghtml>

Sampieri, R. H.; Collado, C. F.; Lucio, M. P. B. (2013). Amostragem na pesquisa qualitativa. (D. V. Moraes, Trad.). In Sampieri, R. H.; Collado, C. F.; Lucio, M. P. B. *Metodologia de pesquisa* (5a ed.). Porto Alegre: Penso. (pp. 401-413).

Sampieri, R. H.; Collado, C. F.; Lucio, M. P. B. (2013). *Amostragem na pesquisa qualitativa*. (D. V. Moraes, Trad.). In Sampieri, R. H.; Collado, C. F.; Lucio, M. P. B. *Metodologia de pesquisa* (5a ed.). Porto Alegre: Penso. (pp. 414-494).

Seffner, F., Müller, M. I. (2012). Quem ama sofre, quem sofre luta, quem luta vence: da conjugalidade entre travestis e seus maridos. *Sociedade e Cultura*, 15(2), pp. 285-295.

Silva, R. G. L. B.; Bezerra, W. C.; Queiroz, S. B. (2015). Os impactos das identidades transgênero na sociabilidade de travestis e mulheres transexuais. *Rev. Ter. Ocup. Univ. São Paulo*, 26(3), pp. 364-372.

Silva, D. I. S. C.; Santos, O. J. S. (2017). Semântica, gênero e sexualidades: o conceito dos *pajubás* da comunidade LGBT. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Cultura e Artes*, 2(16), pp. 29-42.

Siqueira, M. (2009). *Arrasando horrores! Uma etnografia das memórias, formas de sociabilidades e itinerários urbanos de travestis das antigas*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Sölle, D. (1970). *Beyond Mere Obedience: Reflections on a Christian Ethic for the Future*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Soriano, M. (2017). *As ex-testemunhas de Jeová rejeitadas pelas próprias famílias*. Recuperado de <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-40780269>

Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1983).

Stona, J.; Ferrari, A. G. (2020). Transfobias psicanalíticas. *Revista Subjetividades*, 20, pp. 1-12.

Tiburi, M. (2015). *Como conversar com um fascista* (2a ed.). São Paulo: Record.

Travassos, N. P.; Jorge, M. A. C. (2017). A epidemia transexual: histeria na era da ciência e da globalização? *Ver. Latinoam. Psicopat. Fund.*, 20(2), pp. 307-330.

Travassos, N. P.; Jorge, M. A. C. (2018). *Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência*. Rio de Janeiro: Zahar.

World Health Organization Geneva. (1993). (C. Dorgival, Trad.). F64.0 – Transexualismo. In W. H. O. Geneva. *Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10: descrições clínicas e diretrizes diagnósticas*. Porto Alegre: Artmed, p. 42.

World Health Organization Geneva. (1993). (C. Dorgival, Trad.). F64.1 – Travestismo ambivalente. In W. H. O. Geneva. *Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10: descrições clínicas e diretrizes diagnósticas*. Porto Alegre: Artmed, p. 42.

World Health Organization Geneva. (1993). (C. Dorgival, Trad.). F65.1 – Travestismo fetichista. In W. H. O. Geneva. *Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10: descrições clínicas e diretrizes diagnósticas*. Porto Alegre: Artmed, pp. 42-43.

Vergueiro, V. (2015). A cisgeneridade. In V. Vergueiro. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como cisheteronormatividade* (pp. 43-71). (Dissertação de Mestrado). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Zampiroli, O. (2018). Tornar-se esposa, fazer-se mulher: o casamento estabelecendo gênero nas relações conjugais de mulheres trans/travestis. *Teoria e Cultura*, 13, pp. 143-160.

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezada participante,

Você está sendo convidada a participar da pesquisa **VIDAS E AMORES PARA ALÉM DA HETEROCISNORMATIVIDADE NAS EXPERIÊNCIAS DE TRAVESTIS E MULHERES TRANSEXUAIS**, desenvolvida por Armando Januário dos Santos, discente de Mestrado da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sob orientação da Professora Dra. Cristiane de Oliveira Santos.

Sobre o objetivo central

O objetivo central do estudo é analisar as experiências amorosas das travestis e mulheres transexuais, tomando como contexto de problematização a hegemonia da heterocisnormatividade e os esquemas de inteligibilidade do estatuto de vida.

Por que a participante está sendo convidada (critério de inclusão)

O convite a sua participação se deve à sua autoidentificação enquanto travesti / mulher transexual, maior de 18 anos. Sua participação é voluntária, isto é, ela não é obrigatória, e você tem plena autonomia para decidir se quer ou não participar, bem como retirar sua participação a qualquer momento. Você não será penalizada de nenhuma maneira, caso decida não consentir sua participação, ou desistir da mesma. Contudo, ela é muito importante para a execução da pesquisa. Serão garantidas a confidencialidade e a privacidade das informações por você prestadas.

Mecanismos para garantir a confidencialidade e a privacidade

Qualquer dado que possa identificá-la será omitido na divulgação dos resultados da pesquisa, e o material será armazenado em local seguro. A qualquer momento, durante a pesquisa, ou posteriormente, você poderá solicitar do pesquisador informações sobre sua participação e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato explicitados neste Termo.

Procedimentos detalhados que serão utilizados na pesquisa

A sua participação consistirá em conceder uma entrevista, gravada em áudio e/ou vídeo, com duração de 90 (noventa) minutos e o preenchimento de um questionário, com duração de 20 (vinte) minutos.

Tempo de duração da entrevista e do questionário

O tempo de duração da entrevista é de aproximadamente 90 (noventa) minutos, e do questionário, de aproximadamente 20 (vinte) minutos.

Guarda dos dados e material coletados na pesquisa

As entrevistas serão transcritas e armazenadas, em arquivos digitais, mas somente terão acesso às mesmas o pesquisador e sua orientadora. Ao final da pesquisa, todo material será mantido em arquivo, por pelo menos 5 anos, conforme Resolução 466/12.

Explicitar benefícios diretos (individuais ou coletivos) ou indiretos aos participantes da pesquisa

O benefício (direto ou indireto) relacionado com a sua colaboração nesta pesquisa é de expandir o conhecimento sobre as travestis e mulheres transexuais para além de aspectos como ISTs/AIDS, violência e profissão do sexo.

Previsão de riscos ou desconfortos

Ao longo da sua colaboração, talvez lhe seja desconfortável falar sobre as suas experiências amorosas. Caso surja demanda de tratamento psicológico a partir da mobilização desses conteúdos, o pesquisador se compromete a encaminhá-la para profissionais referenciados na rede local de atenção à saúde mental e acompanhar diretamente sua inserção no serviço.

Sobre divulgação dos resultados da pesquisa

Os resultados serão divulgados em palestras dirigidas ao público participante, relatórios individuais para as entrevistadas, artigos científicos e na dissertação.

Em caso de dúvida quanto à condução ética do estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia – CEPIPS. O Comitê de Ética é a instância que tem por objetivo defender os interesses das participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. Dessa forma o comitê tem o papel de avaliar e monitorar o andamento do projeto de modo que a pesquisa respeite os princípios éticos de proteção aos direitos humanos, da dignidade, da autonomia, da não maleficência, da confidencialidade e da privacidade.

Endereço do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia (CEP/IPS) da UFBA, para recurso ou reclamações do sujeito pesquisado: Rua Aristides Novis, Campus São Lázaro, 197, Federação, CEP 40.170-055, Salvador, Bahia, telefone (71) 3283-6457, e-mail:

Se desejar, consulte ainda a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep): Telefones: (61) 3315-5878 / (61) 3315-5879, e-mail: conep@saude.gov.br

Armando Januário dos Santos (pesquisador do campo)

Telefone: (71) 98752-3011

E-mail: armandopsicologia@yahoo.com.br

Tendo sido orientada quanto ao teor da pesquisa, afirmo que após leitura minuciosa do TCLE, estou ciente da natureza e objetivo do referido estudo, pois tive a oportunidade de fazer perguntas e esclarecer dúvidas que foram devidamente explicadas pelo pesquisador. Estou de acordo em participar da pesquisa, tanto através da gravação de áudio, quanto do preenchimento do questionário e ciente de que não há nenhum valor econômico a receber ou pagar. Este documento é emitido em duas vias que serão ambas assinadas por mim e pelo pesquisador, ficando uma via com cada um de nós.

Declaro que entendi os objetivos e condições de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

(Assinatura da participante da pesquisa)

Nome da participante:

APÊNDICE B – QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO

Nome:

Idade:

Cidade onde nasceu:

Cidade em que mora atualmente:

Auto identificação: travesti ou mulher transexual

Orientação sexual:

Raça/etnia:

Nível de escolaridade:

Profissão:

Renda salarial: menos de 1 salário mínimo () / 1 a 3 salários mínimos () / 3 a 5 salários mínimos () / mais de 5 salários mínimos ()

APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

Apresentação: Prezada, essa é uma entrevista aberta, lhe convidando a, em algumas sessões, falar das suas experiências amorosas.

Eixo 1: significações do termo amor

Proposição: por favor, me fale sobre a sua relação com o amor.

{Aspectos a ser tratados nesse eixo: sentido de amor para as participantes; se as participantes acreditam no amor; se existirem, quais as expectativas amorosas delas; a partir das experiências amorosas que vivenciam/vivenciaram, quais as eventuais implicações psicológicas para as participantes }

Eixo 2: itinerários amorosos e sexuais

Proposição: você poderia discorrer sobre as suas experiências afetivo-sexuais?

{Aspectos a ser tratados nesse eixo: tempo (cronológico e psicológico) da entrada das participantes no circuito das relações sexuais; quais os possíveis sentidos psicológicos na utilização (ou não utilização) do preservativo nas relações sexuais; os eventuais significados das relações sexuais no contexto das experiências amorosas; (in)existência de possíveis relações entre as práticas sexuais e as experiências amorosas; estabelecimento de diferenças entre relações sexuais e amor; tempo (cronológico e psicológico) das experiências amorosas }

Eixo 3: socialização das vivências amorosas

Proposição: em sua opinião, como as pessoas veem/viram o(s) amor(es) que você vive(u)?

{Aspectos a ser tratados nesse eixo: como as participantes enxergam o olhar da sociedade sobre as suas experiências amorosas; quais as comparações realizadas pelas participantes entre a(s) experiência(s) amorosa(s) atual(is) e aquela(s) vivenciada(s) outrora; como as participantes enxergam quem experiencia vivências amorosas com elas; como as participantes acreditam ser

vistas por quem experiencia vivências amorosas com elas; na visão das participantes, quais atributos elas possuem para atrair pessoas, a fim de experienciar vivências amorosas }