



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

GLEIDSON WIRLLEN BEZERRA GOMES

**OLHARES DA/NA CI(S)DADE:** transexualidades/travestilidades, raça e práticas nos espaços citadinos de Belém – PA “em plena luz do dia”

BELÉM-PA  
2023

GLEIDSON WIRLLEN BEZERRA GOMES

**OLHARES DA/NA CI(S)DADE: transexualidades/travestilidades, raça e práticas nos espaços citadinos de Belém – PA “em plena luz do dia”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira

BELÉM-PA  
2023

GLEIDSON WIRLLEN BEZERRA GOMES

**OLHARES DA/NA CI(S)DADE:** transexualidades/travestilidades, raça e práticas nos espaços citadinos de Belém - PA “em plena luz do dia”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira

Data de defesa: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira  
Orientador – PPGSA/UFPA

---

Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus  
Examinadora externa – PROFHIST/UFRRJ

---

Profa. Dra. Cornelia Eckert  
Examinadora externa – PPGAS/UFRGS

---

Profa. Dra. Telma Amaral Gonçalves  
Examinadora interna – PPGSA/UFPA

---

Profa. Dra. Michele Escoura Bueno  
Examinadora interna – PPGSA/UFPA

---

Prof. Dr. Antonio Mauricio Dias da Costa  
Examinador suplente interno – PPGSA/UFPA

---

Profa. Dra. Júlia Otero dos Santos  
Examinadora suplente externa – PPGA/UFPA

BELÉM-PA  
2023

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

G633o Gomes, Gleidson Wirllen Bezerra.  
Olhares da/na ci(s)dade : transexualidades/travestilidades, raça e práticas nos espaços citadinos de Belém - PA “em plena luz do dia” / Gleidson Wirllen Bezerra Gomes. — 2023.  
xi, 195 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2023.

1. Pessoas trans/travestis. 2. Práticas nos espaços. 3. Territorialidades. 4. Antropologia Urbana. I. Título.

CDD 301

---

Em memória de Jaqueline.

## AGRADECIMENTOS

O trajeto até a finalização desta pesquisa foi longo e conturbado, principalmente pela pandemia da Covid-19. Por isso, mais do que nunca, chegar ao final foi resultado de um esforço conjunto, de uma rede de apoio sem a qual não seria possível eu obter êxito.

Agradeço, antes de tudo, às forças que me protegem, guiam e orientam, que fazem do mistério de existir algo profundo, bonito e verdadeiro.

Aos meus pais, Lúcia Maria Costa e Luiz Carlos Martins da Silva, base fundamental desde sempre. Ao meu irmão Fabiano Costa da Silva, que partiu enquanto eu ainda comemorava o ingresso no doutorado.

Às pessoas que me auxiliaram no início dessa jornada, ainda no período de seleção ao Programa: professores Leandro Raphael de Paula, Will Montenegro e Profa. Érica Quinaglia. Em especial à amiga Profa. Diana Priscila Sá Alberto, com quem dividi os momentos de alegria e angústias desde o processo seletivo até o término desta tese.

À turma de doutorado de 2018, com a qual pude dialogar, rir e aprender, dentro e fora da sala de aula.

Às professoras e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFPA, por todas as contribuições dadas, direta ou indiretamente.

À Rosângela, secretária do Programa, pela pronta agilidade em nossas demandas discentes.

Aos amigos do Naverrâncias – Grupo de Pesquisa Antropologia das Paisagens: memórias e imaginários na Amazônia, por todos os diálogos e contribuições ao longo do curso, fundamentais para a construção desta pesquisa. Agradeço, em especial, às colegas Silvia Lilia Souza, Victória Costa e Elisa Gonçalves, pelas trocas e leituras do texto da tese.

Aos amigos do Grupo Confluências – Gêneros, Corpos e Sexualidades, pelos diálogos e leituras, especialmente à Profa. Telma Amaral Gonçalves.

À irmandade do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Juramidã (CICLUJUR-PA), sem a qual eu não chegaria em lugar nenhum. Agradeço especialmente aos dirigentes, Vitor Cruz e Luzmarina Prado.

Às amigas-irmãs Karina Paes e Sandra Moares da Silva, por todo apoio ao longo do doutorado, principalmente nos momentos finais. Sem vocês tudo seria mais difícil.

Ao meu orientador, Prof. Flávio Leonel Abreu da Silveira, pelo acolhimento e por acreditar nesta pesquisa desde início; por sua generosidade intelectual e amizade.

Às professoras Cornelia Eckert, Jaqueline Gomes de Jesus e Michele Escoura, pelas críticas e contribuições no Exame de Qualificação, essenciais para a continuidade e finalização da tese.

Às/aos interlocutoras/es desta pesquisa, alguns integrantes da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT), por compartilharem seu tempo, experiências e reflexões sobre Belém, sem as/os quais esta etnografia não seria possível.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo auxílio financeiro fundamental ao desenvolvimento desta pesquisa.

*“Agora posso dizer, porque não tenho a menor dúvida,  
que a cidade não nos amava”.*

(Se a rua Beale falasse, James Baldwin)



## RESUMO

Esta tese tem como objetivo compreender as relações entre as transições de gêneros de pessoas trans/travestis e suas práticas nos espaços (CERTEAU, 2014) citadinos de Belém “em plena luz do dia”. Assim, a etnografia aqui proposta foi elaborada a partir de referências e reflexões da Antropologia Urbana, em diálogo com os estudos de gênero, sexualidades e raça. Teve como uma de suas bases as narrativas biográficas (ROCHA; ECKERT, 2013a) de cinco interlocutoras/es que, a partir de suas trajetórias de vida, permitiram refletir sobre as questões de gênero, sexualidade e raça implicadas em seus trânsitos cotidianos pela cidade. Além das entrevistas semiestruturadas voltadas para as trajetórias de vida, foram utilizadas também as narrativas e reflexões das pessoas trans/travestis sobre Belém, bem como realizei observações diretas com elas/eles, utilizando a técnica da etnografia de rua (ROCHA; ECKERT, 2013b) para descrever e interpretar as situações ocorridas em lugares de Belém como ruas, praças, calçadas e, também, em seus deslocamentos na urbe dentro de coletivos. Os dados etnográficos assim construídos foram organizados em “cenas”, com inspiração em Perlongher (1984), nas quais é possível perceber as performances (TURNER, 2015; SCHECHNER, 2012) nelas contidas, gestos e expressões faciais, evidenciando os olhares dos desconhecidos na capital paraense como um dos micro-gestos que compõe as interações (GOFFMAN, 2014) urbanas das pessoas trans/travestis, quando elas têm seus corpos ora questionados, ora desejados, ou observados com curiosidade, demonstrando parte da complexidade do estilo de vida urbano nesta cidade amazônica. Nesses jogos de olhares são também percebidas territorialidades (PERLONGHER, 1984; 2008) em suas demarcações simbólico-espaciais em Belém, o que nos ajuda a pensar na ideia de uma ci(s)dade, ou seja, uma cidade que tem em seus fundamentos a cisgeneridade e a branquitude, atuando nas delimitações dos espaços concretos da urbe e compondo parte das relações sociais nela vivenciada.

**Palavras-chave:** Pessoas trans/travestis. Práticas nos espaços. Territorialidades. Antropologia Urbana.

## ABSTRACT

This thesis aims to understand the relationship between the gender transitions of trans/travestis people and their practices in urban spaces (CERTEAU, 2014) in Belém “in broad daylight”. Thus, the ethnography proposed here was elaborated from references and reflections of Urban Anthropology, in dialogue with gender, sexualities and race studies. One of its bases was the biographical narratives (ROCHA; ECKERT, 2013a) of five interlocutors who, based on their life trajectories, allow them to reflect on the issues of gender, sexuality and race involved in their daily transits through the city. In addition to the semi-structured interviews focused on life trajectories, the narratives and reflections of trans/travestis people about Belém were also used, as well as direct observations with them, using the street ethnography technique (ROCHA; ECKERT, 2013b) to describe and interpret the situations that occurred in places in Belém such as streets, squares, sidewalks, and also in their displacements in the city within bus. The ethnographic data constructed in this way were organized into “scenes”, inspired by Perlongher (1984), in which it is possible to perceive the performances (TURNER, 2015; SCHECHNER, 2012) contained therein, gestures and facial expressions, evidencing the looks of strangers in the capital of Pará as one of the micro-gestures that make up the urban interactions (GOFFMAN, 2014) of trans/travestis people, when their bodies are sometimes rejected, sometimes desired, or observed with curiosity, demonstrating part of the complexity of the urban lifestyle in this amazon city. In these games of glances, territorialities (PERLONGHER, 1984; 2008) are also perceived in their symbolic-spatial demarcations in Belém, which helps us to think about the idea of a ci(s)ty, that is, a city that has in its foundations cisgenderism and whiteness, acting in the delimitations of the concrete spaces of the city and composing part of the social relations experienced therein.

**Keywords:** Trans/travestis people. Practices in spaces. Territorialities. Urban Anthropology.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Imagem 01</b> – Espaço em frente ao Mercado de São Brás	p. 26
<b>Imagem 02</b> – Ato-manifesto em no Mercado de São Brás em 2019	p. 26
<b>Imagem 03</b> – <i>Meme</i> criticando pesquisa sobre pessoas trans. Fonte: <i>Facebook</i>	p. 33
<b>Imagem 04</b> – Rafael fala sobre raça no ato político de 2019	p. 36
<b>Imagem 05</b> – Avenida Nazaré quase vazia em 18 de maio de 2020. Fonte: Site G1	p. 138
<b>Imagens 06 e 07</b> – Mangueiras da Praça da República e esquina da rua Gama Abreu com a Avenida Presidente Vargas	p.141-2
<b>Imagem 08</b> – Rua Manoel Barata no sentido da Avenida Presidente Vargas	p. 143
<b>Imagem 09</b> – Esquina da rua Manoel Barata com a Avenida Presidente Vargas	p. 144
<b>Imagem 10</b> – Rafael e Isabella caminhando na Avenida Presidente Vargas	p. 145
<b>Imagem 11</b> – Rafael e Isabella na Travessa Padre Eutíquio	p. 146
<b>Imagem 12</b> – Trajeto praticado entre a Defensoria Pública e a Travessa Padre Eutíquio. Fonte: <i>Google Maps</i>	p. 147
<b>Imagem 13</b> – Esquina da Travessa onde reside Jaqueline	p. 149
<b>Imagem 14</b> – Faixa de pedestre na Avenida Almirante Barroso	p. 150
<b>Imagem 15</b> – Trecho da Avenida Governador José Malcher	p. 151
<b>Imagem 16</b> – Trajeto praticado com Jaqueline, entre os bairros de São Brás e de Nazaré. Fonte: <i>Google Maps</i>	p. 152
<b>Imagem 17</b> – Rua 28 de setembro: com carros, sem pessoas	p. 153
<b>Imagem 18</b> – Esquina Avenida Assis de Vasconcelos com a rua Gaspar Viana	p. 154
<b>Imagem 19</b> – Calçada na feira do Ver-o-Peso	p. 156
<b>Imagem 20</b> – Parada de ônibus no Ver-o-Peso	p. 159
<b>Imagens 21 e 22</b> – Piquenique trans na Praça da República em 2020	p. 161
<b>Imagem 23</b> – Material de divulgação do ato de Visibilidade Trans de 2021. Fonte: <i>Facebook</i>	p. 163
<b>Imagem 24</b> – Coletivo trafegando no bairro de São Brás	p. 164
<b>Imagem 25</b> – Avenida Governador José Malcher com tráfego de coletivos	p. 166
<b>Imagem 26</b> – Parada e tráfego de ônibus no Ver-o-Peso	p. 170

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: Caminhos iniciais...</b>	12
<b>CAPÍTULO 1 Situando(-me) (n)o campo: cisgeneridade e raça na relação antropólogo-interlocutoras/es da pesquisa</b>	24
1.1 O antropólogo cis <i>com</i> as/os interlocutoras/es trans: ou sobre quais ombros estamos falando?	24
1.2 Questões raciais na pesquisa de campo: quando o antropólogo é um “objeto em meio a outros objetos”	34
1.2.1 Raça e transexualidade na vivência de Rafael Carmo em Belém	41
1.2.2 A raça, o “eu” e o “outro” em campo	45
<b>CAPÍTULO 2 Identificações e Transições de gênero nas narrativas biográficas trans/travestis</b>	51
2.1 Percepções trans/travestis na infância e na adolescência	54
2.1.1 Rafael Carmo	54
2.1.2 Danillo Azevedo	58
2.1.3 Jaqueline	61
2.1.4 Isabella Santorinne	64
2.1.5 Emilly Cassandra	66
2.2 As identificações e as transições gênero	68
2.2.1 Rafael Carmo e a transmasculinidade negra	69
2.2.2 Sem “parecer cis”: a transmasculinidade de Danillo Azevedo	74
2.2.3 A “paz” de ser uma mulher trans, Jaqueline	75
2.2.4 Isabella Santorinne: um ser do dia	79
2.2.5 A viagem até Emilly Cassandra	82
<b>CAPÍTULO 3 Transexualidades/travestilidades e os conflitos com as normas de gênero</b>	88
3.1 A primeira “mesa de operações” e os conflitos com a estética de gênero	89
3.2 Trans/travestilidades entre ciência e mídias	95
3.2.1 O “travestismo” e as travestis	98

3.2.2 O “transexual verdadeiro” e as transexualidades	101
3.3 O ponto de vista das pessoas trans/travestis sobre transexualidade/travestilidade no contexto belenense	103
3.4 Trans e travestis entre a noite e o dia: o lugar da prostituição	113
<b>CAPÍTULO 4 Narrativas e práticas da/na ci(s)dade: olhares, transexualidades/travestilidades e raça em Belém</b>	121
4.1 O olhar das pessoas trans/travestis sobre Belém: narrando a cidade	123
4.1.1 Questões em torno da passabilidade e as relações com a e na cidade	132
4.2 Os olhares dos “outros”: práticas com pessoas trans/travestis nos espaços de Belém	136
4.2.1 Cenas rueiras na cidade de Belém	139
4.2.2 Uma cena coletiva	159
4.2.3 Cenas em coletivos	164
4.3 Cruzando olhares: transexualidades/travestilidades e raça nas relações cidadinas belenenses	173
4.3.1 Os olhares nos lugares e o lugar do olhar	173
4.3.2 A ci(s)dade (entre)vista nos olhares dos outros	176
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: Alguns pontos do caminho</b>	182
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	186

## INTRODUÇÃO

### Caminhos iniciais...

*“Eu acredito que... é... ser uma pessoa transexual em Belém não é algo muito fácil, como não é em todo Brasil. Mas, assim, aqui as pessoas, diferente de alguns Estados do Brasil, aqui as pessoas elas... elas ainda são muito transfóbicas sim, entendeu? As pessoas aqui elas são racistas, bastante racistas ainda também e... então, é como se a gente, os nossos corpos trans em Belém, a gente só ... o nosso lugar fosse a noite, sabe? Eu vejo muito isso e quando a gente se reúne, assim, a gente normalmente marca as reuniões de dia e o impacto disso é que a gente vê nos olhares das pessoas, que elas não estão acostumadas a ver um grupo de pessoas trans, sabe? Reunido em plena luz do dia, conversando, trocando ideia, articulando, é... se organizando, sabe? A gente nota muito os olhares”.* (Rafael Carmo, Entrevista, 2018).

Esta narrativa pertence a Rafael Carmo, homem trans negro, na época com 26 anos, morador do bairro do Guamá<sup>1</sup>-Belém-Pará. Rafael foi um interlocutor fundamental em campo, porque foi através dele que conheci as outras pessoas trans/travestis participantes desta pesquisa, algumas integrantes da Rede Paraense de Pessoas Trans (REPPAT)<sup>2</sup>, ONG que Rafael ajudou a fundar e da qual foi um dos coordenadores.

Conheci Rafael durante um evento realizado na Universidade Federal do Pará, no momento em que eu estava abandonando meu projeto<sup>3</sup> de pesquisa inicial do doutorado, porque não tinha conseguido contato com os interlocutores. Rafael era palestrante em uma mesa redonda e, depois de ouvi-lo, ao final do evento procurei por ele para conversar. A partir daquele primeiro diálogo, os rumos da pesquisa mudaram completamente. Ali eu comecei a ter contato com um tema relativamente novo para mim: as transexualidades/travestilidades<sup>4</sup>. Apesar de ser um homem gay negro e acompanhar as discussões no meio LGBTQIAP+<sup>5</sup>, naquele período eu tinha pouco conhecimento sobre transexualidades/travestilidades e, ainda menos, sobre a cisgeneridade.

---

<sup>1</sup> É o bairro mais populoso de Belém, localizado nas margens do rio que lhe dá nome. Tem grande concentração de pessoas negras e é onde localiza-se o campus da Universidade Federal do Pará.

<sup>2</sup> ONG criada em 2016 por incentivo de outra ONG nacional, a Rede Trans Brasil, com sede em Aracaju (SE).

<sup>3</sup> O projeto tinha como título: “Homossexualidades e corpos em rede: exibição da intimidade, representações e laços sociais entre os *youtubers* e seus seguidores de Belém-PA”.

<sup>4</sup> A partir dos diálogos com as interlocutoras desta pesquisa, não farei distinção entre mulheres trans e travestis, compreendendo que estas duas categorias referem-se às experiências de feminilidade dessas pessoas. Uma reflexão mais detalhada sobre isso será desenvolvida no Capítulo 3.

<sup>5</sup> Sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis, Queer, Intersexo, Assexual e Pansexuais. O + simboliza as demais identidades possíveis.

Esses dois termos, cis/transgeneridade, atravessam toda a escrita desta pesquisa e serão melhor abordados e complexificados ao longo dos capítulos. Aqui, entretanto, trago uma definição inicial elaborada por Jaqueline de Jesus (2012, p. 14), segundo a qual transexuais são “pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento”. Por outro lado, os cisgêneros ou cis são “as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído quando ao nascimento” (JESUS, 2012, p. 10).

Ainda em 2018, quando iniciei os diálogos com Rafael, ele estava, como coordenador da REPPAT, organizando uma Semana de Visibilidade Trans a ser realizada em 2019, em alusão ao Dia da Visibilidade Trans, comemorado no dia 29 de janeiro. Acompanhei as reuniões de organização do evento e, em seguida, as atividades realizadas durante a Semana, o que resultou na minha pesquisa de conclusão de curso<sup>6</sup>. Foi ao longo dessas atividades que Rafael apresentou-me a outros integrantes da Rede e, a partir daí, comecei a conhecer um pouco do debate sobre as vivências de pessoas trans/travestis em Belém.

Na etnografia aqui elaborada, entretanto, não estou enfatizando a organização política da ONG e seus integrantes. Meu foco, na verdade, está voltado aos trânsitos das pessoas trans/travestis na cidade de Belém. Isto é, o que as/os leitoras/es lerão nas páginas seguintes é um texto que procura descrever e compreender como as pessoas trans/travestis interlocutores desta pesquisa transitam de gênero enquanto também transitam pela cidade, ou seja, como se dão suas relações com a urbe.

Pelo excerto da entrevista acima citado, é possível perceber que esses trânsitos enfrentam questões diversas, como a transfobia<sup>7</sup>, o racismo (quando se trata de pessoas negras) que, como ver-se-á ao longo desta etnografia, materializam-se cotidianamente mediante olhares direcionados às pessoas trans/travestis ou, no extremo, em atos de violência física. O texto, assim, é construído com base em entrevistas e pesquisa de campo que enfatizaram o caminhar pela cidade com as/os interlocutoras/es como forma teórico-metodológica de pensar/fazer/elaborar a etnografia na cidade de Belém. Neste sentido, questiono: o que implica ser cis ou transgênero quando uma pessoa anda pela cidade? Quando se trata de pessoas

---

<sup>6</sup> Possuo uma graduação em Jornalismo e mestrado em Ciências da Comunicação. Antes de ingressar no doutorado, decidi por cursar a graduação em Ciências Sociais da UFPA, concluída em 2019. O Trabalho de Conclusão de Curso, orientado pela profa. Telma Amaral Gonçalves, resultou desse primeiro contato com o campo, e tem como título: “Vivência de Resistência”: a Rede Paraense de Pessoas Trans na luta por visibilidade e direitos em Belém – Pará.

<sup>7</sup> Como define Jesus (2012, p. 29), transfobia significa: “[o] preconceito e/ou discriminação em função da identidade de gênero de pessoas transexuais ou travestis”, portanto não se confunde com homofobia, como lembra a autora.

trans/travestis, esse caminhar ou estar nos espaços da cidade “em plena luz do dia”, como destaca a fala de Rafael, é, quase sempre, atravessado pela transfobia como forma de violência simbólica indicada pelo próprio olhar em relação aos corpos trans/travestis.

Quando iniciei o desenvolvimento da pesquisa em 2018, vivia-se um momento de instabilidade em parte da comunidade LGBTQIAP+, devido a iminência da eleição de Jair Bolsonaro à presidência e as ameaças que ele esbravejava contra pessoas trans/travestis. Ele, de fato, foi eleito, causando insegurança nos rumos que a pesquisa poderia tomar, devido às incertezas que sua eleição provocava tanto no campo dos estudos sobre gênero e sexualidade, quanto no futuro das pesquisas científicas e das próprias universidades. Um ano depois, em 2019, e mais especificamente em 2020, esta pesquisa sofreu o impacto de algo completamente insuspeitado, a pandemia da Covid-19. A pandemia instalou-se no momento exato em que eu estava realizando a pesquisa de campo, forçando sua interrupção, principalmente no período do *lockdown*<sup>8</sup> em Belém, quando foi decretado o isolamento total em casa, proibindo a saída às ruas.

Olhando retrospectivamente, o rastro de angústias existenciais, o perigo da morte próxima, o adoecimento físico, mental e emocional causados pela Covid-19 foram questões que, no decorrer da pesquisa, provocaram desestabilizações, ainda mais aliadas ao (des)governo de Bolsonaro (2019-2022). Além do descaso com as mortes provocadas pela pandemia, durante os quatro anos de gestão do ex-presidente foram constantes os ataques às pautas LGBTQIAP+, ora em “defesa da família”, ora como ataque em áreas como educação, saúde, entre outras.

A “pauta moralista” sob a qual Bolsonaro elegeu-se demonstra o quanto uma parte da sociedade brasileira ainda não sabe conviver com as diferenças, principalmente se elas são de gênero, sexualidade e raça. Não por acaso, os grupos organizados de pessoas trans/travestis frisam sempre que o Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestis no mundo. A maioria dessas mortes, inclusive, dá-se na rua (no contexto de prostituição) e suas vítimas são, em grande medida, pessoas negras. Gênero, sexualidade, raça e cidade estão entrecruzados, e é nesse entrecruzamento que procurei caminhar com a tese que ora apresento.

A discussão, assim, transita entre a Antropologia Urbana e os estudos sobre gênero e sexualidade, em suas intersecções com os debates sobre raça e racismo. Entre as questões levantadas a partir do campo, estão os conflitos das pessoas trans/travestis com as normas de

---

<sup>8</sup> Decretado pelo Governo do Estado do Pará, o isolamento total e funcionamento apenas dos serviços essenciais em Belém passou a valer no dia 07 de maio 2020, com o objetivo de conter o aumento do número de caso de Covid-19. Informações disponíveis em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/05/07/belem-e-mais-9-cidades-do-para-entram-em-lockdown-estado-e-o-2o-do-pais-a-adotar-a-medida-contra-o-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 14 de novembro de 2022.



gênero; uma certa divisão cis-generificada e racializada dos espaços da cidade e, fundamentalmente, uma experiência do cotidiano de Belém, percebida nas interações (GOFFMAN, 2014) e performances diárias (TURNER, 2015; SCHECHNER, 2012), que é atravessada pelos micro-gestos (olhares, expressões faciais, gestos) quase sempre de rejeição à presença dessas pessoas nas ruas ou locais públicos “em plena luz do dia”.

Quando se trata das transições de gênero, uma questão interessante de se notar é o uso das tecnologias digitais de comunicação (CASTELLS, 2019; MISKOLCI, 2017) na busca de informações sobre a transexualidade. Se olharmos em perspectiva para os textos mais clássicos sobre o tema (KULICK, 2008; SILVA, 1993; BENEDETTI, 2005), que tratam principalmente das travestilidades, há aí uma mudança quanto aos processos de identificação e produção dos corpos. Minha hipótese quanto a essa questão é de que os espaços de prostituição na cidade já não são os locais privilegiados de socialização e nem as referências para as mulheres trans/travestis mais novas são travestis que trabalham como prostitutas. Essa distinção em relação à prostituição, entretanto, não constitui, nas narrativas das/os interlocutoras/es um julgamento da prostituição como algo negativo. Parece funcionar, isso sim, como uma crítica ao lugar em que a sociedade, de um modo geral, espera ver pessoas trans/travestis, ou simplesmente do lugar que é imposto a elas nas cidades brasileiras.

Assim, pretendo que esta pesquisa contribuía para os estudos desenvolvidos nas Ciências Sociais no sentido da despatologização das vivências trans/travestis, antes encaradas apenas a partir dos saberes médicos. Mais especificamente, situo este texto dentro de uma linhagem da Antropologia Urbana (VELHO, 1978, 1980; PERLONGHER, 1984, [1987] 2008; ROCHA; ECKERT, 2013a; SILVEIRA, 2016), buscando também contribuir para o desenvolvimento deste campo de pesquisa em Belém-PA. Apesar dos diversos estudos sobre as transexualidades/travestilidades, nas mais diversas áreas, poucos são os que tomam a relação dessas pessoas com a cidade ou, quando o fazem, inclusive dentro da Antropologia, focalizam quase sempre a prostituição de travestis (SILVA, 2007; KULICK, 2008; BENEDETTI, 2005; DEUS, 2017), como critica Luma Nogueira (2015). O olhar que buscarei construir partirá dessa crítica vinda das próprias pessoas trans/travestis, bem como de um entendimento de que as vivências dessas pessoas em Belém constroem-se, fundamentalmente, nas relações que estabelecem com a cidade<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Isso não significa dizer que as experiências trans/travestis estão restritas ao urbano. Como criticam pesquisas como as de Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015), é preciso levar em consideração a relação entre diversidade, gênero e ruralidade, interioridade no contexto amazônico.

## **Trans(sexualidades) e os espaços praticados em Belém**

De acordo com Antônio Maurício Costa (2009, p. 737), pode-se pensar os anos 1940 como “o início de pesquisas antropológicas situadas em contexto urbano” na Amazônia<sup>10</sup>. Nessas pesquisas, o “caboclo” figura como “personagem intermediário entre a cidade e a aldeia” (COSTA, 2009, p. 741). Para o autor, foram os estudos sobre catolicismo popular e pajelança, seguido dos cultos afro-religiosos que “abriram caminho” para outros temas de pesquisa, principalmente no contexto urbano de Belém. Assim, estudos como de Anaíza Vergolino e Silva (2015) sobre cultos afros no Pará; Carmen Rodrigues (2008) sobre sociabilidade e identidade no bairro do Jurunas, e o próprio Costa (2009) focalizando o circuito bregueiro em Belém, dão continuidade às pesquisas urbanas na capital. Mais contemporaneamente, Flávio Abreu da Silveira (2007; 2012; 2016) tem contribuído de modo significativo para uma Antropologia Urbana em Belém, voltada para diversas dimensões da urbe.

Em Belém, alguns estudos realizados demonstram as relações das (trans)sexualidades/travestilidades com os espaços da cidade. É possível vislumbrar a cidade em pesquisas como as de Peter Fry (1982) sobre a homossexualidade masculina nos cultos afro-religiosos, passando pelo estudo pioneiro de Telma Gonçalves (1989) sobre representações e preconceitos contra homossexuais em Belém. Nestes estudos, porém, a cidade pouco aparece, sendo o foco as questões voltadas à sexualidade. Uma prática do espaço, apesar de o termo não ser utilizado, pode ser encontrada na pesquisa de Izabela Souza (1998), sobre *drag queens* em Belém. Nesse trabalho lugares como a Praça da República<sup>11</sup> e o bairro do Reduto, no centro da cidade, figuram como locais de encontro e lazer.

Mais recentemente, as pesquisas de Milton Silva Filho e Carmen Rodrigues (2012) sobre a sociabilidade LGBTQIAP+ em Belém, apontam também o centro da cidade como local de interações desses grupos, porém estendendo para outras lugares e bairros da cidade, como Guamá, Marambaia, Cremação, entre outros. Não se pode esquecer que é na Praça da República que ocorre uma das manifestações LGBTQIAP+ mais conhecidas da cidade, a Festa da Chiquita (SILVA FILHO, 2014). No que diz respeito especificamente às vivências de pessoas

---

<sup>10</sup> “A pesquisa de campo conjunta realizada por Charles Wagley e Eduardo Galvão em 1948 na cidade de Gurupá, na Amazônia, é aqui tomada como ponto de partida para o desenvolvimento dos estudos antropológicos voltados para a compreensão das dimensões culturais da vida urbana na região” (COSTA, 2009, p. 737).

<sup>11</sup> Assim denominada no final do século XIX, esta praça, que já foi um cemitério de escravos e pobres no passado, hoje é um espaço que congrega diversas formas de lazer e grupos sociais, principalmente aos domingos. Entretanto, nas narrativas das pessoas trans/travestis nesta pesquisa e nas descrições etnográficas que realizei, a República figura também como um local de conflito e opressão, com situações racistas e transfóbicas em seus espaços.

trans/travestis em Belém, há as pesquisas de Rubens da Silva Ferreira (2003) sobre a cidadania de travestis que se prostituem na capital e de Amadeu de Deus (2017) que analisou as biografias de mulheres trans/travestis “veteranas” como parte da paisagem de Belém. Em pesquisa sobre a REPPAT (GOMES, 2019), apesar de não direcionar meu trabalho para a cidade, abordei o uso de espaços, como o Mercado de São Brás, pelos militantes da Rede.

É claro que os trabalhos referidos não esgotam a variedade de pesquisas urbanas em Belém. O que quero demonstrar é um pouco das reflexões sobre o contexto urbano da cidade, principalmente na relação com as (trans)sexualidades/travestilidades. Belém, assim, que pode ser lida como uma “cidade na floresta”<sup>12</sup> (TRINDADE JR, 2010), revela-se um importante *locus* para uma Antropologia Urbana na e da Amazônia. Na perspectiva de Silveira (2016):

Belém portanto como *locus* do vivido emerge como um dos *axis mundi* da experiência amazônica com seus conflitos e arranjos com a natureza (a floresta; a fauna; os igarapés, os rios-mares; as ilhas, por exemplo) e com os grupos humanos (indígenas, negros, brancos, asiáticos, caboclos) num espaço friccionado porque dado na zona de contato que é a cidade (SILVEIRA, 2016, p. 86).

É nesse “espaço friccionado” da cidade que, ao pesquisar sobre a relação das transexualidades/travestilidades com a urbe, a questão racial surgiu como um ponto de reflexão durante a pesquisa de campo. As narrativas e observações dos trânsitos cotidianos permitem pensar a racialidade de pessoas trans/travestis na cidade de Belém, lançando uma perspectiva sobre esse debate quanto à negritude e à morenidade local.

Esta tese, então, procura responder à seguinte questão: *como é ser uma pessoa trans/travesti que transita pelos espaços da/na cidade de Belém-PA?* Uma questão secundária decorre da primeira: em que as transições de gênero implicam quando se trata das relações sociais na cidade? Aqui as questões de gênero, sexualidade e raça aparecem como recortes importantes nesses trânsitos, nos itinerários urbanos das pessoas trans/travestis em Belém.

O objetivo geral da tese, assim, é compreender as formas das práticas trans/travestis nos espaços da cidade. Os objetivos específicos são: 1) A partir das narrativas biográficas das/os interlocutoras/es, compreender como se deram/dão as suas transições de gênero; 2) Analisar quais tipos de conflitos de gênero e raça estão implicados nos processos de transição; 3)

---

<sup>12</sup>Na discussão proposta por Trindade Jr. (2010, p. 118), as cidades na floresta “são aquelas que tendem a se articular principalmente às demandas externas da região, fazendo da floresta um elemento de pouca integração aos novos valores da vida urbana, sendo mesmo sua negação, vista, principalmente, como espaço de exploração econômica (madeiras, minérios, fragrâncias, espécies animais e vegetais, turismo etc.)

Descrever e interpretar como se configuram as práticas dos espaços de Belém pelas pessoas trans/travestis interlocutoras nesta pesquisa.

Como argumento central da tese sugiro pensar a seguinte proposição: ao transitarem por Belém em plena luz do dia, as pessoas trans/travestis deparam-se com formas variadas de resistência às suas presenças nos espaços citadinos, tendo que conviver com a constante sensação de não pertencimento à cidade.

### **Questões teórico-metodológicas**

A etnografia aqui desenvolvida baseia-se nas entrevistas realizadas com cinco pessoas trans/travestis interlocutoras/es nesta pesquisa, bem como na observação e acompanhamento de parte do cotidiano delas em suas práticas nos espaços de Belém, utilizando narrativas biográficas e também sobre as relações dessas pessoas com a cidade (ROCHA; ECKERT, 2013a). Pensados como “trajetórias” (BOURDIEU, 1986), esses relatos dão conta da forma como as pessoas trans/travestis com as quais dialogo refletem sobre suas próprias experiências de vida e constroem sentido nessa reflexão, as narrativas sendo entendidas também como performances (TURNER, 2015).

As narrativas construídas a partir das entrevistas, assim, procuram dar conta das experiências de transição de gênero das pessoas trans/travestis e, de modo mais específico, sobre as implicações dessas transições quando se trata das relações delas com a cidade, isto é, com as relações sociais estabelecidas nas “práticas nos espaços” citadinos (CERTEAU, 2014).

A partir das narrativas biográficas, utilizei também a perspectiva da etnografia de rua (ROCHA; ECKERT, 2013b) como abordagem/técnica de pesquisa, tomando as caminhadas pela cidade como forma teórico-metodológica, no sentido de extrair desses “momentos etnográficos” (STRATHERN, 2017) dados de campo que fundamentassem o “segundo campo” que é a própria escrita etnográfica. Nessa etapa do campo, destaca-se o “olhar” das pessoas cis na cidade direcionado às pessoas trans/travestis como uma questão central, visto que é pelo olhar que ocorre boa parte de um tipo de interação silenciosa nos espaços da cidade, sejam eles ruas, praças, ônibus, entre outros.

A pesquisa de campo teve início em 2018, quando realizei a primeira entrevista com as/os interlocutoras/es. Pelas especificidades metodológicas do trabalho de campo, de acompanhar parte do cotidiano delas/es na cidade, as observações foram realizadas em diferentes períodos, sem contar a interrupção total da pesquisa de campo causada pela pandemia, entre os anos de 2020 e 2021. As primeiras imersões no campo ocorreram entre novembro de 2019 e janeiro de 2020, antes da oficialização da chegada do Coronavírus em

Belém. Após o período de *lockdown*, fiz uma breve retomada do campo em novembro de 2020, seguindo as liberações e orientações dos órgãos de saúde do Estado quanto ao acesso aos espaços da cidade, como uso de máscaras e distanciamento social. O último período de campo ocorreu entre setembro e novembro de 2022.

Já abordei anteriormente os impactos diversos causados pela pandemia nesta pesquisa, principalmente quando se trata de praticar os espaços da cidade, que foram completamente afetados pela presença do vírus. Como também já destaquei, apesar de tratar aqui com parte de alguns militantes da REPPAT, esta pesquisa não se volta a sua organização coletiva, mas sim, para seus trânsitos no dia-a-dia da cidade de Belém. Entretanto, por causa da situação atípica provocada pela pandemia, optei por trabalhar também com informações que obtive em campo durante ações da REPPAT, ou seja, em alguns momentos do texto utilizo dados de campo referentes aos militantes enquanto coletivo pertencente à referida ONG.

Isso significa que, apesar da etnografia voltar-se para as relações das/os interlocutoras/es *na e com* a cidade, há momentos, que nomeei de “práticas coletivas nos espaços”, nas quais há uma intencionalidade direta de “visibilidade” das vivências trans/travestis no contexto belenense. Essas “práticas coletivas” referem-se, principalmente, aos dois eventos em alusão ao Dia de Visibilidade Trans (29 de janeiro) organizados pela REPPAT, que são o Ato-manifesto de 2019, intitulado “Ser Trans é resistência: minha identidade é um ato político”, ocorrido em frente ao Mercado de São Brás, no bairro que dá nome ao local e um dos centrais de Belém; e o II Piquenique Trans, realizado em janeiro de 2020, na Praça da República, bairro da Campina. Em ambos os eventos procuro observar as/os interlocutoras/es da pesquisa nessas situações em grupo em relação às questões aqui elencadas sobre seus cotidianos na cidade.

A pesquisa situa-se, dessa forma, no âmbito do conjunto de temas levantados pela Antropologia Urbana, no sentido de considerar a cidade como um local no qual estabelecem-se formas de sociação, diferenciação e relações sociais, por vezes, atravessadas por conflitos de ordens diversas. No caso desta pesquisa, são enfatizadas as questões de gênero e sexualidade, bem como os atravessamentos raciais presentes nas vivências de algumas/uns interlocutoras/es. Temas esses que também me afetam enquanto pesquisador em campo e que são problematizados ao longo do texto, pois trata-se aqui de “observar o familiar”, como conceitua Gilberto Velho (1978), ou “transformar o familiar em exótico”, na linguagem de Roberto DaMatta (1978, p. 28), na medida em que o antropólogo é um “profissional do estranhamento” (SILVA, 2007, p. 44).

O tema das transexualidades/travestilidades tem ganhado destaque ao longo dos anos, mas a transfobia, em suas diversas formas, ainda é um problema enfrentado por essas pessoas

nas suas vivências individuais e experiências nas cidades. Apesar de ter acesso a algumas informações sobre esse tema, foi somente com a pesquisa de campo e diálogos com as/os interlocutoras/es que pude apreender um pouco da realidade vivida por essas pessoas quando decidem transicionar de gênero: conflitos familiares, dificuldades de acessar espaços sociais, táticas para poder viver na cidade o gênero com o qual se identificam. Como assinala Velho (1978, p. 127), o máximo que possuímos é “um mapa que nos *familiariza* com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano”, neste caso, com as/os interlocutoras/es da pesquisa, porém sem conhecermos suas visões de mundo, regras, atores envolvidos, entre outros aspectos.

A construção desta etnografia, assim, leva em consideração minha presença em campo no cotidiano da cidade com as pessoas trans/travestis, como nas viagens de ônibus, este “espaço muito singular de comunicação” (CAIAFA, 2007, p. 89), as observações aí realizadas. Minha presença era indisfarçável e, por vezes, ao observar os olhares e reações das outras pessoas em relação às pessoas trans/travestis, estar próximo a essas pessoas, ou mesmo o meu olhar, parecia constranger os outros, fazendo com que mudassem de atitude. Isso porque, como me alertou Cassandra, travesti negra e uma das interlocutoras: “sabes que quando estamos acompanhadas isso minimiza, né?”<sup>13</sup>. O “isso” refere-se aos constrangimentos e transfobia porque passam as pessoas trans/travestis no dia-a-dia da cidade, situações em que os olhares dos outros são o que chama a atenção.

As práticas do espaço foram assim conduzidas com inspiração em Perlongher (2008), com sua concepção de uma “cena rueira”, mas também a partir de uma leitura da “etnografia de rua” proposta por Rocha e Eckert (2013b). Tomei o “andar”, o “conhecimento da cidade” através de seus “percursos” (SILVA, 2009), a caminhada na cidade, que “não é uma caminhada inocente” (ROCHA; ECKERT, 2013), revelando-se como técnica para obter os dados em campo, estabelecer observações em deslocamento. Algo próximo do estudo dos “trajetos”, como “fluxos no espaço mais abrangente da cidade”, proposto por José Guilherme Magnani (1996, p. 21). Além da elaboração das “cenas” da cidade, utilizei também imagens como forma de compor a narrativa etnográfica urbana, ora registradas com celular, ora com máquina fotográfica, entendendo que as narrativas imagéticas compõem a prática do antropólogo urbano na descrição e interpretação das performances localizadas na urbe (ROCHA; ECKERT, 2013b).

Interessa-me aqui também a proposta de Massimo Canevacci (2004, p. 22) para análise da “cidade polifônica”, entendendo que “as memórias biográficas elaboram mapas urbanos invisíveis”. A etnografia, assim, foi construída com “fragmentos colhidos na errância pela

---

<sup>13</sup> Mensagem enviada via aplicativo de comunicação na internet.

cidade” (SILVA, 2007, p. 93). Para isso, acompanhei as cinco pessoas trans/travestis em seus trânsitos pela cidade, certos itinerários urbanos. Abaixo faço uma breve apresentação, que será estendida e complexificada no Capítulo 2:

1. Isabella Santorinne é uma mulher trans, branca. Tem 29 anos e mora no bairro do Guamá, na “periferia” da cidade. Ela é uma das coordenadoras da REPPAT e integra a Coordenação de Saúde da Rede Trans Brasil, a qual a REPPAT é vinculada;
2. Rafael Carmo é um homem trans, negro. Possui 26 anos e mora no bairro do Guamá. Ele é estudante de Artes Visuais na UFPA e um dos coordenadores da REPPAT. Além disso, ele integra a Coordenação de Raça e Etnia da Rede Trans Brasil;
3. Jaqueline<sup>14</sup> é mulher trans, tem 25 anos, autodeclara-se parda e nasceu em Belém do Pará. Mora no bairro do Castanheira, na entrada da cidade. Ela é advogada e militante da REPPAT;
4. Danillo Pietro Craveiro, tem 21 anos e mora do bairro do Marco, centro de Belém. Faz trabalhos autônomos como de tatuador, professor, entre outros. Além disso, em 2019 ingressou no curso de Administração na UFPA;
5. Emilly Cassandra, autodeclara-se travesti e negra. Estudante de Direito em uma instituição particular e recentemente integrante do Grupo de Resistência de Travestis e Transexuais da Amazônia (GRETТА).

Por fim, na escrita do texto procurei ter em perspectiva as problematizações sobre a presença do antropólogo em campo, bem como a questões relativas à própria textualização das situações vividas ou ouvidas no processo da pesquisa. Se tomamos a proposta de “descrição densa” de Clifford Geertz (1989) como uma possibilidade e forma de inscrever os momentos etnográficos, talvez meu foco nos olhares dos outros sobre as pessoas trans/travestis possa ser entendido como um exercício dessa densidade, quando tento interpretar essa forma minuciosa de comunicação entre os indivíduos em relação nos diversos contextos sociais apresentados.

Narro a cidade de Belém a partir das narrativas das/os interlocutores e das práticas nos espaços da cidade com elas. São micro-gestos, quase imperceptíveis, olhares, talvez intenções não realizadas vibrando no mundo urbano. Em campo vi-me tendo que de fato “interpretar” as expressões não verbais de outras pessoas endereçadas às pessoas trans/travestis nos locais pelos

---

<sup>14</sup> Excetuando Jaqueline (referência a Jaqueline de Jesus, a pedido da interlocutora, por esta pesquisadora ser uma inspiração para “Jaqueline”), que é um pseudônimo, utilizo os nomes verdadeiros com anuência das próprias pessoas trans/travestis e a partir da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

quais transitamos. Anotei cada pequeno movimento do olhar tentando perceber ou entender o que cada gesto poderia significar pois, como afirma Marilyn Strathern (2017, p. 316), “a análise (a ‘escrita’) começa ‘em campo’”. Na etnografia, portanto, que tem a rua como caminho de análise, o “etnógrafo trabalha pacientemente a partir de colagens de seus fragmentos de interação” (ROCHA; ECKERT, 2013b, p. 25).

A descrição e interpretação (GEERTZ, 1989; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) das narrativas de vida e práticas dos espaços da cidade pelas pessoas trans/travestis deu-se levando em consideração a “reflexividade” do pesquisador em campo (ROSALDO, 2000; GUBER, 2004) em contato com as/os interlocutoras/es, bem como a intersubjetividade presente nessa experiência de relação na urbe. Diante dessas questões levantadas em campo, a elaboração do texto foi desenvolvida levando em consideração as reflexões sobre a autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2014) e o “efeito etnográfico”, no qual “a escrita etnográfica cria um segundo campo” (STRATHERN, 2017, p. 312).

Foi justamente em campo, que percebi uma primeira questão sobre o contato com as pessoas trans/travestis e que envolve o fato de eu ser um homem negro *gay* cisgênero. Do ponto de vista das/os interlocutoras/es, a cisgeneridade é um lugar de privilégio na sociedade cis-heteronormativa, que me distancia das experiências trans/travestis, apesar de uma certa proximidade com as questões de preconceito sofridas por causa da sexualidade (em meu caso, como homofobia/rejeição familiar e no meio social; no caso das pessoas trans/travestis, a transfobia pela não aceitação de suas transições de gênero). Partindo desse questionamento, a leitura que proponho da cisgeneridade estende-se para a cidade, pensada enquanto um “cistema” (VERGUEIRO, 2016), a cidade como uma ci(s)dade onde, entre outras questões, intenta-se empurrar a pluralidade para às margens noturnas e obliterar a heterogeneidade sociocultural pelo olhar homogeneizante cis.

No Capítulo 1 abordo a minha entrada em campo, o encontro primeiro com Rafael Carmo e, em seguida, o contato com as/os demais interlocutoras/es da pesquisa. A cisgeneridade e a raça são duas categorias discutidas neste capítulo inicial, pela relevância que elas ganharam em campo e, conseqüentemente, por serem noções que atravessam a etnografia em seu conteúdo e textualidade. Partindo dos diálogos e situações com Rafael, ao longo dos capítulos ambas as categorias retornam em suas especificidades e complexidades.

O Capítulo 2 é dedicado às narrativas biográficas das pessoas trans/travestis com as quais dialogo em campo. Nele são apresentados os relatos de vida de Rafael Carmo, já iniciado no capítulo anterior, Danillo Pietro, Jaqueline, Isabella Santorinne e Emilly Cassandra. Questões como os conflitos com a estética de gênero na infância, os problemas enfrentados na



adolescência com as mudanças corporais e cobranças externas para enquadrarem-se nas normas do gênero atribuído ao nascer, além dos processos iniciais de transição de gênero são temas que abordo neste capítulo.

A partir dessas narrativas, no Capítulo 3 as experiências das/os interlocutoras/es são cruzadas com a literatura de estudos sobre transexualidade/travestilidades, procurando situá-las no contexto dos problemas de gênero que constituem as relações sociais. Neste Capítulo faço uma breve reflexão sobre o surgimento das categorias “travesti” e “transexual” no discurso médico e suas implicações para as experiências vividas de pessoas trans/travestis. Aqui aparece o estigma da prostituição imputado às mulheres trans/travestis, bem como a posição das/os interlocutoras/es da pesquisa em pensarem suas existências para além desse “destino”. A noite e o dia como metáforas e expressões tensionais das territorialidades para as práticas nos espaços da cidade.

No Capítulo 4, são discutidas as narrativas das pessoas trans/travestis sobre seus trânsitos nos espaços de Belém, bem como as observações que fiz com elas durante a pesquisa de campo, em períodos entrecortados pela pandemia da Covid-19. Ruas, praças, calçadas, ônibus são alguns dos lugares por onde pratiquei a cidade com as/os interlocutoras/es. Em todos eles, sobressaíram-se os olhares dos outros sobre as pessoas trans/travestis, como uma forma de questionamento sobre a presença delas em determinados lugares. Gênero e raça foram questões chave nesses olhares, que deixam entrever o que pode haver no fundo da ci(s)dade.

Por fim, nas Considerações Finais, reflito sobre o desenvolvimento da pesquisa, apontando caminhos possíveis para novas etnografias. Destaco que minha interlocução se deu com pessoas militantes políticas no campo do gênero e das sexualidades, o que traz posições e questionamentos específicos sobre as vivências trans/travestis em Belém. Além disso, a pesquisa aponta para a forma como ocorrem as relações na cidade com as pessoas trans/travestis, o que às vezes pode gerar consequências trágicas, como a morte.

## CAPÍTULO 1

### SITUANDO(-ME) (N)O CAMPO: CISGENERIDADE E RAÇA NA RELAÇÃO ANTROPÓLOGO-INTERLOCUTORAS/ES DA PESQUISA

*Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos. (FANON, 2008, p. 103).*

A proposta deste capítulo é apresentar e refletir sobre dois temas que surgiram durante minha estadia em campo com as pessoas trans/travestis: cisgeneridade e raça. Como apontei na Introdução, as transexualidades/travestilidades não eram meu tema inicial de pesquisa. Devido a isso, cisgeneridade e raça foram duas categorias que logo surgiram em campo como questões a serem consideradas, devido aos diálogos iniciais com Rafael Carmo. De um modo geral, as pessoas trans/travestis nomeiam como “cis” aquelas/es que se identificam com o gênero atribuído no nascimento. Ou seja, como propõe Amara Moira (2017), há entre os termos “trans” e “cis” uma metáfora sobre “aquilo-que-cruza” e “aquilo-que-deixa-de-cruzar”. O cruzamento aqui trata-se do parcial rompimento com as linhas socioculturais que estabelecem as diferenças dentro do binarismo de gênero que compreende a existência apenas de homens e mulheres cis-heterossexuais (BUTLER, 2017; PRECIADO, 2017).

O outro aspecto decorrente do contato com as pessoas trans/travestis em campo foi a minha racialidade negra enquanto pesquisador que estava dialogando com pessoas também racializadas, negras e brancas. Ser negro em campo e dialogar com pessoas negras trouxe questões sobre as quais precisei refletir, visto que a dimensão da raça foi um tema que atravessou a pesquisa do início ao fim. Aqui abordo principalmente meus diálogos com Rafael Carmo, homem trans negro, e as consequências teórico-metodológicas surgidas a partir desses contatos. Por situar esta pesquisa no âmbito da Antropologia Urbana, esses tensionamentos serão tratados dentro do escopo das discussões sobre “proximidade/familiaridade” e “estranhamento/distância” entre antropólogo e interlocutoras/es em campo.

#### **1.1 O antropólogo cis *com* as/os interlocutoras/es trans/travestis, ou sobre quais ombros estamos falando?**

É uma tarde tipicamente ensolarada e quente de Belém do dia 27 de janeiro de 2019, por volta das 16h. Em frente ao Mercado de São Brás, um pequeno grupo de pessoas trans tenta armar uma barraca branca que servirá de suporte para o ato político a ser realizado naquele lugar. O local é comumente utilizado para diversas atividades, como ensaios de quadrilhas juninas, batalhas de rap, treinos de skatistas e, de alguns anos para cá, é onde finaliza a parada LGBTQIAP+ de Belém, além de outras formas de manifestações e atos públicos. Esse uso do lugar talvez se dê por ele se localizar em uma das partes centrais da cidade, no bairro que dá nome ao mercado, no cruzamento entre as Avenidas Magalhães Barata e José Bonifácio. O local também guarda memórias dos tempos da *Belle Époque*, com seus traços arquitetônicos e calçamentos em pedras portuguesas, apesar do visível abandono por parte do poder público.

O ponto onde o coletivo está não é arborizado, deixando as pessoas expostas ao sol. Um pouco adiante há algumas altas palmeiras imperiais que ornaram uma pequena praça, onde podem-se ver dois monumentos com estátuas. Tanto estes monumentos como o próprio mercado são marcados por pichações e grafites. O espaço não é grande, porém, diante do reduzido número de pessoas presentes no ato, parece imenso.

Quando cheguei ao local, a princípio não vi ninguém, e pensei que não haveria mais o ato. Em seguida avistei Rafael e Isabella (namorados e coordenadores da Rede Paraense de Pessoas Trans – REPPAT) com mais três pessoas tentando armar a barraca. Quase junto comigo chegou um homem trans. Cumprimentei a todas e todos e fiquei acompanhando a organização. A barraca estava com um problema, e levaram um tempo tentando armá-la. Depois que resolveram o problema da barraca, o casal, junto com outras pessoas, foi amarrar uma grande bandeira trans entre duas palmeiras, como pode-se ver na imagem a seguir. Dispus-me a auxiliar Isabella, pois o lugar onde a bandeira seria amarrada era alto. Alguém sugeriu que ela subisse em meus ombros por eu ser o mais alto ali. Ela me pede desculpas e sobe, ficando em pé sobre meus ombros. Alguém próximo fala, em tom jocoso: “É a trans pisando no cis”. Todos rimos da situação. Ao final do evento, quando já havia anoitecido, a cena da subida nos ombros repetiu-se.



\*\*\*

Esta narrativa retirada de meu diário de campo representa uma das formas das práticas nos espaços da cidade de Belém pelas/os interlocutoras/es desta pesquisa. Essas “práticas coletivas” visam a afirmação da existência de pessoas trans/travestis na cidade, por meio da visibilidade à luz do dia. A visibilidade, aqui, é operada no sentido de mostrar para transeuntes ou demais pessoas que vissem o ato que essas pessoas existem e têm, entre outros, o direito de

estar nos espaços públicos da cidade. O que quero destacar, inicialmente, entretanto, é a minha relação com as pessoas trans/travesti enquanto pesquisador negro e pessoa cisgênero.

A cena narrada passou-se no contexto da Semana de Visibilidade Trans, ocorrida entre os dias 21 e 31 de janeiro de 2019, especificamente, o ato-manifesto que encerrou as atividades, intitulado “Ser Trans é resistência. Minha identidade é um ato político”. Nesse momento da pesquisa de campo eu estava próximo apenas de Rafael e Isabella, mas já tinha algum contato com Danilo e Jaqueline, por ter acompanhado todas as atividades da Semana<sup>15</sup>. Entretanto, apesar da relação amigável com Rafael desde a entrevista realizada ainda em dezembro de 2018, quando nos conhecemos, eu sentia por parte de Isabella um distanciamento, como uma desconfiança, apesar de ela sempre me cumprimentar e falar comigo. Uma vez comentei isso com Rafael, ao que ele me respondeu: “Ela é assim mesmo”. Mas aos poucos fui me aproximando de Isabella, como em outro momento da Semana no qual também a ajudei amarrar uma bandeira trans e a decorar o espaço onde ocorreria a festa de encerramento da Semana, no local conhecido como “Vadião”, nas dependências da Universidade Federal do Pará.

Com essa narrativa do momento no qual Isabella sobe em meus ombros quero refletir sobre o tipo de relação que fui construindo com as pessoas trans/travestis em campo. Excetuando Isabella até este dia, as demais pessoas que conheci e dialoguei, incluindo as interlocutoras e interlocutores nesta pesquisa, sempre me trataram com afabilidade, pois em diversos momentos nos dirigimos uns aos outros como “amigos”, fosse face a face ou pelas redes digitais de comunicação. Em parte, suponho que esse tratamento se devesse ao intermédio de Rafael, seu perfil de liderança e, ao mesmo tempo, sua própria personalidade, sempre tratando todas as pessoas com amabilidade<sup>16</sup>. Outra parte desse contato próximo e sem dificuldades eu atribuo às próprias pessoas, talvez a maneira como observaram-me durante os eventos da Semana. Eu estava presente nas atividades como pesquisador, observando e, obviamente, era certo que eles percebiam a minha presença, como me disse Jaqueline quando entrei em contato com ela pela primeira vez.

Apesar dessa “entrada em campo” sem muitos percalços, por mais de uma vez algumas/ns colegas, da universidade ou mesmo em eventos acadêmicos nos quais participei apresentando dados preliminares e/ou o processo de desenvolvimento da pesquisa, perguntavam-me sobre meu “lugar de fala” enquanto homem gay cis pesquisando com pessoas

---

<sup>15</sup> Os dados desse primeiro contato com a REPPAT resultaram no meu trabalho final do Curso de Ciências da UFPA, referido na Introdução.

<sup>16</sup> Ao longo da pesquisa de campo, lembro apenas de uma vez na qual vi Rafael falar de forma mais dura e veemente, durante uma reunião com representantes da área de saúde do Estado.

trans/travestis. Se eu não via algum problema nessa relação, se as pessoas trans/travestis não me questionavam, se eu como cis não estava tratando essas pessoas como objeto ao pesquisar com elas. Enfim, os questionamentos diziam respeito, em outras palavras, sobre a minha relação enquanto pesquisador com as/os interlocutoras/es da pesquisa, as hierarquias ou relações de poder nela contida, ou mesmo os possíveis conflitos decorrentes desse contato oriundo da pesquisa científica que, entre outras coisas, quando se trata da Antropologia é, fundamentalmente, uma relação social. E eu sempre respondia que não tive nenhum problema em campo, nem mesmo fui questionado de alguma forma. Como narrei anteriormente, as pessoas trans/travestis com as quais dialogo nesta pesquisa sempre me trataram como alguém próximo delas. Mas esta questão ficou ecoando em minha mente, como uma necessidade de reflexão.

Lembro-me de duas situações nas quais meu lugar enquanto antropólogo foi posto em evidência em campo, e recebendo definições por parte das pessoas trans/travestis, especificamente Rafael e Isabella. A primeira situação ocorreu ainda em 2019, durante as observações que fiz das reuniões de organização da Semana de Visibilidade Trans. O evento foi construído em parceria com o Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos e Ações Estratégicas (NDDH) da Defensoria Pública do Estado do Pará, que tinha como titular a defensora Anelyse Freitas. No primeiro dia em que acompanhei Rafael e Isabella em uma reunião com a defensora pública, no dia 08 de janeiro de 2019, quando entramos na sala de reuniões Isabella disse em tom de brincadeira: “Hoje trouxemos até o nosso advogado”. Na ocasião, todos rimos e depois Isabella me apresentou como pesquisador (GOMES, 2019).

Outro momento em que as pessoas trans/travestis me identificaram como pesquisador ocorreu em janeiro de 2020, também em uma reunião na Defensoria Pública para organizar o que seria, primeiramente, a I Marcha de Pessoas Trans, mas acabou tornando-se o II Piquenique Trans, realizado no dia 26 de janeiro de 2020, ou seja, anterior ao início da pandemia do coronavírus no Brasil. Nessa reunião, ocorrida no dia 10 de dezembro de 2019, a defensora Anelyse iniciou falando que a Rede procurou a Defensoria solicitando apoio para a realização da Marcha. Ao perguntar quem estava presente na reunião, três pessoas disseram ser da prefeitura de Belém. Em seguida ela me olhou e disse já me conhecer “de outros carnavais” (referindo-se às reuniões com a Rede sobre a Semana de Visibilidade Trans de 2019). Perguntou se eu “estava pela Rede”. Eu disse que era pesquisador e Rafael completou dizendo: “Ele é pesquisador aliado da Rede”.

Acredito que estas duas situações servem para pensar sobre o meu lugar de pesquisador em campo, principalmente no que se refere à questão da cisgeneridade. Como afirmei

anteriormente, em nenhum momento, pelo menos em minha presença, as pessoas trans/travestis questionaram o fato de eu estar pesquisando *com* elas. E gosto de frisar sempre este “com”, porque entendo que a etnografia aqui proposta só é possível porque as/os interlocutoras/es dispõem-se a colaborar experiencial e reflexivamente com a pesquisa, pelos mais diversos motivos. Entre estes, que já ouvi de outras pessoas trans/travestis com as quais conversei em campo, está a possibilidade de contribuir com as suas lutas, dando também visibilidade (ainda que seja no âmbito acadêmico), para suas vivências. Assim, evito falar que pesquiso “sobre” pessoas trans/travestis porque esta forma me parece demasiado hierarquizada, como se meu lugar na pesquisa estivesse por cima das/os interlocutoras/es ou, para usar a imagem geertziana, por cima dos ombros dos “nativos”. E aqui chegamos ao ponto central dessa discussão inicial: a imagem real e metafórica de Isabella sobre meus ombros.

Sempre que as pessoas me questionavam sobre o meu lugar de pesquisador cis, usavam a expressão “lugar de fala”, no sentido de eu, enquanto gay cis, não possuir lugar de fala para pesquisar as transexualidades/travestilidades. A noção de “lugar de fala” ganhou destaque nas redes sociais digitais, como assinala Djamilia Ribeiro (2020, p. 55), o que por vezes acarreta um “esvaziamento” do conteúdo analítico que esta noção possui. Baseada em autoras feministas negras e nos estudos sobre o “ponto de vista feminista”, que elaboram um questionamento sobre a universalidade tanto da categoria “mulher” quanto da masculinidade e da branquitude, Ribeiro (2020, p. 85) concebe que “todas as pessoas possuem lugar de fala, pois estamos falando de localização social”. Não se trata, assim, de quem pode falar sobre o que, mas de uma “postura ética” (p. 83) em saber de qual lugar se está falando. Isso significa dizer que, no caso desta pesquisa, por exemplo, reconhecendo-me como homem negro gay cisgênero, eu não posso falar pela experiência das pessoas trans/travestis. Entretanto, falo a partir do meu lugar de antropólogo, em diálogo com as interlocutoras e interlocutores da pesquisa que, conscientes dos meus objetivos científicos, estão de acordo com esse diálogo, dispuseram-se a ele. Esse fato, obviamente, não impede questionamentos quanto a essas possíveis hierarquias (pesquisador/interlocutoras/es; cis/trans-travestis) e relações de poder “latentes no processo da prática etnográfica” (ROCHA; ECKERT, 2013b, p. 25).

Na linguagem da Antropologia, acredito que a discussão sobre lugar de fala pode ser relacionada com os debates sobre a subjetividade do pesquisador em campo e com a noção de “ponto de vista do nativo”. Mesmo com sua compressão objetivista da pesquisa de campo, na qual deveríamos “deixar que fatos falem por si mesmos”, Malinowski (1976, p. 35. Grifos do autor) já apontava que, na busca dos “aspectos *imponderáveis da vida real e do comportamento típico*, não resta dúvida de que a subjetividade do observador interfere de modo mais marcante

do que na coleta dos dados etnográficos cristalizados”. Na crítica de Geertz a Malinowski, com a publicação do diário deste último, “o mito do pesquisador de campo semicamaleão” (GEERTZ, 2014, p. 60) cai por terra, evidenciando o lugar do pesquisador em campo, as marcas que deixa com seu trabalho, bem como, na visão de Marcio Goldman (2003), as marcas causadas no próprio antropólogo. O “ponto de vista do nativo”, desse modo, não seria uma “comunhão de espíritos”, mas a interpretação dos “modos de expressão” e dos “sistemas simbólicos” dos “nativos” (GEERTZ, 2014, p. 74).

A cisgeneridade, assim, apontada por Rafael desde a primeira entrevista como sendo um lugar de “privilegio” na sociedade, demarca o meu “lugar de fala”, tanto quanto a posição de antropólogo, o lugar do discurso acadêmico. Essa “distância”, porém, não impedia que, em campo, eu sentisse-me “próximo” quando ouvia as narrativas biográficas das pessoas trans/travestis ou praticasse as ruas e demais espaços da cidade com elas. Por exemplo, na primeira entrevista que fiz com Rafael, quando ele falava do preconceito sofrido por se identificar como homem trans negro tanto em casa como em outros lugares, lembro-me de ao mesmo tempo eu acessar memórias e sentir emoções referentes à minha própria história de vida e dificuldades enquanto gay cisgênero. Qual o lugar dessas memórias e emoções na pesquisa de campo? Ou, em outra entrevista, quando o interlocutor narra situações de violência física e estupro por parte de familiares, devido também à sua identificação enquanto homem trans, como lidar com emoção que leva lágrimas aos olhos (e o antropólogo pode demonstrar emoção?), o desconforto, a “empatia”? Ou, por fim, quando caminho pelas ruas ou desloco-me de ônibus pela cidade com as pessoas trans/travestis e observo os olhares que interpreto como estranhamento, ironia, escárnio, nojo, o que fazer com as sensações de ofensa, raiva ou, até mesmo, medo?

Entendo que não ser trans/travesti não significa não acessar as questões pelas quais essas pessoas passam no seu cotidiano em uma sociedade e cidade estruturadas pela cis-heteronormatividade. Significa, entretanto, que não acessarei/sentirei da mesma maneira ou na mesma intensidade, as diversas formas de agressão a elas direcionadas, como a própria transfobia. E isso não é algo específico desta pesquisa, ou da relação cis/trans, mas sim é uma questão que perpassa toda a pesquisa antropológica de campo com pessoas. A tentativa de antropólogas e antropólogos ao longo da história da disciplina de compreender o chamado “ponto de vista do nativo”, há tempos deixou de acreditar (se é que um dia acreditou!) na pretensa objetividade de que era possível tornar-se ou ser o outro. Pelo menos desde Geertz, sabemos que nossa interpretação antropológica já é uma leitura de segunda ou terceira mão. A/o antropóloga/o, assim, o máximo que pode conseguir é oferecer a sua visão “disciplinada”



(CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), a sua interpretação sobre determinado tema, uma tentativa hermenêutica de compreender a diferença, exercitando um olhar ético sobre a relação entre si mesmo e a alteridade.

Com isso quero dizer que ser cis pesquisando com pessoas trans/travestis coloca-me no lugar do antropólogo urbano que interpreta a leitura de mundo e experiência da cidade das/os interlocutoras/es, mas também me fez perceber o meu lugar social, inclusive revendo-o e reinterpretando-o, enquanto pessoa cis numa sociedade cis-heteronormativa. “Estranhar” o que antes desta pesquisa parecia “natural” ou “normal”, como o acesso sem impedimentos aos espaços da cidade, não ser alvo constante de olhares curiosos e/ou recriminadores ou sofrer agressões verbais ou físicas quando se trata da questão de identificação de gênero, porque quando se trata de raça isso se complexifica, como tratarei mais adiante neste Capítulo. Apesar de ser LBGTQIAP+, o fato de manter-me no lado de cá da linha divisória dos gêneros, ou seja, permanecer cis, garante, em certa medida, um trânsito mais facilitado no cotidiano da cidade e isso eu só compreendi no processo de construção desta etnografia, seguindo as pessoas trans/travestis pela cidade. Ser cis, assim, só se tornou uma questão a ser refletida por mim durante a pesquisa. O estranhamento do familiar de que fala Velho (1976) não tem a ver, nesse sentido, apenas com o “outro” que encontramos no “mesmo” contexto urbano em que vivemos, mas passa também por estranhar-se a si próprio, colocar-se a si mesmo em perspectiva, saber-se, de alguma maneira, que se é também um outro para o outro, ou um outro do outro. Se o que temos é apenas um “mapa” que nos familiariza com as diferenças existentes na própria sociedade/cidade, compreendo que pesquisar “em casa” pode lançar-nos num embate teórico sobre quem é o diferente ou, dito de outra maneira, do porque elencamos determinados temas ou grupos como foco de pesquisa. Voltarei a essa discussão mais adiante, quando tratar sobre a questão racial em campo.

Isso porque, como propõe Viviane Vergueiro (2016), a cisgeneridade pode ser compreendida como um sistema, que ordena a sociedade como um todo. O que me interessa desse debate sobre o cisgênero, pensando a partir da experiência do antropólogo em campo, é exatamente a metáfora proposta por Moira (2017). Se o trans é aquele que cruza (no caso, as linhas imaginárias do gênero), o cis é o que permanece do mesmo lado, o que não atravessa. Quando as pessoas trans/travestis apontam a cisgeneridade como um “privilégio”, elas colocam também um nível da experiência de vida sobre a qual uma pessoa não-trans jamais terá acesso.

Jeanne Favret-Saada (2005), bem como Goldman (2003), advogam que, na pesquisa de campo, o “ser afetado” não significa ter empatia, na medida em que “quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista do nativo, nem se

aproveitar da experiência de campo para exercitar seu narcisismo” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160). Entretanto, ao lidar com as narrativas biográficas das pessoas trans/travestis e, principalmente, com as situações narradas ou observadas de violência transfóbica, como não sentir algum tipo de emoção/incômodo quando também se é um LGBTQIAP+ e se tem uma experiência próximo-distante àquelas vivenciadas pelas/os interlocutoras/es? Porque experimentamos os preconceitos a partir de pontos de vista distintos, mas nem por isso incomensuráveis.

Em parte, acredito que o fato de também ser LGBTQIAP+ contribuiu para uma maior abertura das pessoas trans/travestis em relação à pesquisa que propus a elas, apesar de, em campo, sempre haver falas dos interlocutores no sentido de apontar a transfobia dentro do próprio movimento ou comunidade LGBTQIAP+. As experiências similares de preconceito sempre foram um ponto de diálogo com os interlocutores, em momentos como as entrevistas. As distinções, entretanto, também eram evidenciadas, visto que as vivências trans/travestis têm especificidades que são diversas da homofobia, isto é, a transfobia.

A proximidade de experiências e boa recepção das pessoas trans/travestis, porém, não impedem também que em outras situações, um dos interlocutores fizesse uma postagem de um “*meme*”<sup>17</sup> em sua rede social *Facebook*, apontando uma crítica às pesquisas sobre transexualidades. No *meme*, dá-se a entender que uma pessoa trans recusa-se a participar de uma pesquisa acadêmica, talvez pelo descontentamento em ser tratado como “objeto de pesquisa”.

---

<sup>17</sup>Memes são imagens, vídeos ou textos compartilhados na internet quase sempre com tom jocoso ou irônico.



Como afirmei antes, em campo ao observar eu também estava o tempo todo sendo observado. O ilusório “estágio do sopro de vento” geertziano, no qual o antropólogo considerava-se quase invisível diante dos balineses, talvez seja apenas uma metáfora ou uma imagem retórica. É de Geertz (2017, p. 212) a proposta da cultura como um “conjunto de textos”, conjunto esse que o antropólogo “tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”. Vicent Crapanzano (2016, p. 123) dirá que, ao ler por sobre os ombros, “haverá uma sombra sobre as páginas” e o “etnógrafo também vai lançar uma sombra sobre o que vê”.

Ser uma pessoa cis pesquisando com pessoas trans/travestis é claro que deixará minhas marcas, ou “sombas”, sobre a etnografia aqui proposta, assim como sou marcado também pela pesquisa. Isso não significa que precisarei ler por sobre os ombros dos interlocutores. Apesar da imagem de Isabella sobre meus ombros, com a qual abri este capítulo, acredito que o “encontro intersubjetivo” (ROCHA; ECKERT, 2013a, p. 105) com as pessoas trans/travestis em campo permite pensar em uma relação de troca que seja a menos hierarquizada possível (o que não significa estar isenta de tensionamentos ou conflitos), na medida em que esta etnografia possa contribuir (e retribuir as narrativas compartilhadas comigo) com a luta das pessoas trans/travestis pelo reconhecimento de suas existências. Assim compreendo o que talvez seja a identificação de “pesquisador aliado” a mim atribuída.

Essa partilha, aparentemente sem grandes conflitos, das/os interlocutoras/es sobre suas experiências com a cidade também não impede que, em campo, eu as ouvisse em alguns momentos de descontração falarem de forma jocosa entre si sobre essa ou aquela pessoa trans/travesti querer passar-se por cis, no sentido de criticarem a cisgeneridade. Esse tom crítico era recorrente, tanto que, inclusive, ouvi de um dos interlocutores nesses referidos momentos, a expressão “cisplay”, seguida de risos e gargalhadas. A palavra cisplay faz referência a outra de origem norte-americana, o *cosplay*, prática de fãs de desenhos japoneses ou personagens de videogame, que consiste em fantasiar-se como determinado personagem e, além disso, tentar imitar suas ações e personalidade. Fazer “cisplay”, assim, teria a ver com a tentativa de algumas pessoas trans/travestis de imitar as pessoas cis o que, pelo que dá a entender nessas situações narradas, não é o objetivo ou, menos ainda, é algo bem visto entre as algumas pessoas trans/travestis, neste caso, pessoas militantes.

Além do “cisplay”, ouvi também em campo frases como “não tenho nada contra cis, tenho até amigos que são”, invertendo uma frase que é eivada de preconceitos e aplicadas em outros contextos, como “não tenho nada contra gays, tenho até amigos que são” ou “não sou racista, tenho amigos/familiares negros”. Quando dita no contexto cis-trans/travesti, essa frase pode demonstrar um constante tensionamento na relação trans/travestis e cis de um modo geral na sociedade que, como vimos, é entendida a partir da ideia de “cis-tema”. Entretanto, e aqui estou apenas supondo, talvez a frase fosse também dita por causa da minha presença entre as pessoas trans/travestis, no sentido de testarem minha reação. Se era uma provocação ou não, eu não saberia dizer. Minha reação na hora, além de observar a situação para depois interpretá-la, era apenas de rir junto com elas/eles.

Mas nem tudo foi somente “distanciamento” no campo. Outro ponto que se sobressaiu nesse contato com as pessoas trans/travestis foi a racialidade negra, que passarei a discutir a seguir.

## **1.2 Questões raciais na pesquisa de campo: quando o antropólogo é um “objeto em meio a outros objetos”<sup>18</sup>**

Além da cisgeneridade, outro ponto interessante que emergiu em campo quanto à relação antropólogo-interlocutoras/es foram as reflexões sobre raça/racismo no âmbito da

---

<sup>18</sup> Uma parte considerável da discussão desenvolvida neste subtópico compõe o artigo “Questões raciais na relação antropólogo-interlocutor: raça e pesquisa de campo com pessoas trans em Belém-PA”, publicado na Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 1–27, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/28536>.

pesquisa. Como já frisei anteriormente, de início, estas não eram questões que eu tivesse levado a campo como pontos de interesse. Foi aos poucos, nos diálogos principalmente com Rafael Carmo, que o tema da raça foi se desenhando no contexto etnográfico. Nas entrevistas e conversas informais com ele, cada vez mais direcionava meu olhar para a experiência racializada de Rafael enquanto homem trans negro, que diferia das pessoas trans não negras. Como ver-se-á mais adiante, fosse como mulher cis ou homem trans, o racismo, em suas diversas formas, estava presente na vivência de Rafael na cidade de Belém.

As narrativas de Rafael foram, assim, fazendo-me enveredar por leituras sobre a questão racial dentro e fora dos contextos nacional e local, para pensar as problemáticas por ele levantadas. As relações entre gênero e raça, por exemplo, direcionaram-me para leituras sobre interseccionalidade (CRENSHAW, 2002) ao articular o entrecruzamento dessas categorias nas vivências das pessoas trans/travestis. Por outro lado, questões como a mestiçagem (GONZALEZ, 2020; MUNANGA, 2019) e a morenidade (CORRÊA, 1996; CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2013; NOLETO, 2018) no Brasil e em Belém, também foram fundamentais para construir uma reflexão que desse conta das questões de campo.

A vivência racial de Rafael por ele narrada a mim durante a pesquisa de campo, entretanto, para além de suscitar as questões raciais em sua experiência particular enquanto homem trans negro em Belém, fez-me refletir sobre a dimensão da racialidade na pesquisa antropológica, no que diz respeito ao lugar do antropólogo negro quando pesquisa também com pessoas negras (ABU-LUGHOD, 2018). Ao mesmo tempo em que eu refletia sobre a negritude e a transexualidade a partir de Rafael, passei também, enquanto homem negro *gay* cisgênero, a pensar sobre a questão racial na pesquisa de campo: no que a categoria raça pode implicar quando pesquisador e interlocutor da pesquisa são negros?

Retomo, uma vez mais, o debate formulado pelos/as antropólogos/as pós-modernos/as quanto a subjetividade do pesquisador em campo. Seguindo essa perspectiva, mas indo além dela, compreender meu lugar enquanto homem negro cis em campo, ou melhor, o lugar da questão racial na pesquisa de campo, principalmente a partir da interlocução com Rafael Carmo, tornou-se uma reflexão com a qual passei a me envolver. A presença do pesquisador em campo com (GEERTZ, 2017; CRAPANZANO, 2016) e, mais ainda, os “dilemas específicos com que se deparam” (ABU-LUGHOD, 2018, p. 194) antropólogas e antropólogos negros no desenvolvimento de pesquisas etnográficas são temas que se tornaram relevantes na pesquisa. Diante disso, acredito que, como no caso que aqui exponho da raça como elemento de comunicação na relação pesquisador-interlocutor, há que se pensar nas diversas dimensões da

relação com as/os interlocutoras/es que ocorre em campo, quando se trata do atravessamento da negritude na etnografia.

Assumo aqui a posição de Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2012) quando propõe que:

“raça” é não apenas uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe” (2012, p. 50).

Acredito que o trajeto que traçarei no desenvolvimento deste tópico permitirá inferir as possibilidades de relações entre “outro-outro”, “objeto-objeto” ou “sujeito-sujeito” nas pesquisas científico-antropológicas quando atravessadas pela dimensão da raça.

\*\*\*



No já referido ato-manifesto da REPPAT ocorrido em 2019 em frente ao Mercado de São Brás, além da questão da “identidade” presente no próprio tema-título do ato, a questão racial foi outro ponto abordado durante a manifestação. A raça ganhou destaque em uma fala política de Rafael Carmo durante as intervenções que foram feitas ao longo do evento. Já assinalei em outro momento o quanto este interlocutor levanta a discussão racial em sua experiência

enquanto pessoa trans na cidade, desde a primeira entrevista que realizei com ele. Como eu pontuei em outro trabalho:

Rafael, assim como Isabella, fala em tom crítico sobre a falta de apoio de outros movimentos sociais no ato, como o próprio movimento negro. Diz que, por ser um homem trans negro, sente falta do movimento negro presente nas pautas trans (ele fala visivelmente emocionado). (GOMES, 2019, p. 67).

Na trajetória de Rafael, a questão da raça é central visto que ele, ao transicionar de gênero em uma sociedade como a brasileira – que ainda opera em boa parte das relações sociais baseadas em estereótipos racistas –, por ser uma pessoa negra passa de um corpo do desejo (lido como feminino) para um corpo do perigo (lido como masculino). A narrativa biográfica de Rafael, com isso, abre possibilidades para a reflexão sobre transexualidade e negritude, preconceito racial e transição de gênero como observa-se em sua narrativa:

Enquanto homem trans negro de periferia, eu passei a compreender o quanto meu corpo é visto com um estereótipo pejorativo e perigoso, quando percebi que isso era porque as pessoas estavam me lendo enquanto um homem negro, mas antes de ser visto assim, eu era visto como uma mulher negra. Então a experiência era outra, o assédio e invasão ao meu corpo era muito maior. De ambas as formas, nunca senti que tinha algum privilégio (GOMES *et al*, 2020, p. 139).

Logo na primeira entrevista que realizei com Rafael, em outubro de 2018, a sua narrativa sobre os processos de autoidentificação enquanto pessoa trans, os conflitos vividos com a família, os preconceitos raciais sofridos por ele, fizeram-me sentir ainda mais próximo de sua experiência, pelo fato de eu ser um homem *gay* cis, que também vivencia os conflitos raciais no cotidiano, por ser negro. O fato de eu ser um “negro de pele clara”, como define Sueli Carneiro (2011, p. 73), e Rafael ter pele mais “retinta”, não impede que a sociedade racista erre seus alvos, visto que “o policial nunca se engana, sejam esses jovens de pele mais clara ou mais escura”.

A primeira impressão de proximidade, entretanto, logo foi ganhando complexidade, com o tempo e contato com outras pessoas trans/travestis da Rede. Apesar de uma certa proximidade espacial, ou por compartilhar de uma mesma cultura de um modo geral, autores como Gilberto Velho (1978; 2004), José Guilherme Magnani (1996) e Roberto DaMatta (1978) ensinam que é preciso estranhar o próximo, quando se trata de fazer pesquisas antropológicas na cidade. Uma forma de estranhamento/distanciamento em relação às vivências trans/travestis tinha um nome, na época, bem incomum para mim: cisgeneridade. Como discuti anteriormente, com a

pesquisa de campo e o diálogo com as/os interlocutoras/es, fui compreendendo o lugar de privilégio enquanto pessoa cis, por exemplo, em meus trânsitos pela cidade, inclusive estando no lugar de pesquisador/antropólogo.

Para além dos processos necessários de distanciamento e estranhamento apontados por Velho (1989; 2004), percebi que em campo tive que lidar com um jogo constante entre o que parece familiar (nas vivências enquanto LGBTQIAP+ negro) e o que soa como fundamentalmente “estranho” (no sentido teórico-metodológico) nas experiências próprias das pessoas trans/travestis. A familiaridade e o estranhamento, então, parecem borrados, pelo menos no campo teórico, pois quando se trata de praticar as ruas da cidade com pessoas trans/travestis, é visível o incômodo/olhar dos transeuntes para as/os interlocutoras/es e não para mim, quando se trata da relação cis-transgeneridade. É em parte nesse sentido que os interlocutores entendem a cisgeneridade como um privilégio, diante de uma sociedade e cidade cis-hetero-normativa.

Mas havia ainda a questão do racismo. Detenhamo-nos um pouco mais nela, a partir de algumas situações de campo:

É dia 28 de setembro de 2019. Estou acessando minhas redes sociais na internet (*Facebook*) quando me deparo com imagens de Rafael Carmo com sinais de agressão. Além do susto inicial diante das imagens e de tentar imaginar o que ocorreu com ele, penso que recentemente, no mês de julho, Rafael passou pela tão sonhada cirurgia de mastectomia (retirada dos seios), estando ainda em processo de recuperação. Ao ler as informações, descubro que ele foi abordado por policiais de forma violenta em uma rua no bairro do Guamá, onde ele mora. A denúncia de Rafael é direta: transfobia e racismo.

Em matéria jornalística publicada no dia 27 de setembro de 2019, no portal de notícias Romanews<sup>19</sup>, intitulada “‘Truculência’: Homem trans denuncia agressão de policiais civis no Guamá”, Rafael e Isabella (sua companheira, mulher trans não negra) denunciam atos de violência policial sofridos por eles na Avenida Bernardo Sayão. O texto destaca principalmente as agressões contra Rafael. A reportagem enfatiza a questão da transfobia, entretanto, em um vídeo publicado em sua página no *Facebook*, no dia 28 de setembro, Rafael faz referência direta ao racismo por parte dos policiais. No vídeo ele narra a situação, similar às informações contidas na reportagem, porém, em dado momento ele complementa:

---

<sup>19</sup> Disponível em: <https://www.romanews.com.br/cidade/truculencia-homem-trans-denuncia-agressao-de-policiais-civis-no/55156/>. Acesso em: 04 mar. 2022.



Eu não entendia assim, o porquê de tanta violência... Assim, na verdade entender a gente diz que não entende, mas ficou nítido nisso tudo, nessa situação, foi primeiro a questão do racismo, né? Porque quando a Isabella tava sozinha com o amigo dela, não tinham policiais revistando. A partir do momento que eu cheguei, toda a situação começou a mudar. Toda a agressividade foi justamente sobre o corpo negro que estava... que era o meu, né? Então teve sim uma questão racial aí, a gente sabe.

Desde nossas primeiras conversas, Rafael chama a minha atenção para a questão racial em intersecção com a transexualidade. Entretanto, as situações vivenciadas e refletidas por Rafael parecem ser recorrentes nas experiências de outros homens trans negros. Bruno Santana (2019, p. 98), ao tratar sobre transexualidades masculinas negras, afirma que: “[é] evidente que nós, homens trans negros, acabamos vivenciando a passabilidade cis<sup>20</sup> através do racismo”. E completa narrando algo muito próximo da problemática vivida por Rafael:

Embora ambos soframos em algum momento o machismo, a misoginia e a transfobia, o homem branco trans não vivenciará o racismo, ele não irá experimentar ou perceber a sua passabilidade cis por que alguém o olhou como um potencial assaltante ou a polícia o parou em determinado contexto (SANTANA, 2019, p. 99).

Tomando as reflexões de Rafael e Santana como referência, podemos perceber como as transexualidades/travestilidades também são atravessadas pelas questões raciais, na medida em que essas experiências são interseccionais (CRENSHAW, 2002). Mesmo “cruzando” a linha do gênero (nesse caso do feminino para o masculino) o racismo permanece, como uma marca estrutural da experiência dessas pessoas. Como propõe Kimberle Crenshaw (2002, p. 10) “a interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos”. As narrativas de Rafael e a reflexão de Santana demonstram como na vida cotidiana essas “sobreposições” de gênero e raça operam quando se trata das vivências de pessoas trans/travestis.

Essa sobreposição de opressões de que fala a autora ocorre em sociedades como a brasileira, que têm no racismo “um fato histórico fundador e figura estrutural” (PINHO, 2019, p. 107). Belém, cidade também constituída por grande número de pessoas negras, não fica distante desses cruzamentos. A experiência racial no país e nesta cidade em específico tem amplos estudos em áreas como as Ciências Sociais, principalmente dentro do contexto da cisgeneridade.

---

<sup>20</sup>Refere-se às pessoas trans/travestis que conseguem modificar seus corpos a ponto de as performances ficarem “iguais” a do gênero com o qual se identificam. Ao longo dos capítulos voltarei ao tema da passabilidade, dando maior profundidade, complexificando esta categoria.

Abdias do Nascimento (2016, p. 75) já apontava uma distinção entre a mulher africana (usada para o trabalho) e a “mulata” (usada para fornicar) no imaginário racial da branquitude<sup>21</sup>, demonstrando que, entre outras questões, o “mulato” e o mestiço são “produtos do estupro da mulher africana pelo português”. Entre as consequências da mestiçagem, como uma ideologia de branqueamento da sociedade brasileira, está o uso do corpo de mulheres negras em momentos como o Carnaval. A mulher negra, ou noções como “mulata, doméstica e mãe preta” são analisadas dentro do contexto brasileiro de sexualização de seus corpos. Mariza Corrêa (1996, p. 40), por exemplo, ao discutir sobre a construção da “mulata” (termo complexo e problematizável) no Brasil, afirma que a “a mulata é puro corpo, ou sexo, não ‘engendrado’ socialmente”. Há, assim, um jogo social no qual a mulher negra é colocada, na relação cotidiano-carnaval: “[...] o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (GONZALEZ, 2020, p. 80).

Se para a mulher negra cisgênero é legado o lugar da sensualidade ou da doméstica, para o homem negro, além do estereótipo racista da hipersexualização, há também a imagem do malandro, “e se é malandro é ladrão”, perseguido pela polícia, “logo tem que ser preso, naturalmente” (GONZALEZ, 2020, p. 78). Presos nessas “imagens de controle” (COLLINS, 2019, p. 35), ideologia criada pela branquitude, “a violência e o estigma da barbárie e selvageria se unem, assim, no espaço simbólico da representação da identidade masculina negra” (PINHO, 2019, p. 107). O homem negro cisgênero tem seu corpo e subjetividade amarrados no sistema racista criado pela sociedade branca brasileira, ora sexualizando-o, ora tornando “os sujeitos negros matáveis” (PINHO, 2018, p. 166). A branquitude com seus privilégios e “pactos narcísicos” é, em suma, a responsável pela “construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (BENTO, 2014, p. 26).

De um modo geral, é nesse cenário de desigualdades e assimetrias raciais que se dão as experiências de homens e mulheres trans/travestis negras/os. É interessante notar, entre outras questões que, no caso de homens trans negros, a “passabilidade” desejada por uma parte das pessoas trans/travestis pode ter um lado negativo. Quando se olha a partir da questão racial, um homem trans “passável” pode ser considerado perigoso, marginal, uma ameaça, de acordo com os estereótipos sociais que recaem sobre homens cis negros. O racismo, como é possível inferir,

---

<sup>21</sup> Bento (2014, p. 25) define a branquitude como “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir dos ideais sobre branqueamento”.

está presente na vida das pessoas trans/travestis sejam elas mulheres ou homens. Quando se trata de uma mulher trans/travesti, seu corpo é objetificado, sexualizado; se é um homem trans, é visto pelo estigma da marginalidade. Assim é possível concluir que, se “o gênero é a modalidade pela qual a raça é vivida” como afirma Osmundo Pinho (2019, p. 124), no caso de pessoas trans negras como Rafael, o racismo é a modalidade pela qual a transição de gênero é vivenciada.

### **1.2.1 Raça e transexualidade na vivência de Rafael Carmo em Belém**

Se no contexto nacional a questão racial afeta as relações sociais tanto cis quanto transgênero, na cidade de Belém do Pará a situação não é diferente. Na verdade, como pontuei no início deste texto, foi a partir das narrativas de Rafael sobre sua vivência como homem trans negro em Belém que o recorte racial passou a ocupar minha mente. Nesta seção, assim, abordarei algumas análises sobre a racialidade cis negra em Belém para, em seguida, dialogar um pouco mais com as narrativas de Rafael sobre sua experiência de negritude trans na metrópole amazônica.

Historicamente, de acordo com Marley Silva e Benedito Carlos Barbosa (2020, p. 112), pelo menos desde a segunda metade do século XVIII, quando a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão foi criada em 1755, o comércio de pessoas negras escravizadas se estabeleceu de modo sistemático e se intensificou para Belém e São Luís, tornando a primeira, com isso, uma “cidade enegrecida”. Não somente em termos de números, os autores destacam a presença de pessoas negras em Belém nos mais diversos setores da sociedade da época, como nos âmbitos econômicos, artístico e religioso. Diante desses dados, não por acaso o censo do IBGE de 2010 constatou que 76,7 % da população do estado do Pará declarou-se negra (pretos e pardos<sup>22</sup>), destacando-se como o estado brasileiro com maior número de pessoas autodeclaradas negras.

Porém, assim como outros estados e cidades do território nacional, Belém também é atravessada pela ideologia do branqueamento, da mestiçagem (MUNANGA, 2019) ou, como caracterizam Mônica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015), pelo “paradigma da morenidade”. Nessa mesma linha de reflexão, Rafael Noleto (2018, p. 133) discute uma

---

<sup>22</sup>É preciso considerar aqui críticas como a de João Pacheco de Oliveira (1997) à noção de “pardo” nos Censos do IBGE como uma forma de apagamento das identidades indígenas no Brasil.

racializada “corporificação feminina de Belém” a partir dos concursos de *miss* nas festas juninas.

De acordo com Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 213), a presença dos negros no Pará, e especificamente na capital Belém, tem sido invisibilizada, “visto que ser moreno(a) é marca identitária local”. Além disso, há ainda o “‘mito indígena’ como presença marcante e (quase) exclusiva de/para a identidade amazônica”. Com esse processo de apagamento da presença negra no Pará e na Amazônia, as/os autoras/es tratam a questão como uma “identidade ‘sufocada’” por longo período dentro das análises acadêmicas. Isso, entretanto, não impediu que diversos bairros da cidade abrigassem negros e negras, tornando-se “espaços de população negra que acentuaram as novas formas de identidade negra na região, desenvolvendo o orgulho da negritude e a manutenção de seus valores culturais” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 216). Criam-se, assim, “territórios da negritude” que, com a expansão urbana da cidade, são lugares nos quais “o ideal de morenidade perde lugar para o ideal da negritude” (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, 2015, p. 217). Ainda assim, diante de uma estrutura social nacional e local racista, Conrado, Campelo e Ribeiro (2015, p. 221) consideram, criticamente, que “ser moreno torna-se a possibilidade de inserção na sociedade, mediante um pacto silencioso e perverso: eu nego minha cor e você finge que não me vê”.

No contexto dos concursos de *miss* de quadrilhas juninas, Noleto (2018) observa que há “metáforas sensoriais” utilizadas tanto para descrever as *misses* (como Mulata/Morena Cheirosa) quanto para descrever Belém como “cidade morena”:

Não é possível conhecê-la nem saber nada a seu respeito sem antes degustá-la em seus sabores, senti-la em seus cheiros, molhar-se em suas chuvas, viver a cidade como uma experiência dos sentidos. Mais do que isso, é necessário entender que Belém é uma cidade produzida a partir de um feminino racializado que a faz “morena cheirosa”, unificando sob uma mesma denominação os sentidos da visão que enxerga a raça e do olfato que capta o aroma. Nesta lógica, Belém é uma cidade-mulher, referida sempre no feminino, que parece personificada em cada rosto “moreno” (ou “caboclo”?) das jovens mulheres que transitam pelas ruas. Há um entendimento generificado de Belém que a torna faceira e misteriosa, fixando-lhe características que só podem ser compreendidas em termos que dizem algo acerca de feminilidades. (2018, p. 144).

Essas metáforas sobre a cidade de Belém, fixadas em questões sensoriais/sensuais e racializadas, levam a compreender que, como afirma Noleto (2018, p. 144), “existe uma ideia de ato sexual subjacente às metáforas gustativas que a definem: Belém é para ser comida”. A interpretação do autor nos leva a pensar em toda uma construção social e histórica sobre os corpos negros de homens e, neste caso específico, de mulheres negras, como sempre sexualizados. No caso de Belém, Noleto (2018, p. 145) pontua ainda que, sendo uma “terra de

não brancos”, a capital do Pará é também atravessada pela figura do “caboclo”, “esses seres híbridos, difusos, que não são nem grupo racial específico, nem um aglomerado étnico”. Não entrarei aqui no debate sobre o “caboclo” na perspectiva local, já muito bem abordada em Carmen Izabel Rodrigues (2006). Destaco, unicamente, que tanto Noletto (2018) quanto Conrado, Campelo e Ribeiro (2015) consideram que a figura do “caboclo” por diversos momentos serviu para eclipsar a construção de uma identificação cultural negra no Pará, até mesmo na Amazônia.

Quando se trata do âmbito da (tran)sexualidade, alguns estudos realizados em Belém demonstram as relações com os espaços da cidade (FRY, 1982; GONÇALVES, 1989; SOUZA, 1998; SILVA FILHO e RODRIGUES, 2012; DEUS, 2017), como apontei na introdução desta tese. É nesse contexto que Rafael Carmo transita de gênero sendo uma pessoa negra e eu o conheço a partir da pesquisa de campo. Nas práticas nos espaços da cidade feitas por Rafael, tanto a transexualidade quanto a negritude trazem problemáticas para sua vivência urbana em Belém, ora configurada como transfobia, ora como racismo, ora sobrepondo de maneira interseccional ambas as opressões.

Na trajetória de Rafael, ele narra que começou a entender sobre a questão racial (e também sobre a transexualidade) em sua vida quando teve contato com a universidade:

Porque antes da universidade eu... tipo, eu nunca tinha parado pra pensar, sabe?, que algumas coisas que eu passava era por conta da minha cor ou não, eu nunca tinha pensado né, de que forma as pessoas me enxergavam, o que era ser negro né; então a universidade me trouxe esse reconhecimento de identidade social que eu tenho hoje, de me reconhecer enquanto negro, do que é ser um corpo negro na sociedade, o que é ser um corpo trans na sociedade.

Além dessa compreensão e autoidentificação como pessoa trans negra, a partir de estudos e contato com debates sobre tais temas nos espaços da universidade, Rafael também sente na pele o que é ser um homem (cis ou trans) negro numa sociedade estruturalmente racista como a brasileira, da qual Belém é parte. O episódio que descrevi anteriormente sobre a violência policial sofrida por ele é apenas o ápice cruel (manifesto na violência física) que homens e mulheres negras estão sujeitas/os a sofrer no mundo urbano contemporâneo de Belém. Entretanto, há diversas formas de racismo (e transfobia) pelas quais Rafael passa cotidianamente na cidade, inclusive dentro da própria universidade, como deixa claro:

Até mesmo de tentar entrar aqui na UFPA e não conseguir, entendeu? De ser parado na porta da UFPA várias vezes, porque, como eu venho de bicicleta, aí várias vezes já aconteceu de pedirem meu documento, de perguntarem pra onde eu tava indo né, e de não me deixarem entrar e só me deixarem entrar depois acompanhado com outro

menino que também é trans, mas ele é branco e ele falou que tava comigo e que a gente ia, sei lá, assistir aula, entendeu? E de vez em quando os meus amigos passam por isso, a gente às vezes marca reunião aqui na UFPA, mas assim... algumas pessoas às vezes são barradas, teve homens trans que já foram barrados, porque tão dentro desse estereótipo, ou é negro, e pra eles negro é ladrão, né, eles leem como ladrão, ou... muitos são tatuados e por ser tatuados, já pensam que é ladrão da mesma forma, como aconteceu com um amigo nosso, ele foi barrado de entrar aqui.

Diante destes relatos, não é difícil concluir que a vivência das transexualidades na capital paraense não é experiência fácil, principalmente quando se trata de pessoas trans/travestis negras. As narrativas de Rafael nos falam de uma prática da cidade atravessada por momentos racistas, como olhares preconceituosos, medos causados nas pessoas pelos estereótipos que elas têm em relação a homens negros, proibição de entrar em determinados espaços pela cor de sua pele. Não por acaso, retomando a narrativa já apresentada na introdução, Rafael afirma: “aqui [em Belém] as pessoas, elas... elas ainda são muito transfóbicas sim, entendeu? As pessoas aqui elas são racistas, bastante racistas ainda, também, e... então, é como se a gente, os nossos corpos trans em Belém, a gente só ... o nosso lugar fosse a noite, sabe?”

Em uma outra perspectiva, a questão racial aparece, ainda, pelo viés do branqueamento, quando Rafael aponta que o padrão de corpo que se espera de um homem trans, passa pelo ideal da branquitude. O corpo branco masculino, dessa forma, sendo um referencial de beleza para alguns homens trans negros, como um modelo ou lugar no qual se deve chegar.

A gente, quando a gente é trans, a gente obrigatoriamente é... as pessoas querem que a gente seja sarado, que a gente siga um padrão cis, sabe? Branco!, (*aqui fala sério, veemente*) que a gente obrigatória... e muitos meninos se cobram isso, sabe? Muitos meninos se cobram e adoecem por se cobrar isso.

Ao levantar essas questões a partir da experiência de vida de Rafael, o que pretendi até aqui foi demonstrar como a vivência de sua transexualidade masculina em Belém do Pará é também atravessada pela “experiência vivida” (FANON, 2008, p. 103) como pessoa negra. Quando vi Rafael pela primeira vez no evento dentro da universidade, suas falas exerceram sobre mim um impacto em duplo sentido: primeiro, pela questão trans/travesti, até aquele momento algo pouco conhecido por mim; em segundo lugar, a questão racial que se apresentava, na medida em que eu tinha em minha frente, em uma mesa de debate, um homem trans que, além disso, era também negro, o que possibilitava pensar pontos de contato entre nossas trajetórias de vida. E são exatamente as consequências ou questões em torno desse impacto em específico que movem a escrita desta reflexão.

### 1.2.2 A raça, o “eu” e o “outro” em campo

Como venho demonstrando ao longo do capítulo, a questão racial na pesquisa de campo com pessoas trans/travestis em Belém foi se constituindo aos poucos, principalmente com a interlocução de Rafael Carmo. Em entrevistas ou em nossas conversas, o tema da negritude vez ou outra retornava ao diálogo. Principalmente nas conversas informais. Rafael e eu falávamos sobre as situações pelas quais já tínhamos passado por sermos homens negros, ele trans e eu cis. Entretanto, foi somente com o episódio de violência policial sofrida por ele que diversas questões começaram a rondar minha mente, fazendo-me refletir sobre a questão da raça na pesquisa de campo. “E se fosse comigo?”; “E se eu estivesse com ele na hora do ocorrido, seria também agredido?”. Rafael é negro assim como eu também sou. Eu também já passei por abordagens truculentas da polícia, mas não com a gravidade da vivenciada por ele. Sendo assim, qual a distância entre mim e meu interlocutor? Não sou eu um outro como o outro, apesar das diferenças que constituem nossas individualidades? Até onde é possível “estranhar” o outro quando a raça e suas marcas de discriminação atravessam a ambos, mesmo diante de nossas idiossincrasias e contextos específicos de relação com a e na cidade de Belém?

Os questionamentos e reflexões que esta situação levou-me a ter exigiram de mim recorrer à teoria antropológica e aos materiais que havia lido ao logo da formação em Ciências Sociais/Antropologia. É recorrente no processo de formação como antropólogo ouvir ou ler sobre como o campo de pesquisa levanta questões teórico-metodológicas para o pesquisador que esteja atento com, pelo menos, olhos e ouvidos treinados para isso (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). No contexto específico do urbano, da cidade, como pontuei anteriormente, trata-se de tentar “estranhar” ou “exoticizar” o familiar, como uma forma metodológica de desenvolver a pesquisa dentro das expectativas de objetividade que o conhecimento científico nos exige. Velho (2004) já mostrou como essa “premissa” de que distância é igual à objetividade é questionável ou inconsistente. Sabemos que nas Ciências Sociais, e na Antropologia mais diretamente, um pesquisador em campo jamais passa despercebido ou deve se iludir com ideias de pura objetividade.

Desde as definições de Bronislaw Malinowski (2018) sobre como o etnógrafo deve se comportar em campo, até os questionamentos e revisões (GEERTZ, 2014; CRAPANZANO, 2016) ocorridas a partir de sua proposta, o lugar do pesquisador em campo tem sido debatido ora situando sua subjetividade na relação com as/os interlocutoras/es, ora pensando dimensões como a de “ser afetado” no trabalho de campo (FAVRET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2003). Entretanto, pelo menos em minha trajetória de formação, quase nunca a dimensão da negritude

em campo foi tematizada<sup>23</sup>. Talvez porque, como afirma Bruno Rodrigo Domingues (2018, p. 306) “a produção da antropologia [ainda] tem uma cor que não é preta”. Mesmo os chamados pós-modernos não tomaram esse tema como ponto de reflexão (bem como o ponto de vista feminista), como critica posteriormente Lila Abu-Lughod (2018). No Brasil, autoras como Luena Pereira (2020) e Ana Clara Damásio (2021) avançaram no debate sobre o lugar da negritude em campo, criticando a construção de alteridades internas por parte da Antropologia nacional.

Durante a pesquisa de campo, como já mencionei, apesar de a raça estar presente desde o meu primeiro contato com Rafael, talvez tenha sido apenas quando ele sofreu a agressão policial e vi e ouvi seus relatos pelas redes sociais digitais, que essa questão de fato me atingiu de maneira cortante, direta. A questão racial estava mais do que posta no processo da pesquisa de campo. Mais do que isso, os medos, dores e situações raciais narradas e sofridas por Rafael também diziam respeito a mim. Com algum espanto, mas movido pela curiosidade intelectual, eu me compreendia como um “objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008).

Recorri à literatura com qual tive contato. De pronto, a noção do “ser afetado” me chamava a atenção, mas ainda assim com alguma desconfiança, visto que em Favret-Saada (2005), a dimensão do “afetar” estava em um contexto de feitiçaria e não queria generalizá-lo sob risco de perder o efeito de afecção do seu uso pela antropóloga. Apesar disso, algo da reflexão da autora me interessava, quando afirma que deixar-se ser afetado pelo campo não tem a ver com empatia, mas sim com uma forma de “comunicação específica” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159): “uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não”. A ideia de uma comunicação não intencional me remeteu a algumas conversas informais que tive com Rafael ao longo da pesquisa sobre a questão racial. Quando tratávamos do assunto, havia sempre um entendimento mútuo sobre o racismo e os problemas sofridos por “nós”, pessoas negras, em uma sociedade como a brasileira. Nessas conversas, não havia o objetivo de entender o que ele pensava sobre raça e racismo, mas o tema dos diálogos nos atravessava a ambos, nos “afetava”, re-situando meu lugar em campo.

É preciso dizer que, durante as caminhadas que fizemos juntos pela cidade (que serão descritas com mais detalhes no Capítulo 4), no período anterior à pandemia da Covid-19, em nenhum momento passamos por situações que tenhamos identificado como racistas, ou pelo menos nunca falamos nesses termos. Nos trânsitos pelas ruas, em praças ou nos deslocamentos

---

<sup>23</sup> É sintomático para mim o fato de, no meu percurso formativo no curso de Ciências Sociais da UFPA, apenas em uma disciplina do doutorado uma autora como Lélia Gonzalez tenha aparecido na matriz curricular do curso.



em ônibus, eram comuns alguns olhares, mas, principalmente quando estávamos acompanhados de Isabella, esses olhares eram atribuídos a ela. Apenas em uma situação na rua, quando Rafael e eu andávamos na Avenida Assis de Vasconcelos em direção à uma parada de ônibus, pessoas nos olharam. Éramos dois homens negros andando em direção a elas.

Apesar disso, para mim era quase impossível desconsiderar o que via e sentia em campo ou fingir que, de fato, essas situações não me afetavam. Ser negro e identificar-me com o “outro” em campo fez-me tão vulnerável quanto ele quando foi agredido. Por mais que em campo haja uma relação pesquisador-interlocutor, com suas relações de poder e hierarquia, “fora do campo”, do contexto da pesquisa, somos apenas homens negros, com toda a carga racial que isso significa no mundo urbano. Esse fato fez com que não fosse fácil para mim e Rafael “jogar a Grande Divisão” entre o “eu” e o “outro” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). Se, por um lado, a cisgeneridade é um fator real de distanciamento entre mim e Rafael (e demais interlocutoras/es da pesquisa), por outro, a negritude no trabalho de campo nos aproxima como um tipo de comunicação involuntária entre antropólogo e interlocutor. Diante disso, talvez seja possível pensar com Goldman (2003) em um “devir-nativo”, no qual “ele é o que eu sou parcial e incompletamente (e vice-versa, é claro)” (GOLDMAN, 2003, p. 463). Diferente de Domingues (2018, p. 297), homem negro que na pesquisa de campo “estava sendo lido enquanto uma pessoa branca”, eu, por outro lado, me enxergava e entendia tão negro quanto meu interlocutor.

É Abu-Lughod (2018, p. 194) quem alerta para como “feministas e mestiços/as”, em suas práticas antropológicas, “deslocam as fronteiras entre si e o outro”, analisando como essa distinção nasce da forma ocidental de tratar os não-ocidentais, com “o estudo do outro não-ocidental pelo eu ocidental” (p. 195). Para a autora, tanto para feminista quanto para mestiços/as<sup>24</sup>, há um “bloqueio na habilidade de assumir confortavelmente o eu da antropologia”, na medida em que “o eu está dividido, preso na intersecção de sistemas de diferença”, daí a importância de refletir sobre a posicionalidade do/a antropólogo/a. Abu-Lughod formula, assim, uma questão fundamental para a discussão que proponho aqui: “O que acontece quando o ‘outro’ estudado por antropólogos/as é simultaneamente construído, ao menos em parte, como um eu?”

A construção desse “outro” na pesquisa antropológica no Brasil já foi densamente criticada por autoras como Pereira (2020) e Damásio (2021). Se, por um lado, esse “outro” é

---

<sup>24</sup> Utilizo aqui o termo de acordo com o pensamento da autora. É conhecida a complexidade desta noção no Brasil, com seus laivos de branqueamento, como bem explicita Munanga (2019).

definido a partir das invasões coloniais das quais a Antropologia é herdeira, no contexto brasileiro cria-se uma divisão entre um “nós, antropólogos” e os “outros” indígenas, negros, camponeses etc. No âmbito dos debates sobre racialidade, com um maior acesso de pessoas negras à universidade, especificamente nos cursos de Antropologia, essa divisão passa a ser questionada na medida em que “somos ‘os outros’ da nação” (PEREIRA, 2020, p. 09). As pesquisas derivadas dos questionamentos criados por pesquisadoras e pesquisadores negros e negros têm contribuído, assim, para redefinirmos “as fronteiras dos ‘Outros’ internos” (DAMÁSIO, 2021, p. 93).

O que está em jogo aqui, entre outras questões, é justamente essa relação “eu-outro”, bem como as dimensões de subjetividade e objetividade em campo. Entretanto, como assinala Grada Kilomba (2019), os mitos de objetividade e neutralidade do conhecimento são noções utilizadas no campo científico que, sem desprezar suas importâncias e utilidades, têm servido também como forma de desqualificar e oprimir as pesquisas e reflexões realizadas por pessoas negras. Se, por longo tempo, fomos tratados como “*Outras/os inferior*”, numa “posição de objetificação” e “lugar de ‘Outridade’” (KILOMBA, 2019, p. 50-51), como não se sentir no lugar do outro quando esse outro é negro como eu? É possível manter “distanciamento”, “estranhamento”, “objetividade”, “neutralidade” quando se é um outro entre outros, neste caso em meio as relações raciais em Belém?

Acredito que não haja respostas prontas para esses questionamentos. O que me propus neste Capítulo foi levantar essas questões de campo, pensando o lugar da negritude na relação pesquisador-interlocutor dentro do contexto da Antropologia Urbana. Ser negro em um campo de pesquisa com pessoas negras suscita questões de alguma maneira ainda pouco exploradas na literatura antropológica, como aponta Abu-Lughod (2018). Há assim uma “pessoalidade fracionada” do antropólogo em campo, quando representar o outro passa por sabe-lo similar a si mesmo. E não somente pela via de uma comunicação no plano do inconsciente, como propõe Claude Lévi-Strauss (2015, p. 26, grifos do autor), quando afirma que “ele [o inconsciente] nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas e outras*”. Como compreendendo a problemática aqui abordada, trata-se também de uma comunicação no plano da corporalidade negra, corpo este que é “veículo de expressão e de resistência sociocultural, mas também de opressão e negação” (GOMES, 2020, p. 29); em um contexto estruturalmente racista, no qual antropólogo e interlocutor estão sujeitos ou vulneráveis a situações de violência (inclusive, física), seja dentro ou fora do trabalho de campo. Ser negro no trabalho de campo com pessoas negras, assim, parece muito mais aproximar do que distanciar na relação eu-outro, ou melhor, talvez se trate, em uma medida ainda por ser compreendida, de uma relação “outro-

outro” ou “sujeito-sujeito”, para ainda usar o clássico e problemático vocabulário científico-antropológico.

\*\*\*

À guisa de conclusão deste capítulo, a discussão nele proposta nasceu do atravessamento da questão racial na relação antropólogo-interlocutor durante o trabalho de campo com pessoas trans/travestis, principalmente a partir do diálogo com um homem trans negro, Rafael Carmo. Se, no âmbito do gênero e da sexualidade deparei-me com as vivências trans/travestis, em grande medida diversas das minhas experiências como homem gay cis; no contexto da raça, o contato com Rafael despertou-me questionamentos quanto a racialidade na pesquisa de campo. Em outras palavras, levou-me a refletir sobre a minha postura enquanto antropólogo negro em campo diante de violências racistas sofridas por um interlocutor da pesquisa.

Mais do que encontrar respostas, o que me moveu foi o interesse em levantar esse debate, visto que, como aponta Abu-Lughod (2018), a racialidade do antropólogo em campo pode trazer compreensões outras sobre a produção do conhecimento antropológico, bem como em questões relacionadas à dicotomia fundante entre o “eu” e o “outro”. Trabalhando no contexto da Antropologia Urbana, as reflexões sobre “proximidade”, “distanciamento”, “estranhar o familiar” já têm amplo debate em autores como Velho e DaMatta, entretanto, acredito que a questão racial traz outros elementos para esse debate. É preciso repensar a construção das alteridades internas para que possamos estabelecer cada vez “diálogos horizontais” que reconheçam os interlocutores de pesquisa como sujeitos (CRUZ, 2017).

Não se pode esquecer que a Antropologia, bem como outras áreas do conhecimento, enquanto disciplina acadêmica, foi construída dentro desse “espaço *branco* onde o privilégio de fala tem sido negado para pessoas *negras*” (KILOMBA, 2019, p. 50, grifos da autora). Isso pode nos levar a compreender que ainda há muito a ser questionado a partir das experiências de pessoas negras dentro das universidades, principalmente no campo antropológico. Sair do lugar de “objeto” e deslocar meu corpo negro<sup>25</sup>, real e metaforicamente, rumo ao “centro acadêmico” exige pensar-se não mais como um “corpo impróprio” ou “fora do lugar” (KILOMBA, 2019, p. 50). Pelo contrário, esse movimento pode e deve ter outro objetivo. Como afirma Zélia

---

<sup>25</sup>Penso aqui nas horas passadas dentro de ônibus no trajeto da “minha” periferia em Belém para a Universidade e vice-versa, coletivos esses frequentemente lotados por outros estudantes ou trabalhadoras e trabalhadores (em sua maioria negras e negros). Ainda me questiono no que toda essa “experiência vivida do negro” (FANON, 2008, p. 117), normalmente excluída enquanto material para reflexão sobre a produção do conhecimento, pode ter a ver com a construção de um saber antropológico?

Amador de Deus (2020, p. 34, grifo da autora): “essa deve ser a resposta fundamental da proposta de negros na Universidade: **enegrecer** o espaço acadêmico”. Que esta tese seja parte desse necessário enegrecimento.

## CAPÍTULO 2

### IDENTIFICAÇÕES E TRANSIÇÕES DE GÊNERO NAS NARRATIVAS BIOGRÁFICAS TRANS/TRAVESTITIS

Neste segundo capítulo, dando continuidade ao que já foi elaborado no primeiro capítulo sobre a experiência de vida de Rafael Carmo, com suas questões sobre a transexualidade e a raça, aprofundo a narrativa biográfica dele e apresento as das/os demais interlocutoras/es da pesquisa: Danillo Pietro, Jaqueline, Isabella Santorinne e Emilly Cassandra Bonifácio. Estas narrativas, neste primeiro momento, são pensadas e interpretadas no sentido biográfico para, no capítulo 4, serem consideradas em suas relações com a cidade (ROCHA; ECKERT, 2013a), na medida em que elas articulam, de acordo com Paul Ricouer (2010, p. 09) “o caráter *temporal* da experiência humana”.

As narrativas biográficas (ROCHA; ECKERT, 2013a) das pessoas trans/travestis tratam de temas relevantes para a compreensão de suas experiências, bem como fornecem questões para pensar como se organizam as relações sociais e de gênero nas sociedades complexas urbano-industriais, portanto de modo mais amplo, e de forma mais específica, nos ambientes e espaços pelos quais as/os interlocutoras/es transita(ra)m. Ao organizar suas memórias em uma narrativa que dá sentido para suas histórias de vida, elas/eles expõem conflitos com as expectativas e normas de gênero que dialogam com outros relatos encontrados em pesquisas nas Ciências Sociais sobre essa temática, como em Bento (2006).

É preciso considerar que essas narrativas constroem-se como forma de dar sentido à experiência vivida, quando essas pessoas são convocadas a falar e, conseqüentemente, relembrar suas vivências, organizando suas memórias em um relato inteligível para si e para os outros. A história de vida requer uma compreensão da narrativa que as pessoas fazem de si, implicando os jogos da memória (ROCHA; ECKERT, 2013a) que participam na construção das biografias e, no caso desta pesquisa, das transições de gênero. Interessa-me aqui também a proposta de Canevacci (2004, p. 22) para análise da “cidade polifônica”, entendendo que “as memórias biográficas elaboram mapas urbanos invisíveis”, que serão discutidos no capítulo 4.

Como assinalam Ana Luiza Rocha e Cornelia Eckert (2013a, p. 120):

Os relatos de vida são apreendidos como a maneira singular do sujeito cognoscente de interpretar experiências de vida numa ordenação temporal que lhe faça sentido, exteriorizando valores encarnados no cotidiano em sua forma singular de interagir nos diversos processos de socialização, de se relacionar nas redes múltiplas, evidenciando

a complexidade das tramas cotidianas de inserção nos contextos sociais, de negociação dos papéis e performances demandados, de estruturação do eu (*self*) e do desempenho no ato comunicativo/vivido

Rocha e Eckert (2013a) destacam que o uso de narrativas de vida pelo/a antropólogo/a não é um método autônomo, mas um “instrumento heurístico” de coleta de dados, devendo ser correlata a outras técnicas etnográficas. Para as autoras, então, ela constitui-se mais como “bricolagem” de dados biográficos obtidos em entrevistas, pois nem sempre o pesquisador consegue essas informações de forma direta. Nos relatos de vida o sujeito liga sua trajetória ao coletivo e, nessas narrativas individuais, eles operam com “tempos sobrepostos”, como um “relato de um narrador sobre a sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu” (QUEIROZ, 2008, p. 43).

Aqui não podemos esquecer a contribuição de Bourdieu (1986, p. 183) sobre a “ilusão biográfica”, para quem a história de vida entrou de “contrabando” no campo científico. Para ele, essa técnica pressupõe que “a vida é uma história”, uma “existência individual”, “um caminho”, como um “percurso orientado” linear, unidirecional, com um começo, etapas e um fim, como término e finalidade. Há, então, um interesse entre sujeito e objeto da biografia pelo “postulado do sentido da existência narrada” (BOURDIEU, 1986, p. 184) no qual o biografado torna-se um “ideólogo da sua própria vida” estabelecendo significados e conexões na sua história, como uma “ilusão retórica”.

Esse aspecto da narrativa, de ordenar a experiência em um relato que remete a certa linearidade entre o “eu de agora” como o que dura ao longo do tempo, também se relaciona com o que Bourdieu chamou criticamente de “ilusão biográfica”. Para este autor, a análise crítica da história de vida conduz à “construção da noção de *trajetória* como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (BOURDIEU, 1986, p. 189).

Há nas experiências narradas pelas pessoas trans/travestis um sentido de performance, como definida por Turner (2015, p. 16), quando entende que “uma performance, portanto, é um apropriado *finale* de uma experiência”, e a experiência é “tanto ‘vivenciar’ como ‘pensa em retrospectiva’” (p. 22) sobre o que foi vivido. As narrativas, assim, não são tomadas como um dado por si só, mas entendidas já como uma interpretação das/os interlocutores sobre suas vivências, porque, ao tratar sobre suas construções enquanto pessoas trans/travestis, está presente nesses relatos a ideia de que “desde sempre fui assim” (BENTO, 2006, p. 175).

Nessas narrativas são abordados os conflitos com as normas de gênero presentes desde a infância, os processos iniciais de autoidentificação como pessoas trans/travestis e os problemas enfrentados dentro de casa com a família. Em seguida, as/os interlocutoras/es refletem sobre as modificações e dificuldades decorridas da adolescência, com as alterações corporais e acirramento dos confrontos com as exigências de gênero sobre seus corpos e comportamentos. Aqui também aparecem os meios de comunicação de massa, principalmente a televisão, e as tecnologias de comunicação digitais como fontes de informação que auxiliaram as pessoas trans/travestis no próprio entendimento das questões por que passaram na infância e adolescência, quando veem nessas mídias outras pessoas trans/travestis que servem de referências para suas autocompreensões e processos de transição de gênero<sup>26</sup>.

O objetivo deste capítulo, assim, é apresentar as memórias narradas pelas pessoas trans/travestis, como elas estabelecem uma lógica para suas trajetórias a partir desse olhar retrospectivo e ordenador de sentido da narrativa. Dessas experiências narradas serão destacados elementos que sirvam para pensar, no capítulo seguinte, no que essas notas biográficas podem contribuir para uma reflexão sobre relações sociais na cidade, principalmente no âmbito de gênero, sexualidade e raça. Assim, as narrativas de Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Emilly Cassandra são tomadas como interpretações sobre as relações sociais por elas/eles vivenciadas ao longo do tempo, a partir das quais construirei interpretações à luz dos conceitos antropológicos.

Como já explicitarei anteriormente, o contato inicial com as/os interlocutoras/es ocorreu através do encontro com Rafael Carmo e a Rede Paraense de Pessoas Trans. Aproximei-me das pessoas trans/travestis aqui entrevistadas durante as atividades da Semana de Visibilidade Trans, realizada entre os dias de 21 a 30 de janeiro de 2019 e organizada pela REPPAT. Na época, quatro dessas pessoas ainda eram militantes da Rede: Rafael e Isabella (coordenadores), Danillo e Jaqueline. Emilly Cassandra não pertence à Rede, mas a conheci durante as ações da ONG. Recentemente ela passou a integrar o GRETTA. Danillo, depois de um tempo, saiu da REPPAT e passou a militar em outra ONG sediada na UFPA, a Organização da Livre Identidade e Orientação Sexual do Pará (OLÍVIA).

Destaco essa característica das/dos interlocutoras/es, o fato de serem militantes políticos, porque acredito que esse contato com organizações e movimentos sociais fornece um

---

<sup>26</sup> Uma parte do texto que compõe este capítulo trata-se de um excerto do *paper* intitulado “Transições digitais: reflexões sobre cibercultura e produção de subjetividades de pessoas trans em Belém-Pará-Amazônia”, apresentado no Grupo de Trabalho: Etnografias no Ciberespaço, da XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, ocorrida Porto Alegre (RS), 2019.

olhar específico sobre si próprios e suas relações sociais. Talvez esse “olhar militante” problematize ou enfatize questões que podem não ser o foco de outras pessoas trans/travestis fora dessas organizações. É importante termos isso em mente porque é em parte a partir desse olhar que construo as análises etnográficas neste estudo. Outras experiências de pesquisa com não militantes podem trazer temas e debates diversos dos aqui apresentados.

Por fim, como pontuei na introdução, apesar de lidar aqui com as narrativas e experiências de pessoas militantes e de, em alguns momentos do texto, precisar utilizar de ações coletivas da REPPAT para a construção das análises, procuro dar ênfase às biografias individuais destas pessoas, não necessariamente as suas militâncias enquanto grupo. Mas óbvio que essas “individualidades” são construídas em relação com outros sujeitos sociais, jamais de forma isolada.

## **2.1 Percepções trans/travestis na infância e na adolescência**

### **2.1.1 Rafael Carmo**

Parte da narrativa de Rafael já foi apresentada no capítulo anterior, visto ele ter sido a primeira pessoa com quem tive contato ainda no final do ano de 2018. Retomando algumas informações, ele é um homem trans negro que conheci em evento na UFPA, na época ele tinha 26 anos. Rafael é natural de Belém e morou a maior parte de sua vida no bairro do Guamá, com seus familiares. No período da pesquisa de campo ele ainda residia no mesmo bairro, morando em uma casa com sua companheira, Isabella Santorinne, mulher trans branca e também interlocutora nesta pesquisa. Ambos são coordenadores da REPPAT, ou seja, militantes e figuras públicas que vez ou outra estampam matérias de jornais impressos, digitais ou na televisão, quando são chamados para falar sobre alguma questão relativa às pessoas trans/travestis na cidade de Belém. No mês de janeiro, no qual celebra-se a visibilidade trans no dia 29, é comum ver matérias de jornais nos quais eles são entrevistados.

Na infância, Rafael tinha, como outras crianças, uma vivência familiar rodeada de parentes, como tias, tios, primas e primos. Quando olha em retrospectiva para esse período, ele considera que desde esse momento já se identificava como “menino”, apesar de ainda não saber o que era a transexualidade: “eu acredito que desde muito novo eu já me identifiquei enquanto menino, mas eu não sabia o que era o termo transexualidade, mas depois que eu soube, eu comecei a associar sabe, que na infância eu sempre quis ser enxergado enquanto menino”.

Nessas memórias de si, a primeira referência de Rafael quanto à diversidade de expressões de gênero ocorreu na escola, na 4ª série. Já nesse momento, além de perceber que



poderia expressar seu gênero de uma maneira diversa da socialmente esperada para uma menina, também soube a forma como a diferença era tratada, tanto na escola quanto por seus pais:

[Na escola] foi onde eu tive contato com uma pessoa que tinha uma expressão de gênero masculina né, mas enfim, a professora tratava no feminino e tal, e eu não sabia se aquela pessoa tipo, digamos, era o primeiro homem trans que eu tive contato na vida ou se era uma lésbica masculina, eu não sabia, porque, é... dentro da minha casa eu não conversava sobre sexualidade, nada que envolvesse sexualidade, né? Os meus pais nunca, nunca tiveram, assim, digamos assim, abertura para conversar sobre isso, sabe? Principalmente a minha mãe, ela tinha muita resistência sobre isso. Então, quando eu vi essa pessoa na minha sala, eu comecei a, tipo, pensar que eu também poderia começar a me vestir com roupas que eram tidas como masculinas, né? porque eu já me enxergava enquanto menino, só que as pessoas não me enxergavam.

Ainda nesse período da escola, Rafael lembra de querer usar roupas consideradas masculinas e, pela primeira vez, ser tratado no masculino. Narra a sensação de felicidade que sentiu ao ser tratado como menino:

E eu lembro que nessa época eu pedia muito pra minha mãe calças assim, que na época tinham bolsos e tal, eram mais meninos que usavam e tal, e ela comprava pra mim, mas assim, era muito... ela não entendia muito o porquê. Eu lembro que uma vez meu pai me viu conversando com essa pessoa e falou: “quem é aquela pessoa tal, tal, que tu tava conversando?”. Eu falei: “ah, é uma pessoa que eu conheço, meu colega de sala”. Aí ele: “ah tá, tudo bem”. E ele levou numa boa, porque meu pai sempre foi assim muito de boa, apesar dele não ter estudo, não compreender muito essas questões, mas ele sempre foi muito mais de me apoiar do que a minha mãe, né. Então foi a partir daquele momento, eu lembro que... quando eu tava na 4ª série, eu lembro que num intervalo, eu lembro que eu saí correndo, eu tava brincando com meus amigos e tal, e aí eu esbarrei num menino, num outro menino sem querer, e foi a primeira vez que alguém me tratou no masculino, entendeu? Porque ele falou: “pô menino, não sei o quê”. E tipo aquilo pra mim foi uma felicidade tão grande que eu não sabia explicar, entendeu? Eu só sabia sentir que aquilo tinha me feito bem e que alguém tinha me enxergado como eu queria ser enxergado, né?

Apesar das relações não serem fáceis para Rafael no que se refere à sua expressão de gênero na infância, outros momentos que ele considera que o “marcaram” nesse período, foram as brincadeiras com sua irmã e seus primos, em que ele podia “brincar” de ser personagens masculinos, fossem eles “pai”, “irmão” ou um *Power Ranger*<sup>27</sup>. Mesmo entre as outras crianças, Rafael também encontrava resistências de outros meninos:

---

<sup>27</sup>Série norte-americana de super heróis que era exibida na TV aberta brasileira nos anos 1990.

Desde muito novo, eu sempre quis ser os personagens masculinos, entendeu? Eu lembro que nas brincadeiras eu sempre queria fazer o pai, o irmão, e ter o boneco, e a gente brincava muito de... na época era o negócio de *Power Ranger* essas coisas né?, e eu lembro que eu sempre quis ser o *Power Ranger* vermelho [homem], sempre! Aí meu primo olhava pra mim: “ah, mas tu não pode, não sei o quê. Tu tem que ser o *Power Ranger* rosa [mulher]”. Aí eu falava: “Mas eu não quero ser *Power Ranger* rosa, eu quero ser o *Power Ranger* vermelho porque ele é mais legal, ele é o líder e tal, tal”. Aí eu ficava assim... tá, tá bom, eu vou ser o rosa, aí por trás eu falava pra minha irmã e pro meu outro primo: “Eu sou o vermelho, deixa ele se enganar”. Aí eu ficava falando essas coisas, sabe, e tipo eles falavam: “Não, tá, tu é o vermelho, não sei o quê”. Então são coisas assim que eu já fazia na infância né?, que... que me fazia identificar com esse gênero masculino.

Ainda nessa infância vivida como uma menina que já se identificava como menino, Rafael ganhava bonecas que, para adequá-las à sua autopercepção enquanto masculino, transformava-as em bonecos. Essa certa liberdade no brincar (de gênero) ele atribui ao fato de não haver alguém “sempre de olho” nele.

Eu lembro que quando eu ganhava as bonecas eu cortava os cabelos, eu apagava o rosto e desenhava como se fossem bonecos, fazia roupas tipo calça, colete. Tipo, tudo que eu via os meninos usando eu fazia pras bonecas, só que vestia elas e brincava como se elas fossem bonecos, né? E... assim... mas eu não sei se a minha família nunca... não sei, me notou, porque a minha mãe passava muito tempo fora, porque, na época, era só ela que tava trabalhando, como é até hoje, porque meu pai adoeceu, ele ficou impossibilitado de trabalhar e tal, então não tinha alguém sempre de olho em mim, na minha irmã. Então, a gente brincava de uma forma livre e nas brincadeiras, tipo a minha irmã nunca teve a resistência de dizer: “Ah, não, tu tem que só ser a mulher, ser não sei o quê”, entendeu? Não. A gente brincava, tudo, assim, eu sempre era... e aí brincava com minhas outras primas, aí também dizia que eu era o pai ou elas mesmas já diziam, entendeu? Tipo: “Ah, tu vai fazer o pai, eu a mãe, não sei o quê?”. Então, eu sempre me identifiquei, desde muito novo, com esse gênero, né?

Se na infância Rafael considera que teve “um pouco mais de liberdade”, na adolescência, com as mudanças corporais provocadas pelos hormônios, a menstruação, o crescimento de seios, a situação mudou drasticamente. Essas modificações derivadas desse período específico eram coisas que ele “nunca quis que acontecessem”. Tornar-se mulher era um tormento, ainda mais com as cobranças advindas da família quanto aos padrões de gênero que socialmente espera-se que sejam seguidos.

Eu lembro que quando eu menstruei a primeira vez, a minha mãe ela falou assim: “Ah, agora você vai deixar de ser criança, você já vai ser uma mulher, já vai ser uma

mocinha, tal, tal”. Aí eu lembro que nesse dia eu fiquei muito mal, eu saí correndo desesperado, me tranquei no banheiro e comecei a chorar e eu não queria, não queria, não queria! E também porque eu crescia, e assim, as pessoas... as características iam mudando né?, e vinha toda aquela cobrança da minha mãe, da minha família, né?: “Olha, tu tem que ser mais vaidosa, tu tem que te cuidar mais”. Aí tem que alisar o cabelo, tem que usar mais vestido, usar saia, pintar unha, fazer todas essas coisas. E eu... eram coisas que eu não me sentia bem fazer, sabe, porque não era... eu não sentia que aquilo era pra mim, que eu era forçado a fazer aquelas coisas né?, e chegou o momento que eu fazia né?, mas assim, era muito mais porque as pessoas me obrigavam, minha mãe me obrigava a fazer, do que por vontade própria, né?

Nesse período, a escola também se apresentou como um outro espaço de opressão, quando as pessoas não entendiam a expressão de gênero de Rafael e, mais que não entender, começaram a usar termos na tentativa de ofendê-lo por ele não se “encaixar, de certa forma, nesse estereótipo feminino”.

Eu tenho um amigo que eu estudei com ele na infância, eu falo com ele até hoje, né?, e que na época a gente não sabia da nossa sexualidade e tal né?, que aí ele dizia que gostava de mim e não sei o quê. Aí hoje em dia ele... ele é gay e eu sou homem trans, a gente conseguiu se reconhecer, mas na época a gente era tipo só criança, já na 5ª série, e a gente já ouvia tipo dos funcionários: “Olha, isso aí é sapatão e esse aí é viado”. Tipo, começavam a falar coisas ofensivas e a gente tipo não entendia nem o que era ser gay, o que era sapatão, mas pela forma que as pessoas falavam, a gente já entendia: é algo ruim, né? E eu dizia: “Eu não quero ser isso”, né?, porque a gente via a negação das pessoas. Então foi bem difícil, assim, porque desde muito cedo a gente é moldado dentro de certos padrões, né?, que quando a gente foge de certa forma disso, a gente é julgado, a gente é tratado mal, né?

A ausência do que Rafael entendia como “vaidade” e junto com essas situações na escola, entre outras, fazia com que ele se isolasse e falasse pouco com as pessoas. Conhecendo-o no momento da entrevista, a pessoa descrita no passado não se parece em nada com o atual, pois Rafael é muito comunicativo e desenvolto no trato com as outras pessoas:

Então, eu era uma pessoa que eu me isolava muito porque eu troquei de colégio depois, então na escola que eu fui eu ainda não tinha nenhum amigo. [...] E, tipo assim, era aquele olhar de exclusão porque eu não me... me enxergava num padrão feminino e as pessoas não me olhavam dessa forma por eu não ser aquela pessoa vaidosa e daquele estereótipo feminino. Então não tinha nenhuma pessoa que queria se relacionar comigo e tal, né?, levava tempo pra fazer amizade. Não era uma pessoa comunicativa. Eu sempre fui muito fechado, tipo não falava muito, né?, não conseguia me relacionar bem com as pessoas, porque eu nunca me senti bem comigo mesmo, né?

Rafael considera que foi apenas quando ingressou na universidade que ele mudou, pois nesse ambiente passou a lidar com outras pessoas LGBTQIAP+, conversar com elas. Foi a partir desse momento que ele passou a entender mais sobre suas questões de gênero e sexualidade, pois em casa não conseguia dialogar sobre esses temas ou não conseguia as explicações que queria, como quando assistia algo referente a isso na televisão.

Acho que o primeiro curso que eu entrei pra fazer na faculdade eu tinha uns 16, 17 anos né?, então foi quando eu comecei a ter contato com pessoas LGBT's, porque tinha gays na minha sala, tinha lésbicas, mas não tinha pessoas trans. Mas já era um novo universo pra mim né?, e já começava a conversar com eles, e foi aí que comecei a compreender mais essas temáticas dos LGBT's e tal, mas antes disso eu nunca tinha tido contato, sabe. Mas eu lembro assim que na infância eu perguntava pra minha mãe quando eu via assim, normalmente, matérias depois da parada LGBT, né? Eu lembro muito até hoje que eu sempre via mulheres trans na parada, aí quando eu perguntava pra minha mãe, ela dizia: "Ah, isso aí..." e eu dizia: "Mãe, como é esse negócio aí de parada, não sei o quê; essas mulheres aí, como é que é? Como é que é que funciona?". Aí ela falava: "Ah, isso aí não é mulher, isso aí é homem; isso aí é homem vestido de mulher, isso não é uma mulher". Eu falava: "Mas eu tô enxergando mulher na televisão! [ele fala rindo] tem peito, tem... enfim, pra mim é mulher!". Ela: "Não, mas não é mulher, isso aí é homem". Aí eu: "Ah tá". Eu ficava na minha, mas assim, não entendia, né?

Nessas primeiras informações sobre a biografia de Rafael Carmo, podemos perceber as dificuldades pelas quais ele passou na infância e adolescência, tanto em casa quanto na escola, dois espaços fundamentais na socialização dos indivíduos em sociedade. Mais adiante veremos como se deu o entendimento da transexualidade na sua trajetória.

### 2.1.2 Danillo Azevedo

Vi Danillo pela primeira vez nos eventos da REPPAT em 2019. Falei com ele e sua mãe, Andreia, no dia do Ato de Visibilidade Trans desse ano, ocorrido em 27 de janeiro. Antes de conversar com eles pensei que Andreia era namorada de Danillo. Ela disse que sempre acontece essa confusão com eles. Rimos da situação.

Logo depois do Ato, no dia 28 de janeiro, adicionei-o no *Facebook* como amigo e começamos a interagir na rede, um curtindo as publicações do outro. No dia 13 de fevereiro entrei em contato com ele pelo *Messenger* do Facebook, apresentei-me e falei da pesquisa, perguntando se ele queria participar. Ele aceitou e me deu seu contato de *Whatsapp* para marcarmos o dia e horário. A entrevista ocorreu no dia 16 de fevereiro de 2019. Ele foi o primeiro a me receber em casa, junto com sua mãe, Andreia.

Danillo nasceu em Belém. Na época da entrevista tinha 21 anos e fazia trabalhos autônomos, como de tatuador, professor, entre outros. Além disso, no ano de 2019 ele ingressou como universitário na UFPA. Ele morava com a mãe, Andreia, no bairro do Marco, centro da cidade, em um *kitnet* de dois compartimentos. No dia da entrevista ele estava com o cabelo raspado, pois havia passado no vestibular no curso de Administração. Ao entrar na casa, pediu para eu não reparar na bagunça e esperar, porque sua mãe estava vestindo-se. Logo ela chamou e entramos no quarto. Andreia estava com a perna engessada, pois tinha sofrido um acidente.

Andreia é mãe adotiva de Danillo. Parte da sua infância ele passou com seus “parentes biológicos”. É nesse período da vida que ele diz ter percebido-se como pessoa trans, ainda que não conhecesse o termo. Esse perceber-se trans tinha a ver com a exigência de um comportamento “de menina”, uma repressão à sua expressão de gênero, mesmo ele tendo “sensações de menino”. Em sua compreensão de criança, em algum momento ele teria um pênis, como os outros garotos:

Eu comecei a me perceber com três anos de idade, porque... é... meus parentes biológicos diziam que eu tinha que usar vestidos, cabelo grande, que eu tinha que me comportar como uma menina. Só que eu me sentia um menino, e às vezes até tinha sensações de menino. Como, por exemplo, querer fazer xixi em pé e conseguir fazer xixi em pé, mirando no sanitário, sabe, sem ter mesmo um pênis. Mas eu achava que o pênis iria crescer, porque tudo era pequeno, então um dia cresceria pra ficar igual dos outros meninos também. Aí, durante a infância sempre foi reprimido isso pelos meus parentes, mesmo eu demonstrando bastante a questão de escolher roupa, que eu não queria vestir vestido, queria vestir *shorts*, queria andar sem camisa; a questão do cabelo, que eu nunca gostei de cabelo grande; e de outras questões, de que: "Ah, quando tu crescer tu vai namorar com esse menino aqui", só que eu: "Não, eu quero namorar com aquela menina", só que aí já era sexualidade. Mas eu me via naquela posição de que eu era um garoto, então eu deveria namorar uma menina porque era o certo.

Assim como na infância de Rafael, era nas brincadeiras com outras crianças que Danillo conseguia vivenciar, ainda que no campo da fantasia, o que ele entendia como masculinidade. Na hora de brincar ele escolhia os personagens masculinos, porque “sempre” se percebeu enquanto homem,

tanto que, às vezes, assim, eu queria fazer papel de homem, como brincar de polícia e ladrão, eu não queria ser *a* policial, eu queria ser *o* policial. Entra outra questão de brincadeira que você frisa bastante a questão do homem, que a gente sabe que a gente é machista, não é? Todo mundo é machista, então o homem perante a sociedade é tudo. Mas não era essa questão de ser mulher ser menos que o homem, é que eu realmente me sentia homem e me enxergava como tal.

As mudanças corporais provocadas pela adolescência também foram um tormento para Danillo, não apenas pelas mudanças físicas ocorridas, mas também pelas violências que sofreu por causa da sua autoidentificação enquanto homem, por “ser diferente”.

Na questão da adolescência, da pré-adolescência, foi complicado. Porque aí foi começando a mudar o corpo e foi como se o mundo viesse caindo na tua cabeça. Vai crescendo peito, vai crescendo pelo, vai... os garotos começam a olhar, a vontade que eu sentia era arrancar o coração deles e comer (risos). E o pior dessa situação, foi que embolou um pouco, é que eu fui abusado dos 11 anos de idade até os 15 anos. Antes eu não entendia porque, mas hoje perante a terapia, entendi que era por eu ser diferente. Por eu ter uma postura de menino, não gostar de shortinho colado, nem curto, usar roupas, assim, mais andróginas, mas já pro lado masculino do que pro feminino. Deu uma confusão nessa situação porque, tipo, eu me sinto homem, como eu posso ser um homem se eu tô sendo utilizado na forma sexual como se eu fosse uma mulher? Então foi bem complicado, deu pane no meu cérebro, mas aquele desejo de ser homem... de ser não, de externar o homem era sempre grande.

O fato de ele querer comportar-se como um menino teria sido usado por seus abusadores como justificativa para os estupros que sofreu por parte de parentes. A partir da terapia, ele nomeia esse fato de sua biografia como “estupro de correção”, porque tinha como objetivo fazê-lo “aprender a ser mulher”: “Tanto que isso era frisado na questão do estupro: ‘Ah, tô fazendo isso que é pra tu aprender a ser mulher’, entendeu? Que a gente chama de estupro de correção, que tá sendo estuprado, abusado, que é pra ti aprender a ser uma coisa que tu nasceu pra ser”.

Além dos abusos sexuais, de extrema violência, Danillo também passou por outras situações de dificuldades dentro da casa de seus “parentes biológicos”. Desprezo, rejeição, fome:

Eu morava com parentes biológicos e era muito complicada a situação porque eles não conseguiam aceitar. Aí descobriram que eu gostava de meninas, aí primeiro veio a sexualidade, que pra eles é a homossexualidade, e foi bem louco: a minha avó quis me expulsar de casa, meu avô não deixou. A partir desse momento eu comecei a viver como se eu fosse uma pessoa super indesejada em casa, desde ser agredido verbalmente e, às vezes, até fisicamente também. E também a questão de que, tipo, tanto faz eu existir ali, tanto que eu passava necessidade tendo comida em casa, que as pessoas não queriam me dar por conta disso.

Danillo atribui essas posturas de seus parentes biológicos, em grande parte, à questão religiosa ou ao próprio preconceito. As ofensas proferidas a ele quando passou a expressar seu gênero vinham também em forma de recusa ao que ele afirmava ser. Com sua mãe adotiva, entretanto, a situação é outra:

Olha, família hoje sou eu, minha mãe, minha irmã e um amigo. A gente mora em casa, então, a gente se considera família. Na questão parental, parental biológica, antigamente era bem complicada, primeiro pela questão da ignorância e pela questão da religião. Como a minha mãe biológica é evangélica, ela não consegue aceitar, na verdade, ela não quer, porque quando você quer você consegue. E a questão da minha vó, ela é preconceituosa mesmo, ela acha que... como ela mesma disse, que ela preferia ter um filho traficante, estuprador, do que um filho gay, uma neta gay, entendeu? É bem conturbado, mas não tem mais relação nessa questão parental. Na questão familiar, aqui em casa é bem aceita, bem vista, tanto que sou apoiado 100% em tudo que tem a ver com a minha identidade de gênero, desde me vestir até ir atrás da minha documentação. E a partir daí viver como Danillo mesmo.

Essas memórias de Danillo sobre sua trajetória de vida na infância e adolescência mostram o quanto a normas de gênero que ordenam a sociedade podem ser danosas para pessoas que não se adequam a elas. As violências sofridas, dentro da própria casa, dão a medida de que quando se trata das questões LGBTQIAP+, por vezes, nem a família é um ambiente seguro. Não somente no caso de Danillo.

### 2.1.3 Jaqueline

Assim como Danillo, já tinha observado Jaqueline durante as atividades da Rede em janeiro de 2019. Rafael indicou-a como uma pessoa com a qual eu poderia dialogar. O primeiro contato que fiz com Jaqueline foi no dia 21 de fevereiro de 2019, via *Messenger do Facebook*. Adicionei-a na minha conta pessoal no *Facebook* e fomos conversando sobre minha pesquisa e a possibilidade de sua participação. Ela aceitou e disse já ter me visto também nos eventos da Rede.

Na conversa ainda pelas redes sociais na internet ela me disse achar melhor que a entrevista fosse em um shopping: “[é] que tenho um pouco de receio em me expor. Minha relação com a minha família não é boa!”. Assim, marcamos a entrevista para o dia 25 de fevereiro de 2019, em uma praça de alimentação de um shopping no centro da cidade de Belém, localizado no bairro do Reduto.

Jaqueline é natural de Belém e, no ano em que a entrevistei, ela tinha 25 anos. Nesse período ela ainda morava com os pais, no bairro do Castanheira, na entrada da cidade via BR-316. Ela é advogada e considera-se espírita. Quando fala sobre a sua infância, diz que não foi

um período que a marcou muito, entretanto, destaca-se em sua narrativa uma forma de isolamento em relações a outras pessoas. Ela vivia para os estudos e tinha poucos amigos.

A minha infância, eu não tenho, assim, muitas lembranças, mas foi um período bem simplório pra mim, tanto que não me marcou. Eu ia pra aula, voltava pra casa, não tinha muitos amigos... Na verdade, eu não tinha quase nenhum amigo. Tinha um amigo só. E eu vivia assim, vivia pra o estudo, só. Então, por exemplo, eu não saía pra rua, não me inteirava na vizinhança, brincava mais de videogame na casa desse amigo que eu tinha, e meu convívio social era na sala de aula, basicamente.

Na adolescência, Jaqueline enfrentou outros problemas. Passou a lidar com o sentimento de tristeza e a sensação de não se “encaixar” nos lugares socialmente esperados para meninos. Até mesmo com as meninas já não conseguia dialogar.

Na adolescência eu lembro: eu ser uma pessoa muito triste, na infância eu já era um pouco né?, na adolescência isso se agravou porque eu não me encaixava em lugar nenhum, porque parece que tinha alguma coisa errada comigo, que eu não sabia o que era porque, por exemplo, eu não conseguia me enturmar com os meninos... isso na verdade era bem fácil, né? Que, por exemplo, eles queriam jogar bola, eu não gostava de jogar bola. Eles queriam ficar fazendo aquelas brincadeiras de meninos, ficar dando em cima das meninas e eu não queria também. E isso foi me deprimindo, né? Na infância eu ainda conseguia levar as coisas, conversava com algumas meninas, só que as meninas também não queriam conversar comigo porque elas não me viam como menina, não é? Me viam como menino, aí eu acabei me isolando.

As “complicações” causadas pela puberdade também afetaram as relações de Jaqueline, inclusive afetivas. Além das modificações corporais provocadas pelos hormônios masculinos, nesse período ela ainda não entendia a “separação de gênero”, compreendendo-se sempre como uma menina, apesar de seu corpo parecer dizer-lhe outra coisa.

Aí, na adolescência, que geralmente os adolescentes já são complicados com o corpo, não é? Já são, assim, um pouco isolados das coisas. Eu me isolei ainda mais do que os outros, porque eu não conseguia me definir. Quanto às mudanças no meu corpo, eu comecei a ter pelo, comecei a ter... barba eu nunca tive muito, né? Mas, enfim, a questão do pelo, a questão da musculatura, isso tudo me incomodava muito. E eu não entendia muito bem essa separação de gênero quando eu era criança, né? Eu fui começar a entender quando eu passei a ser adolescente, que eu via realmente a questão da puberdade, né? Que os meninos foram criando corpo de um jeito e as meninas de outro. E eu queria que meu corpo ficasse igual ao das meninas, mas eu não entendia o porquê. Aí nessa época eu já me entendi como menina, que eu via o corpo da menina, não é? Mas eu não sabia porque eu tinha essa vontade, assim, pra mim, eu pensava que era, sei lá, alguma coisa sexual, só, que eu tinha alguma fantasia, alguma coisa



assim. E, por causa disso, eu também não cheguei a namorar na adolescência, eu fui namorar só com 23 anos, foi quando eu tive a primeira namorada, que eu tive. Eu gostei de uma menina, e de outra, quase fiquei com uma, sei lá, pelos 18 anos, e foi isso.

Foi também na adolescência que Jaqueline enfrentou conflitos com a família, quando começou a querer expressar o gênero com o qual se identificava. A tristeza que ela já sentia desde a infância foi diagnosticada como depressão e, para seus pais, havia também implicações religiosas.

[Na relação com a família], na minha infância era boa, né? Eu tive uma infância como menino que acham normal, né? Na adolescência foi assim: eu me sentia triste, mas também não falava pra ninguém, não é? Meus pais falavam um pouco das coisas, mas também não questionavam o porquê, não é? Então foi uma coisa tranquila para os meus pais, mesmo eu chorando, tendo problemas com meu corpo ... e depois eu descobri que tinha depressão né?, desde a adolescência, faço tratamento psicológico. Pra eles tava tudo muito bem, eu me relacionava bem com eles até eu falar pra eles que eu era trans. Aí começou várias confusões na minha família, eles não queriam me aceitar, acharam que eu tava com algum problema mental, que, por causa da minha religião, que eu tava com algum espírito, ou coisa assim. E várias situações e até hoje eles não me aceitam.

Por esses relatos iniciais de Jaqueline, podemos perceber uma outra faceta dos problemas gerados pelos conflitos de gênero de pessoas trans/travestis ainda em formação: as questões de saúde mental, como a depressão, e, neste caso, também algumas visões religiosas sobre esse tema. O “desencaixe” das estruturas sociais de gênero pode criar uma sensação de não pertencimento, de deslocamento em relação às outras pessoas e situações. A não aceitação da transexualidade/travestilidade, primeiro pela família, depois por demais grupos sociais, pode gerar consequências diversas na vida dessas pessoas.

#### **2.1.4 Isabella Santorinne**

Isabella, quando a entrevistei em 26 de março de 2019, tinha 28 anos. Como já mencionei, ela é vice-coordenadora da REPPAT e namorada de Rafael. A entrevista ocorreu em uma sala da ONG Olivia, localizada na Universidade Federal do Pará, onde nos encontramos para uma outra reunião. Ela morava no bairro do Guamá: “o maior, o bairro mais populoso de Belém”, junto com o namorado. Fazia cursinho pré-vestibular e atuava como educadora popular/militante.

Apesar de quase sempre encontrar com ambos, ela mantinha um certo distanciamento em relação a mim. Até conseguir agendar um dia para entrevistá-la levamos um tempo nessa aproximação. Inclusive, ainda em janeiro desse ano de 2019, em algum momento em que eu acompanhava ela e Rafael em reuniões da REPPAT na Defensoria Pública do Estado do Pará, quando falei para ela que queria fazer uma entrevista em momento oportuno, ela respondeu um sonoro: “Não!”. O contexto era de descontração, pois estávamos conversando sobre coisas dos nossos cotidianos. Por isso, quando ela disse isso, nós três rimos e depois ela disse que iríamos marcar.

Em um sentido contrário ao relatado por Danillo, para Isabella, o “conflito” com o gênero que lhe atribuíram deu-se por causa da presença do pênis em seu corpo, onde ela esperava ter uma vagina. Para ela, desde os 12 anos já percebia “algo que não condizia”, mesmo sem, na época, saber o que era transexualidade. Na verdade, o que ela tinha era um “sentimento” interno de que era uma menina:

Na verdade, eu nunca falo que eu me identifiquei como trans aos 12 anos de idade, porque aos doze anos de idade era uma criança, eu nem conhecia o termo "transexualidade" ou "travestilidade". Mas, assim, com 12 anos de idade eu senti que tinha algo que não condizia com o que eu sentia, porque eu me olhava no espelho e via um corpo dito masculino que era um corpo com pênis, mas por dentro eu me sentia uma menina. Mas as pessoas falavam que meninos têm pênis, e meninas têm vagina. E eu não tinha essa bendita vagina, mas me sentia uma menina. E começou o conflito né?, comigo, aos 12 anos, tá. E começou o conflito comigo aos 12 anos de idade por conta dessa identidade de gênero que eu realmente não sabia o que era.

É apenas quando chega aos 15 anos de idade, a partir de referências que vê na televisão e na internet, que Isabella consegue afirmar-se como mulher trans perante outras pessoas, ainda que usando “roupas masculinas”, pois

com quinze anos de idade foi que eu me autoafirmei enquanto mulher trans, mesmo vestindo roupas masculinas, mas assim, desde muito nova eu já me autoafirmava para os meus amigos como Isabella. Eu não deixava ninguém me chamar pelo nome de batismo né?, mas, eu sempre falava "eu quero que me chame de Isabella", mesmo de bermudão, de boné e de blusão, as pessoas me chamavam de Isabella.

Apesar dessa autoafirmação, em casa, com a família, a situação não foi fácil. Quando foi tratar sobre esse assunto com sua mãe. Isabella foi ameaçada de expulsão de casa, tendo que – para não ficar desamparada – “assumir-se” como gay, pois em seu entendimento, ainda seria

melhor aceita pela “sociedade” do que como mulher trans. Nesse período de sua vida, Isabella precisou “ser o que não era” para poder ser “aceita”.

Mas, dentro de casa foi bem difícil, porque, quando eu me autoafirmei enquanto mulher trans eu fui falar para a minha mãe, né. Eu fiz uma pergunta pra ela: "se eu colocasse prótese, o que ela iria fazer, como ela iria reagir?", e ela falou que simplesmente não ia entrar da casa dela mais. E aí, isso, não tive abertura pra falar com ela sobre a minha transexualidade, e eu infelizmente, tive que me assumir como gay, mesmo sabendo que eu não era gay, mas pra ser aceita dentro da casa da minha mãe. Tive que me assumir assim. Porque, querendo ou não, eu ainda ia estar nos padrões da sociedade, querendo me vestir de menino e tal. Era mais aceitável do que ter uma filha trans. Percebi que ela não ia aceitar, e eu fiquei vivendo essa minha fantasia durante muito tempo, assim, sabe: de ser o que não era!

Mesmo ela sendo “aceita”, o conflito com a mãe, ainda assim, fez com que Isabella precisasse sair de casa por um tempo. Ao retornar, entendia que as relações tinham mudado e, com o tempo, ela já não queria mais viver “fantasiada de gay”, como afirmou:

tive muitos conflitos com a minha mãe, por causa da minha sexualidade, da minha identidade de gênero. E aí eu me assumi gay pra ela, e foi bem difícil pra ela. Ela chorou muito, eu saí de casa, passei o dia na rua, dormi na praça. Depois fui pra casa de um amigo, e foi que ela me ligou e falou que era pra mim voltar. E aí eu voltei, mas senti que ela estava meio diferente comigo por conta de eu ter falado que eu era gay. E aí o tempo foi se passando, e eu não consegui mais estar fantasiada de gay.

Isabella, então, começa a modificar o corpo com o uso de hormônios e vestir roupas que condissessem com o gênero com qual se identificava. Essas ações visavam construir uma imagem de si que estivesse mais próxima de como ela realmente se sentia e entendia.

Eu comecei a fazer, a tomar hormônios por conta própria. Comecei a deixar meu cabelo crescer... as vestes! Eu já não usava mais aquele bermudão, aquele blusão. Eu já ia na sessão mais infantil, porque eu sempre fui muito pequena, então ia na sessão mais infantil e comprava aquelas calças apertadinha, blusinha apertadinha, pra tá naquela imagem meio que andrógena, nem lá e nem cá, no meio né?, centralizada. E aí, eu fui vivendo assim, meio que andrógena, não sabendo que eu era trans.

Apesar dessas dificuldades iniciais Isabella diz que “ela [sua mãe] aceita de boa. Mas, assim, foi muita conversa”. Desses anos iniciais, a identificação de que algo não condizia em

seu corpo em relação com a maneira como ela se via, os conflitos familiares, as coisas parecem que foram estabilizando-se com o tempo.

### **2.1.5 Emily Cassandra Bonifácio**

Conheci Cassandra durante as ações da REPPAT com a Defensoria Pública do Estado do Pará. Ela, na época, trabalhava na Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SDDH) e representava essa entidade nas reuniões. Nos aproximamos, nos adicionamos nas redes sociais, e começamos a falar sobre a possibilidade da entrevista. Cassandra morava em Icoaraci, distrito de Belém no qual eu também moro. Às vezes nos encontrávamos em espaço culturais e conversávamos sobre a pesquisa. Com a pandemia, o afastamento foi inevitável. Depois as dificuldades com os horários e atividades do cotidiano foram adiando a entrevista. Somente em 2022 conseguimos nos encontrar.

A entrevista ocorreu no dia 14 de novembro de 2022, na casa que ela morava junto com uma irmã, sobrinha e um amigo, também trans. Cassandra nasceu e morou no bairro do Barreiro até os 19 anos. Atualmente, ela tem 28 anos e é estudante de Direito em uma faculdade particular. Ela considera-se artista, mas no momento trabalha como servidora pública em cargo comissionado, em um departamento voltado para questões LGBTQIAP+ da Prefeitura de Belém. Cassandra, dentre as entrevistadas, foi a única que, desde o início, posicionou-se como travesti negra. Mas essa identificação foi sendo construída com o tempo pois, na infância, Cassandra nem tinha noção das distinções sociais entre meninos e meninas. Ela considerava-se apenas “criança”, apesar de sempre brincar com as meninas.

Na infância, eu achei a minha infância muito livre, nesse sentido de não entendimento de gênero, sabe? De ser uma criança que era apenas criança, assim. Hoje em dia eu entendo muito isso, né? Sabe, quando me fazem essa pergunta, eu sempre penso muito nisso, assim, que naquela época não tinha essa coisa de ser menino ou ser menina, era uma coisa bem tranquila. E aí eu lembro que a gente, como lá na casa da vovó eram 14 netos, então a gente tinha muita criança pra brincar. E aí eu sempre brinquei muito, minha irmã, brinquei muito com as meninas, com as minhas primas. Eu sempre fui, até então, aspás, naquela época, o "primo" que brincava com as meninas. Eu sempre fui muito assim.

As coisas só começaram a mudar com seus 9 anos de idade, quando um padrasto seu passou a “quebrar” essa visão e liberdade que Cassandra vivia antes. Esse padrasto quis “ensinar” para Cassandra a como “ser homem”, inclusive agredindo-a fisicamente.

Esse processo de quando eu já tava me entendendo, que aí tinha o meu padrasto que começou a quebrar. E ele me olha, tipo: "Tu é homem, não sei o quê, e tá, tá, tá". E é isso que vai acontecer. Eu lembro muito bem essa imagem, é uma imagem pra mim muito forte, que é quando ele me pegou na frente dele e perguntou se eu era gay. E aí eu fiquei e eu disse: "Não, não sou". Porque eu fiquei pensando o que poderia acontecer se eu dissesse que era naquela época, sabe? Com 9 anos de idade, uma criança. E aí ele me forçou, a partir dali, ele começou a me forçar a andar com ele pela cidade, a fazer xixi na rua, que era o que eu não fazia de jeito nenhum, a olhar para órgãos genitais de mulheres na rua, a mexer com mulheres na rua. E aí, então, isso tudo meio que hoje em dia, quando eu não fazia o que ele queria, aí ele me dava alguns socos na costela, para dizer: "Tu vai fazer isso", e não sei o quê.

Além do padrasto, os primos também começaram a tentar “salvar” Cassandra de uma possível homossexualidade, sobre a qual foi questionada pelo companheiro de sua mãe na época.

E aí, foi passando o tempo e meus primos começaram a dizer que queriam me salvar. Era uma fala muito comum entre os meus primos: "A gente vai te tirar daqui e vai te salvar porque tu não vai ser isso que tu acha que tu vai ser", e não sei o quê. E eles me levavam para o futebol. E aí eu já ficava com meus primos, aí eu já... Era uma confusão ali.

Essas violências sofridas na infância marcaram também a adolescência de Cassandra. Já na escola, ela lembra que quando teve um primeiro relacionamento com um menino, o medo de ser agredida pelos outros acabou fazendo o namoro terminar.

Na adolescência tinha o processo da escola, né? Eu não... não tinha essa assunção de identidade, nem de sexualidade, também, né? Por medo da violência. Deus me livre! Eu morria de medo. Eu lembro que com 17 anos, quando eu comecei a namorar com um rapaz que, enfim, na época ele já fazia faculdade, eu acho, não, não fazia. Ele estudava numa escola particular e eu na escola pública. E a gente deu de se encontrar, enfim, acabou ficando – que hoje em dia é uma travesti, inclusive. E aí, na época, a gente namorou e eu morria de medo, a gente se deixou por conta disso, né? Eu tinha muito medo de verem a gente juntos. Então, esse foi o ódio, na época, dessa pessoa [do medo de Cassandra]. Por isso que a gente se deixou também. Então, enfim, nesse processo de sete anos que eu fui, de fato, beijar pela primeira vez, uma pessoa, né? Porque até então nunca tinha beijado. Aí depois eu passei por esse processo de ficar pela primeira vez com um homem. E aí foi maravilhoso, porque não era um homem [Cassandra sorri, fazendo referência ao fato de hoje ambas serem travestis].

Antes dessa relação, Cassandra já tinha passado por uma experiência no teatro, que teria sido “libertadora”. Já nessa época, ela teve contato com as discussões sobre racismo.

E aí já estava no teatro, no teatro com 14 anos. Foi o processo mais libertador, a arte foi o processo mais libertador para mim. Porque quando eu estava no teatro, eu podia ser múltipla, podia ser muitas coisas. Então, o teatro sempre me mostrou outras facetas da vida mesmo. Eu discutia racismo, com 15 anos já comecei a discutir racismo, que eu interpretava, enfim, obras do Bruno de Menezes<sup>28</sup>. No livro “Batuque”, dele, ele tem vários textos que falavam sobre esse processo racial, mas muito mais dessa vivacidade do que é cada elemento negro. De como as pessoas negras trabalhavam com a pripioca, com o pau rosa, os banhos, enfim, era muito interessante.

Por esses relatos, podemos perceber que a infância fisicamente agredida de Cassandra provocou reflexos na sua adolescência, tocando suas relações afetivas. O medo de outras possíveis agressões a impediram de viver, de forma pública, seus sentimentos. Por outro lado, o teatro contribuiu para a sua formação a partir das discussões sobre as questões raciais, uma das pautas centrais de sua experiência de vida.

## **2.2 As identificações e as transições gênero**

Após esses relatos da infância e da adolescência, busco neste tópico concentrar-me nas narrativas sobre os processos de transição de gênero das/os interlocutoras/es. Se, nesses dois períodos iniciais da vida, elas/eles apenas conseguiam identificar que havia algo diferente em si quando se tratava de seus corpos ou percepções sobre ser menino ou menina, sem ainda conseguirem nomear o que estava se passando; em um segundo momento, o acesso às informações sobre as transexualidades/travestilidades passou a dar sentido ao que antes era somente não entendimento ou sensação de estar fora do lugar.

De início, algo que me chamou a atenção nessas narrativas foi a presença de meios de comunicação, como a televisão e as mídias digitais, na busca de informações sobre as transexualidades/travestilidades. Manuel Castells (2019, p. 19) dirá que a mídias como a internet, são “os meios para a comunicação interativa [...] base da comunicação em nossas vidas”. Sendo parte da sociedade moderna, os meios de comunicação atuam como espaços de percepção/entendimento de questões comportamentais, moda, dimensões ético-estéticas. As diversas formas de expressão dos gêneros e das sexualidades também tiveram nesses veículos, em períodos diversos da história nacional, um local tanto de visibilidade quanto de crítica. Peter Fry e Edward MacRae (1985, p. 18), por exemplo, apontam que já nos anos 1960, personagens

---

<sup>28</sup> Escritor e poeta negro modernista paraense. Batuque (1939) é uma de suas obras centrais.

como Caetano Veloso colocavam em questão com suas performances musicais “a rígida separação entre o comportamento convencional ‘feminino’ e ‘masculino’”, junto com Ney Matogrosso e o grupo Dzi Croquettes, que exploravam certa androginia ou, como nomeia João Silvério Trevisan (2018, p. 274), uma “ambiguidade-bicha”. Trevisan também destaca as dublagens de travestis na televisão dos anos 1979 (ainda que de modo exotizante), no programa Clube do Bolinha, e a aparição de Roberta Close no cenário nacional nos anos 1980.

O que quero destacar com isso é que, anterior aos canais de Youtube ou outras maneiras de visibilidade de pessoas trans/travestis na internet, há todo um contexto social no Brasil no qual as expressões de gênero e sexualidade fazem parte do imaginário de algumas camadas da população. Nesse sentido, não por acaso as mídias digitais, que fazem parte da “mudança sociotécnica [...] em que as relações mediadas ganham importância na vida social” (MISKOLCI, 2017, p. 24), aparecem como uma ferramenta que auxiliou nos processos de transição, pela disponibilidade de informações, mas também pela possibilidade de contato com outras pessoas trans/travestis no Brasil e até fora do país. Ou, em alguns casos, a aproximação com a universidade como espaço de circulação de conhecimentos que pudesse orientar as pessoas em suas compreensões sobre seus próprios gêneros. A universidade sendo um *locus* do conhecimento, pluralidade de pensamentos, de produção tensional de diferenças, de troca de experiências, convívio, de reivindicações identitárias e políticas e seus enfrentamentos.

### **2.2.1 Rafael Carmo e a transmasculinidade negra**

Passadas as situações da infância e da adolescência, ou ainda, dos primeiros desencontros com o gênero que lhe atribuíram no nascimento, foi apenas com 21 anos, já na universidade, que Rafael assistiu na televisão a “primeira reportagem sobre transexualidade”. Esse fato fez com que ele passe a pensar que também era trans, ao ver e ouvir a história contada na TV. As respostas aos questionamentos que ele próprio e os familiares não conseguiam sanar, começaram a fazer sentido, pois

aí foi que [a reportagem] mostrou um menino trans, né? A trajetória dele, já... na infância, ele devia ter uns 7 anos, desde muito cedo ele já se identificava enquanto menino. E aí, à medida que os pais da criança e a própria criança ia se identificando, pelas falas dele, eu comecei a me lembrar das coisas que eu falava na infância, de como eu me sentia na infância e aquilo foi fazendo sentindo pra mim, né? Eu fui me entendendo. Eu digo: “Não, eu acho que eu tô começando a entender o que acontecia comigo”. E foi depois dessa reportagem que eu comecei a pesquisar sobre transexualidade e sobre homem trans, porque até então eu nunca tinha ouvido falar de homem trans. Já tinha visto travestis e mulheres trans, só que eu não... não

compreendia, porque quando eu perguntava me respondiam isso, que era um homem vestido de mulher, né? Então, e eu não tinha essa proximidade, assim, nunca fui envolvido antes de saber quem eu era, nunca fui envolvido no meio LGBT, de militância nem de nada, eu nunca participava dessas coisas

Pelo menos desde os 18 anos Rafael diz frequentar a Parada do Orgulho LGBTQIAP+ de Belém, mesmo sem, nos primeiros anos, compreender bem o que o evento significava. Foi somente quando se entendeu enquanto homem trans que ele compreendeu “o sentido da Parada”. Mas sua “consciência” de que era menino seria anterior à sua militância.

Mas, assim, na infância e na adolescência eu já me identificava mas não tinha conhecimento dessa transexualidade, do termo transexualidade, mas eu sempre tive a consciência de que eu era um menino, entendeu? Mas as pessoas não compreendiam, ninguém sabia me explicar, até porque na minha família, não tem, assim... as pessoas não têm contato com esse lado mais político, mais politizado das informações, entendeu? Eu acho que só... só tem, assim, pouquíssimas pessoas, assim, ousa até dizer que só eu participo dessas questões mais sociais dentro da minha família, né?

Antes de se afirmar para a família como homem trans, Rafael falou primeiro de sua sexualidade, identificando-se enquanto bissexual. Segundo ele, “tinha uns 10 anos, mas eu já sabia que tinha atração por meninas”. No entanto, ele nunca se identificou enquanto lésbica, até mesmo pelo preconceito já sofrido, quando diziam que “era errado”.

Eu ficava assim: “Não, mas eu gosto de menina, mas será que eu me interesse por menino?” Eu ficava me perguntando. E assim, mas eu nunca cheguei a dizer que eu era lésbica, como muitos homens trans dizem a primeiro momento, né? Eu nunca falei nada, eu só falava pra minha mãe: “Olha, eu sinto atração por homens e por mulheres, isso é o que eu sei”, né. E foi tanto que na época eu tava namorando com uma menina, não... tipo, à distância eu tava namorando com ela, e eu falei pra minha mãe e aí minha mãe disse assim: “Ah, mas tudo bem e tal, tudo bem, só não quero que tu comece a mudar as roupas e não sei o quê, cortar o cabelo” né?, e ainda chegou a falar assim: “Ah, porque esse negócio de bi é indeciso e não sei o quê”. Aí eu já ficava assim, já ficava puto, né? Eu dizia: “Mãe, eu não sou indeciso, eu realmente gosto dos dois gêneros”. Aí ela: “Tá, tá bom, uma hora tu vai decidir”, aí ficava assim. Então eu nunca cheguei a dizer... eu assumi a minha bissexualidade, mas nunca eu cheguei a dizer que eu era lésbica né?, até porque eu não me senti assim... bem, se eu fosse dizer isso, porque eu não me sentia lésbica, entendeu? E eu falava assim: “Pô, eu não quero que as pessoas fiquem associando a minha imagem”, né?, porque na infância eu já tinha sofrido por essa palavra né, de me chamarem de sapatão, de não sei o quê e eu ficava assim... eu não quero que as pessoas me associam porque eu realmente não sou lésbica né?, e eu não gosto só de mulheres e tal; e ficava com essa questão na minha cabeça, de que as pessoas iam me discriminar, se de repente eu cortasse o cabelo, mudasse a roupa. Até porque a gente sabe que no começo, nem todo mundo... tipo, vai ter a consciência de que a gente é homem trans e vão sim enxergar a gente



enquanto lésbica masculina, e eu ficava muito assim relutante comigo mesmo porque eu pensava nessa possibilidade.

Apesar de primeiro tratar sobre sua orientação sexual, Rafael tinha em mente que em algum momento teria que expressar seu gênero, dizer e demonstrar o que ele entendia que era. Segundo ele:

Mas eu dizia: “Ah, mas uma hora eu vou ter que...que mudar, né; uma hora se eu quiser me sentir bem eu vou ter que me... tipo, fazer mudanças físicas e eu vou precisar passar por isso, né”. E foi depois que eu me encontrei enquanto homem trans, né, que eu busquei informação e tudo mais, foi que eu lembro que eu cortei o cabelo, né, depois de dizer que eu era bi. E passou um tempo eu conversei com a menina que eu tava na época e eu falei pra ela: “Olha, eu assisti uma reportagem e eu acho que eu sou homem trans”. Aí ela: “Ah, mas tu falou que tu num... como é?... tu num te via mudando de roupa e tal igual lésbica, não sei o quê”, e eu falei: “Pois é, só que eu não sou lésbica, eu sou homem trans, eu sei que eu sou homem trans”. Ela: “Não, tudo bem, vou te apoiar, vou ficar do teu lado”, né.

A partir desse momento, Rafael começou a modificar sua expressão de gênero, mudando corte de cabelo e usando roupas que socialmente poderiam ser definidas como masculinas. Os conflitos familiares intensificaram, principalmente com sua mãe, por causa da sua visão religiosa.

E aí foi quando eu comecei a cortar o cabelo; aí já comecei a procurar umas roupas, que eu já comprava aos poucos, umas roupas assim na sessão masculina, só que era umas camisas assim que, tipo, tu não dizia que é tida, entre aspas, masculino, era uma coisa muito ambígua. Mas aí eu comecei a usar mais essas roupas, cortar o cabelo e aí... foi quando a minha, ela surtou, porque ela falou: “Ah, eu poderia te aceitar e tu querer namorar com uma mulher, mas não precisava tu fazer tudo isso, tu cortar teu cabelo”. E foi muito escandaloso, porque assim, ela usou tudo um discurso religioso, também dizendo que eu tava querendo ir contra Deus, porque eu tinha nascido assim, eu tinha nascido mulher, não sei o quê, e que eu ia continuar sendo e me brigou. Porque, assim, ela via a questão do *binder*<sup>29</sup> que a gente usa pra comprimir o peito, aí ela falou: “Ah, agora tu vai querer usar isso e não sei o quê”, e foi toda uma confusão, ela passou um tempo sem falar comigo por isso, entendeu? Passou um tempo, foi na época do Dia das Mães e tal e ela tipo não falava comigo e tal, ela me ignorava total como se eu não existisse mais [tu tinha quantos anos?]. Eu tinha uns 20 anos, eu tinha 20 anos, não faz tanto tempo. E aí ela me ignorou, eu expliquei pra minha irmã o que era, porque no começo ela também nunca tinha ouvido falar, foi difícil compreender no começo, mas ela sempre ficou do meu lado, ela e meu pai. Mesmo ele não entendendo muito, ele dizia: “Não, só quero tu seja feliz, se tu vai ser feliz, então tá bom”. E aí a resistência maior foi da minha mãe.

<sup>29</sup>Espécie de peça de roupa, ou faixa ou outro acessório, que homens trans, não mastectomizados, usam para reduzir a aparência dos seios.

O passo seguinte dessas mudanças foi tomar hormônios masculinos, procurando informações na internet ou através de contato, pelas redes sociais digitais, com outros trans do Brasil.

Aí eu comecei a fazer as mudanças, assim, eu comecei a usar o hormônio por conta própria mesmo, eu comecei a pedir com... com os outros homens trans... porque no começo eu não tinha... eu não tinha amizade com nenhum homem trans, com nenhuma pessoa trans, então eu tive que ir pra internet pesquisar algumas coisas. E eu me baseava muito num canal do *Youtube* que tinha um menino, né? que ele postava desde o começo mesmo, desde quando era pré-T, que a gente fala né? antes da testosterona até começar a se aplicar testosterona, e os meses passando. Então, eu me baseei muito no canal desse menino pra me guiar os meus primeiros passos, né? E aí foi que eu soube do nome social no SUS, e aí eu fui atrás na época também disso. E eu lembro que quando eu fui atrás disso as pessoas no posto de saúde não sabiam, como não sabem até hoje, talvez hoje as pessoas ainda saibam mais, mas no tempo que eu comecei, há uns 5 anos atrás, as pessoas não tinham muito conhecimento, e faziam tudo errado. E eu lembro que eu entrei em contato com o João Nery, que era a referência nacional dos homens trans, foi o João Nery que começou a me indicar outros homens trans que já tinham entrado em contato com ele, daqui. E aí foi que comecei a adicionar esses meninos na minha rede social: “Bora se encontrar, bora conversar, trocar ideia, porque eu não conheço ninguém, eu tô começando agora”. Aí eu lembro que deu uns 7 homens trans da primeira vez que a gente se encontrou, foi aqui na UFPA, inclusive, foi no Centro Acadêmico de Psicologia, que um dos meninos namorava com uma menina do Centro Acadêmico, e ela disponibilizou o espaço. E aí, o que acontece... foi a primeira vez que eu tive contato com homens trans daqui né? e apesar de um deles já ser assim, bem mais velho que os outros, tinha uns 50 e tantos, eu fiquei assim: “E onde tavam essas pessoas né? Onde tava esse cara?”. Mas, enfim, depois eu descobri o porquê, das pessoas não se aproximarem dele e tal e tudo mais. E aí tanto que até hoje tem pessoas dessa época que eu conheço ainda, convivo, converso, né?

O contato com a universidade, para Rafael, significou um momento de grande transformação. Segundo ele: “Foi quando eu comecei abrir meu pensamento”. Rafael ingressou primeiro no curso de Letras, em seguida trocando para o curso de Artes Visuais. Em ambos os cursos ele passou a ter acesso a conhecimentos e debates que (re)formaram sua maneira de se ver e ver o mundo, tanto sobre as questões LGBTQIAP+ quanto raciais:

Como na época na minha sala tinha LGBTs, e no curso de Letras como um todo tem LGBTs, então de vez em quando tinha eventos sobre a temática LGBT, aí eu já comecei a participar, já começava a conversar com as pessoas, né? Eu acho que eu já... eu já comecei a... a perceber mais um pouco essa questão de ter noção das questões raciais também. Porque antes da universidade eu... tipo, eu nunca tinha parado pra pensar, sabe, que algumas coisas que eu passava era por conta da minha cor ou não. Eu nunca tinha pensado, né? de que forma as pessoas me enxergavam, o que era ser negro, né? Então, a universidade me trouxe esse reconhecimento de

identidade social que eu tenho hoje, de me reconhecer enquanto negro, do que é ser um corpo negro na sociedade, o que é ser um corpo trans na sociedade. Então eu acho que se eu não tivesse tomado contato com o espaço que a universidade proporciona, né, não só a sala de aula, mas os eventos que são realizados aqui dentro, eu acredito que eu não... talvez não teria essa consciência que eu tenho hoje, porque na escola não era conversado sobre essas temáticas LGBTs, sabe, questões raciais. Eu não lembro de nunca ter sido falado, entendeu?

Além da universidade, as redes sociais digitais também serviram como fonte de informações e contatos durante os primeiros anos no processo de transição de gênero de Rafael. Ele destaca a importância dessas redes, porém alertando para a necessidade de buscar “conteúdos que eram mais confiáveis”. Quando utilizadas com esse cuidado quanto à veracidade das informações, as redes sociais digitais “podem sim mudar a realidade de muitas pessoas”. Assim como mudou a de Rafael, ele também usa essas redes para ajudar outras pessoas trans/travestis que o procuram,

[p]orque, foi por conta das redes sociais que primeiro, eu tive contato sobre a temática da transexualidade de fato, porque uma reportagem na televisão não ia... não ia ser o suficiente pra suprir, como não foi! Pra dizer tudo o que eu precisava saber, porque foi tudo muito rápido, né. Mas nas redes sociais e na internet como um todo, eu tive as informações. Mas foi pelas redes sociais que eu também pude me comunicar com pessoas iguais a mim, sabe? Saber que eu não tava sozinho e que hoje eu uso as redes sociais pra divulgar informações pra essas pessoas que estão longe, às vezes, que estão no mesmo Estado, mas assim, que às vezes a informação que chega aqui na capital, em Belém, não é a mesma que chega lá em Marabá, não é a mesma que chega em Santarém, em Santa Izabel, entendeu?

Na narrativa de Rafael a universidade e as redes sociais digitais foram espaços nos quais ele pode acessar informações e conhecimentos que o auxiliaram na sua autoidentificação como homens trans, bem como questões relacionadas à sua racialidade. Para ele “a rede social, ela serve como um divisor de águas”, tanto para as informações sobre a transexualidade, como para as articulações da militância trans, porque “permite que eu compartilhe o que eu sei de uma maneira mais acessível pro outro, numa linguagem mais acessível, porque eu tenho o meu jeito de explicar e de falar pras pessoas; eu posso compartilhar vídeos, notícias, de fontes seguras pra essas pessoas começarem a se empoderar”.

### 2.2.2 Sem “parecer cis”: a transmasculinidade de Danillo Azevedo

No meio de todas as dificuldades pelas quais passou na infância e início da adolescência, de rejeição e violências no ambiente familiar, Danillo começou a autoafirmar-se como homem trans renomeando a si próprio com um nome masculino, mesmo com a “sociedade” dizendo que ele era outra coisa, o que, na sua experiência, era pior do que o estupro do seu corpo.

Eu escolhi um nome, um nome pra eu viver e aí eu comecei a entender, primeiro a questão da percepção, né? Que, não, eu sou um homem, mas não sei porque eu sou assim. Depois veio a questão da aceitação, que a sociedade te prepara pra tu ser uma coisa e tu tem que modificar tudo isso na tua cabeça, e aí vai quebrando preconceito até contigo mesmo, porque: "Ah, não pode ser desse jeito!" Tanto que eu tentei me adequar no gênero que me foi designado ao nascer, mas era pior do que tá sendo estupro. Parece bem contraditório, mas era bem pior. Então, a partir desse momento eu internalizei, passei a entender que eu era um homem que precisava externar isso, se não eu não ia existir pra ser como eu queria ser.

Assim como Rafael, Danillo também assistiu a uma reportagem na televisão que falava sobre transexualidade, e passou a entender o que era aquilo que as pessoas diziam ser a sua “doença”. Depois dessa matéria, Danillo também foi procurar mais informações sobre o tema.

E depois... fui quebrando os preconceitos. Fui melhorando isso, fui começando a pesquisar por conta própria, até que um dia, assistindo televisão, descobri que tinha um caso pra a minha “doença”, né? Que costumavam dizer, que se chamava transexualidade, que antigamente era o Tereza Brandt<sup>30</sup>, que ele explicou que ele sempre se sentiu homem, que ele tomou hormônio e tal, e a questão dele é uma questão pessoal, mas ele se considerava uma pessoa transexual. E a partir daí: "Ah tá! Eu também sou transexual", e fui pesquisar o que era ser trans, como eu poderia fazer intervenção do hormônio pra poder chegar no resultado que eu almejava.

Nas redes sociais, Danillo, além de procurar e encontrar outras pessoas trans, também descobriu informações, por exemplo, sobre direitos e saúde trans. Não apenas a transição, mas também sua militância passa(ra)m pelas redes sociais, como esclarece:

Pela rede social que eu comecei a me conectar com outras pessoas trans, e aí que eu comecei a descobrir que existiam outras pessoas, que existiam direitos para essas pessoas e que a gente poderia existir, sim, sem ter que se esconder ou sem ter que

---

<sup>30</sup> Atualmente Tarso Brant, ator e modelo trans mineiro que ficou famoso por volta de 2013, ao mostrar seu processo de transição de gênero nas redes sociais. Sua história também serviu de inspiração o personagem trans da novela “A força do querer”, exibida no Rede Globo em 2017.

parecer ser cis pra poder existir. A partir da rede social eu me conectei com os meninos trans, primeiro, depois eu me conectei com a Rede Paraense de Pessoas Trans. Eu já fui pra palestras e eu fui enriquecendo o meu conhecimento sobre a transexualidade. E tem também a importância da... que, assim, pesquisa o que tu quiser, então tem a questão da tua saúde enquanto trans, dos hormônios, do que pode ser feito pra melhorar a questão de esconder o peito, sabe? E outras questões de saúde, como prevenção a IST's [Infecções Sexualmente Transmissíveis], prevenção sexual na hora do sexo, e a abrir portas, como também a orientação sexual, que a gente fica muito no é homo ou hétero? Se não é isso, o resto é “macumba” [referência às acusações de sua família biológica], sabe? E também a questão das intolerâncias, que a gente vai melhorando ao decorrer que a gente vai conseguido procurar novos horizontes, novas coisas.

Nas redes sociais, entretanto, Danillo considera que muitos homens trans, em plataformas como o Youtube, por exemplo, “são homens brancos, são ricos”, que têm condições de vida muito melhores que a maioria das pessoas trans/travestis. Sendo militante, ele tem interesse em temas sobre os direitos trans/travestis e, ao não encontrar isso nessas pessoas, acaba por considerar que eles não têm “toda essa importância”. A fala de Danillo faz pensar sobre as possibilidades de acesso à essas mídias, a quem consegue ingressar nelas como produtoras/es de conteúdos. Apesar de uma visão de que as mídias digitais seriam mais democráticas em relação aos meios de comunicação tradicionais, como rádio e televisão, a perspectiva de Danillo demonstra que é preciso relativizar essa ideia.

### 2.2.3 A “paz” de ser uma mulher trans, Jaqueline

As complicações decorrentes da infância e adolescência ainda continuaram na vida adulta de Jaqueline. Além de ter que viver como “homem” por certo tempo, a “atração” por homens e mulheres fazia com que ela tivesse receio do julgamento de outras pessoas. O desconforto era tanto, que o suicídio surgiu como possibilidade de aplacar as dores até então “abafadas”, como revela:

[e]u passei 24 anos da minha vida como "homem", entre aspas, fazendo o papel de homem, fazendo algumas coisas, mesmo tendo essas tendências que, para mim, não eram estranhas, mas se eu fosse contar pra outra pessoa, eram estranhas. Por exemplo, eu sentia atração por homens, assim, só que eu escondia. Mas eu sentia atração por mulheres também, então eu contava só a questão das mulheres... Eu deixava de lado, achava que era errado, na minha cabeça, né? E... E eu tinha esse desejo desde a adolescência, de ter características femininas também. E eu fui abafando isso só que eu fui abafando a tal ponto que chega uma hora que a gente não consegue mais segurar, e eu nem sabia o que eu tava sentindo, por exemplo, há um tempo atrás. Aí há mais ou menos uns 4 anos eu tentei suicídio por problemas psicológicos, depressão e várias outras coisas e eu não sabia ainda o porquê.

Foi a partir de uma aula na graduação que Jaqueline começou a entender o que “sentia”, ao ler sobre o tema da transexualidade. Depois ela foi em busca de mais informações na internet, passou a usar hormônios femininos. Mas nem tudo ficou bem, as coisas começaram a “desabar” e enfrentou uma crise pessoal.

De 23 pra 24 anos, eu, assistindo uma aula de Psicologia na faculdade de Direito, eu estudei sobre transtornos sexuais e eu vi alguns transtornos, eu tentei me enquadrar em alguns, só que não me enquadrava direito, não é? Questão médica mesmo. Depois eu vi que tinha uma nota lá que aqueles transtornos não caberiam se a pessoa tivesse, é... transtorno de identidade de gênero, que é incongruência de gênero, não é? Que ainda não tinha mudado o nome. Aí eu fui ler, e eu vi aquela característica do DSM<sup>31</sup> e me encaixei tudinho. Aí fiquei pensando: “Será que é? Será que não é?”. Aí na época eu tava namorando, eu tava estabilizado, tava com estágio, ganhando dinheiro, tava na faculdade quase pra me formar, é... E tava relativamente bem, mas ainda assim ainda me sentia desconfortável com algumas coisas, aí fui pesquisar na internet. Aí na internet eu descobri sobre a questão dos hormônios, aí já fui fazendo, contei pra a minha namorada, ela foi pensando, assim, enfim, não sei o que ela pensou na época, mas ela tava de certa forma entendendo, né? Mas quando começou a realmente aparecer, meu corpo foi mudando, ela já se fechou, aí foi um transtorno realmente para a minha vida que tudo que eu tinha foi desabando.

Apesar das reviravoltas em sua vida após entender-se como mulher trans e passar a modificar seu corpo com a utilização de hormônios, Jaqueline passou a sentir-se bem consigo própria, com seu corpo. Ao decidir por transicionar de gênero ela encontrou certa “paz interior”, como afirmou.

Eu me formei, né? Mas, foi assim, que é complicado, a única coisa que me fez continuar foi pela primeira vez estar me sentindo bem com o meu corpo, porque eu me achava uma pessoa horrível, achava que eu era uma pessoa feia, que, tipo, ninguém queria ficar comigo por causa da minha aparência. Só que não, as pessoas achavam que eu era um rapaz bonito, e só que pra mim não era, tinha alguma coisa errada. Então, nesse momento que eu comecei a me ver como eu queria eu senti uma paz interior, né? E todo aquele tumulto que eu tava passando ficou, de certa forma, mais leve pra eu encarar, né? Não que ele tenha sumido, mas eu fui encarando aos poucos e hoje eu consegui um trabalho, consigo trabalhar, né? O meu chefe respeita a questão do meu gênero, em casa, ainda não, mas eu espero que mude com o tempo, que eu consiga sair de lá, então eu acho que um dia eles vão entender também, né? Mas, mas foi isso, grande parte do que me ajudou foi a questão de eu procurar informação através de livro, a questão da internet, e das próprias redes sociais, não é?

---

<sup>31</sup> Refere-se ao Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA), que traça classificação para diagnósticos psiquiátricos nos Estados Unidos e é também referência para outros países.

A não aceitação de seus pais quanto ao seu gênero e sua trajetória de vida nesse período fazia com que Jaqueline precisasse desenvolver táticas para a vivência de sua feminilidade no cotidiano. Se em casa ainda não era aceita como mulher, ela procurava vivenciar seu gênero na “rua”, no trabalho, enfim, em outros espaços.

Com os progressos sociais que eu já tive para a minha identidade eu consigo trabalhar, eu consigo passar o dia todo com o gênero que eu me identifico, mas ao voltar pra casa eu tenho que trocar de roupa. Aí eu troco de roupa e vou pra casa. Não adianta muito, né? Mas eu troco, coloco uma camisa social masculina e vou pra casa. E pra sair de casa também. Aí eu me troco no ônibus toda vez que eu saio, porque o meu pai já me falou que se eu chegasse em casa assim, eu... não era nem pra eu voltar pra casa, ameaçava de botar pra fora: vários problemas! Mas eles sabem do que eu faço, sabem do que eu sou, e algumas coisas já mudaram visualmente no meu corpo, então não tem mais como esconder. Então, eles relevam essa parte, mas, assim, eles gostam muito desse "respeito", entre aspas, né? E é assim que eu vivo com eles. Eu penso em sair de casa também, né? Só que quando eu tiver dinheiro, que ainda não deu.

As redes sociais, porém, em um primeiro momento revelaram para Jaqueline uma faceta que, na época, ela desconhecia sobre como parte da sociedade brasileira encara(va) a transexualidade, ou seja, associando-a à pornografia.

Eu procurei grupos sobre a questão de transexualidade. Só que eu realmente percebi que não tinha nenhum. Porque eu queria uma sala de bate-papo né? pra sentar e conversar... na questão do anonimato, porque a gente se sente muito inseguro sem isso, né? A gente não quer se identificar, não quer se expor. Aí eu procurei no Brasil e não achei nenhuma. Toda vez que eu procurava, por exemplo, "transexual" aí aparecia pornografia. "Chat de pessoas trans", aí aparecia pornografia, sempre assim, alguma coisa ligada à pornografia.

Como dominava outra língua, a forma que ela encontrou de obter contato com outras mulheres trans foi buscar relações pessoais fora do Brasil. Segundo ela:

como eu sei inglês, fui procurar em sites estrangeiros. Aí eu achei muitos sites de suporte, em inglês. Aí eu entrei, comecei a conversar, comecei a colocar como eu me sentia. Vi como as outras pessoas se sentiam também. Conversei com mulheres trans mais experientes, e fui me identificando com elas, com as histórias delas. E, realmente fui percebendo que eu era igual elas. Aí, foi um processo, né?

Em outro momento, ainda nesse ambiente da internet, Jaqueline encontrou um psicólogo que a orientou a procurar por outras pessoas trans na cidade de Belém.

Depois disso, que eu tinha começado a me hormonizar, meu corpo foi mudando, eu procurei de novo na internet um suporte psicológico, porque a minha vida estava muito conturbada. Aí achei um psicólogo especialista em questão LGBT aqui em Belém, de pessoas trans. Fui nele, me consultei. Ele me ajudou a entender melhor. Isso também pela internet, né? que eu consegui. E ele me indicou a Rede Paraense de Pessoas Trans, por uma questão de interação com outras pessoas, porque nesse momento eu me sentia sozinha no mundo, assim, como se eu fosse a única pessoa aqui ou no Brasil inteiro que fosse assim, porque eu não via ninguém! Eu sabia que não era, né? Mas eu não tinha acesso a ninguém, principalmente aqui em Belém, não sabia nem que existia uma comunidade. Aí ele me indicou, e eu fui pra lá, muito tímida ainda. Eu vestia roupa masculina nessa época, mesmo tendo já mudado bastante. E eles foram fazendo eu me perceber que eu não era uma pessoa estranha, era uma pessoa igual a qualquer outra e que eu tinha um lugar no mundo. Que eu podia viver - podia construir minha vida.

Para Jaqueline a falta inicial de referência sobre outras pessoas trans, principalmente mulheres trans, também foi um dos fatores que prejudicaram a sua autoidentificação. Ou, quando havia essas referências na televisão, por exemplo, eram quase sempre de forma depreciativa.

Se eu tivesse tido contato com uma pessoa trans antes eu não tinha sofrido tudo que eu passei, talvez eu não tivesse tentado suicídio, porque eu teria realmente visto qual era o meu problema, não é? Porque eu realmente não tinha contato com nenhuma pessoa, eu não via, por exemplo, na televisão... ou se a gente vê na televisão é ridicularizada, né? Vê uma questão que fosse mais trans, uma mulher trans, como uma questão humorística, como uma questão de entretenimento só, mas não vê uma questão séria, por exemplo, apresentando um programa, apresentando jornal ou discutindo alguma coisa de caráter acadêmico mesmo. Por exemplo, depois que eu comecei a transição eu comecei a procurar na rede sociais pessoas trans que tivessem nível acadêmico alto, aí eu conheci a Jaqueline de Jesus, a Amara Moira, é... eu também vi na questão do judiciário pessoas que eram também advogadas, por exemplo, a Marcia Rocha, Maria Eduarda<sup>32</sup>, que defendeu agora no STF. Então, essas figuras eu acho muito importante para a gente realmente ver.

Referências essas que servem para pensar as transexualidades/travestilidades para além do lugar social no qual parte da sociedade parece entender ser o de mulheres trans/travestis: a

---

<sup>32</sup> Márcia Rocha é considerada a primeira advogada brasileira a exercer a profissão com nome social e primeira conselheira transexual da Ordem dos Advogados do Brasil seção São Paulo (OAB-SP). A advogada Maria Eduarda Aguiar fez sustentação oral no Supremo Tribunal Federal (STF) no julgamento que enquadrou a lgbtphobia como crime de racismo em 2019, representando a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). Também foi a primeira mulher trans a obter nome social na carteira da OAB do Rio de Janeiro em 2017.



prostituição/pornografia. Essa é uma questão que atravessa a narrativa não apenas de Jaqueline e que fala também sobre a visibilidade de pessoas trans/travestis na sociedade nos mais diversos lugares:

Uma mulher trans não é só prostituta, ela não trabalha só pra entreter a população em programa humorístico, ela pode assumir carreira, ela pode ter uma profissão, ela pode fazer qualquer coisa que uma pessoa cis faz. E se eu tivesse visto antes eu teria muito mais... Eu saberia o que eu era e eu teria muito mais disposição, né? Que eu passei por vários problemas, até com os meus pais mesmo, que quando eu falei pra eles que eu me sentia assim, a minha mãe pensou que eu ia, nas palavras dela, “virar uma prostituta”, né? Mas não, eu já tinha me formado, eu ia trabalhar na área que eu queria.

Algumas dessas questões apontadas por Jaqueline também aparecem na narrativa de Isabella, quanto à associação que os outros fazem sobre trans/travestilidade e prostituição. Esse é um tema que tangencia esta pesquisa e será melhor debatido no capítulo seguinte.

#### 2.2.4 Isabella Santorinne: um ser do dia

Assim como Jaqueline, Isabella fala do quanto foi importante para ela ter acesso às experiências de outras mulheres trans/travestis, seja na televisão seja na internet. Para ela, quando começou a se afirmar como mulher trans aos 15 anos, ver outras mulheres trans/travestis nas mídias significou a possibilidade de também se reconhecer enquanto transexual, de entender o que estava experienciando em sua trajetória de vida.

Eu fui crescendo e aquilo cada vez mais ia aumentando dentro de mim, e com 15 anos de idade eu tive acesso à internet. Comecei a mexer na internet, comecei a ver notícias e, realmente, percebi que eu era uma mulher trans. Eu vi notícias de pessoas trans, até porque com 12 anos de idade eu não tinha nenhuma referência de transexualidade ou travestilidade, principalmente na televisão, que eu assistia mais televisão. Mas era mais desenhos, essas coisas, e eu não via, então não sabia que eu era. Com 15 anos de idade que eu vim realmente perceber que eu era uma mulher trans, porque eu já fui pra mídia, já fui ver a mídia, já fui ver televisão, já fui ver programas, já fui ver matérias na internet, e conheci... passei a ver a Léo Aquila, a Rogéria... aquela outra, como é meu Deus? A Roberta Close<sup>33</sup>, enfim, algumas pessoas trans, que eu não conheci quando eu tinha 12 anos de idade. Foi quando eu passei realmente a saber que eu era uma mulher trans, que eu falava: "Não, eu sou isso. Eu sou essa pessoa. Não sou essa pessoa, mas eu quero me espelhar nela, eu quero ser igual a ela!".

<sup>33</sup> Isabella faz referência a três pessoas famosas na mídia: Léo Áquila é uma mulher trans mineira, jornalista e *influencer* digital, que atualmente trabalha como assessora política; Rogéria, conhecida como “a travesti da família brasileira”, era atriz e cantora, morreu em 2017; Roberta Close é uma mulher trans, ex-modelo que ficou famosa nos anos 1980 na mídia brasileira, hoje naturalizada suíça.

Além das roupas andróginas que começou a usar nesse período, outra forma de expressar o gênero com o qual se identificava foi nas redes sociais, criando um perfil com o nome Isabella. Porém, quando contaram para sua mãe, houve mais conflitos na família.

Teve um momento que eu realmente não aguentei mais, e eu comecei. Fiz um Facebook, na verdade, na época, fiz um Orkut como Isabella e tal, fui adicionando alguns amigos e eu adicionei uma prima minha. Essa prima viu as fotos, que eu não me vestia de mulher dentro de casa, só quando eu saía com os amigos que eu realmente conseguia me libertar era na rua, e minha prima foi e falou pra minha mãe desse meu Orkut e mostrou as fotos pra minha família toda, e foi uma coisa bem complicada, porque a mamãe falou que eu ficava fazendo vergonha pra ela na rua. As pessoas ficavam comentando que viam: "Ah, tu viu o filho da Jacira vestido de mulher? Que vergonha!" E ela ficava com isso na cabeça, que ela falava que ela não queria e tal [...] Mas, eu decidi, realmente que eu ia ficar assim vinte e quatro horas, que eu iria viver minha identidade de gênero vinte e quatro horas, porque não tinha porque agradar o próximo e me desagradar. Então, eu preferi pensar em mim do que pensar no próximo, até mesmo na minha mãe.

Somente após esses acontecimentos é que Isabella “assumiu-se” como trans para sua mãe, passando a conversar e explicar para ela sobre o que era a transexualidade.

Eu vim me assumir trans, falar pra minha mãe: “Olha, mãe, eu sou trans”, com 25 anos de idade, eu tenho 28. Então, foi muito recente. Mesmo ela vendo que eu me vestia 24 horas de menina, que as pessoas me chamavam de Isabella, mas pra ela ainda era “o” filho, “o” fulano de tal. Ela pensava que eu era um gay, um homossexual que se vestia de mulher. Ela não tinha esse entendimento sobre a transexualidade e foi aí que eu passei a conversar com ela: "Olha mãe, é assim, eu sou trans, e tal tal". E ela falou: "Ah, mas é muito difícil porque, tu fala que quer ser mulher". Eu falei: "Não. Não quero ser mulher, eu sou mulher!". E aí eu resgatei toda a minha infância. Falei que quando ela saía eu brincava de boneca, eu fazia casinha com caixa de papelão e tal.

Apesar disso, de toda as conversas, ainda houve momentos de desentendimento. Com o tempo, Isabella descobriu que sua mãe, na verdade, não a aceitava como filha perante outros familiares e amigos.

Com 26, 27 anos, ela fingia que aceitava, mas por trás ela não me respeitava. Comentava com os familiares, e eu fiquei sabendo porque a minha tia me falou. E eu tive uma briga muito grande com ela, e eu falei que realmente, eu não queria ter uma mãe que não me aceitava. Eu já sofria tanto preconceito na rua, ainda mais sofrer dentro da minha família, ainda mais sofrer dela, né? que é minha mãe, que me criou e é onde é meu porto seguro. E eu falei que era pra ela me esquecer, pra ela esquecer

que ela tinha uma filha ou filho, como ela quisesse falar, porque ela era muito hipócrita em relação a isso: me aceitava na frente, mas por trás me chamava pelo nome masculino. Quando os meus primos pequenos iam perguntar pra ela: "Ah, cadê a tia Isabella? Quando que a tia Isabella vem aqui?" Ela falava: "Não é Isabella, eu não tive uma filha mulher, é homem". E ficava corrigindo as crianças, e eu falei tudo pra ela isso que eu fiquei sabendo da minha tia. E eu falei simplesmente: "Me esqueça!". Cortei o vínculo com a minha mãe uma semana, não liguei pra ela, não mandava mensagem. Foi aí que ela entrou em contato comigo, como quem não quer nada, perguntando como eu tava. E eu percebi que a partir desse momento, ela sentiu o gostinho de perder uma filha e falou: "Porra, se eu não mudar, eu realmente vou perder pra sempre a minha filha". E desde daí, meio que dessa discussão que eu tive com ela, ela melhorou mil por cento.

Com esse reestabelecimento da relação entre mãe e filha, Isabella considera algumas ações da mãe como uma “vitória”. Ser tratada como filha, no feminino, ganhar presentes “femininos”, ter seu relacionamento afetivo aceito pela mãe.

Hoje em dia, a minha mãe me respeita, ela me chama Isabella, me chama de filha, me apresenta para os outros como filha; compra calcinha pra mim, que querendo ou não, é uma coisa tão simples, mas é uma vitória tão grande. Inclusive, eu até cobrei ela que ela comprou e não trouxe minha calcinha... É, enfim, tira foto comigo, bota a minha foto com ela no perfil do Instagram, do Facebook, grava vídeo... Então, hoje pra mim é uma vitória muito grande essa aceitação da minha mãe mas, eu sei que se eu não tivesse feito isso, ficasse chateada com ela e falasse pra ela me esquecer, e ela não tivesse sentido esse gostinho de realmente perder uma filha, eu acredito que ela não iria mudar. E hoje em dia o relacionamento com a minha mãe é maravilhoso, sabe? muito, muito maravilhoso! Eu nunca pensei que eu teria a aceitação da minha mãe hoje, dela me respeitar, respeitar o Rafa [Rafael Carmo], respeitar nosso relacionamento. E hoje eu vejo que realmente é verdade, não é aquela farsa. É verdade, da parte dela realmente é bem verdadeiro.

Isabella, assim como as outras pessoas trans/travestis aqui entrevistadas, passou por diversos conflitos familiares por causa da sua identificação com o gênero oposto ao que a designaram quando nasceu. Com muito diálogo, conseguiu reverter essa situação. Infelizmente, essa não é a realidade da maioria das pessoas trans/travestis que, em boa parte das vezes, é expulsa de casa, tendo que abrigar-se na rua ou em casa de amigos. As redes sociais digitais, mais uma vez, auxiliam Isabella, como deixa claro:

[n]a verdade, a rede social sempre fez parte da minha vida desde o começo. Porque foi onde eu assumi minha identidade, onde eu tive outras referências de travestilidade e transexualidade. E hoje em dia, a rede social pra mim, passa a ser um espaço onde a gente externa toda a nossa vivência. Então, eu uso muito as redes sociais pra isso, pra falar sobre as nossas vivências, falar um pouco das nossas demandas, pra lutar pela nossa população. Hoje em dia eu tô aí num meio de comunicação que é rede social também, que é um instrumento de comunicação, que é o Instagram, que a gente vê que tá cada vez mais se massificando muito as informações, então eu estou usando

muito o Instagram a meu favor, pra falar sobre o que é ser trans, pra falar sobre orientação sexual através dessas redes sociais. Então, a rede social, por um lado se ela pode sim prejudicar a gente, mas por outro lado, ajuda muito. Então, eu tô meio que nessas redes sociais nesse trabalho de comunicação, de informação. Eu uso as redes sociais a meu favor.

Tanto as mulheres trans/travestis que Isabella conheceu no passado através da mídia tradicional e das redes sociais digitais, quanto potencialmente ela mesma hoje para outras pessoas trans/travestis em início de transição, estão também associadas à ideia de “visibilidade”. Essa é uma categoria importante entre as/os interlocutoras/es e aparece de modo geral no movimento político de pessoas trans/travestis no Brasil.

É através da visibilidade que o restante da população vê que nós realmente existimos. Então, se não tem essa visibilidade, não existe! Se algo não é visibilizado, essa pessoa ou algo não existe. Então, a partir do momento que as pessoas trans começaram a se projetar, né? nessa visibilidade, começaram a aparecer na televisão, começaram a aparecer na internet, começaram a falar nas rádios, a visibilidade aumentou cada vez mais. Então, a visibilidade, pra nós da população, é superimportante, pra gente se projetar e mostrar que nós existimos, que a gente não fica só naquele beco, na esquina, no escuro, na madrugada, que nós somos seres também do dia, não só seres da noite: somos seres do dia também!

Aqui, Isabella opera com a noção de visibilidade, no sentido de também pensar as existências trans/travestis para além do “beco”, da “esquina”, do “escuro”, fazendo referências indiretas à prostituição. A necessidade de as pessoas trans/travestis também serem vistas no dia-a-dia da cidade, percebidas como “seres do dia também”. Essa distinção funciona como uma forma de dar visibilidade às transexualidades/travestilidades na cidade, para além da “noite”, mas na claridade diária do sol.

### **2.2.5 A viagem até Emilly Cassandra**

Mesmo tendo sofrido agressões no ambiente familiar durante a infância para enquadrar-se nas normas de gênero que estabelecem o que é “ser homem”, Cassandra não conseguia “completar” o que esperavam dela, ou queriam obrigar que ela fosse. Por causa da violência familiar, quando tinha 19 anos, ela e a irmã saíram de casa e foram morar juntas:

E aí a minha relação, na verdade, com a transição de gênero, ela foi uma relação muito estranha, porque era uma coisa muito louca isso na minha cabeça, assim. Eu sabia que

eu não tinha esse entendimento de ser homem na sociedade. Nem saber me comportar como. Eu ficava muito naquela coisa: “Mas eu não consigo completar isso que me pedem, isso que me cobram”, isso que, aspas, que me disseram que eu “nasci”. E isso virou uma bola de neve na minha cabeça. Eu não sabia nem responder pra mim mesma onde é que eu tava, assim, nesse processo de vida. Então eu comecei a ficar bem perdida, assim.

Foi apenas quando fez uma viagem com um grupo a qual pertencia no período, rumo à cidade de Bragança, que Cassandra, junto com um amigo, passou a se entender, a perceber o que ela queria e podia ser.

Eu lembro que eu viajei, ainda fiz uma viagem de bicicleta, tinha um grupo. Que a gente... que eu tocava, que era “A coisa”, que era um grupo de anarcobunk, anarcobrega, a gente criava músicas e era um grupo bem babado, assim, porque a gente discutia sobre várias coisas. Aborto, vários outros temas relacionados a essa fase também da juventude, né? De certa forma, do corpo da mulher, do corpo da bicha. Até então eu discutia sobre a bicha preta. E esse processo com essa bicha preta na sociedade, e a gente... em um corpo, falava. Era bem bacana falar sobre política. E aí esse foi mais ou menos o processo. Aí quando eu viajei de bicicleta para Bragança, eu lembro que na estrada eu tive algumas percepções de vida, sabe? Eu e um amigo a gente viajou juntos e meio que a gente transicionou juntos também na estrada, sabe? Porque da estrada a gente pode perceber várias relações com as pessoas, e os nossos corpos com essas pessoas, e a gente entrou numa viagem louca, só nós dois, assim. E aí ele é um homem trans e eu sou uma travesti.

Depois dessa viagem até si mesma, no retorno para casa, entretanto, outros conflitos surgiram. A experiência de descoberta de gênero vivida na viagem provocou questionamentos sobre a vida precária na cidade. A travesti negra Cassandra que estava nascendo parecia não caber no contexto de Belém.

Aí, quando eu voltei pra Belém, eu ainda tava nesse processo ainda de entendimento de mim mesma, né? Já tava bem, aspas, “andrógena”, usando saia e *cropped*, enfim. E aí eu lembro que eu entrei em parafuso mesmo! Por que primeiro eu tinha feito uma viagem tão maravilhosa, e voltado pra cidade, na época eu vendia artesanato, fazia artesanato na estrada. Quando eu voltei pra cidade, essa prisão de estar aqui sem emprego, sem uma série de coisas, sem oportunidade inclusive, me deixou muito mal. E aí eu já tava nesse processo de repensar sobre a minha vida, e aí eu lembro que eu comecei a parar de ter uma higienização correta, teve um tempo que eu parei de tomar banho, eu tava meio que querendo expurgar tudo aquilo, sabe? Lembro que a minha irmã foi que, foi o meu porto seguro, assim, de... “Ei mana! Bora acordar pra vida!” Não sei o quê... e aí, enfim, dormi e aí quando eu acordei no outro dia, eu disse: “Não, agora eu tenho certeza de quem eu sou”, sabe? “E eu tenho que assumir isso pra mim mesma”. E aí eu revisei a minha infância, passei por um processo muito interno também, pra saber de fato quem eu era, quem que eu era a partir dali, sabe? Eu tava com 20 anos, 21 e aí eu falei pra ela que eu não me identificava com essa... com esse gênero que tinham me imposto, que eu me via como uma mulher, e que eu era uma

travesti. E aí ela me abraçou, a gente chorou e conversou bastante e aí foi daí que de fato eu assumi a identidade.

Diferente das outras pessoas trans/travestis interlocutoras/es nesta pesquisa, Cassandra foi a única que, no processo de autoidentificação enquanto travesti não teve, de início, o intermédio de alguma mídia ou dos conhecimentos da universidade. Ela, pelo contrário, primeiro conheceu uma travesti negra, e partir disso passou a identificar-se com a travestilidade, inclusive, por causa da questão racial.

Antigamente, eu entendia que travesti, né? era um termo que se relacionava a pessoas negras, né? e, enfim, pelo que eu via, né? No Barreiro, eu sempre vi as travestis negras que diziam: “Eu sou travesti”, né? E eu lembro que quando eu ia pra casa do, inclusive, marido da minha mãe, na infância, tinha uma travesti que trabalhava na casa dele, na casa da mãe dele, que se chamava Gigi e que ela dizia que era travesti. E era uma preta imensa. E assim, então, dali eu já vinha com... quando eu transicionei, minha primeira questão foi: travesti tem relação com a questão racial. Então, isso já foi um *tilt* pra mim, assim, uma coisa bem bacana, na verdade.

Após essa primeira ligação entre travestilidade e raça, com o tempo Cassandra passou a considerar que ser travesti, além da raça, tinha a ver com o território, com o fato de essas pessoas, como ela mesma, serem da periferia da cidade de Belém.

Só que percebi que não. Tem mais a ver com a questão periférica – pra mim, né? hoje em dia – do que com a questão racial. Porque eu sinto que a maioria das travestis que dizem: “Eu sou travesti” tranquilamente, eu sou travesti, tudo, enfim... a maioria que eu conheço, inclusive que eu atendo na Prefeitura, né? a maioria é realmente periférica e, enfim, vem da periferia né? Isso já é um traço pra mim. E aí eu sempre ouvi esse termo... exatamente, eu nunca tinha ouvido falar do termo transexual. Quando eu transicionei, aí... enfim, por eu andar no meio acadêmico e não sei o quê e tá tá tá, realmente eu ouvi o termo transexual, que aí eu fui pesquisar [na internet] e aí, se eu não me engano, posso estar errada no momento, mas é um termo que surgiu no Brasil na década de 1970. E aí travesti não, ela é da colonização, né? do processo de Xica Manicongo<sup>34</sup>, que acho que ela é a primeira travesti preta, né? Inclusive, tenho uma contação de história que retrata sobre essa travesti negra, o processo dela de escravização no Brasil. E aí, enfim, por estes contexto que eu fico: “Não, eu tenho que me assumir como travesti”, porque é de onde eu venho, né? conta a história dos passos que vieram antes de mim, da história periférica, que eu não posso deixar de ser. E, portanto, também racial, porque quando a gente fala de periferia, a maior quantidade de pessoas periféricas são negras e indígenas, né? Então, também conta dessa parte racial. E aí, pra mim é um orgulho assumir que eu sou travesti, mesmo com todo esse contexto histórico. Porque algumas pessoas olham pra mim e: “Não, mas tu é mulher

---

<sup>34</sup> Travesti negra escravizada que trabalhou como sapateira na Salvador colonial. Xica Manicongo é considerada a primeira travesti do Brasil.

trans"... não, não sei o quê: "Tu foi travesti, agora tu é trans" (risos). Eu só faço rir: "Ok, suas definições, mas eu sou o que eu sou", só posso dizer isso (fala rindo).

A narrativa de Cassandra complexifica o entendimento sobre a transexualidade/travestilidade ao associar, além da dimensão racial, a questão do território na construção da sua travestilidade. Ser travesti, para ela, teria a ver com a sua localização e como pratica os espaços na cidade, seu lugar de origem, que também se relaciona com a raça, visto que a maioria das pessoas que moram na periferia são também negras.

\*\*\*

As questões apontadas nessas narrativas pelas pessoas trans/travestis nos períodos da infância e da adolescência demonstram que, pelo menos quando olham retrospectivamente para suas trajetórias e procuram dar sentido a ela, a partir do trabalho da memória, o que primeiro se sobressai, desde os primeiros anos, são os conflitos com as normas de gênero esperados socialmente para meninos e meninas. Brinquedos, roupas, cabelos, maquiagem, personagens. Todo o entorno das relações sociais é baseado na divisão de gênero, que organiza a "sociedade" em que se inserem.

Até conseguirem autoafirmar-se como pessoas trans/travestis, todas passam por dificuldades com a família e outros grupos com os quais relacionam-se. Na adolescência ocorrem as mudanças corporais devido aos hormônios, causando novos transtornos. Quando conseguem compreender o que se passa com elas, que não são gays nem lésbicas (como inicialmente elas próprias e seus familiares pensam), que são na verdade trans/travestis, é preciso recorrer às roupas de acordo com o gênero com que se identificam e ao uso de hormônios para as alterações corporais. Nas narrativas, todas/os recorreram aos hormônios, inicialmente de modo independente, como é comum entre pessoas trans/travestis em início de transição.

No Brasil, porém, já existe, pelo Sistema Único de Saúde, o chamado Processo Transexualizador, via Ambulatórios especializados no acompanhamento dessas pessoas. De acordo com dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Processo Transexualizador foi instituído em 2008 por intermédio do Sistema Único de Saúde (SUS), passando a permitir o acesso a procedimentos com hormonização, cirurgias de modificação corporal e genital, e acompanhamento multiprofissional. Em 2011, com a Portaria nº 2.836, de 1º de dezembro, no âmbito do SUS, tem-se a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Política Nacional de Saúde LGBT). O programa foi

redefinido e ampliado pela Portaria 2.803/2013, passando a incorporar como usuários do processo transexualizador do SUS os homens trans e as travestis, tendo em vista que até então apenas as mulheres trans eram assistidas pelo serviço.

O cuidado com a população trans é estruturado por dois componentes: a Atenção Básica e a Atenção Especializada. A Básica refere-se à rede responsável pelo primeiro contato com o sistema de saúde, pelas avaliações médicas e encaminhamentos para tratamentos e áreas médicas mais específicas e individualizadas. A Especializada é dividida em duas modalidades: a ambulatorial (acompanhamento psicoterápico e hormonização) e a hospitalar (realização de cirurgias de modificação corporal e acompanhamento pré e pós-operatório).

Em 2018 o Conselho Federal de Psicologia publicou a Resolução nº 01/2018 em 29 de janeiro, baseada em três pilares: transexualidades e travestilidades não são patologias; a transfobia precisa ser enfrentada; e as identidades de gênero são autodeclaratórias.

Atualmente, a partir da Resolução nº 2.265, de 20 de setembro de 2019, do Conselho Federal de Medicina, estabeleceram-se os cuidados para jovens menores de idade com bloqueadores hormonais, permitindo a utilização da hormonioterapia cruzada a partir dos 16 anos e cirurgias aos 18. Há também a diminuição da idade mínima de acompanhamento 2 anos para 1 ano.

No Pará, em 2015 foi criado o primeiro Ambulatório Trans da região Norte, que funciona no espaço da Unidade de Referência Especializada em Doenças Infecciosas e Parasitárias Especiais (Ure-Dipe), um dos centros de atendimento a pacientes com HIV-AIDS em Belém. Em 2017 foi criado o Ambulatório de Transgêneros do Hospital Jean Bitar, de forma inovadora na região Norte, para descentralizar atendimentos para pessoas trans fora de São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Goiás.

A Unidade compreende atendimentos de endocrinologia com acompanhamento psicoterápico e hormonioterapia; serviços de cirurgia plástica (acompanhamento pré e pós-operatório) para colocar próteses mamárias de silicone das mulheres trans e mastectomia masculinizadora para os homens trans; serviço de ginecologia que realiza cirurgia de histerectomia e salpingo-ooforectomia bilateral (retirada de útero, ovário e trompas) dos homens trans, além do acompanhamento psiquiátrico.

Inclusive, uma parte dos trânsitos pela cidade com as pessoas trans/travestis, deram-se após reuniões da REPPAT para tratar do funcionamento do Ambulatório e da lista de intervenções cirúrgicas que iriam ocorrer no Hospital Jean Bitar. Como relatei no Capítulo 1, Rafael foi o primeiro homem trans do Pará a realizar a mastectomia via SUS, no dia 26 julho



de 2019. Isabella também conseguiu a cirurgia de implante de prótese mamária através do Ambulatório.

Por fim, os pontos de vista e reflexões apresentados neste capítulo pelas pessoas trans/travestis em suas narrativas de vida tratam de diversas questões em torno das relações sociais que são construídas baseadas em normas de gênero cis-heterossexuais. As implicações dessas narrativas serão discutidas no capítulo seguinte, que visa situar o contexto social nos quais os conflitos de gênero, sexualidade e raça foram/são vivenciados por essas pessoas. Ao relacionar essas experiências com outras presentes na literatura antropológica, poderemos ver o que elas têm em comum e o que trazem de especificidade sobre transexualidades/travestilidades.

### CAPÍTULO 3

## TRANSEXUALIDADES/TRAVESTILIDADES E OS CONFLITOS COM AS NORMAS DE GÊNERO

No capítulo anterior, ao destacar os aspectos vividos durante a infância e adolescência das pessoas trans/travestis interlocutoras/es nesta pesquisa a partir de suas narrativas biográficas, sobressaem-se nos relatos a situações enfrentadas por elas/eles ao não se identificarem com o gênero designado desde o nascimento e, depois, ao entenderem-se como trans/travestis. Apesar disso, destaca-se também como, apesar das pressões externas sofridas pela família e outros ambientes sociais, conseguiram autoafirmarem-se em suas identificações de gênero.

Ao voltar a atenção para as trajetórias de vida dessas pessoas, podemos perceber o funcionamento das normas de gênero, e os conflitos causados por elas, nas relações sociais cotidianas. Pelo que passam crianças que não se identificam com os estereótipos e expectativas de gênero quando querem usar roupas ou brinquedos tidos como do gênero oposto? Ou, por outro lado, que ideias estão implicadas nas falas e ações de pais e mães, amigos, professores, entre outros, quando reprimem esses questionamentos expressados por crianças e adolescentes que, ainda que não saibam o que isso significa nesses períodos de suas vidas, identificam-se como trans e/ou travestis?

As experiências de conflitos de gênero narradas por Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Cassandra, à luz dos estudos de gênero e sexualidade, nos auxiliam a compreender como as normas de gênero constroem-se e tentam regular as relações sociais, neste caso, na cidade. A intenção neste capítulo, assim, é a de colocar em perspectiva as narrativas biográficas das pessoas trans/travestis, situando suas experiências de vida dentro de um debate mais amplo e construído através de séculos, sobre o que é ser homem ou ser mulher, decorrente de uma intensa troca entre ciências e movimentos políticos, expandindo para o restante da sociedade, ora como diálogo ora como confronto. Conceitos e categorias essas que herdamos, pelo menos desde o advento da modernidade científica, dos saberes biomédicos e das áreas *psi* (psicologia, psiquiatria e psicanálise).

Ao tratar sobre a construção das categorias “transexual” e “travesti” pelo discurso científico, já muito bem trabalhada por Jorge Leite Jr.<sup>35</sup> (2011) e Berenice Bento (2012),

---

<sup>35</sup> A pesquisa deste autor foi fundamental para a escrita deste capítulo, diante do caráter exaustivo de sua obra sobre a invenção científica das categorias “travesti” e “transexual”.

procurarei articular uma discussão que dê conta de compreender as regulações de gênero que, entre outras questões, como vimos, geram os conflitos enfrentados pelas pessoas trans/travestis desde a infância, por vezes, concretizando-se em agressões físicas e/ou abusos sexuais. Ao mesmo tempo em que geram questionamentos e problemas, são essas mesmas identificações de gênero que dão sentido para essas pessoas que, ao descobrirem que são trans/travestis, experimentam um sentimento de “liberdade”, como demonstrarei a seguir.

### 3.1 A primeira “mesa de operações” e os conflitos com a estética de gênero

Talvez a primeira forma de questionamento das normas de gênero que aparece nas narrativas das/os interlocutoras/es é quanto ao uso de roupas e brinquedos socialmente considerados como do gênero com o qual são identificados na infância. Ao não se adequarem ao que se espera para o gênero com o qual foram designados ao nascer, Rafael, Danilo, Jaqueline, Isabella e Cassandra confrontaram-se, mesmo que não intencionalmente, com as normas de gênero vigentes na sociedade belenense (e brasileira). Nesses embates iniciais com essas normas elas/eles começam a “aprender” gênero de maneira mais ou menos consciente, a partir do que Paul Preciado (2017) entende como ação de uma “tecnologia sexual” que atua como uma “mesa de operações”, recortando e determinando o que é homem ou mulher, órgão sexual/reprodutivo ou não, conforme o autor:

[...] a boca e o ânus, por exemplo, são designados como o ponto de entrada e o ponto de saída sem os quais o aparelho digestivo não pode encontrar sua coerência como sistema; a boca e o ânus raramente são designados como partes do sistema sexual/reprodutivo. Sobre essa mesa de dupla entrada (masculino/feminino) se define a identidade sexual, sempre e a cada vez, não a partir de dados biológicos, mas com relação a um determinado *a priori* anatômico-político, uma espécie de imperativo que impõe a coerência do corpo como sexuado (PRECIADO, 2017, p. 128)

Preciado entende essa “espécie de imperativo” como uma “operação”, fazendo referência às várias intervenções cirúrgicas pelas quais pessoas trans/travestis podem ser submetidas durante as transições de gênero, quando elas assim compreendem-se e transformam-se. O que o autor chama a atenção, todavia, é para o fato de que essas intervenções já ocorrem desde o momento que surge a designação do sexo entendido como biológico. Preciado (2017, p. 128) complementa que

por trás da pergunta: “é menino ou menina?” esconde-se um sistema diferenciado que fixa a ordem empírica tornando o corpo inteligível graças à fragmentação ou dissecação dos órgãos; um conjunto de técnicas visuais, discursivas e cirúrgicas bem precisas que se escondem atrás do nome “atribuição de sexo”. As operações mais conhecidas sob o nome de cirurgia de mudança de sexo e de reatribuição sexual, que são popularmente estigmatizadas como casos limites ou exceções estranhas, não passam de mesas secundárias nas quais se renegocia o trabalho de recorte realizado sobre a primeira mesa de operações abstrata pela qual todos nós passamos. A própria existência das operações de reatribuição ou mudança de sexo, assim como os regimes de regulação legal e médico que estas suscitam, são prova de que a identidade sexual (“normal”) é sempre e em todo caso o produto de uma tecnologia biopolítica custosa.

Para Preciado, assim, a atribuição de gênero que ocorre antes mesmo do nascimento é uma primeira “operação abstrata” imposta não apenas nas pessoas que, depois, identificar-se-ão como trans/travestis, mas em todas as pessoas, visto que ao nomear “menino ou menina”, opera-se já, simbolicamente, uma sexualização do corpo. A diferença está em quem, ao longo da vida, irá viver de acordo com essa operação ou não, adequando-se ou questionando-a, portanto; se irá questionar o que lhe foi imposto ou dar sentido a si própria/o dentro dessa imposição. No caso das pessoas trans/travestis, por exemplo, há o questionamento dessa atribuição primeira quando, já na infância, elas não obedecem às normas e expectativas de gêneros que lhes atribuíram. Ao elaborar tal reflexão, Preciado está em diálogo direto com Judith Butler (2017) quando ela argumenta o seguinte:

Haverá humanos que não tenham o gênero desde sempre? A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta “menino ou menina?” é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece. Se o gênero está sempre presente, delimitando previamente o que se qualifica como humano, como podemos falar de um ser humano que se torna de seu gênero, como se o gênero fosse um pós-escrito ou uma consideração cultural posterior? (BUTLER, 2017, p. 194)

Butler evidencia o quanto as noções de gênero que regulam as relações sociais precedem a existência dos sujeitos, quando perguntar se é “menino ou menina” já imprime na criança ao nascer os diversos estereótipos de gênero, como cores, roupas, brinquedos, modos de se comportar, expressões de emoções, entre outros. Além disso, essas atribuições de gênero, para Butler (2017), estabelecem o que é ou não humano. Gênero, assim, tem a ver também com o valor de humanidade será ou não atribuído às pessoas nas relações sociais nos seus mais complexos matizes e espaços: em casa, na rua, na escola, no trabalho e assim por diante.

Isso porque, para Butler (2017, p. 42), seria “errado” pensar uma noção de identidade que fosse anterior à identidade de gênero, “pela simples razão de que as ‘pessoas’ só se tornam inteligíveis ao adquirir seu gênero em conformidade com os padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero”. Nesse sentido, a noção de pessoa atrelada ao gênero estaria sendo “questionada” pelos “seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (BUTLER, 2017, p. 43). O oposto são os “gêneros ‘inteligíveis’”, aqueles que “instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo”.

A regulação dessa “inteligibilidade” pode ser entendida como uma “matriz excludente” que produz sujeitos e, simultaneamente, “um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (BUTLER, 2019, p. 18). Para Butler (2019), tudo o que não está em conformidade com a ordem cis-heterossexual é relegado ao campo da abjeção, “aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’” (BUTLER, 2017, p. 230). Isto é, aquilo que é desprezível, matável, porque fora do que se entende por humano a partir das normas de gênero, pois é “precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece” (idem). O abjeto, por fim, significa: “[...] aquelas zonas ‘não-vivíveis’ e ‘inabitáveis’ da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para circunscrever o domínio do sujeito” (BUTLER, 2019, p. 18).

Ainda na infância, entretanto, ao questionar a “inteligibilidade” de gênero de que fala Butler, as crianças que não se identificam com o gênero atribuído antes mesmo do nascimento experimentam as sanções decorrentes desse ato, por não corresponderem à performance esperada socialmente. O gênero, assim, para Butler, constrói-se através de atos, gestos, atuações que reificam, cotidianamente, o que entendemos por homem e mulher, dentro de uma estrutura cis-heterossexual que visa a reprodução. O caráter de performance do gênero pode ser considerado “como um estilo *corporal*, um ‘ato’, por assim dizer, que tanto é intencional como *performativo*, onde ‘performativo’ sugere uma construção dramática e contingente do sentido” (BUTLER, 2017, p. 240. Grifos da autora). Não há, nessa perspectiva, um original do qual se parte, mas sim, uma espécie de “*performance repetida*” (p. 242), que reconstrói continuamente o gênero nas pessoas, pois

os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado da realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções – e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade (BUTLER, 2017, p. 241)

Butler, ao compreender gênero como performance, parte, por exemplo, das “paródias” de gênero feitas por *drag queens* que, por suas referências e exageros, desmascaram o quanto da percepção social sobre a distinção entre homens e mulheres, pressuposta como “natural”, é, na verdade, a consequência de atos repetidos ao longo do tempo. Ela chama a atenção, porém, para as punições que recaem sobre aquelas e aqueles que ousam não cumprir com esses rituais, provocando o desordenamento da visão binária cis-heterossexual sobre os corpos. Essas punições, controles, aparecem, justamente, quando os corpos, sexuados desde antes do nascimento, começam a questionar as normas que são impostas a eles no cotidiano.

No caso ainda da infância, o que podemos chamar de questionamentos das normas sociais que definem homem e mulher, está relacionado ao que Bento (2006, p. 162), em sua pesquisa pioneira nas Ciências Sociais sobre transexuais, nomeou como “estética de gênero”, na medida em que o “corpo-sexuado fala por intermédio das roupas, dos acessórios, das cores”. Se a primeira operação ocorre ainda no ventre ao perguntar-se e designar-se o sexo da criança, assim fazendo-se gênero desde esse momento; e se o gênero como ato performativo deve ser constantemente ritualizado, reificado, antes (e quando é o caso) de ocorrerem outras operações nos corpos, as pessoas trans/travestis enfrentam dificuldades de enquadrarem-se nos ordenamentos de gênero, desde a infância.

Não por acaso, tanto as/os interlocutoras/es de Bento, quanto as/os apresentados nesta pesquisa narram a infância e adolescência como esse momento de conflito: “A infância é lembrada como um período de permanente insatisfação e de aversão às roupas e a outros acessórios generificados que eram obrigados/as a usar” (BENTO, 2006, p. 164). Ainda de acordo com esta autora:

O que antecede aos conflitos com as genitálias [quando eles ocorrem!] são aqueles com a própria construção das verdades para os gêneros, efetivadas nas obrigações que os corpos paulatinamente devem assumir para que possam desempenhar com sucesso os desígnios de seu sexo. Aqui, o gênero aparentemente está a serviço do sexo. Assumir um gênero é um processo de longa e ininterrupta duração. Nessa pedagogia, uma das lições primeiras é aprender a usar, querendo ou não, as cores e as roupas definidas como apropriadas. (BENTO, 2006, p. 164).

É também nesse sentido de uma “pedagogia da sexualidade” que Guacira Lopes Louro (2000, p 09) compreende que “os corpos ganham sentido socialmente”, demonstrando como as instituições sociais, como a escola, conformam-se em ambientes que reproduzem as normas de gênero. Ao fazerem isso, essas instituições pretendem “gravar” certos comportamentos nas pessoas que inscrevam elas socialmente como homens ou mulheres cis:

Para que se efetivem essas marcas, um investimento significativo é posto em ação: família, escola, mídia, igreja, lei participam dessa produção. Todas essas instâncias realizam uma pedagogia, fazem um investimento que, frequentemente, aparece de forma articulada, reiterando identidades e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas; outras vezes, contudo, essas instâncias disponibilizam representações divergentes, alternativas, contraditórias (LOURO, 2000, p. 19).

O que Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Emilly Cassandra narram de suas infâncias e adolescências diz respeito justamente a estas questões, principalmente, quando se trata da relação com a própria família. Quando, por exemplo, nas narrativas de Rafael sobre sua infância, ele lembra do momento em que começou a querer usar calças tidas como de menino, ou nas brincadeiras com a irmã e primos nas quais ele queria ser o *Power Ranger* masculino, tanto por parte de sua família quanto das outras crianças havia um estranhamento pelas escolhas dele, pois não correspondiam ao esperado para uma menina. Da mesma forma, Danillo também era “reprimido” por seus parentes biológicos quando ele não se sentia à vontade tendo que “usar vestidos, cabelo grande” e, mais ainda, sendo obrigado a se “comportar como uma menina”. Durante as brincadeiras de polícia e ladrão, ele gostava de ser o policial masculino.

Jaqueline é mais específica ainda ao dizer que, quando era criança, “não entendia muito bem essa separação de gênero” que ela começou a perceber, de fato, durante a adolescência, pois quando era criança tinha poucos amigos. Na narrativa de Isabella essa “separação” é percebida, entre outros momentos, quando ela, ainda aos 12 anos, olha-se no espelho e vê “um corpo dito masculino que era um corpo com pênis”, mesmo ela, “por dentro”, sentindo-se uma menina.

Cassandra, assim como Jaqueline, teve uma infância “muito livre”, apesar de ser “o primo que brincava com as meninas”. Ela começou a perder sua “liberdade” quando seu padrasto quis “ensiná-la” a ser homem, com atitudes como “fazer xixi na rua”, “olhar para órgãos genitais de mulheres na rua” e “mexer” com elas, sendo inclusive punida quando não

executava as ações do gênero com que a identificavam. Como pontua Louro (2000, p. 20): “A despeito de todas as oscilações, contradições e fragilidades que marcam esse investimento cultural, a sociedade busca, intencionalmente, através de múltiplas estratégias e táticas, ‘fixar’ uma identidade masculina ou feminina ‘normal’ e duradoura”.

Em todos esses relatos, as/os interlocutoras/es ainda eram crianças e/ou adolescentes e não tinham, em maior ou menor medida, a dimensão do que estavam questionando ao quererem usar ou brincar com o que se considera do gênero oposto ao que elas/eles tinham sido designadas/os por esta primeira “mesa de operações” de que fala Preciado. E, como consequência, sofreram as sanções, principalmente de familiares, por desejarem quebrar as regras esperadas dos gêneros. As formas de “ensinar” gênero, nos relatos que vimos no capítulo anterior, vão das agressões verbais às físicas e até sexuais, demonstrando a gravidade do controle exercido quando buscam romper com as normas estabelecidas, ou não se encaixam nos padrões definidos pelos “olhares classificadores” (BENTO, 2006, p. 162) que distinguem “a verdade” de como é ser de cada gênero.

A estética de gênero parece ser ainda mais acentuada durante a adolescência, pois as alterações físicas são entendidas como marcas ainda mais fortes do gênero atribuído. Rafael, por exemplo, logo após a primeira menstruação, ouve de sua mãe que agora é “mocinha” e precisa ser mais “vaidosa”, “alisar o cabelo”, fazendo com que se sentisse “forçado” a parecer e agir como “mulher”. Por não obedecer aos estereótipos de feminilidade, até mesmo na escola, sofria com o “olhar de exclusão” das pessoas.

Danillo, ao perceber “crescendo o peito” no seu corpo, precisa lidar com os olhares de outros garotos. No caso de Isabella, primeiro teve que “assumir-se” como gay, precisou ainda “estar nos padrões da sociedade” e vestir-se como menino, sendo obrigada a “ser o que não era”. Mas aos poucos ela foi deixando o cabelo crescer e passando a usar roupas da “sessão mais infantil”, como calças e blusas mais “apertadinhas”, criando uma “imagem meio que andrógina”.

Ao não seguirem as prescrições sociais do gênero atribuídas ao nascer, as pessoas trans/travestis, na perspectiva de familiares como os de Isabella, podem causar “vergonha” para a família. Em seu processo de transição, quando a mãe de Isabella é informada por outra familiar que sua filha está usando roupas “de mulher”, ela diz que Isabella “ficava fazendo vergonha pra ela na rua”. De acordo com Norbert Elias (1993, p. 242), a vergonha é parte do processo civilizador, podendo ser definida como “um medo de degradação social” ou “de gestos de superioridade de outras pessoas”. “Fazer vergonha”, nesse contexto das questões de gênero,



está associado ao não cumprimento das normas esperadas, colocando não apenas a si mesma, mas a sua família na mira do julgamento alheio.

Por fim, é também no período da adolescência que a orientação sexual aflora, como mais um fator de questionamento às normas estabelecidas pela sociedade belenense. Nas narrativas das/os interlocutoras/es, em paralelo às mudanças corporais, começa a surgir o desejo sexual, que é diferente da identificação de gênero. Rafael, Danillo e Jaqueline apontam para uma orientação bissexual, enquanto Isabella e Cassandra relacionam-se com o gênero oposto. As narrativas biográficas, assim, estão inseridas em contextos mais abrangentes da definição dos gêneros, que tem na discussão sobre as trans/travestilidades um ponto de inflexão.

### **3.2 Trans/travestilidades entre ciência e mídias**

Retomando as narrativas biográficas das/os interlocutoras/es, observamos que a “descoberta” da transexualidade ocorre principalmente através dos meios de comunicação tradicionais ou digitais, ou mesmo, no espaço universitário. Apenas Cassandra fala de um contato mais direto com uma referência travesti ainda na infância, associando também a travestilidade primeiro à questão racial e, em seguida, entendendo-a a partir do território periférico da cidade de Belém. É no período da adolescência que uma certa “consciência” da transexualidade/travestilidade irá ocorrer, concomitante aos problemas sofridos com as transformações corporais causadas pelos hormônios e as “cobranças” quanto ao gênero por parte de pais e demais pessoas.

Ao cruzar os relatos de Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Emily Cassandra com a literatura sobre as travestilidades e transexualidades, percebo o quanto dessas experiências com outras pessoas trans/travestis que poderiam ser referências divergem quando o papel das mídias parece muito mais ativo nesse processo. Entretanto, ao mesmo tempo, se olharmos historicamente para a criação das categorias trans e travestis, é visível também o lugar da mídia na difusão dessas nomenclaturas para o restante da sociedade, provocando uma maior visibilidade dessa experiência de gênero. Marcos Benedetti (2005) dirá que tais categorias acadêmicas também já fazem parte de um “inventário do senso comum”.

O domínio e atuação das ciências médicas no campo da sexualidade deixaram heranças: os conceitos de transexualidade (*transsexuality*), travestismo (*transvestism*) e homossexualidade (*homosexuality*) são utilizados até hoje nos trabalhos antropológicos sobre o assunto. (BENEDETTI, 2005, p. 25).

Chama a atenção também o diálogo/confronto permanente sobre o tema entre ciência/academia, movimentos políticos, mídia e sociedade mais abrangente, no sentido de tornar essas categorias conhecidas, mas por vezes difundindo preconceitos sobre elas que sobrevivem até a contemporaneidade. Seguindo as reflexões de Leite Jr.:

Percebemos, desta maneira, como o discurso psicobiomédico, inventado e divulgado tanto pela ciência como pela mídia, é apropriado e ressignificado, alimentando e ajudando o campo do chamado “senso comum” sobre estes temas, campo este que, por sua vez, irá também informar tanto as pessoas envolvidas quanto as teorias sobre estas mesmas pessoas. (LEITE JR., 2011, p. 214-215).

Esse jogo de retroalimentação de informações e saberes tem longa data, visto que um saber-poder sobre a sexualidade, de acordo com Michel Foucault (2013), instituiu-se como “vontade de saber” pelo menos desde o século XIX no Ocidente. Ao criticar a “hipótese repressiva” sobre o sexo na sociedade ocidental, o autor mostra como todo um aparato de saber-poder, outrora unificado na pastoral cristã, difunde-se por outras instituições, como os tribunais, as escolas e os consultórios médicos, no intuito de classificar e, conseqüentemente, controlar as várias formas de sexualidades presentes na vida social.

Entretanto, essa *scientia sexualis* moderna opera no sentido de normalizar essas experiências, tratando-as (literalmente) a partir de uma noção de “perversão” em relação à sexualidade dita normal: a heterossexual. Como não estão centradas na reprodução, base da economia capitalista de produção com sede na família nuclear, as “sexualidades perversas” serão motivo de estudo e controle ao longo dos séculos, sendo o “dispositivo da sexualidade” uma parte do biopoder que é instaurado pelos saberes científicos e políticos, ainda no século XIX.

O poder, com isso, que antes era entendido como situado no soberano, passa a estar “em toda parte” (FOUCAULT, 2013, p.), inclusive nos corpos, atuando, especificamente, sobre os sexos. Procura-se, cada vez mais, nos sujeitos surgidos nesse processo de classificação, a “verdade do sexo”, como se a explicação última sobre o que é a pessoa estivesse diretamente vinculada ao seu sexo ou à sexualidade: “é no sexo que devemos procurar as verdades mais secretas e profundas do indivíduo; que é nele que se pode melhor descobrir o que ele é e aquilo que o determina [...] No fundo do sexo, está a verdade” (FOUCAULT, 1982, p. 04).

Foucault (2013, p. 150) dirá, então, que houve uma mudança na forma de exercício do poder que, se antes o soberano podia “causar a morte ou deixar viver”, nesta nova configuração de sociedade instala-se um “poder de causar a vida ou devolver à morte”. Se antes havia uma

sociedade disciplinar, centrada no corpo individual, no sentido de torna-lo “dócil” (FOUCAULT, 2009, p. 113), agora erige-se uma sociedade no qual impera a “norma”, sem com isso abandonar as disciplinas do corpo. “A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 2010, p. 213).

É no exercício desse biopoder de regulamentar a vida, de normalizá-la, que Foucault (2010, p. 214) verá o “racismo” como um “mecanismo fundamental do poder”, servindo para o Estado moderno como um “corte entre o que deve viver e o que deve morrer”. A função do racismo na prática do biopoder, assim, é “fragmentar”, “fazer cesuras” no corpo social, distinguir e imprimir valor sobre quais vidas importam e quais podem ser descartadas, e conseqüentemente, o que merece viver e o que deve morrer:

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Essas formas de “racismo de Estado” como denomina Foucault atravessaram os séculos ganhando facetas ora nas guerras ora nas experiências cotidianas, assegurando a “função assassina do Estado” (FOUCAULT, 2010, p. 2015). É por isso que, nessa concepção de Estado, a raça “é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”. Quando esse raciocínio cruza-se com a sexualidade, só devem viver aqueles e aquelas que estão em acordo com as normas sociais que definem a inteligibilidade sobre os sexos, ou seja, as/os que são, “visivelmente”, homens e mulheres “de verdade”.

Mas essa longa história de definição do que é ser homem ou mulher, ainda nos dias de hoje, causa conflitos, talvez por seu poder de dar sentido a boa parte das relações sociais e, ainda mais, por seu caráter de “naturalidade” e “inteligibilidade”, como vimos com Butler. O entendimento de que os corpos são “naturalmente” masculinos ou femininos, homens ou mulheres, com todas as expectativas sociais que recaem sobre essa definição, passou por amplos debates que têm no século XIX Ocidental um marco de referência. É a figura do hermafrodita (que atualmente são nomeados como as pessoas intersexuais) que coloca em debate as possibilidades de definição de sexo, visto que, em maior ou menor grau, podem apresentar características tidas como femininas e masculinas em seus corpos.

Seguindo o caminho aberto por Foucault, Leite Jr. (2011) investiga como surgiram as categorias “transexual” e “travesti” no pensamento científico moderno, situando uma lógica

sobre os corpos sexuados desde o “mito do andrógino” da antiguidade até o “hermafrodita psíquico” da ciência moderna. De acordo com o autor:

O novo e último hermafrodita conceitual do Ocidente, o do século XIX, é o grande pai – e mãe – das identidades “transgêneras” da segunda metade do século XX e início do XXI: travestis, transexuais, *drag queens*, *drag kings*, intersexos, *crossdressers*, entre tantas outras identidades em constante surgimento (LEITE JR., 2011, p. 34)

Essa afirmação de Leite Jr. deriva de todo um contexto histórico, político e midiático em torno da figura do hermafrodita, que permeia a cultura Ocidental, tendo seus limites definidos com o surgimento do pensamento científico. É no século XIX que se opera a separação entre os corpos, visto que “a interpretação sobre o corpo muda do modelo de um sexo com dois gêneros hierarquizados para o de dois sexos com dois gêneros opostos” (LEITE JR., 2011, p. 61). Com isso, a definição de “verdadeiros” homens e mulheres fica cada vez mais sob responsabilidade da ciência, da medicina. Cada vez mais as definições e diferenças entre homens e mulheres serão buscadas nos corpos, ligadas ao “desejo natural” pelo sexo oposto. Nessa lógica, “se a pessoa nasceu com pênis, logo é homem, logo sente atração sexual por mulheres. Se a pessoa nasceu sem pênis, logo só pode ser mulher e sentir desejo por homens” (LEITE JR., 2011, p. 82).

A necessidade de definição do sexo das pessoas tem a ver, para o autor, com a proteção da sociedade, pois a “condição dúbia” representa “o perigo que corre a sociedade se os médicos não souberem identificar o verdadeiro sexo”. Assim, “o exercício da medicina é evocado como uma maneira de proteger a sociedade do que é visto como uma ameaça para a instituição mais preciosa da moderna cultura ocidental: a família burguesa” (LEITE JR., 2011, p. 79). Aos corpos e vidas que divergem dessas normas, ao oferecerem “risco” para a ordem cis-heterossexual do social, colocam-se sob a ameaça constante de serem extirpadas/os. Como afirma Preciado (2017, p. 128-129), travesti, transexual e intersexo são “nomes [que] falam dos limites e da arrogância do discurso heterocentrado sobre o qual as instituições médicas, jurídicas e educativas se assentam durante os dois últimos séculos”.

### 3.2.1 O “travestismo” e as travestis

De acordo com Leite Jr (2011, p. 106), os termos “travesti” e “travestismo” foram criados em 1910, em um livro escrito pelo médico e psicólogo alemão Magnus Hirschfeld, “associando o uso de roupas do sexo ‘oposto’ a um sentido sexual”. Cria-se assim uma “categoria clínica nova”, mas ligando o uso de roupas a motivações eróticas: “É apenas graças a essa psicologização e conseqüente subjetivação da troca de vestuários entre os sexos que nasce o moderno conceito de ‘travesti’ relacionado ao campo da sexualidade” (LEITE JR., 2011, p. 109).

Como destacado anteriormente, na construção dos gêneros, uma parte fundamental do processo é a estética de gênero, a necessidade de “parecer” com o gênero atribuído. Isso vale na infância, como narram as/os interlocutoras/es da pesquisa, mas também para a vida adulta. “Ser” homem ou mulher significa também ter que parecer homem ou mulher, com os requisitos estéticos que este ato exige, dentro dos parâmetros estabelecidos pelas normas de gênero, pois

[...] se são as normas de gênero que especificam e limitam a feminilidade, a masculinidade e mesmo o que podemos compreender como macho ou fêmea, homem ou mulher, não existem normas de gênero que sejam separadas de uma estética de gênero. [...] são as roupas, cabelos, adereços corporais, jeitos e trejeitos que, cotidianamente, expressam as normas de gênero e definem, à primeira vista, quem é ‘Homem’ ou ‘Mulher’ e o quanto o ‘masculino’ e o ‘feminino’ desta pessoa está de acordo com o esperado de seu gênero performativizado. (LEITE JR., 2011, p. 128).

Não por acaso, a vestimenta é também um elemento importante na construção da categoria travesti pela medicina, pois ao utilizar elementos considerados do sexo oposto, a travesti subverte a ordem vigente, causando o estranhamento daqueles para os quais não pode existir vida fora das classificações binárias de gênero:

No processo histórico de criação da categoria “travesti” como um sujeito sexual específico, a questão estética teve um peso intenso, talvez mesmo, predominante. Com vimos, as pessoas classificadas como travestis, tiveram como foco o uso de roupas e adereços pertencentes, a princípio, ao “sexo oposto”. (LEITE JR., 2011, p. 129).

De acordo com o autor, isso só faz sentido dentro de um quadro em que se considera que existam roupas exclusivamente masculinas ou femininas ou, ainda, que tais roupas tenham o poder de definir quem é homem ou mulher, como se as roupas pudessem definir sexo ou gênero. Como categoria médica, o fato de homens quererem usar roupas consideradas do gênero feminino, foi vinculado à sexualidade e, mais ainda, à ideia de perversão sexual.

O travestismo foi uma criação da sociedade disciplinar [...] Apesar de muitas destas pessoas, concretamente, terem sido encarceradas em prisões ou hospícios, seus locais de exclusão e isolamento ideológico, por excelência, foram as categorias científicas de ‘perversão’, ‘parafilia’ ou ‘desvios sexuais’ (LEITE JR., 2011, p. 196)

Mas, ainda de acordo com Leite Jr., a origem das travestis no Brasil estaria associada, a princípio, não a essa noção científica, tendo origem francesa provavelmente no século XVI, referindo-se ao disfarce e, logo, ligada ao teatro:

Creio que é neste contexto que a palavra chegou ao Brasil e logo foi incorporada aos meios artísticos e das festividades populares: no sentido de se “disfarçar” do sexo oposto, independentemente do comportamento, orientação ou identidade sexual da pessoa travestida – questões relevantes apenas a partir do fim do século XIX, com o desenvolvimento da ciência sexual e a associação entre travestismo e sexualidade (LEITE JR., 2011, p. 199-200)

João Silvério Trevisan (2018, p. 223) trará um outro elemento para esse “surgimento” das travestis no país via teatro. Devido à “má fama” do teatro colonial e a proibição de mulheres nos palcos, as personagens femininas eram representadas por homens, “sobretudo por negros e mulatos”. Nesse ambiente de “prática profissional do travestismo”, Trevisan (2018, p. 229) aponta também a “disseminação da pederastia”. Com as mudanças ocorridas nos séculos seguintes, cada vez mais mulheres puderam atuar e agora, além das possibilidades do “travestimento carnavalesco”, o “ator-transformista”, que vivia da imitação de mulheres, “tornou-se travesti também na vida cotidiana” (TREVISAN, 2018, p. 233). No século XX esse processo se consolidou, e o “travestismo masculino [...] passou do palco para as ruas” (p. 234).

Para Leite Jr (2011, p. 205) é devido ao fato de não conseguirem empregos mais formais, por identificarem-se com “sexo oposto” e performatiza-lo no cotidiano, que para às travestis “restava espetacularizar sua condição e/ou negociar o fascínio sexual de sua ambiguidade”, passando a figurar no imaginário popular, policial e médico, pelo menos a partir dos anos 1960 no Brasil. Para o autor, apesar de as pesquisas revelarem que nem toda travesti é prostituta, é essa forma de trabalho que ainda aparece associado a elas, inclusive no campo acadêmico. “Em nosso país, as pessoas conhecidas como travestis estão fortemente associadas à marginalização e à prostituição, independentemente do quanto esta seja uma relação real ou não” (LEITE JR., 2011, p. 199).

Ainda segundo este autor, é apenas a partir do “fenômeno Roberta Close”, via meios de comunicação de massa nos anos 1980, que ocorre uma dissociação entre as transições de gênero e a prostituição. Mas isso porque Roberta Close parecia assumir os valores e a estética “esperados de uma ‘verdadeira’ mulher burguesa, e não se parecia em nada com o estereótipo da figura da travesti do imaginário social da época, ou seja, um homem grotescamente vestido de mulher” (LEITE JR., 2011, p. 206).

No Brasil, como explicitarei mais adiante, há uma literatura sobre travestis na prostituição que demarca uma forma e tempo de conceber as experiências travestis na cidade, que parece reverberar as definições realizadas pelos saberes médicos e psi.

### 3.2.2 O “transexual verdadeiro” e as transexualidades

Outra categoria surgida no campo da medicina é a “transexualidade”. De acordo com Leite Jr. (2011, p. 136), a noção de transexualidade “começa a se formar a partir do ‘travestismo’”, depois ganhando características próprias. Se na sociedade disciplinar os indivíduos considerados travestis eram isolados em prisões ou hospícios, na sociedade de controle, essas pessoas são “incluídas” em categorias e instituições nas quais têm que “participar”. “Assim, é neste novo contexto social, ou seja, o desenvolvimento de uma sociedade de controle dentro de uma sociedade disciplinar, que a transexualidade surge como um ‘fenômeno’” (LEITE JR., 2011, p. 133).

A história da transexualidade criada pela medicina passa também por uma atuação da mídia, pois é a partir dos casos veiculados nos jornais e revistas da época que outras pessoas começam se identificar como transexuais. Segundo Leite Jr. (2011, p. 143): “É impossível pensar o desenvolvimento do conceito de ‘transexualidade’ sem a influência da mídia e da tecnologia médica”. Um caso emblemático desse período é de Christine Jorgensen<sup>36</sup>, em 1952 no EUA. Apesar de a primeira aparição do termo transexual ter ocorrido em 1949 em texto de Cauldwell, é apenas alguns anos mais tarde que ele ganhará seus contornos mais conhecidos atualmente.

Em um texto de 1953, Harry Benjamin cria literalmente o sujeito “transexual” e o “transexualismo”, acompanhando a tradição desde o século XIX de nomear

---

<sup>36</sup> Atriz norte-americana e a primeira pessoa a ser abertamente conhecida nos Estados Unidos por ter passado pela cirurgia de redesignação sexual.

“distúrbios”, “problemas”, “transtornos”, “parafilias”, “perversões” ou “doenças” relacionadas à sexualidade com o sufixo “ismo”, iniciando assim o processo de popularização tanto científica quanto cotidiana destes dois novos termos (LEITE JR., 2011, p. 145).

É Harry Benjamin que promove uma separação entre os conceitos de trans e travestis. Se antes as pessoas que queriam usar roupas tidas como do sexo oposto eram categorizadas como travestis e associadas à perversão sexual, o entendimento era outro em relação às transexuais: “[e]sta profunda identificação [com o sexo oposto] será uma característica de ‘transexuais’, enquanto que “travestis” serão associados/as, no discurso médico, cada vez mais às ‘perversões’ e ‘parafilias’, em especial ao fetichismo” (LEITE JR., 2011, p. 146). A partir destas distinções entre trans e travestis, são criadas, desde essa época, as características do que é ser um “verdadeiro” transexual. A essa forma de definir transexuais, Bento (2006) chamará de “dispositivo da transexualidade”, quando

[...] a insistência em se considerar uma “mulher no corpo de homem” (ou uma “alma feminina em corpo masculino”), o repúdio e ódio aos próprios genitais e a urgente necessidade de alterar seu corpo, adequando ao sexo que considera ser o correto; e, finalmente, uma profunda angústia ou infelicidade quanto à sua condição (LEITE JR., 2011, p. 147).

Alguns anos mais tarde, em 1964, Robert Stoller cria o conceito de “identidade de gênero” (p. 148), estabelecendo a “separação entre gênero e sexualidade”. Em 1973, John Money, Norman Fisk e o cirurgião plástico Donald Laub criam a “disforia de gênero”, que significa o “mal-estar, incômodo com o próprio gênero, sendo a disforia o oposto da ‘euforia’” (p. 155). Todos esses termos e ideias, em maior ou menor medida, ainda se encontram presentes nas narrativas das/os interlocutoras/es ou, por outro lado, reverberam nas falas das pessoas próximas a elas/eles.

Leite Jr. (2011, p. 197) aponta, por fim, que, diferentemente da noção de travesti, que parece manter “boa parte da periculosidade do antigo pervertido sexual”, a pessoa transexual “não é mais afastada para as margens concretas ou imaginárias do convívio social, mas convocada a se adaptar às normas de gênero do período”. A essa “convocação” Preciado (2017) chamará de “mesa de operações intermediária”, quando as pessoas trans são tratadas como algo que deve ser corrigido e adequado à norma:



É como se, entre o primeiro nível institucional de atribuição sexual (médico, jurídico, familiar) e a ordem socioanatômica produzida por este primeiro nível, tivesse sido necessário criar uma mesa de operações intermediária, na qual se efetua a regulação e o recorte dos casos problemáticos, atípicos, anormais; dito de outra maneira, casos nos quais o corpo questiona a ordem heterossexual (PRECIADO, 2017, p. 128-129).

Depois dessa incursão pelas definições médicas sobre travestis e transexuais, podemos entender em parte sobre que bases as experiências vividas por essas pessoas são quase sempre interpretadas, ora pela pelo chamado “senso comum”, ora dentro do próprio meio acadêmico. Como já observei, o exercício aqui é pensar como esses termos conformam diálogos e disputas entre os setores sociais envolvidos, nem sempre como consenso. Como assinala Leite Jr. (2011, p. 198), “é interessante observar o descompasso entre as rígidas classificações oficiais e a fluidez das identificações cotidianas que estão constantemente se interpenetrando”. É nesse sentido que na seção seguinte retomo as narrativas de Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Cassandra com suas próprias percepções do que é ser trans e travestis.

### **3.3 O ponto de vista das pessoas trans/travestis sobre transexualidade/travestilidade no contexto belenense**

Entre as/os interlocutoras/es desta pesquisa, é constante o pensamento de que ser trans ou travesti está diretamente vinculado a um tipo de conflito com a “sociedade”, na medida em que ser trans/travesti, no mínimo, põe em evidência as normas de gênero ou, como diz Butler (2008), questiona as performances de gênero que parecem ser “naturais”. Ao irem de encontro a esse “padrão”, as/os interlocutores acionam categorias que, por vezes, pouco têm a ver com as ideias vindas das áreas biomédicas e psi. Categorias como “liberdade”, “coragem”, “ousadia”, dão o sentido de que ser trans/travestis está ligado a um confronto com as normas de gênero e, a partir desse conflito, chega-se à “liberdade” de reconhecer-se e ser transexual/travesti, em oposição à uma vivência cisgênera imposta externamente pela “sociedade”.

Entre as mulheres trans/travestis, por exemplo, Jaqueline foi a única que trouxe em sua fala a relação direta da transexualidade com a explicação médica, como “incongruência de gênero”. Aqui podemos ver como uma pessoa trans pode apropriar-se de termos que antes serviam para patologizar e, agora, pode ser usado como forma de autoidentificação e entendimento. Segundo ela:

Pra mim é igual como classificaram, CID 11<sup>37</sup>, não é? Que seria uma incongruência de gênero, né? Uma incongruência entre o gênero que foi atribuído pra a gente no nascimento com o gênero que a gente se identifica. Então, pra mim foi atribuído, não é? O gênero masculino, sexo masculino, enfim, que aqui no Brasil é misturado gênero com sexo. Mas enfim, aí me criaram assim, só que pra mim eu não me sinto assim, eu nunca me senti assim, por mais que eu não percebesse ou que eu não entendesse o que era, eu já sabia que tinha alguma coisa estranha comigo. Aí eu só fui identificar com o tempo, com autoanálise mesmo, porque também eu não tive contato com uma pessoa trans na minha adolescência, na minha infância... Questão de Youtube, internet, minha família era pobre, então não tinha internet. O único meio de comunicação, tinha televisão e livros, eu lembro que na adolescência, quando eu tava pesquisando sobre sexualidade eu pegava livros do meu pai, livro dos anos 1970, e aí que eu entendi que eu era um "menino" (entre aspas), por causa do livro, essa informação também influencia muito. Mas depois eu descobri que o sexo não é a mesma coisa que o gênero, não é? E o papel que a gente desempenha na sociedade varia, do homem, da mulher, e a gente pode se identificar com o que é oposto ao gênero atribuído no nascimento, do sexo biológico.

Apesar de compreender a transexualidade a partir do discurso científico, Jaqueline não atribui o ser trans com algo relacionado à patologia. Na sua experiência, é aos poucos e de acordo com o acesso que vai tendo de informações sobre a sexualidade, que ela consegue entender a “coisa estranha” que ela sentia. Ao compreender o gênero com um “papel” desempenhado na sociedade, ela também percebe que pode “se identificar com o que é oposto ao gênero atribuído no nascimento”. A partir disso, a transição figura como um caminhar para o “lugar certo” da transexualidade, pois

desde quando eu comecei a fazer a transição, comecei a me sentir melhor. Como se tivesse no lugar certo. Então, pra mim é isso, a transexualidade é essa incongruência que a gente vê, e a gente fazer a transição é a gente realmente ir pra o lugar onde a gente deveria tá.

Para Isabella, ser trans tem a ver com “quebra” de padrões de gênero estabelecidos pela sociedade. E ao situar a transexualidade nesse lugar do conflito, como embate que precisa ser enfrentado, outra característica de ser trans é a “coragem”, principalmente diante dos dados de mortes de pessoas trans/travestis no Brasil.

---

<sup>37</sup> Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde ou Classificação Internacional de Doenças (CID) – documento elaborado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) desde 1893 e que possui cerca de 55 mil códigos. Especificamente sobre as identidades trans, em 1975, com a publicação da CID-9, essas identidades foram também patologizadas, inicialmente como Desvios Sexuais, e em 1990, a CID-10 as redefiniu classificando como Transtorno de Identidade de Gênero. Apenas em 2019 as identidades de gênero travesti e transexual deixaram de ser entendidas como “transtorno mental”, o que aconteceu em maio de 2019 quando a classificação foi removida da CID-11. Pela nova edição da CID 11, a transexualidade sai da categoria de transtornos mentais para integrar a de “condições relacionadas à saúde sexual” sendo classificada como “incongruência de gênero”.

Acredito assim, que transexualidade é uma forma de viver que quebra os padrões da sociedade, né? Porque, quando a gente nasce de um gênero e transita pra outro é uma resistência muito grande na sociedade. Então, o ser trans, eu acredito que é sinônimo de coragem, porque muitas pessoas falam que é modinha, mas não é modinha! Tem que ter muita coragem de assumir a sua identidade de gênero nessa sociedade que ainda é muito preconceituosa; num país onde mais se mata pessoas trans no mundo, então, acredito que transexualidade é isso, é você simplesmente ter a coragem de assumir a sua identidade de gênero num país que é muito preconceituoso.

Enquanto mulher trans, compreende que ao assumir essa identidade, ela “afronta” a sociedade por construir-se como uma mulher fora da visão biológica, ligada à genitália. Mas o transicionar significa também estar expostas às formas de opressão sofridas pelas mulheres cis.

O que é ser mulher trans pra mim? Eu nunca me perguntei. Ser mulher trans é... eu acho que é isso, quebrar esses padrões, simplesmente, afrontar a sociedade. Mostrar que mulheres não são só aquelas que nasceram com vaginas, como dizem: mulheres biológicas, né? Mostrar que nós também temos essa coragem de assumir essa identidade que ainda é dito como sexo frágil, né? Então, a gente passa de um sexo, de um gênero masculino pra um feminino pra sofrer tanto o machismo quanto a transfobia, a LGBTfobia. Ser trans pra mim, hoje em dia no Brasil é sinônimo de coragem, de luta, de resistência, e eu acho que é isso.

A única das interlocutoras que se identifica diretamente como travesti é Cassandra. Como vimos no Capítulo 2, para ela ser travesti, em um primeiro momento, estava ligado a questão racial. Depois, inclusive em sua atividade profissional, passou a entender que a travestilidade também tinha a ver com a questão do território, à “periferia”. Pela relação que socialmente fazem entre travesti e prostituição, por vezes ela é confrontada por identificar-se como travesti, por ter uma “condição assalariada” e não se prostituir. Por esse motivo as pessoas tendem a considerá-la como trans.

É tão difícil responder, porque... ao mesmo tempo que é muito individual, ela é complexa né? porque: o que que é ser travesti? É eu, né? Hoje em dia acho que as pessoas mudam muito o termo travesti. As pessoas me chamam de trans porque eu trabalho, porque eu não tô na pista, porque... enfim, sei lá, acho que eu tenho uma condição assalariada, então isso também: “Ai, não, as travestis não têm isso”, né?

É interessante como nessa fala Cassandra evoca grande parte dessa antiga discussão sobre as distinções entre trans e travestis, as últimas sendo sempre associadas à “perversão”, ao

fetichismo e à prostituição. Apesar de não haver essa relação entre travesti-prostituição, há algumas mulheres que se prostituem e consideram-se trans, Cassandra percebe que muitas são travestis e da periferia, uma vez que

as travestis, eu vejo muitas que, inclusive, às vezes estão na pista... algumas se dizem transexuais. Então, não tá relacionado, né?... ou fez cirurgia, que muita gente: “Ah, transexual é quem fez cirurgia, travesti não”. Mas é muito tu assumir o termo mesmo, sabe? Só que a maioria que tá na pista, que tu vê que é periférica... pela conversa: “Ah, eu moro no Jurunas; lá na baixada da Pedreira”, é travesti. Acho que tem essa relação, né? social, geográfica, com o termo também.

Mas, assim como as/os outras/os interlocutores, Cassandra também entende que ser travesti envolve conflito com a “sociedade”, conflito esse que ela nomeia de “peitar”:

Ser travesti é muito de peitar a sociedade assim, de dizer: “Eu sou e eu vou ser!” Porque são muitas noções, né? Tem aquela travesti que é ela mais pra frente, bora, entendeu, eu não tenho peito, não tô nem aí, vou me embora pra rua, mexeu comigo eu tô indo pra cima mesmo. É o jeito dela. É o mesmo que perguntar o que é ser periférico... é uma diversidade. Igual como perguntar o que é travesti, tem uma diversidade entre a gente. Mas eu acho que ser travesti é enfrentar muitas realidades, é... estigmas, é enfrentar uma família.

Nesses aspectos, Cassandra considera que travesti e transexual assemelham-se por terem que “peitar a sociedade” para poderem “ser” o que desejam ser. Apesar disso, para ela as travestis parecerem sofrer mais julgamentos, como vimos anteriormente, pelo próprio estigma criado em torno do termo.

Travesti e transexual, nesse sentido, é muito parecido, de enfrentar toda uma realidade social pra ti ser. Agora travesti é isso né? eu dizer que sou travesti é dizer que eu... as pessoas vão pensar várias coisas e negativas sobre. Então, eu tenho que enfrentar isso, peitar uma sociedade que diz que travesti é tal coisa, é a gente reformular isso, é a ressignificação da palavra, ou não, bem Caetano<sup>38</sup> (risos).

Nas falas de Jaqueline, Isabella e Cassandra é possível perceber como vários fragmentos das definições elaboradas ainda no século XX estão presentes no cotidiano contemporâneo, apesar das modificações ocorridas no tempo e com as lutas dos movimentos sociais. As

---

<sup>38</sup> Referência ao cantor Caetano Veloso.

definições médicas servindo com autoidentificação, a associação entre travesti e prostituição, uma distinção entre trans e travesti, como se as primeiras fossem mais intelectualizadas e alcançassem melhores condições sociais.

Entretanto, há também outras percepções, principalmente quando observamos as falas sobre as trans/travestilidades como confronto com a sociedade. Se, ao mesmo tempo, essas pessoas buscam modificar seus corpos para performarem o gênero com o qual se identificam (isso inclui o uso de roupas, cabelos e outros acessórios), por outro lado, todo esse movimento também representa um embate com o entorno, nas mais diversas relações. Quando se trata das travestis, mas não somente, o estigma da prostituição ainda é um fator agravante. Essa é parte da realidade vivenciada pelas mulheres trans/travesti.

No caso dos trans masculinos, para Rafael Carmo, descobrir o que significava transexualidade foi “algo libertador”, pois a partir disso passou a entender-se como homem trans, como pessoa trans. Essa descoberta ajudou-o inclusive a relacionar-se melhor com as pessoas, portanto, a não mais se isolar.

Porque antes de eu saber que eu era um homem trans, que eu era uma pessoa trans, eu vivia uma vida muito moldada do que os outros queriam pra mim. Eu não me permitia ser quem eu era, não... Eu, tipo, praticamente não falava com ninguém, nem com a minha família, eu era isolado até dentro de casa, nunca fui muito... muito afetuoso com a minha família. E a transexualidade pra mim foi o que marcou, é... assim, eu sair de um momento que, digamos assim, era um processo totalmente de exclusão que eu tinha, até socialmente porque eu não saía pra lugar nenhum, eu me privava. Depois que eu soube que eu era trans, eu já comecei a ser mais feliz, porque eu já consegui me encontrar, né? Então, a transexualidade pra mim é algo libertador, a transexualidade é libertadora pra pessoa trans, porque enfim a pessoa vai se enxergar, ela vai se sentir melhor né? vivenciando aquela pessoa que ela sempre foi, mas que, talvez em momentos da vida, nunca lhe foi permitido, foi negado pra ela vivenciar aquele eu que ela enxergava de si mesmo, né? Então, a transexualidade ela... ela é muito libertadora, pra pessoa trans.

Entretanto, se no plano pessoal a descoberta da transexualidade pode rimar com liberdade, para Rafael, quando se trata das relações sociais, da “sociedade”, as coisas mudam. Ser trans significa ir contra as “normas sociais”, os “padrões de gênero” e isso “assusta” os outros, porque estão presos na “caixinha já pré-estabelecida” do binarismo de gênero.

Mas pra sociedade como um todo, eu acho assim, pra maioria da sociedade, a transexualidade ela assusta né? porque, as pessoas trans, quando elas... elas... vamos dizer assim, elas se auto-afirmam enquanto pessoas trans, enquanto travestis né?, elas tão indo contra todo um... um padrão social que já tá pré-estabelecido né? que é um padrão que é... que é sexista, que é baseado na biologia, no teu sexo de nascimento,

né? É baseado nos papéis de gênero, a princípio definidos de que homem é xis e mulher é de forma ípsilon. Então, se assumir trans e ir contra essas normas sociais né? é encontrar felicidade quebrando essas normas que são estabelecidas sobre nossos corpos, mesmo antes da gente nascer né?; então a sociedade ela não costuma encarar isso com um olhar... com um olhar, digamos assim, acolhedor né?; a sociedade ela se assusta, quando ela vê uma pessoa trans porque, é como se, assim, aquelas pessoas não se permitissem pensar fora daquela caixinha já pré-estabelecida. Quando a pessoa trans assume essa identidade, ela tá quebrando esses padrões de gênero, né?

Em sua experiência particular, Rafael reflete ainda sobre as dificuldades enfrentadas quanto à transição de gênero do feminino para o masculino, na medida em que a visão de gênero das pessoas toma como referência o “sexo biológico”. A lógica social heteronormativa é homem-pênis, mulher-vagina:

No caso da minha vivência enquanto homem trans, é... eu vinha socialmente de um papel que é oprimido, que é um papel que é tido como tem que ser submissa, calado, que não é ouvido né? que é invisibilizado, que é o gênero feminino, que é o gênero que é odiado né? Porque tudo que se relaciona com a figura da mulher na nossa sociedade, é inferiorizado. Então, quando eu... eu transicionei pro gênero que eu realmente me identificava, que é o gênero masculino, né? eu vi que isso deu um nó muito grande na cabeça das pessoas, princi... “como assim tu é homem, se tu não nasceu com um pênis? Tu não pode ser homem!”, né? Então, a todo momento as pessoas tentam te corrigir, a todo momento as pessoas tentam invisibilizar e menosprezar a tua identidade, simplesmente por... por uma questão biológica, sabe? Por conta de uma genital. Então a transexualidade ela é pular as barreiras, ela é um sair da caixinha que já foi pré-moldada pra ti, sabe? Eu vejo isso, como algo libertador... a transexualidade, pra pessoa trans, ela é uma vivência de resistência, porque ela vai... vai ter a todo momento que enfrentar esses padrões, esses papéis de gênero que a sociedade vai... vai jogar em cima dela.

Além disso, ao “quebrar” essa primeira “caixinha” de gênero, a pessoa trans ainda vai enfrentar outras normas quanto ao gênero com que se identifica. Para Rafael, ao transicionar de gênero, tem-se a exigência para cumprir as expectativas do gênero para o qual se transiciona. Em seu caso, por exemplo, identificar-se como homem trans faz com que seja cobrado dele certas formas de ser homem.

Porque a gente quebra essa primeira caixinha de sair dessa... dessa questão biológica, de se entender psicologicamente como outro gênero, mas quando a gente se entende, por exemplo, quando eu reconheço essa identidade masculina, as pessoas começam a me cobrar comportamentos sociais masculinos. É como se eu enquanto homem trans fosse obrigado a querer me hormonizar, é como se eu por ser trans eu fosse obrigado a querer ter barba, eu fosse obrigado a fazer cirurgia, eu fosse obrigado a odiar o meu corpo, entendeu? Então, a gente enfrenta várias, várias barreiras por ser trans. A primeiro momento porque a gente saiu de uma caixinha estabelecida socialmente, e depois porque querem encaixar a gente de novo em outros padrões; tipo, tudo bem, tu

vai ser homem trans, mas tu vai ser assim, assim, assim, assim, assim. As mulheres a mesma coisa: olha, tu vai ter que fazer cirurgia, tu vai ter que colocar peito, vai ter que ter cabelo longo, não ter barba. Então a gente sai de uma caixinha e querem encaixar a gente em outra, sabe?

Rafael destaca que, ao tentar “encaixarem-se”, muitos homens trans acabam adoecendo, por não conseguirem atingir o objetivo de forma rápida ou completa. Por outro lado, julgam os outros homens que não querem seguir um padrão de masculinidade cis.

Tem homem trans que ele quer sim tudo isso, passar por todas essas mudanças, mas, em contrapartida, ele estranha quando o outro não quer, tipo quando o outro diz: “eu não quero me hormonizar, não quero fazer cirurgia, eu não quero cortar meu cabelo, eu gosto do meu cabelo longo”. Então já começam os julgamentos: “como assim, tu quer ser homem, tu quer que as pessoas te leem como homem, mas tipo tu quer continuar com o cabelo longo, tu não quer fazer cirurgia!” Então é muito difícil abrir a cabeça das pessoas, pra que são possibilidades, não é algo obrigatório, assim como uma pessoa cis também tem os seus direitos de escolha se quer mudar o cabelo, se quer curto, se quer longo, a pessoa trans também tem que se permitir vivenciar isso, sabe? E às vezes a gente se cobra muito, e a gente acaba adoecendo, porque, de certa forma, a gente às vezes se cobra de alcançar esse padrão, sabe?

Esse “padrão cis”, como nomeia Rafael, tem a ver com uma forma do corpo e, em sua perspectiva de homem negro, tem como referência a branquitude. Uma das consequências dessa autocobrança dos homens trans na construção dos seus corpos, que por vezes não têm condições de comprar hormônios ou outras coisas necessárias, é a prostituição.

Como eu sempre fui gordinho, sempre fui gordo, então eu sempre sofri muito com essa questão da gordofobia também, né? então isso desde muito novo, porque desde a infância eu era cobrado pra ser magro e... sempre me vi como feio por ser gordo, que as pessoas diziam que ser gordo era feio, que tinha que emagrecer e tal, né? Então tem tudo isso. A gente, quando a gente é trans, a gente obrigatoriamente é... as pessoas querem que a gente seja sarado, que a gente siga um padrão cis, sabe?, branco! (*aqui fala sério, veemente*) que a gente obrigatória... e muito meninos se cobram isso, sabe?, muitos meninos se cobram e adoecem por se cobrar isso. Como eu vejo, eu converso muito com eles, eu digo: “mano”... eles já ficam muito neurados, assim, sabe?, eu falei: “um homem cis, a barba, por exemplo, não é do dia pra noite que cresce não, às vezes leva anos e ainda assim o cara às vezes tem mais de 20 anos e não tem um pelo no rosto. Então, porque a gente tem que se cobrar do dia pra noite ter esse pelo no rosto?”. Então é muito difícil desconstruir esses papéis, esses padrões cis, entendeu?, que as pessoas querem que a gente siga também né? porque isso acaba adoecendo a gente, acaba adoecendo muito as meninas também, porque a realidade é que nem todo homem trans tem dinheiro pra se hormonizar, nem todo homem trans tem dinheiro pra tá em academia, nem todo homem trans tem dinheiro pra tá com uma alimentação super saudável, entendeu? Até porque a nossa população, por ter toda essa exclusão social, a maioria de nós não têm um emprego, não tem emprego! E os que têm ou é porque tem o seu próprio negócio... ou é porque se vira de alguma forma, ou vai e

caba tendo que se prostituir, não só as meninas; hoje tem muitos meninos que se prostituem porque tem essa dificuldade, entendeu? Esses estereótipos adoecem a gente né? adoecem muito porque a gente começa a se cobrar de seguir um padrão que a gente... que não é o pensado pra gente, sabe? A gente começa a se cobrar um padrão europeu e a gente vive aqui na Amazônia, sabe? E a realidade é completamente diferente, sabe? Então trabalhar isso na cabeça dos meninos, até na minha própria cabeça, às vezes, é difícil, porque às vezes eu me encontro me adoecendo por conta disso.

Lidar com essas expectativas e pressões quanto à construção enquanto homem trans, entretanto, permite que esses homens, na perspectiva de Rafael, possam pensar criticamente sobre a construção de outras masculinidades possíveis. Isso significa, por exemplo, a possibilidade de não reproduzir as opressões porque já passaram quando ainda viviam “o outro lado do gênero”.

Pra mim ser homens trans é ter uma vivência, é ter a possibilidade de ter uma vivência masculina diferenciada. Eu, particularmente, o homem que eu procuro construir, assim, a minha masculinidade é uma masculinidade que eu procuro muito ouvir as mulheres, sabe? Ouvir as mulheres pra não reproduzir essa questão do machismo; ouvir outros segmentos de movimentos sociais, eu busco sempre desconstruir essa masculinidade. Pra mim, ser homem trans é ter a possibilidade de... de mostrar um novo modelo de homem pra sociedade, sabe? Um homem que não tem essa masculinidade tóxica, um homem que é... que a gente vê que não pode ser sensível; é quebrar com esses papéis de gênero que tão aí, masculinos, sabe? Eu acho que a gente, por ter tido, de certa forma, em algum momento da vida é... ter passado pela experiência de viver o outro lado do gênero, né? que é o gênero feminino. Eu acho que pra quem é homem trans isso deveria ser o ponto de partida pra desconstrução, né?... desconstrução dessa masculinidade e o pontapé inicial pra... construir um homem melhor pra sociedade, né? O homem que vai... não vai reproduzir o machismo, não vai reproduzir o racismo, a lgbtfobia, sabe? É, pra mim é isso, eu busco muito desconstruir, sabe?, esses papéis sociais masculinos, tanto que às vezes as pessoas é... entendem... “ah, porque tu... tu fala e tal, tu não tem medo, tu fica gesticulando, não sei o quê”, “gente, é o meu jeito de falar”, “ah, mas tu não tem medo que as pessoas pensem que tu é gay, que não sei o que”, eu falei: “só porque eu tô usando a mão? Quer dizer que eu fazer isso... isso não me faz gay, entendeu? E se eu fosse também, não interessa!”, sabe? Eu acho que eu vejo muito dessa resistência, porque eu sou uma pessoa assim que eu abraço mesmo as pessoas, hoje em dia em sou assim com as pessoas, eu consigo abraçar, eu consigo ter um contato melhor com as pessoas, sabe?

Afirmar-se como homem trans, além disso, é lidar com as “invisibilidades”, tendo que, inclusive, saber construir-se nesse novo gênero, dentro desse novo “lugar de fala”, pois, ao sair de uma experiência de gênero feminino – que tem uma “pedagogia” de como é preciso se comportar socialmente – as marcas dessa socialização feminina continuam presentes quando ele faz-se homem, pois



[a] gente tem que passar por isso, a gente tem que tá a todo momento pautando que a nossa masculinidade tem que ser levada em consideração, que... que não existem só homens que têm pênis, que existem homens que têm vagina, né? E, é ser invisibilizado socialmente, porque a gente não se enxerga dentro dos espaços de saúde. Por exemplo, a gente não tá dentro da saúde do homem no Brasil, a gente ainda é visto como mulher, só por conta da nossa genital, a gente não é ouvido, por conta do nosso... da nossa vivência ter sido de um gênero que é oprimido, que é silenciado né? que é uma das diferenças, que até muitas meninas falam: “ah, vocês são muitos calados, vocês falam muito baixinho”. As meninas trans e travestis, aí eu falo pra elas: “vocês têm que ver que a nossa vivência foi diferente da vivência de vocês. Vocês incentivadas a serem ouvidas, a terem um lugar de fala, de serem... de terem a fala de vocês respeitada, né? E a gente não, a gente vem de uma vivência que a gente tinha que se calar, que a gente tinha que se esconder, que a gente tinha que ouvir, que a nossa voz era invisibilizada”. Então, a gente passar, é... ultrapassar isso não é fácil, né? Hoje em dia eu falo em palestras e tal, mas é muito difícil ainda pra mim, sabe?, porque eu nunca... nunca... tipo, nunca fui ouvido por ninguém, eu sempre era obrigado a ficar calado, a só obedecer. Então, hoje em dia, tá nesse... nesse espaço em que ser considerado homem é um lugar de fala né? pra mim ainda é algo que eu tenho que ainda me acostumar, que eu tenho que me fortalecer, tanto que é... o movimento de homens trans, assim, os homens trans eles são muito... são muito mais escondidos, entre aspas, do que as mulheres trans né? eles se isolam muito, por ter essa vivência diferenciada, né?

Na perspectiva de Danillo, que tem um fundo espiritualista, a transexualidade é uma “condição” mas, ao mesmo tempo, é “resistência”, “luta”, incluindo, a não reprodução de preconceitos.

É uma condição que, assim, encarnado, eu não me lembro de ter escolhido, mas quem sabe desencarnado? É uma questão, pra mim, de resistência, de luta, porque você quebra seus preconceitos a todo momento, por exemplo: eu sou um homem trans e se eu passo na rua e vejo uma mulher trans eu não vou: "Meu Deus! Gente, uma mulher trans", não, eu olho e "Olha, existe outra pessoa como eu". E eu acho interessante que essas pessoas transsexuais e travestis hoje em dia consigam sair de dia na rua, já consigam ter um trabalho, então acho que a questão da transexualidade além de ser uma condição é uma resistência, força, coragem, ousadia.

Em um outro sentido, Danillo compreende que já nasceu como pessoa trans, no entanto, a normas de gênero, ao identificarem as pessoas a partir da genitália, definiram-no como do sexo feminino. Daí em diante ele teve que mostrar para ele mesmo e para a “sociedade” que ele era de fato um homem.

A questão da transexualidade é dessa forma: eu nasci trans, eu não me tornei, eu nasci. Saí da barriga lá da mulher que me pariu como uma pessoa trans, um homem, um menino, só que as pessoas preferem ligar para a tua aparência, para o que eles conseguem ver, ou seja, o órgão genital. Aí a partir daí disseram que eu era uma menina. Depois eu tive que mostrar pra toda a sociedade, inclusive pra mim, que eu era um menino. Então, ninguém se torna trans, porque, como a mamãe fala muitas

vezes, eu não escolheria nascer numa sociedade... Num país que mais mata pessoas transsexuais pra ser pisoteado, pra ser chacoalhado, pra ser humilhado, pra não ter mercado de trabalho acessível pra mim, pra não ter instituições públicas, escola, saúde, saneamento, casa, moradia, todas essas coisas pra mim, porque existem os homens brancos cis, existem as mulheres brancas cis, aí vai baixando, baixando, e o LGBT tá lá embaixo, bem escondidinho. Então a gente tá melhorando essa situação na questão de ir a luta, ficar no topo através de trabalho, de muita perseverança, mas ainda assim existe muito resto, as pessoas querem jogar o resto pra gente. Por exemplo, quando a gente elege uma pessoa, eu não vejo a pessoa "ah, eu vou lutar pelos trans", a gente vê a pessoa "ah, eu vou lutar pelos agricultores, vou lutar por isso"... Até pelos animais, não desmerecendo os animais, são muito melhores do que a gente, mas a questão do trans, principalmente o trans, é muito lá embaixo. A gente vê que o cara vai lutar pela igualdade dos homossexuais. Bacana, mas a gente não é homossexual. Pelo menos a minha orientação sexual não interfere na minha identidade de gênero. Então eu acho que é isso (risos).

Sobre ser homem trans, Danillo pensa algo similar a Rafael. Mesmo sendo uma “condição”, como ele entende, a transmasculinidade possibilita a ele ser um tipo de “homem melhor”, sem a reprodução de racismo, machismo, LGBTfobia, por exemplo.

É ser um homem como qualquer outro homem, só que com apenas um detalhe, um detalhe que é muito importante que é o caso do trans. Homem trans pra mim, hoje, é ser muito melhor do que um homem cis, porque, primeiro quando a gente procura fazer coisas direito, é... Quebrar machismo, quebrar racismo, quebrar LGBTfobias, mas a gente sabe que nem todo mundo é assim, é da pessoa. Hoje em dia, eu, Danillo Pietro, como homem trans, me sinto muito melhor do que como se eu tivesse... Me sinto melhor sendo trans do que se eu tivesse nascido cis, porque hoje em dia eu já vejo, já consigo ter noção de quem são privilegiados e quem não são, de quem tá lutando pelo seu pão e quem não tá, que se levantar pra ir trabalhar tá ganhando a mesma coisa do que se tivesse em casa dormindo. Então eu acho que são locais onde tu deves andar, onde tu deves se perceber, quebrar machismo, reconhecer mulheres trans e travestis como mulheres, é... Reconhecer homens trans, gays, bis, como pessoas. Reconhecer geral como pessoas, respeitar as pessoas mas também lutar pra ser respeitado e buscar por seus direitos e cumprir com seus deveres.

Ao pensar sobre suas experiências como homens trans, Rafael e Danillo destacam a possibilidade de construir outras formas de masculinidades, menos “tóxicas”, inclusive porque, como frisa Rafael, eles já passaram por esse “outro lado do gênero”. Há ainda pouca literatura sobre transmasculinidades, apesar de paulatinamente elas aparecerem nas pesquisas ou, mesmo, como pesquisadores, como o caso do já citado Bruno Santana (2019). Apesar de Rafael também falar em prostituição de homens trans, na maior parte das pesquisas disponíveis o que temos é o foco nas travestis. A prostituição, entretanto, paira nas narrativas das/os interlocutoras/es como um lugar ao qual quase sempre são associadas as mulheres trans/travestis. É em parte em oposição a essa imagem que as interlocutoras com as quais

diálogo procuram posicionar-se, apesar de não parecer haver nesse “distanciamento” um juízo negativo.

### **3.4 Trans e travestis entre a noite e o dia: o lugar da prostituição**

Como procurei elaborar ao longo deste capítulo, na construção científica das categorias “transexual” e “travesti”, a associação destas com a marginalidade, criminalidade e prostituição datam, talvez, desde o aparecimento do “travestismo” no início do século passado. No Brasil, segundo Leite Jr. (2011), é por volta dos anos 1960 que as travestis começam a povoar o imaginário social, mas também as ruas urbanas, com as implicações que o surgimento dessas personagens provoca até hoje (como citado, há o caso de Xica Manicongo no Brasil colônia). O primeiro trabalho antropológico sobre travestis na cidade aparecerá nos anos 1990, com as pesquisas de Hélio Silva (2007) sobre travestis cariocas que trabalhavam na prostituição. A partir daí, outras etnografias foram realizadas (KULICK, 2008; BENEDETTI, 2005) vislumbrando travestis em esquinas noturnas de cidades como Salvador e Porto Alegre.

Algumas outras pesquisas sobre travestis na cidade enfatizaram temas como o envelhecimento, deslocando o olhar apenas sobre a prostituição. Como é o caso das pesquisas de Sophia de Camargo (2019), sobre o envelhecimento e memória entre travestis do Rio Grande do Sul e de Mônica Soares Siqueira (2004) com um estudo antropológico sobre travestis na velhice na cidade do Rio de Janeiro. Como referi anteriormente, em Belém há pesquisas como a de Rubens da Silva Ferreira (2003) sobre travestis que se prostituem na cidade e a de Amadeu de Deus (2017) sobre mulheres trans/travestis “veteranas” na capital.

No que diz respeito ao foco desta tese, penso que há nas pesquisas sobre travestis na Antropologia brasileira, uma construção do entendimento sobre o que é ser travesti a partir das experiências na prostituição, ligada diretamente à cidade, as suas ruas e esquinas. Ao ler essas etnografias elas mostram um tipo de interpretação das próprias travestis sobre si e dos antropólogos sobre elas, que estão datadas e localizadas em um tempo-espço. Entretanto, mesmo em pesquisas mais recentes, como de Larissa Pelúcio (2009), algo da visão de mundo das travestis descritas nessas etnografias “clássicas”, ainda perdura.

Entre essas pesquisas etnográficas, a pioneira é de Hélio Silva (2007, p. 63), com travestis cariocas. Para ele a travesti era “fruto histórico do asfalto e das grandes aglomerações urbanas”, além de ser aquela que “brinca com o essencial” (SILVA, 2007, p. 33) e tem como “principal trabalho [...] a correção de sua própria natureza” (p. 61). Nessa definição, uma

questão central para essas pesquisas é explicar o que são as travestis, ou qual seria o gênero delas. As definições são similares, apesar de guardarem especificidades.

Ao pensar sobre o “caráter flutuante da identidade do travesti<sup>39</sup>”, que ele chama de “transcondição”, Silva (p. 118-119) entende que “[n]o caso específico do travesti prostituta, a rua como que sublinha essa *não-condição*, essa *utopia*, esse *trans*. Ser em translação, a errância é seu movimento, no contínuo de relações fugazes, na rua, em metamorfose”. Na perspectiva do antropólogo, a travestilidade é parte das relações cidadinas, nascendo e compondo-se também no asfalto da urbe.

Na pesquisa de Kulick (2008, p. 22) com travestis que se prostituíam em Salvador nos anos de 1996-7, o autor identificava que:

[...] as travestis não desejam extrair o pênis e não pensam em ‘ser’ mulher. Elas não são transexuais. Ao contrário, afirmam elas, são homossexuais – homens que desejam outros homens ardentemente e que se modelam e se completam como objeto de desejo desses homens.

É interessante notar que o tema da transexualidade já aparece entre as travestis desse período, entretanto, parecia não ser bem visto por grande parte delas. Por identificarem-se como homossexuais, pois “[h]á um consenso entre elas: qualquer indivíduo biologicamente masculino que pretenda ser uma mulher sofre de um desequilíbrio psicológico e, portanto, precisa de ajuda profissional” (KULICK, 2008, p. 22).

Além disso, nessa definição das travestis por elas mesmas, a partir da interpretação do antropólogo: “[n]enhuma deixou de observar que a atração homoerótica foi o aspecto mais importante no processo de autodescoberta e constituição como travestis” (KULICK, 2008, p. 68). Essa definição permite ao autor inferir que “[e]las não obtêm sexo dos homens, mas sim gênero” (KULICK, 2008, p. 147), uma vez que “é na cama, através da sexualidade, que o gênero é equacionado”, ou seja, “a penetração pode mudar seu gênero” (KULICK, 2008, p. 179). A etnografia constrói, assim, uma compreensão do gênero das travestis que se prostituem como atrelado diretamente às práticas sexuais com homens. Ou seja, elas só alcançam ou completam a transição de gênero quando conseguem estar em relação (sexual) com parceiros, quando são desejadas pelos homens.

---

<sup>39</sup>O autor ainda utiliza o artigo masculino para referir-se às travestis. É importante frisar que neste período, até mesmo entre o então movimento homossexual, as travestis eram consideradas homossexuais afeminados, o que inclusive rendia-lhes o preconceito dentro do próprio movimento (MACRAE, 2018). Nas etnografias aqui referidas, ainda era/é comum as travestis definirem-se como homens homossexuais.

Em pesquisa realizada também nos anos 1990 em Porto Alegre (RS) com travestis que se prostituíam, para as quais “a homossexualidade é um dos argumentos onipresentes na definição e no estabelecimento de identidades” (p. 120), Marcos Benedetti (2005, p. 18) chega na seguinte definição, a partir das falas de suas interlocutoras.

Travestis são aquelas que promovem transformações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido possível com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejar explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina.

Essa definição constrói-se também em oposição às mulheres trans, pois, para as travestis porto-alegrenses, “a principal característica que define as transexuais nesse meio é a reivindicação da cirurgia de mudança de sexo como condição *sine qua non* da sua transformação, sem a qual permaneceriam em sofrimento e desajuste subjetivo e social” (BENEDETTI, 2005, p. 18). Isso porque, de acordo com esse autor “[o] gênero das travestis se pauta pelo feminino. Um feminino tipicamente travesti, sempre negociado, reconstruído, ressignificado, fluido. Um feminino que se quer evidente, mas também confuso e borrado, às vezes apenas esboçado” (BENEDETTI, 2005, p. 96).

Benedetti (2005, p. 101) aponta os “jogos e brincadeiras” que, na infância, servem como forma de identificação das travestis com o gênero oposto do seu nascimento. Além disso, é também nesse período que “acontece o primeiro contato com outras travestis, pela televisão ou mesmo pelas ruas das grandes cidades, onde essas personagens há tempos deixaram de ser obscuras ou pouco visíveis”, iniciando, assim, um “processo de auto-identificação”.

Outra marca que aparece nesses textos é a violência, seja das próprias travestis com seus clientes ou entre elas mesmas, seja das agressões sofridas por elas, principalmente durante o exercício da profissão. Para Silva, por exemplo: “[h]istoricamente, o travesti se impôs pela violência” (p. 65). Ao pensar a relação das travestis com a sociedade, o autor faz uma comparação entre a travesti e o toureiro. “O travesti é assim, sua fúria revela-se nas brigas por ciúme ou por dinheiro. No arrojo com que furta, mente, promete e não cumpre a esse touro negro que é para ele a sociedade” (SILVA, 2007, p. 61).

No exercício de sua profissão, as travestis de Salvador, como as de outras cidades, também estão sujeitas a diversas formas de violência nas ruas e esquinas da noite. Porém, é quando saem às ruas à luz do dia que elas têm que enfrentar a “sociedade” em sua aversão, mas também, em seus desejos:

[t]odavia, em nenhum outro lugar a violência é tão ubíqua quanto no cotidiano das travestis. A violência é o eterno pano de fundo de suas vidas. Apesar de viverem habitualmente em trajes femininos, usarem cortes de cabelo, maquiagem e acessórios femininos, a maioria de travestis não passa por mulher, é evidente, sobretudo quando se apresenta à luz do dia. Em vez disso, elas parecem provocar uma impressão incongruente, que faz com que as pessoas reparem e comentem. Assim, uma travesti andando pelas ruas da cidade durante o dia certamente chama a atenção. E elas não são objeto apenas de olhar crítico. Muito pelo contrário, uma coisa que sempre me impressionou quando eu saía à rua, de dia, ao lado de travestis, era a verdadeira corrente de olhares libidinosos lançados para elas sem nenhuma vergonha por muitos homens, das mais diferentes idades (KULICK, 2008, p. 47).

Essas dificuldades enfrentadas pelas travestis no dia-a-dia da cidade fazem com que elas vejam-se “obrigadas a reafirmar a cada instante seu direito de ocupar o espaço público” (KULICK, 2008, p. 47), principalmente à luz do dia.

Como aparentemente a vida das travestis que são representadas nas pesquisas está voltada para a noite, “a maior parte das travestis tem hábitos noturnos e expõe-se pouco à luz natural, pois, em geral, dorme durante o dia” (BENEDETTI, 2005, p. 43). Mas elas também transitam em outros espaços e temporalidades, necessitando, assim, de roupas adequadas para cada ocasião. Chama a atenção as “roupas de boy” usadas durante o dia, quando precisam sair às ruas.

O guarda-roupa de uma travesti está composto por, no mínimo, três classes de vestimentas, a saber: roupas de *boy*, roupas de *batalha* e roupas de festa. As primeiras são normalmente peças de corte amplo e cores neutras que são usadas em diferentes situações em que o corpo travesti precisa ser “disfarçado”. Durante o dia, quando estão em casa, ou precisam sair até a vizinhança ou mesmo ir ao centro da cidade para tratar de assuntos cotidianos, este será o visual adotado pelas travestis (BENEDETTI, 2005, p. 68).

Benedetti (2005, p. 113) também opera uma distinção entre trans e travestis: as pessoas trans teriam “uma linguagem médico-psicológica refinada”, “creem-se doentes” e possuem “maior escolaridade”. Além disso, as transexuais “parecem negar, em suas explicações e justificativas, a ambiguidade, a principal característica que constrói e define as travestis” (BENEDETTI, 2005, p. 114). Sendo assim:

[o] principal traço diferenciador é que as últimas [mulheres trans] não aceitam sua genitália e negam ter nascido homens, enquanto que as travestis fazem uso ativo de

seus órgãos genitais. As transexuais definem-se pela negação das travestis, isto é, as primeiras não querem aquilo do qual as segundas usufruem”.

Uma boa parte dessas caracterizações desses antropólogos sobre as travestis parte das pesquisas de campo realizadas por eles nos períodos determinados. As inferências sobre uma identidade travesti, ou que delimitaria um gênero travesti parte do local social da prostituição, como enfatizado por Benedetti (2005, p. 114): “[o] espaço da prostituição é um dos principais lugares sociais de construção e aprendizado do feminino entre as travestis, especialmente entre as informantes desta pesquisa”. Apesar da contribuição desses estudos para um entendimento da relação das travestis com a cidade, e mesmo num sentido de despatologização dessas experiências (BENTO, 2006), essas etnografias criaram ou, pelo menos, em grande parte, parecem estar de acordo com a imagem, já antiga, da relação entre travesti e prostituição.

Assim, essa visão das travestis na prostituição que, como vimos, nasce no discurso médico sobre o travestismo e depois é assimilada pelo restante da sociedade, também acaba sendo construída por parte dessas pesquisas acadêmicas. É com base em uma crítica à essa lógica travesti-prostituição que se estrutura a argumentação de Luma Nogueira (2015), quando analisa as experiências de travestis no ambiente escolar, no contexto da SEDUC-CE. A autora aponta as etnografias sobre travestis, como as aqui já mencionadas, focaram na prostituição. A crítica de Nogueira (2015, p. 15) refere-se ao fato de que “a ênfase de tais estudos se concentra nas travestis que vivem da prostituição, o que pode reforçar a ideia de um lugar de destino destas”.

Para Nogueira (2015, p. 13), as “jovens travestis” ante as adultas rompem estereótipos, como a ligação com a prostituição, experimentando “formas de travestilidades diversas”:

A imagem socialmente exposta é aquela em que a travesti é rejeitada pela família, escola ou sociedade, tendo como única saída a prostituição. Esse modelo, obviamente, não deixou de existir, mas as travestis não estão presas a esse “destino”.

De acordo com Nogueira (2015, p. 14), assim, a escola permanece como um “sonho” para a maioria das travestis, enquanto que as esquinas são a “realidade”. Por isso, as travestis que migram da esquina para as escolas, ou para qualquer outro espaço social que não a noite das ruas, sofrem com os estereótipos do passado, porque são vistas como “sinônimo de marginal e atentado ao pudor. Uma espécie de afronta à moral e aos bons costumes”.

A pesquisa de Nogueira visa justamente a mudar o foco dessa visão sobre as travestis, observando-as em outros e diversos espaços sociais, apesar das dificuldades ainda encontradas. “É inegável que o território da travesti já não é mais o mesmo, foi ampliado, foram criadas novas formas que não devem conduzir a novas ‘fôrmas’”. Assim, ao também pesquisar sobre trans e travestis que não estão na prostituição, e com base nas suas experiências de vida, alinhame ao objetivo de Nogueira (2015, p. 15) de “desmistificar essa ideia de que toda travesti se constrói na prostituição”.

Seguindo na mesma linha de raciocínio de Nogueira (2015), Marina Reidel (2017) também acentua que as mulheres trans/travestis são quase sempre associadas à noite, como uma forma de tentar limitar suas territorialidades. Isso, porém, já não seria possível, visto que cada vez mais, apesar das pressões em contrário, as pessoas trans/travestis ocupam outros lugares e espaços na sociedade e na cidade.

Hoje essa territorialidade não tem limite na figura das travestis e transexuais e acredito que nunca teve. Viver na marginalização da noite, nas ruas e nas esquinas, como mariposas, de salto ou em guetos, pois eram proibidas de sair durante o dia, fez com que essas pessoas construíssem outro espaço geográfico possível de viver e sobreviver (REIDEL, 2017, p. 118-119).

A associação que socialmente é feita entre travesti e prostituição ainda é tão presente que Amara Moira (2018, p. 35-36), na época doutoranda em literatura pela Unicamp, ao assumir-se como travesti e, posteriormente, relatar sua experiência com a prostituição, afirma que foi “tratada igual puta bem antes de me assumir puta, quase uma tatuagem na testa: bastou me verem travesti e já começa o assédio, assédio de que nunca tive notícia enquanto posava de homem”.

A discussão que propus neste capítulo, com uma abordagem sobre o surgimento no discurso científico das categorias “travesti” e “transexual” não esgota um debate que é amplo e complexo. Ao fazer essa abordagem, ofereço um pano de fundo no qual as experiências das/os interlocutoras/es nesta pesquisa estão inseridas/os sobre as normas de gênero e que, penso, nos ajuda a compreender as situações vividas no cotidiano da cidade de Belém, tema do próximo capítulo. Antes dessas descrições, podemos ver esse estereótipo da prostituição nas narrativas das pessoas trans/travestis.

Por exemplo, quando Jaqueline contou para seus pais que ela entendia-se como mulher trans, sua mãe acionou essa imagem da trans/travesti prostituta como se transicionar significasse, obrigatoriamente, prostituir-se. Segundo ela: “a minha mãe pensou que eu ia, nas



palavras dela, ‘virar uma prostituta’” (Entrevista, Jaqueline, 2019). Nessa situação fica visível um certo imaginário social sobre as mulheres trans/travestis que perdura no tempo e espaço, baseando a compreensão das pessoas cis sobre as experiências de transição.

Diferente de Jaqueline, que teve o estigma da prostituição imputado sobre si, no caso de Isabella é ela própria que joga criticamente com essa imagem, afirmando-se como mulher trans também em oposição a essa “imagem de controle” (COLLINS, 2019). Isabella não fala explicitamente de prostituição, mas articula seu argumento sobre a metáfora do dia e da noite/esquina, que atravessa esta pesquisa. Quando ela pensa sobre o que é ser transexual, seu discurso traz termos que simbolizam a prostituição e sua negação como “destino”: “a gente não fica só naquele beco, na esquina, no escuro, na madrugada, que nós somos seres também do dia, não só seres da noite, somos seres do dia também”.

Rafael, apesar de ser um homem trans, também vê essa associação da transexualidade feminina com a prostituição, trazendo a noite como a temporalidade na qual a cidade de Belém parece querer prender as vivências trans/travestis: “é como se a gente, os nossos corpos trans em Belém, a gente só ... o nosso lugar fosse a noite, sabe?”. Tanto que, ao pensar essa relação entre a transexualidade/travestilidade e a cidade, Rafael lembra de relatos de transfobia sofridos por mulheres trans/travestis em espaços como as praças da República e Batista Campos<sup>40</sup>, ou mesmo, a Estação das Docas<sup>41</sup>. Mais uma vez por causa de uma visão preconceituosa sobre essas mulheres, neste caso por parte da polícia: “porque tem a ação da polícia, de entender que as mulheres... estão nesses espaços só por conta de prostituição e, como várias amigas minhas já disseram... porque os policiais achavam que elas estavam ali pra se prostituir e elas tavam só lanchando, sabe?”

Talvez mais sintomática dessa relação travesti-prostituição seja a narrativa de Cassandra: “[a]s pessoas me chamam de trans porque eu trabalho, porque eu não tô na pista”. A pista, aqui, é outra forma de referir-se à prática da prostituição. A sua fala demonstra que, ao identificar-se como travesti negra, as pessoas questionam sua autoidentificação, principalmente por ela não corresponder ao estereótipo da travesti que se prostitui. Como ela possui emprego e não está na pista, as pessoas dizem que, na verdade, ela é mulher trans e não travesti.

<sup>40</sup> Assim como a praça da República, a Batista Campos – cujo nome homenageia uma figura histórica da revolta da Cabanagem (1835-1840) – foi criada no século XIX, sendo revitalizada no início do século XX, no período da *Belle Époque*. Localizada no bairro de mesmo nome, a praça e o bairro são considerados elitizados na cidade. Apesar de não realizar observações neste local, a Batista Campos também aparece nas narrativas das/os interlocutoras/es como um lugar pouco acolhedor para pessoas trans/travestis.

<sup>41</sup> Inaugurada nos anos 2000, a Estação das Docas é um espaço turístico na zona portuária de Belém, construído em antigos galpões datados no início do século XX. Composta, entre outras coisas, por restaurantes, espaços para shows e um teatro, o local é frequentado pela classe média belenense e, na narrativa principalmente de Rafael, é visto como elitizado, racista e transfóbico.

Como venho tentando destacar, quando as/os interlocutoras/es não se referem diretamente à prostituição, uma imagem evocada é a da relação noite/dia, com a noite conotando a prostituição e o dia a possibilidade de existir em outros espaços e/ou profissões que não a venda do próprio corpo. Um existir que possa transitar para além das esquinas e das ruas noturnas, que sejam vistas “em plena luz do dia”, pensamento este que estrutura esta etnografia.

No capítulo seguinte, acompanharemos algumas situações/cenas etnográficas dessa experiência trans/travesti à luz do dia, por vezes sob o sol escaldante das ruas pouco ou nada arborizadas ou limpas de Belém.

## CAPÍTULO 4

### NARRATIVAS E PRÁTICAS DA/NA CI(S)DADE: OLHARES, TRANSEXUALIDADES/TRAVESTITIDADES E RAÇA EM BELÉM

Como tentei demonstrar no capítulo anterior, uma parte da experiência de vida das pessoas trans/travestis na cidade, principalmente as mulheres trans/travestis, é marcada pela imagem marginalizada da prostituição, como se toda trans/travestis fosse ou tivesse que ser prostituta. Diante desse estigma, as narrativas das/os interlocutoras/es nesta pesquisa tratam ou tocam na prostituição, seja diretamente ou por meio de metáforas às quais é associada, como a “pista”, a “noite” e a “esquina”. Ao tensionarem esse lugar de “destino”, as pessoas trans/travestis apontam para a necessidade de serem vistas “à luz do dia” (Rafael), como “seres do dia também” (Isabella), como parte da cidade em seu cotidiano e não apenas, ou unicamente, em suas margens.

Como já destaquei, a crítica das/os interlocutoras/es não é contra a prostituição ou às pessoas que trabalham nas esquinas e ruas noturnas de Belém, mas sim, a uma certa visão social sobre as pessoas trans/travestis, principalmente as mulheres, que atua no sentido de tentar enquadrar as experiências trans/travestis apenas na prostituição, com isso estranhando, por exemplo, ver essas pessoas no cotidiano diurno de Belém. Assim, estarem a luz do dia não tem relação somente com evitarem a prostituição como modo de sustento ou fonte de renda, tem a ver com poderem transitar, trabalhar, sociabilizar e terem lazer na cidade, como um direito (LEFEBVRE, 2001).

Entretanto, ao tentarem deslocar-se desse lugar socialmente determinado, elas enfrentam as consequências por quererem romper com essa ordem. Além de já serem entendidas como seres descartáveis, “abjetos” (BUTLER, 2017; 2019), ao “migrarem” simbólica e praticamente da noite para a “luz do dia social” (TURNER, 2005, p. 80), elas expõem-se aos julgamentos dos outros “seres do dia”. Pelúcio (2009, p. 73-74), por exemplo, faz uma distinção sobre dia e noite como categorias espaço-temporais entre as travestis que se prostituem. A “noite” e a “rua”, para suas interlocutoras de São Paulo, permitem “vidas mais viáveis” do que o “dia”, em que “é mais difícil se proteger dos olhares e falas diurnas”.

Uma das formas de transfobia narradas pelas pessoas trans/travestis na relação delas/es com o cotidiano de Belém são os olhares das outras pessoas sobre seus corpos, como se elas/es não pertencessem àquele tempo, ao dia, como se só fossem dignas de existirem na escuridão da noite, ou simplesmente, de nem existirem. Os olhares que perseguem, perscrutam ou objetificam as pessoas trans/travestis na claridade social de ruas, praças, calçadas ou dentro de

ônibus tornaram-se uma questão central tanto nos relatos sobre a cidade, quanto nas observações que fiz acompanhando-as em parte de seus cotidianos. Como vimos também no capítulo anterior, esses olhares não são uma novidade nas experiências de pessoas trans/travestis, principalmente, nas pesquisas etnográficas sobre a prostituição/noite, quando se trata de suas vidas sob o sol, fora das esquinas, em uma mera fila para comprar pão, entre outras possibilidades de viverem o dia. Ações que para pessoas cis, de um modo geral, são corriqueiras e sem grandes problemas (há agravantes quando se tratam de mulheres ou pessoas negras e LGBTQs, ainda mais quando esses marcadores interseccionam-se), para pessoas trans/travestis pode tornarem-se tormentos.

Nas etnografias mencionadas anteriormente, as saídas à luz do dia eram esporádicas ou não eram o tema em destaque. No caso da etnografia aqui proposta, partindo das narrativas das pessoas trans/travestis, que não atuam na prostituição, propus-me o inverso: caminhar com elas pelas ruas durante o dia, acompanhar os deslocamentos dentro de ônibus rumo aos seus locais de trabalho ou deles para suas casas antes do pôr do sol. Em parte, as reações das pessoas parecem as mesmas, olhares de estranhamento e também, em alguns casos, de curiosidade ou que deixavam transparecer os “fluxos desejantes” (PERLONGHER, 2008, p. 159) que compõem o viver citadino. Mas há também momentos respeitosos, que revelam formas de reciprocidade nas interações da e na cidade. Ou, em outras situações, trânsitos que podem ser entendidos como “anônimos” nos espaços de Belém, aqueles nos quais as pessoas trans/travestis são apenas mais um/a em meio à diversidade e à heterogeneidade da vida urbana belenense.

O que ofereço, assim, é uma proposta de “descrição densa” das relações que se constituem em grande parte em um silêncio que considero extremamente eloquente, porque gritante de conflitos sociais referentes a gênero, sexualidade e raça. Normas de gênero, sexualidade e raça que procuram regular o social, mas que parecem subjazer no vai e vem do dia-a-dia, nas formas de sociação diárias constituídas de interações (GOFFMAN, 2014), por vezes fugazes, com os desconhecidos da cidade, entre o cansaço dos que acordam cedo e retornam tarde para casa em ônibus lotados. Ou que intentam moldar essas interações que se sedimentam nas ruas e espaços da cidade pela reiteração ritual cotidiana, ou seja, em suas performances como “comportamentos restaurados” (SCHECHNER, 2003, p. 27) que ocorrem em calçadas, feiras e praças. As narrativas sobre Belém e as descrições etnográficas que compõem este capítulo procuram dar conta dessa experiência trans/travesti com a cidade à luz dia.

#### 4.1 O olhar das pessoas trans/travestis sobre Belém: narrando a cidade

Ao voltar a atenção para a relação das pessoas trans/travestis com a cidade de Belém, uma das formas de apreender suas trajetórias e trajetos foi a partir das suas narrativas sobre a urbe, em seus “tantos arranjos sociais [que] configuram um sentido de ser e estar na cidade” (ROCHA; ECKERT, 2013a, p. 129). Nesta seção, exploro as narrativas das pessoas trans/travestis em relação à cidade, nas quais elas constroem tramas que revelam seus modos de estar e perceber os espaços citadinos praticados cotidianamente. De modo geral, essas narrativas demonstram uma relação de tensão constante entre transexualidade/travestilidade e cidade, quando entendemos que é também no correr da vida vivida experienciada no cotidiano que podemos vislumbrar o que é “a cidade” em suas interações e arranjos diários.

Nessa perspectiva, já no trecho da entrevista de Rafael que inicia a introdução desta tese, a transfobia e o racismo aparecem como questões centrais colocadas por ele quando refletia sobre sua trajetória de vida como homem trans negro em Belém. Ao tratar mais diretamente sobre a relação com a cidade, ao falar sobre como era ser uma pessoa trans na metrópole amazônica, “os olhares das pessoas” foram destacados como um gesto recorrente sobre seu corpo trans negro, como se “o nosso [das pessoas trans/travestis] lugar fosse a noite”. Com o diálogo com as outras/os interlocutoras/es, essa menção aos olhares dos “outros” era constante, talvez como uma das principais formas de sociação (SIMMEL, 2006) com os estranhos na cidade, que não exclui o conflito como um tipo de vínculo social.

Além da sensação de “não aceitação”, Rafael fala de como são tratados em espaços públicos de Belém, como as praças no centro da cidade:

[a] gente tem essa questão da não aceitação, a gente tem a questão da violência contra esses corpos trans, a gente... a gente não é bem visto em certos espaços, né? Eu tenho uma amiga que ela é travesti e ela diz muito isso, ela diz que a gente não é bem vindo porque o nosso lugar fosse sempre tá nos guetos, sabe? Tá na periferia, sabe? Como se a gente não tivesse direito mesmo a estar na Estação das Docas, por exemplo; que às vezes a gente marca reunião na Estação das Docas e as pessoas acham aquilo tudo muito estranho, né? ou então na praça da República, também, como às vezes a gente faz o nosso Ato da Visibilidade Trans, não... não, foi esse ano que a gente fez e teve muita resistência da polícia da praça dizendo que a gente não podia tá ali naquele espaço, que a gente não podia tá fazendo aquelas coisas.

Na cidade narrada por Rafael, a rejeição às pessoas trans/travestis nesses espaços considerados por ele como elitizados, as agressões transfóbicas são recorrentes.

A gente sabe que muitas pessoas ali na Praça da República, na Batista Campos, na Estação das Docas, elas sofrem esses ataques, porque as pessoas não estão habituadas a ver as pessoas trans, é... como ser humano, como se a gente também tivesse, é... é, como é que eu posso dizer? Direito de estar naquele espaço que, querendo ou não, é um espaço elitizado né?, que são assim locais que fazem parte do centro de Belém né?, que é a Praça da República, Batista Campos e Estação das Docas, né?

Quando se trata das mulheres trans/travestis, o estigma da prostituição aparece como forma de dizer que aqueles não são espaços para essas pessoas, como se elas representassem uma “agressão social” quando surgem num contexto de camadas médias ou alta da capital.

Então, as pessoas trans relatam que nesses espaços, elas sofrem muita transfobia, porque tem a ação da polícia, de entender que as mulheres... as mulheres estão nesses espaços só por conta de prostituição. E aí acaba, como várias amigas minhas já disseram, isso que foi os policiais da praça, porque os policiais achavam que elas estavam ali pra se prostituir e elas tavam só lanchando, sabe? Então, a gente... é como se nossos corpos não tivessem direito ao acesso, de transitar pela cidade mesmo, entendeu? Porque é como se fosse uma agressão social pras pessoas, porque as pessoas olham a gente de uma forma diferente, as pessoas xingam a gente na rua, entendeu? E, assim, é bem difícil!

Essas “agressões” também ocorrem quando ele está acompanhado de sua namorada, Isabella, que é uma mulher trans branca. Para andarem pelas ruas, por vezes têm que enfrentar os olhares e os xingamentos vindos de outras pessoas: “Quando eu saio com a Isabella, a Isabella também é trans, então a gente percebe muito esses olhares, né? A gente sente um incômodo muito grande, não é sempre que a gente tá com paciência pra aturar certas coisas, sabe? Xingamento na rua e tal, às vezes a gente rebate, mas é muito difícil!”

Como já pontuei no Capítulo 1, além da transfobia, por ser um homem negro, Rafael também experiencia o racismo, quando seu corpo é visto como marginal ou perigoso. Ao transitar pelas ruas de Belém, a questão racial passa a ser outra forma de opressão sofrida por ele, como deixa claro:

Aí ainda tem a questão de que eu sou negro né?, ainda é mais um tipo de opressão que eu sofro, porque, apesar de ser homem trans e tal, mas na cabeça de muitas pessoas, as pessoas já me leem como se eu fosse cis, mas eu continuo sendo um homem negro, né? Então, como eu sou um homem negro, eu já.. já tive, assim... já passei por questões de ataques racistas mesmo, tipo de andar na rua e as pessoas falaram do meu cabelo, entendeu? De eu tá na rua e as pessoas estarem nas paradas de ônibus e segurarem as suas bolsas, porque eu chego na parada de ônibus as pessoas pensam que eu vou roubar, entendeu? Ou até mesmo de tentar aqui na UFPA e não conseguir, entendeu? De ser parado na porta da UFPA várias vezes, porque, como eu venho de bicicleta, aí várias vezes já aconteceu de pedirem meu documento, de perguntarem pra onde eu

tava indo né?, e de não me deixarem entrar e só me deixarem entrar depois acompanhado com outro amigo, que também é trans, mas ele é branco e ele falou que tava comigo e que a gente ia, sei lá, assistir aula, entendeu? E de vez em quando os meus amigos passam por isso, a gente as vezes marca reunião aqui na UFPA, mas, assim... algumas pessoas às vezes são barradas! Teve homens trans que já foram barrados, porque tão dentro desse estereótipo, ou é negro, e pra eles negro é ladrão, né?, eles leem como ladrão, ou... muitos são tatuados e por ser tatuados, já pensam que é ladrão da mesma forma, como aconteceu com um amigo nosso, ele foi barrado de entrar aqui. Então, são coisas assim que a gente passa, que são espaços públicos, mas que a gente não pode, de certa forma estar transitando.

Por essas e outras situações, Rafael fala que, algumas vezes, ele e outras pessoas preferem andar em grupo, na tentativa de protegerem-se contra as ofensas das pessoas. Às vezes essa tática funciona, pois assim conseguem evitar os ataques verbais, entretanto, é impossível fugir do “cochicho” e dos olhares direcionados a eles.

Às vezes tem locais que a gente não pode transitar sozinho, entendeu? Porque a gente é agredido, a gente é expulso, é... então é bem complicado, assim, a gente sempre procura, eu pelo menos, quando eu vou sair eu sempre procuro sair pra locais que eu vejo assim que a gente vai tá junto... a gente vai tá junto e se, de repente, acontecer alguma coisa, a gente vai poder se defender. E locais assim, que a gente já frequentou antes, que a gente, que quando a gente tá junto, a gente, de certa forma, não é atacado porque as pessoas elas são covardes né, apesar delas terem a transfobia delas, mas elas não falam na tua cara, sabe? Elas esperam tu passar, muitas vezes, e falam, ou ficam de cochicho, né, com que a gente não... não... de uma forma que a gente não possa ouvir, mas é sempre depois que a gente passa, ou quando a gente tá perto; fora os olhares que, muitas vezes não... a pessoa não fala nada, mas só o olhar dela já diz tudo, né.

O outro lado das saídas em grupo é o isolamento daqueles que não se sentem seguros fora de casa. O medo da violência faz com que algumas pessoas trans/travestis prefiram ficar em suas casas, mesmo porque na rua suas vidas correm perigo, pois são consideradas descartáveis:

[à]s vezes a maioria das pessoas trans prefere ficar em casa, ou só sai quando já conhece outras pessoas trans e é pra ir pra casa do outro, num ambiente que tu vai saber que vai tá seguro, que vai tá só as pessoas trans pra ti conversar. Então, existe muito isso, que os meninos e as meninas, eles marcam muito de sair quando vai, assim, mais pessoas trans. É muito difícil sair uma pessoa trans sozinha porque a gente sabe que ela tá exposta a ser agredida, seja fisicamente, verbalmente, entendeu? Então é bem complicado, e eu acho, assim, que não só em Belém, mas é uma questão mesmo que é nacional essa, sabe? Da insegurança do corpo trans, que é tido como menos humano, não é enxergado como alguém que é um ser humano também, né. As pessoas acreditam muito que... que toda forma de agressão e violência contra os corpos trans, ela é válida, porque é como se ela tivesse um favor pra sociedade de excluir aqueles corpos ali, que não estão se encaixando nas normas sociais, entendeu?

Uma consequência dessa relação tensa com a sociedade-cidade, da sensação de insegurança e medo da violência transfóbica, é uma experiência negativa da urbe, como um lugar que não inclui as vivências trans/travestis em seus roteiros diurnos. A cidade de Belém sendo percebida também como um local de certa forma de sofrimento:

Então, as pessoas trans acabam não... vivenciando muito certas realidades, curtindo muito a cidade de uma forma positiva, porque elas são vistas dessa forma, com agressão, elas têm medo da agressão, né, dos olhares das pessoas que muitas vezes machucam, né, porque é como se o espaço não fosse nosso também, a gente é muito excluído do espaço social como um todo.

Essas dificuldades em acessar os espaços da cidade fazem com que Danillo considere que ser trans em Belém é um “sacrifício”. Na perspectiva dele, Belém ainda tem muito de “interior”, como uma forma de pensar e agir atrasados, inclusive, na questão da aceitação das diferenças sexuais.

A gente ainda é muito, sei lá, muito atrasado, aqui de Belém. Parece que o interior não sai de Belém. Então eu acho que é muita treta. Complicado. Porque as pessoas, a maioria são velhas ou tem pensamento velhos, antigos, e até mesmo os trans têm dificuldade em se assumir, em externar o que tem dentro deles e se sentir bem pra sair na rua, porque em certos lugares a gente é pisoteado, a gente é maltratado. Por exemplo, eu fui na padaria e o cara me chamou de viadinho. Porque é aquela situação, quando a gente é trans, por exemplo, eu sou homem trans, eu não vou dar pinta de que eu já fui uma menina, que é um pensamento errado. Então, é um jeito meu, da mesma forma que eu posso ter alguma característica feminina, um homem cis pode ter alguma característica feminina, então é algo que a gente tem que tirar, e isso vem muito da sociedade

Esses “pensamentos velhos” que habitam a cidade fazem com que, para Danillo, seja difícil estar nas ruas sendo uma pessoa trans/travesti. A rua acaba por tornar-se um lugar de controle sobre os corpos e formas de se expressar, seja em gestos seja em afetos.

Nunca saí de Belém, pelo menos do Pará, pra saber como é ser um homem trans em outros lugares, mas eu vejo isso como com muita dificuldade, porque tu não pode andar assim, tu não pode andar daquele jeito, tu não pode andar de mãos dadas com uma mulher travesti, tu não pode andar abraçado com teu amigo que também é trans, tu não pode sair com uma camisa escrito "eu sou trans" se não a pessoa: "Ah, tu não é homem/mulher de verdade, por isso tu vai apanhar, por isso tu vai fazer isso e aquilo".



Na visão de Danillo, a situação complica-se ainda mais quando se trata das mulheres trans/travestis que se prostituem. Como vimos, elas são os alvos principais da violência de gênero sofrida nas esquinas noturnas da cidade: “[p]elas notícias da televisão, eu vejo que é muito difícil, principalmente para as mulheres trans e travestis, que têm um mercado de trabalho como a prostituição e são muitas das vezes executadas apenas por serem trans e travestis. Então, é bem problemático!”

A experiência da cidade de mulheres trans/travestis, porém, não se resume ao trabalho com a prostituição. Pelo contrário, o que procuro demonstrar aqui é justamente o oposto dessa visão redutora de suas vidas e experiências no mundo urbano. Ao transicionar de gênero, sendo lida como uma mulher cis, Jaqueline passa a sofrer as opressões pelas quais as mulheres cis passam na sociedade. Transitar na cidade tornar-se “complicado”, pois “depende da área que a pessoa transita, né? Depende do horário”.

Jaqueline narra um dia em que sofreu assédio e teve que recorrer à polícia. Mesmo entre os agentes que deveriam promover a segurança na cidade, ela sentiu-se, na verdade, ainda mais insegura.

Por exemplo, eu já fui perseguida uma vez, quando estava voltando pra casa, porque, por exemplo, eu desci um pouco depois da minha parada de ônibus na BR [316] e veio um cara me perseguindo e, enfim, chamaram a polícia depois. Os policiais me levaram em casa. Eu também me senti insegura no carro dos policiais, enfim. Eles estavam me tratando bem, só que eu era uma mulher dentro do carro com três homens grandes né?, e eu ainda não tinha nenhum documento oficializado com meu nome social, então tive que dar o nome civil depois, e ainda virou comentário lá, que o rapaz falou, mas, provavelmente depois eles devem ter comentado.

Essas situações fizeram com que Jaqueline começasse a perceber e ter uma outra forma de praticar a cidade. Quando ela era vista como trans, havia o medo da transfobia. Ao ser entendida socialmente como mulher cis, ela passa a enfrentar o assédio de homens, decorrente da estrutura machista da sociedade:

Eu percebi que eu não posso mais andar, por exemplo, depois que eu fiz a transição, não posso mais andar em certos horários, evitar passar em certos locais, ou não passar em certos locais, por causa da questão também da vulnerabilidade da mulher, né? perante a sociedade. Tem a questão da pessoa ser trans e tem a questão, no caso minha, de ser uma mulher, então tem esses dois pesos. Antes quando eu não estava muito avançada na transição, não tinha algumas características, era mais perigoso pelo fato de eu ser trans. Hoje, como eu já estou mais avançada – e eu não tinha muitos traços masculinos, também, e isso ajuda, né? – eu percebo que na maioria das vezes as pessoas me identificam como uma mulher cis, só que mesmo assim tem a questão de

eu ser uma mulher no meio de uma sociedade machista, então, é complicado. Já sofri assédio, as pessoas ficam olhando, também. Tem a questão de a pessoa ver a pessoa trans como um fetiche, então, realmente é problemático.

Nesse conjunto de problemas enfrentados ao sair às ruas no dia-a-dia de Belém, principalmente quanto ao assédio por ser lida como uma mulher cis, Jaqueline estabelece uma distinção de tratamento das pessoas entre a periferia e o centro da cidade.

Nas áreas de centro eu vejo que as pessoas respeitam mais, numa área de periferia, não. Então, eu evito andar na periferia por certos horários. Porque, por exemplo, no meu bairro, onde as pessoas todas me conhecem, essa questão de eu trocar de roupa é uma questão de segurança também. Além da questão dos meus pais, é questão de segurança. Porque, se eles me defendessem eu me sentiria mais segura, né? Mas, como eles também não estão nem aí nessa questão, melhor eu me proteger. Então, vejo que é inseguro para uma pessoa trans andar, transitar na cidade.

Isabella também considera que “ser trans em Belém é bem difícil”, seja por “falta de informação”, ou por “ignorância ou preconceito mesmo” das pessoas. Para ela, a cidade de Belém ainda não sabe lidar com a presença das pessoas trans/travestis nos espaços citadinos, principalmente durante o dia. Por isso, elas estão sempre sujeitas a algum tipo de violência:

As pessoas não conseguem lidar com nossos corpos transitando nas ruas. [...] os nossos corpos não são aceitos, infelizmente, na nossa cidade. Então, quando você é trans, e você vai às ruas, sai, você já sabe que em algum momento daquele dia que você tá saindo, você vai sofrer alguma violência. Pode não ser física, pode não ser verbal. Enfim, mas alguma violência você vai sofrer, né? olhares, murmúrios, risadinhas, às vezes chega, sim, à violência física.

Ao comparar Belém com São Paulo, cidade a qual já visitou, Isabella vê na capital sudestina avanços quanto a questão trans/travestis que ainda não ocorreram em Belém. Para ela, assim, há possibilidade de melhoras nas relações sociais que envolvem as pessoas trans/travestis e a cidade.

A tendência é melhorar, eu espero. A tendência é melhorar, pra que as pessoas entendam que nós somos apenas mais um ser humano que está aí e merece respeito. Eu percebi, mesmo em São Paulo, sendo um dos estados que mais mata pessoas trans, mais pessoas trans sofrem violência e tal, mas eu percebo que em São Paulo, diferente de Belém, a gente consegue transitar na rua sem esse problema, sem esses olhares, sem essas risadinhas, sem essas chacotas, né? Então, em São Paulo, porque, assim, é um estado muito grande, é um estado mais aberto à diversidade e é um estado onde

tem muita pessoa trans, então, lá já é normal ver uma pessoa trans andando, indo no supermercado. Em Belém não!

Ainda nessa comparação, Belém é percebida como um lugar no qual mulheres trans e travestis não conseguem andar pelas ruas. Isso faz com que, na percepção de Isabella, as trans e travestis queiram sair de Belém, indo para cidades como São Paulo. Entretanto, Isabella pontua que, mesmo em uma cidade que parece ser melhor com elas, é difícil ter “acolhimento”, pois

[e]m Belém é muito difícil tu ver uma pessoa trans no supermercado. É muito difícil tu ver uma pessoa trans indo na padaria comprar pão. É muito difícil tu ver uma pessoa trans trabalhando em alguma empresa. Então, quando uma pessoa trans quebra esse padrão, quebra esse gelo de sair às ruas de manhã, realmente a gente vê que os olhares, o preconceito é grande. Em São Paulo, lá as trans, as travestis, os homens transexuais transitam a todo momento, em Belém, não. Então, Belém, não é à toa que as meninas travestis e transexuais sempre vão embora daqui de Belém, nunca ficam. Sempre vão pra São Paulo, vão pra outros estados que acolhem melhor. Não que acolhe, porque é muito difícil uma pessoa trans ser acolhida, mas é um estado que elas passam despercebidas na rua.

Similar a experiência de Rafael, por ser uma travesti negra, Cassandra relata que a questão racial sempre esteve presente na sua relação com a cidade. Porém, ela estabelece dois momentos distintos em sua trajetória: quando ela ainda não tomava hormônios e depois que ela passou a tomá-los. Na narrativa de Cassandra, os hormônios são um divisor na forma como ela é tratada nas ruas de Belém, já que

[q]uando eu não tomo hormônio, eu lembro que eu morava em Cotijuba, foram dois momentos que marcaram muito pra mim, e alguns outros momentos de falas soltas que eu ouvi na rua, né? Então, assim, de tá andando na rua, eu no caso atravessei o Porto de Cotijuba, né? aqui, Belém; aqui, Icoaraci. Aí eu passei perto daqueles bares ali da Orla de Icoaraci e um cara grita: “Olha ali aquele viado, feio, preto”. E eu lembro que naquele momento eu andava com uma faquinha, né? na bolsa sempre, pra me proteger de qualquer coisa, porque eu não usava bojo [peça de sutiã] e eu era mesmo: “Foda-se a sociedade, eu vou andar como eu quero!”.

Além dessa situação de agressão verbal racista pela qual passou ainda sem a hormonização, Cassandra também teve um segundo momento em que os xingamentos homofóbicos e racistas foram direcionados a ela em ruas da cidade: “o segundo momento é

quando eu tô de bicicleta na Perimetral<sup>42</sup>, e um cara olha de longe e diz: ‘Olha aquele viado preto feio, corre atrás dele’, e eles correm atrás de mim, e eu ... com a bicicleta; e outros momentos, os olhares nos ônibus: “Que é isso aí? Que é isso?”

A racialidade negra de Cassandra, assim como a sexualidade, são os marcadores utilizados pelos outros para tentar ofendê-la. A prática dos espaços da cidade, assim, é atravessada pelo racismo, mesmo antes da transição de gênero. Ao ser entendida socialmente ainda como homem gay cis, os termos “viado preto feio” são acionados no sentido de difamá-la, violentá-la:

Então essa noção de que sempre a racialidade é colocada bem a frente. Eu sou travesti, né? eu passo por esse processo de ser travesti, isso já é uma estranheza social né?, principalmente quando eu não tomo hormônio, na época eu não tomava hormônio, eu era bem magra; na época eu cheguei a pesar 49 kg, eu era muito magra, hoje eu tô com 68, então as pessoas olhavam, eu tinha mais os músculos ressaltados, e as pessoas me olhavam na rua, elas sempre... o marcador principal era “um viado preto”. Essas eram as palavras sempre que eu ouvia, sabe? Ou então: “Que coisa é essa? O que é isso?” Então isso eu acho que a racialidade ela é bem forte, sabe, nas violências que a gente sofre pelo racismo e por ser travesti, são duas coisas muito marcantes.

Mas a questão racial não opera apenas na sociedade mais ampla. Cassandra lembra que, mesmo dentro de grupos LGBTQIAP+, a raça é um diferenciador entre as mulheres trans/travestis, quanto à sua passabilidade. No caso dela, por exemplo, por não alisar o cabelo, considera que ocorreram situações nas quais viu-se excluída diante de outras trans/travestis de cabelo liso e/ou brancas.

E outra que eu nunca alisei meu cabelo, então é uma coisa também que marca porque, eu lembro que alguns momentos quando eu ia encontrar... que tinha mais LGBTs, tava em círculo LGBT, tinha essa diferenciação, né? A travesti que alisa o cabelo, que tem peito, que não sei o quê. Ou, então, até mesmo a travesti branca que não tem peito, mas o cabelo dela é liso. Então ela “passa”. Eu já fui excluída muito assim, da galera me deixar no canto e aí outras pessoas pretas chegarem no rolê, e aí tipo eu me sentir mais segura, mais bem. Então eu passei muito tempo também sem ir pra esses rolês em centro da cidade por conta dessa exclusão, né? Então eu nunca fui bonita, eu nunca fui padrão social, então o racismo impera nesse sentido sobre esse processo.

Ao pensar sobre essas questões envolvendo raça e transexualidade, Cassandra entende que a raça acaba sobressaindo-se na sua experiência de vida em Belém. Como vimos em relação a Rafael, o racismo está presente em ambos os “lados do gênero”, mudando talvez apenas suas formas de opressão, quando se tratam de homens e mulheres:

---

<sup>42</sup> Avenida que atravessa os bairros do Guamá e Terra Firme, na periferia de Belém, e que dá acesso às Universidades Federal Rural da Amazônia (UFRA) e Federal do Pará (UFPA).

[r]ecentemente a gente tava vendo, tava tendo uma discussão sobre porque que a transexualidade, porque que o gênero não tá à frente da raça. E aí eu percebo que na minha vivência nunca teve à frente da raça, porque o primeiro lugar é, se tu é preta e travesti? Nojenta, né? Tu não sei nem o que tá fazendo aqui, né? Tu já nota ali se uma pessoa... enfim, né? é digna de afeto. E aí eu sentia muito essa diferenciação de racismo mesmo!

Essas eram as experiências de Cassandra antes de tomar hormônios. Quando passou a tomá-los, ela considera que sua vivência é outra. Ao ser vista como uma mulher cis, as pessoas começam a tratá-la com respeito, já não há as ofensas dirigidas a ela. A situação só muda quando ela fala e as pessoas estranham sua voz.

Aí quando eu tomo hormônio já é um outro processo, né? Por que aí as pessoas hoje em dia me olham como uma mulher cis. Muita gente, eu tô no ônibus, no dia a dia, indo pro trabalho, às vezes eu não passo maquiagem, às vezes eu passo só um protetor solar e um batom, as pessoas me tratam como “moça”, não tem jeito, entendeu? “Moça, senta aqui, moça”. Aí quando eu falo já muda a história. Mas em todo lugar que chego é o respeito normal, de uma mulher vindo no meu estabelecimento, ou uma mulher no ônibus. Então tem essa diferenciação que eu percebo muito assim.

Se, por um lado, parte do racismo e homo/transfobia arrefecem, por outro, Cassandra, assim como Jaqueline e Isabella, passa a temer o assédio dos homens, ou mesmo o estupro. Ao “passar” por mulher cis, o corpo das mulheres trans/travestis entra no sistema de opressão machista que objetifica os corpos femininos, sexualizando-os e vendo-os como disponíveis para seus desejos.

Hoje em dia eu ando na rua tranquilamente, eu ando muito tranquila [quanto à transfobia], muito de boa, sabe? Já ando, inclusive, com medo de outras violências, e que muitas mulheres cis sentem. Por exemplo, violência do estupro, violência de vários outros tipos de violência que, enfim, né? Que é imposto sobre o corpo feminino. Não que antigamente eu não andasse, né? Mas a violência era pra além do estupro, era a violência física, moral, psicológica, enfim. Hoje em dia tem a violência psicológica, mas elas são por outras formas, quando me veem falar.

Ter uma passabilidade que facilita, em alguma medida, seus trânsitos na cidade, não evita, entretanto, que Cassandra passe por momentos de exclusão. Ela lembra que, em suas relações de trabalho, por vezes, percebe a forma como é tratada, associando isso ao fato de ela ser uma travesti negra.

Eu acho que Belém, particularmente pra mim, ser uma travesti preta hormonizada e, aspas, “passável”, eu consigo acessar alguns espaços, né? Mas eu trabalho hoje em dia na Prefeitura e eu percebo que as pessoas que me conhecem dentro da Prefeitura, e trabalham em seus gabinetes e secretarias, elas podem até falar comigo em reuniões muito específicas, mas no geral, se tem um evento da Prefeitura geral, assim na rua, não sei o quê, elas evitam isso, tem muita exclusão, sabe? Ou, então, se tem uma reunião num local fechado, tipo auditório de alguma Universidade, e essas pessoas tão lá, elas também excluem assim, elas fingem que não me conhecem. Então tem essa diferenciação porque, ao mesmo tempo que eu sou passável, política, e se eu me posiciono nos espaços, eu vou continuar sendo travesti e negra. Porque ainda tem isso também, se fosse uma branca eu acredito que seria diferenciado. Até porque tem histórias de mulheres brancas dentro da Prefeitura e o tratamento é totalmente diferenciado, enfim... é isso!

O que podemos ver nessas narrativas sobre a cidade, a partir das perspectivas das pessoas trans/travestis, são as vivências em Belém marcadas, em diversos sentidos, pelas formas variadas de violência e pela exclusão dos espaços públicos. Quando a transexualidade/travestilidade é interseccionada com a raça, as práticas nos espaços citadinos tornam-se ainda mais complexas por causa do racismo. Outro ponto que se sobressai nesses relatos são o que podemos considerar como os benefícios e males sociais conseguidos pela passabilidade, tema da próxima seção.

#### **4.1.1 Questões em torno da passabilidade e as relações com a e na cidade**

Como podemos perceber nessas narrativas sobre a relação com cidade, o termo passabilidade ou é referido diretamente, ou está subentendido quando as pessoas trans/travestis falam que são vistas como homens ou mulheres cis. Ele é utilizado com frequência pelas pessoas trans/travestis, não apenas no contexto desta pesquisa, não é de fácil análise e, como afirma Vergueiro (2016), tem “importância epistêmica”. Para esta autora, é necessário entender a passabilidade enquanto “uma categoria útil de análise para vivências nas diversidades corporais e de identidades de gênero, tanto como uma exigência cisnormativa, como uma estratégia possível de resistência a cissexismos<sup>43</sup> em determinados contextos” (VERGUEIRO, 2016, p. 158).

Apesar de em um primeiro momento a passabilidade poder ser entendida como uma forma tática das pessoas trans/travestis “passarem” pelo gênero com o qual se identificam, o

---

<sup>43</sup> Por cissexismo Vergueiro (2016, p. 162) entende “uma miríade de discursos institucionais e sociais, de cunho supremacista e discriminatório, que inferiorizam identidades de gênero trans, ou ‘não cis’”.

tema não é um consenso. Nesta pesquisa, o “ser passável” aponta para algumas questões que considero relevantes, principalmente por estar sempre associada às relações com as outras pessoas (principalmente cis) e, entendo, situadas na cidade. Inicialmente, penso que só é possível falar em passabilidade dentro de um “cistema” no qual, para sobreviver, é preciso estar, em maior ou menor grau, em acordo com estereótipos e normas de gênero.

Duque (2013), em sua pesquisa com pessoas trans, trata da “experiência de *passar por* homem ou *passar por* mulher” como uma forma de ação que

permite analisar a prática performática, seus contextos e temporalidades, daqueles tidos como normais/naturais, considerando que é o reconhecimento da suposta normalidade do gênero e da sexualidade, juntamente com outros marcadores sociais da diferença, em determinadas interações sociais de alguns interlocutores que lhes permitem *passar por*. (DUQUE, 2013, p. 21)

Nesse sentido, a passabilidade aparece como uma forma de lidar com as divisões binárias de gênero, permitindo que as pessoas trans/travestis consigam, dentro de suas condições, acessar os espaços da cidade sem serem notadas enquanto tais. Se, por um lado, isso parece uma vantagem ou algo benéfico (quando se trata de pessoas brancas), por outro lado, parece que é preciso camuflar-se por de trás de uma roupagem cis para poder (sobre)viver a/na cidade, protegendo-se das violências transfóbicas. Ainda mais quando as/os interlocutoras/es desta pesquisa, que são militantes, também atuam pela “visibilidade” das existências de pessoas trans/travestis. Como afirma Moira (2017, p. 368):

[a] luta não é simplesmente acumular um máximo de estereótipos cis para conseguir a tal da passabilidade e camuflar-se na multidão, pôr-se ao abrigo da transfobia, mas sim dar legitimidade ao discurso que enxerga a mulheridade trans como integrante da própria noção de mulheridade e a homenzidade trans da homenzidade plena, reorganizando os sentidos que as palavras “mulher” e “homem” comunicam.

Essa reflexão de Moira (2017) coaduna-se com as narrativas de Rafael sobre o adoecimento de alguns homens trans na tentativa de performar um “padrão cis”, não apenas no sentido da “estética de gênero” (BENTO, 2016), mas também em pensamentos e formas de agir que reproduzem um modelo de masculinidade entendida como “tóxica”. Ou seja, a passabilidade que alguns homens trans almejam não passa apenas pelo “parecer” cis, indo além e se configurando como pensamentos, ações e gestos, performances, invariavelmente preconceituosos (machismo, homofobia).

No Capítulo 1, fiz referência ao termo “*cisplay*” como um tipo de tensão em campo na relação entre cis e trans/travesti. A primeira vez que ouvi essa palavra em campo foi em conversas informais com Danillo. Depois, no momento em que o entrevistei, ao refletir sobre seu processo de transição de gênero, ele tornou a referir o termo, falando do momento em que conheceu a Rede Paraense de Pessoas Trans e de como isso mudou sua forma de pensar sobre a transexualidade,

[p]orque no meu pensamento, quando eu começasse a fazer a minha transição, seria apenas tomar hormônio, fazer a minha alteração de nome civil e ser um homem cis, pagar de *cisplay*. Mas a partir do momento que a gente vai conhecendo pessoas trans, a gente vai vendo que é muito mais do que apenas tomar hormônio. Tu tem que lutar pelo teu espaço, tu tem que lutar pela tua casa, tu tem que lutar pela tua vida.

A ideia de *cisplay* já carrega em si, pela via do deboche, um tom crítico sobre a tentativa de algumas pessoas trans/travestis quererem passar por cis. Como afirmei anteriormente, o tema da passabilidade é complexo, porque envolve não somente o ter que performar gênero tendo como referência a cisgeneridade, mas também poder sobreviver numa sociedade e cidade centrada na cisnormatividade. Ela parece ser uma moeda com pelo menos duas faces, ou uma faca de dois gumes.

Ainda no Capítulo 1 a passabilidade aparece como algo problemático quando referida à experiência de pessoas trans negras, porque, no exemplo de Rafael, ela é experimentada através do racismo. Ser lido como homem negro cis significa ter que enfrentar os estereótipos racistas que estruturam a sociedade, sendo considerado a partir de estigmas como a marginalidade ou periculosidade no meio urbano. A agressão policial sofrida por Rafael é fruto do racismo, mas também é um exemplo de como passabilidade pode ter consequências negativas. No caso das mulheres trans/travestis, como vimos nas narrativas anteriormente, ser vista como uma mulher cis, ao mesmo tempo que permite um trânsito menos sujeito a ataques transfóbicos, significa o risco do assédio e o medo do estupro, visto o machismo que impera nas relações de gênero.

A passabilidade, assim, faz com que, de acordo com Vergueiro (2016, p. 158-159) deva-se “pensar desde vulnerabilidade e possibilidade de resistência a violências quanto nossas impossibilidades afetivo-sexuais em um sistema que, a grossos e interseccionais modos, nos odeia”. A autora formula esta afirmação a partir de algumas de suas experiências, seja no cotidiano da cidade (Salvador e Toronto), seja as afetivo-sexuais nas quais sua passabilidade entrou em cena. No primeiro caso, quando outros homens perceberam, ora por sua voz, ora por



ouros traços, que ela era trans. No segundo, quando ela precisou contar para um homem que a paquerou e beijou, que ela não era cis, fazendo com que ele, ao saber disso, a rejeitasse.

A questão da voz referida por Vergueiro (2016), inclusive, aparece tanto entre as/os interlocutoras/es, quanto em algumas etnografias sobre travestis, como um elemento que sempre pode “denunciar” a transexualidade/travestilidade das pessoas. Nas etnografias a voz das travestis é sempre apontada como um traço de sua corporalidade que deixa perceber a não cisgeneridade delas, mesmo que a travesti esteja “toda feita” (BENEDETTI, 2005). Em minha pesquisa, pelo menos Danillo (como veremos mais adiante) e Cassandra fazem referência direta às suas vozes como algo que causa estranhamento entre as pessoas, fazendo-as duvidar da passabilidade dele/a. Isto é, em determinados contextos, tanto Danillo quanto Cassandra conseguem “passar por” cis até antes de as pessoas ouvirem suas vozes. Quando falam, o tratamento das pessoas muda, começam os olhares questionadores ou preconceituosos.

A “vulnerabilidade” e a “possibilidade de resistência à violências” das quais também fala Vergueiro (2016), podem ser notadas em diversos momentos. Trago aqui uma situação registrada no meu diário de campo, após uma caminhada pelas ruas de Belém com Jaqueline. Ao retornarmos para sua casa, lá encontramos seu companheiro. Jaqueline fala das diferenças de tratamento em relação a ela, no bairro em que ela foi criada e vista “como menino”, e o centro da cidade. Neste segundo lugar ela diz sentir bem menos “pressão”, referindo-se à sua passabilidade. O companheiro dela interveio: “A passabilidade é uma forma de garantir a possibilidade da nossa existência”, reforçando a fala de Jaqueline sobre as dificuldades sofridas no lugar onde se nasceu ou cresceu, destacando inclusive os problemas com os próprios familiares.

Por fim, a questão da passabilidade ou de passar por, como propõe Duque (2013) parece ir um pouco além da experiência trans/travestis (DUQUE, 2020). Considerando que a passabilidade trans pode ser entendida como “experiências de pessoas que são assignadas como sendo de um sexo quando nascem e, em diferentes momentos de suas vidas, intencionalmente ou não, passam por alguém de outro sexo” (DUQUE, 2020, p. 33), este autor também sugere que “pessoas que não se identificam como trans também são envolvidas nessas experiências de *passabilidade*”.

A reflexão de Duque (2020) sobre a passabilidade em pessoas não trans/travestis fez-me pensar em uma situação vivida por mim em campo. No dia seguinte à realização do II Piquenique Trans, ocorrido no dia 26 de janeiro de 2020 na Praça da República, uma das pessoas que estavam presentes no evento procurou-me nas redes sociais dizendo que me conheceu naquela atividade e, entre outras coisas, perguntou: “Então... você é um homem trans?”.

Expliquei para ele que não era trans e que estava apenas pesquisando. Ao que eu questionei sobre a pergunta, ele respondeu: “Nada não. Só curiosidade. Sei lá... fiquei a fim. Interessado na sua pessoa”.

Na época dessa situação chamou-me atenção o fato de poder ser lido como homem trans. Naquele momento, entretanto, não levei o pensamento adiante. Agora, ao tratar sobre a passabilidade e lendo sobre esse tema, percebo o quanto o “passar por”, como sugere Duque (2020), não está ligado apenas à trans/travestilidade. Na verdade, o que esse fato permite pensar é o quanto a noção de passabilidade evidencia, ainda mais, a performatividade de gênero (BUTLER, 2017), porque é somente concebendo o gênero como algo construído que podemos entender que se pode “passar por” homem ou mulher, porque nunca se é essencial ou naturalmente. Ou seja, nessa lógica, como na situação que narrei, não há um limite ou uma performance ideal que denote a cisgeneridade ou a transexualidade/travestilidade de alguém. Se levamos Butler a sério, cis e trans/travesti são performances que, primeiro, podem dar sentido a nós próprios como pessoas, seres humanos, e, segundo, fazerem sentido para os outros dentro do sistema binário de gênero. E se podem ser percebidos ou não, “confundidos” – com homens ou mulheres cis quando se tratam de pessoas trans/travestis, ou como pessoas trans/travestis, quando se tratam de cis – é porque o gênero não tem nada de essencial ou verdadeiro, sendo apenas performance, reiteração diária.

A passabilidade, assim, opera como um elemento do jogo social (SIMMEL, 2006), principalmente nas relações de gênero e sexualidade, ora como uma forma de controle – quando se espera ou se impõe um padrão de performance cis a ser seguido –, ora como tática de sobrevivência nas relações com a cidade, em seu cotidiano – quando o *passar por* cis significa conseguir ir e vir sem olhares tortos ou outras formas de violência. Tanto nas narrativas das pessoas trans/travestis que vimos anteriormente quanto nas descrições que veremos a seguir, a passabilidade é acionada nesses diversos sentidos, nos contextos específicos dos trânsitos na urbe.

#### **4.2 Os olhares dos “outros”: práticas com pessoas trans/travestis nos espaços de Belém**

As narrativas das pessoas trans/travestis sobre as suas relações com a cidade apontam, como vimos, principalmente para os olhares das outras pessoas sobre seus corpos, especialmente quando elas transitam à luz do dia pelos espaços urbanos. Diante desse dado, propus para as/os interlocutoras/es praticar Belém com elas, com o intuito de observar as

questões narradas. Assim, desde 2019, passei a caminhar com as pessoas trans/travestis pelas ruas da cidade, acompanhar algumas ações coletivas da REPPAT, trafegar com elas dentro de ônibus em seus deslocamentos pela urbe. Isso quando essas atividades ainda eram permitidas.

Desde a confirmação do primeiro de caso de coronavírus em Belém, ocorrido no dia 18 de março de 2020, a paisagem da cidade foi sendo alterada gradativamente, de acordo com os aumentos de casos de contaminação e morte de pessoas. O cenário era de caos, com hospitais lotados, números de óbitos que cresciam diariamente, cemitérios sem capacidade para abrigar os mortos pela nova doença. Não obstante, o Brasil ainda vivia sob o governo negacionista de Bolsonaro, que colocava em dúvida a existência da Covid-19 e incentivava às pessoas a saírem às ruas ou não usarem máscaras, quando a recomendação de cientistas era o contrário.

No auge da pandemia, o governo do Pará decretou, por medida de segurança para a saúde da população, o isolamento social e o *lockdown* com proibição total do tráfego de pessoas nas ruas. As imagens que eram veiculadas nos jornais eram de ruas quase totalmente vazias, como a que vemos a seguir, pois nem toda população respeitava o decreto ou tinha condições de ficar em suas casas, como no caso de pessoas que precisavam trabalhar fora. Apesar de a pandemia ser considerada uma doença que não fazia distinções, com o tempo as pesquisas começaram a mostrar as disparidades já existentes e exacerbadas pelo vírus, como questões de classe e raça. Sem nenhuma surpresa, os dados mostravam que a maioria das vítimas da Covid-19, além dos considerados grupos mais vulneráveis (idosos e pessoas com comorbidades), eram pobres e negros<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Para se ter uma ideia da disparidade no tratamento da Covid-19, em 06 de maio de 2020 o jornal O Globo veiculava a seguinte matéria: “Coronavírus: Ricos de Belém escapam em UTI aérea de colapso nos hospitais da cidade”, apontando que empresários da cidade procuravam assistência médica em hospitais de referência em São Paulo, viajando em jatinhos-UTI que chegavam a custar R\$ 120.000,00. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/sociedade/coronavirus-ricos-de-belem-escapam-em-uti-aerea-de-colapso-nos-hospitais-da-cidade-1-24412850>. Acesso em 05 abril 2023.



Início esta seção mencionando os tempos pandêmicos porque, como pontuei na introdução, esse período, que afetou grande parte do mundo, também teve impactos diretos na proposta de minha pesquisa. Como minha intenção era praticar a cidade com as pessoas trans/travestis, observando as interações estabelecidas com elas no fluxo citadino, com as restrições impostas pela pandemia, esse objetivo foi diretamente suspenso. O que se segue, assim, são descrições de momentos anteriores aos impedimentos provocados pelo coronavírus e de outras saídas com as/os interlocutoras/es de acordo com as aberturas decretadas pelo governo do Estado, como na observação a seguir feita em 2021:

pela janela do ônibus, como uma tela de cinema ou TV, vejo a cidade passar: calçadas, postes, edifícios, pessoas, outros automóveis, algumas árvores, um céu azul como trégua para os dias chuvosos anteriores. Tudo parece igual em Belém, exceto por um adereço quase impensável meses atrás na paisagem da cidade: as máscaras nos rostos das pessoas – nem todas!

Como venho assinalando ao longo desta tese, uma noção central para este trabalho é a de “práticas dos espaços” da cidade proposta por Certeau (2014), conjunta à ideia de etnografia de rua de Rocha e Eckert (2013b). O que Certeau (2014, p. 158-159) sugere são “caminhadas pela cidade” que nos permitam fazer um deslocamento “do conceito de cidade às práticas urbanas”, que permita ver a cidade não apenas a partir de uma imagem generalistas, como um “olhar divino”, “panóptico”, mas que invista em um conhecimento dos espaços através dos

passos, das caminhadas, como forma teórico-metodológica de habitar o “espaço vivido” e conhecer a urbe, na medida em que “as práticas do espaço tecem com efeito as condições determinantes da vida social” (CERTEAU, 2014, p. 163).

Uma forma de observar e interpretar essas práticas é a etnografia de rua (ROCHA; ECKERT, 2013b, p. 23) que toma a caminhada como técnica de construção de dados, na qual o “pesquisador está atento as variações das formas de ocupação do espaço, dos jogos de interação social e tensões nos territórios vividos”. Foi partindo dessas metodologias que construí as narrativas a seguir, resultando na observação dos micro-gestos que compõem as relações sociais cotidianas, entranhados de conflitos, neste caso principalmente de gênero, sexualidade e raça.

Por fim, inspirado em Perlongher (2008, p. 68), ao falar de uma “cena rueira” quando pesquisa a prostituição viril paulistana nos anos 1980, nomeei as descrições das práticas dos espaços trans/travestis pela cidade como “cenas”. Essa noção ajuda a dar ordem às observações descritas pois, como prevê a etnografia de rua, o antropólogo urbano trabalha, em grande medida, com “colagens” de “fragmentos de interação” (ROCHA; ECKERT, 2013b, p. 25). Interações essas compostas por formas de contato face a face, que permitem entrever “a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata” (GOFFMAN, 2014, p. 28). São pequenas cenas passadas em ruas, praças ou ônibus de Belém, nas quais é possível vislumbrar as performances cotidianas (SCHECHNER, 2003; TURNER, 2015) das pessoas trans/travestis com os “outros” na cidade, quase sempre tecidas por conflitos silenciosos flagrados nos olhares das pessoas. Divido as cenas em “rueiras”, “coletivas”, e “em coletivos”.

#### **4.2.1 Cenas rueiras na cidade de Belém**

Antes de praticar a cidade intencionalmente com as pessoas trans/travestis, ou seja, com o objetivo de observar como se davam as interações das outras pessoas com elas, houve momentos que caminhei acompanhando-as sem me atentar para o que ocorria no entorno ou, pelo menos, aparentemente, nada acontecia. Em janeiro de 2019, nas primeiras ações das pessoas trans/travestis que passei a observar (conheci Rafael no final de 2018), logo após uma reunião da REPPAT na Defensoria Pública do Pará, localizada no bairro da Campina, caminhei com Rafael e Isabella até a parada de ônibus. Na ocasião, nada observei, mesmo porque ainda não tinha delimitado o foco da pesquisa.

Em fevereiro de 2019, também após uma reunião na Defensoria, Danillo pediu para acompanhá-lo até uma malharia no Comércio, que fica no entorno do órgão público. Caminhei com ele pelas ruas movimentadas, porém nada observei de diferente. Lembro-me que nesse período, eu ainda estava delimitando os caminhos da pesquisa, mas fiz uma anotação em meu diário de campo: “[o] pedido de Danillo para que eu o acompanhasse fez-me lembrar do medo que ele diz sentir em andar só. Talvez um pouco por isso eu tenha aceitado acompanhá-lo, mas também por saber que aí teria uma oportunidade de diálogo [aqui eu ainda estava estreitando relações com ele]”.

Duas questões sobressaem-se dessas situações. A forma de caminhar ainda não definida pela intenção da pesquisa é desinteressada, por isso, talvez não “treinada” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Meu olhar não estava atento para o que ocorria além das pessoas com as quais eu acompanhava. No caso de Danillo, porém, ele tem uma passabilidade alta, o que faz com que seu trânsito pelas ruas seja mais tranquilo. Como vimos antes, as coisas mudam quando prestam atenção em sua voz e nos seus gestos. Quando a intenção do meu olhar foi elaborada, observei as seguintes cenas:

### **Cena 1 – Com Rafael: passabilidade no centro da cidade**

A primeira vez que caminhei pela cidade intencionalmente com uma pessoa trans foi com Rafael Carmo, no dia 10 de dezembro de 2019. Eu tinha acompanhado-o em uma reunião na Defensoria Pública do Pará, sobre a organização do que seria a I Marcha da Visibilidade Trans de Belém, a ocorrer no dia 26 de janeiro de 2020, na Praça da República. Rafael tinha que entregar alguns documentos na Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado (SEJUDH) e no Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA), localizada nas redondezas, o trajeto podendo ser feito a pé. Pedi para acompanhá-lo. Era início de uma tarde cinzenta, pois tinha começado a chover um pouco, como é comum nessa época em Belém.

Logo na saída do prédio encontramos com duas mulheres negras moradoras do Marajó, que pediram informação sobre o horário de funcionamento da Defensoria. Rafael começou a conversar com elas. Enquanto eu aguardava, fiquei pensando sobre a “passabilidade” de Rafael, visto que as mulheres, em nenhum momento, esboçaram, pelo menos aparentemente, alguma estranheza quanto à sua identidade de gênero. Elas perguntaram inclusive se trabalhávamos no local.

Ao final da conversa, Rafael e eu fomos andando pela rua Manoel Barata, debaixo da minha sombrinha. A rua está movimentada, com barulho de motores de carros e buzinas. As ruas estavam um pouco alagadas da água da chuva. Em determinada parte, próximo à Av.

Presidente Vargas, exalava no ar um cheiro de comida típica, provavelmente maniçoba. Enquanto conversávamos sobre algumas dificuldades de Isabella no emprego, atravessamos a Av. Pres. Vargas em direção à rua 28 de setembro, para a SEJUDH. Após protocolarmos o ofício na secretaria, nos dirigimos até ao Centro de Testagem e Aconselhamento (CTA), na Rua Almirante Tamandaré.

A chuva já havia cessado. Andamos pela Presidente Vargas, tumultuada de carros, buzinas, alagamentos, cena típica de um pós-chuva em Belém. Caminhamos sob o túnel de mangueiras da Praça da República, que está vazia e molhada da chuva. Ao chegarmos próximo ao Bar do Parque e ao Teatro da Paz, Rafael aponta onde seria o local pensado inicialmente para o palco da I Marcha, na rua da Paz. Andamos até a esquina da Pres. Vargas com a Av. Nazaré, para atravessarmos a rua no sentido da Almt. Tamandaré. Tivemos dificuldade, pois a rua estava alagada. Entramos pela Praça da Sereia e descemos até a Almt. Tamandaré.





A Tamararé está engarrafada, no sentido da Av. Nazaré. Buzinas de carros, sons de motores. O céu da cidade está cinza e um vento meio frio refresca a cidade do calor dos dias anteriores. Alguns poucos pingos de chuva caem em nossos rostos. No caminho, Rafael e eu conversamos sobre questões da REPPAT. Ao chegarmos na CTA, na esquina da Travessa São Pedro, Rafael entrega o ofício e de lá nos despedimos, pois vamos para paradas de ônibus diferentes.

Em nota do diário de campo escrevi o seguinte:

Essa primeira prática da cidade com Rafael foi tranquila, andamos normalmente pelas ruas, não percebi nenhum olhar de estranhamento e nem ele comentou nada sobre isso. Como ele disse na entrevista e em outros momentos, a “passabilidade” dele é alta, por isso nem sempre experimenta constrangimentos na rua. Sua imagem, como ele já disse, talvez remeta mais à “marginalidade”: negro, com tatuagens, *piercings* e, atualmente, cabelos trançados.

## **Cena 2 – Em grupo e depois apenas com Rafael e Isabella: os “primeiros” olhares**

Essa caminhada ocorreu no dia 09 de janeiro de 2020, também a partir de uma reunião na Defensoria Pública. Possui dois momentos.

### **Primeiro momento: com o grupo**



Após o final da reunião na Defensoria Pública (de organização do Piquenique), acompanhei Rafael, Isabella e mais duas travestis de outra organização, pela rua Manoel Barata, até a Av. Pres. Vargas. Fomos conversando enquanto nos dirigíamos até a Presidente Vargas. Uma das travestis é magra e alta, mais velha que os demais, com cabelos pretos longos e um pouco crespos. A outra é negra, de cabelos cacheados. Ambas andavam mais a frente com Isabella, Rafael e eu seguíamos mais atrás.

Ao passarmos pelas barracas no largo da Palmeira, entre os sons de buzinas dos carros e o calor do dia de sol, atravessamos uma rua, passando em frente a uma loja de cosméticos. Ali havia um segurança na entrada e, pela primeira vez, observei os olhares de estranhamento dos quais tanto Rafael quanto Isabella já tinham falado. O homem olhou primeiro para a travesti mais velha e alta e depois para as demais. Um olhar de quem estranha, seguido de um meio sorriso entre irônico e cínico. Uma mulher que saía da loja cruzou com o grupo, olhando para elas, até virar a cabeça para trás. O grupo andava conversando e parecia nem perceber os olhares. As ruas estavam cheias, pois era em torno de 13h, momento de movimento naquela área.



Chegamos na esquina da Presidente Vargas. A avenida está movimentada, como de costume nesse horário. Pessoas apressados, outras mais lentas, algumas com sacolas de compras

nas mãos, muitas nas paradas de ônibus aguardando para ir para casa, provavelmente. Mulheres, homens, crianças. Jovens e idosos. A paisagem é diversa.



Percebo mais olhares. Primeiro fitando diretamente o grupo, depois desviando o olhar. São olhares de quem perscruta e quer saber alguma coisa. Há uma expressão de interrogação. Um vendedor ambulante, na Pres. Vargas, olha e em seguida esboça um sorriso, como que confirmando algo em seu pensamento. Os homens parecem mais curiosos e irônicos diante da imagem das mulheres trans/travestis. Os movimentos são rápidos, quase imperceptíveis. O grupo continua caminhando sem dar atenção aos olhares. Ao chegar na parada de ônibus, nos despedimos das duas travestis, que iriam para suas casas. Rafael, Isabella e eu seguimos pela Pres. Vargas em direção à Gama Abreu.

### **Segundo momento: com Rafael e Isabella**

Desse momento em diante, Rafael e Isabella dão-se as mãos e caminham juntos. Eu vou próximo de Isabella. Mais olhares. No alto de uma pequena escada, um menino (que aparente ter uns 07 anos) olha de maneira fixa para os dois enquanto passam. Uma mulher, provavelmente sua mãe, também fica olhando para os dois. Por onde passam, eles chamam a

atenção de outras pessoas. Rafael um homem negro, de cabelos com tranças. Isabella uma mulher branca, com o cabelo meio ruivo.



Já próximo ao Banco da Amazônia (BASA), Isabella me pergunta para onde estou indo. Digo que estou caminhando com eles, que faz parte da minha pesquisa. Eles riem. E que vou ao *shopping*. Comento sobre os olhares que percebi, diferente do dia que caminhei apenas com Rafael. Isabella logo responde: “[é] por minha causa!” Rafael fala da travesti mais velha e completa dizendo que isso tem a ver com a passabilidade. “Se eu não fosse um homem hormonizado, talvez não fosse assim”.

Continuamos caminhando, descemos pela Gama Abreu rumo a Padre Eutíquio. Entramos pela Galeria Portuense. Ao sairmos na Pe. Eutíquio, com mais movimento de pessoas, outros olhares são direcionados ao casal. Mulheres, homens, crianças. Todos olham como que

questionando. Penso que se eu pudesse ler mentes ou ouvir pensamentos, talvez escutasse:  
“[i]sso é um homem ou uma mulher?”





### **Cena 3 – Práticas com Jaqueline, cenário pandêmico**

Dividirei esta descrição em três momentos: o contexto, primeiro momento: manhã e segundo momento: final da tarde.

#### ***O contexto***

As observações narradas nesta cena ocorreram no dia 24 de novembro de 2020, em um dos períodos de abertura do isolamento social, provocado pela pandemia. Após o ano quase inteiro de aflições com o novo coronavírus, e de parada total da pesquisa de campo, retomei o contato com Jaqueline no dia 16 de novembro de 2020, por meio de aplicativo de mensagens. Perguntei como estava o cotidiano dela no contexto da pandemia, ela me respondeu: “[t]ô saindo de casa, tenho que ir trabalhar. Tô morando de aluguel porque tive problema na casa dos meus pais”. Quando a entrevistei em 2019, ela ainda morava com os pais no bairro do Castanheira.

Após essa conversa inicial, marcamos de nos encontrar no dia 24/11, para acompanhá-la até o seu local de trabalho. Ela me disse estar morando agora no bairro de São Brás, próximo ao Terminal Rodoviário. Disse, também, que estava morando com um companheiro, um homem trans, e que está trabalhando em um escritório, como advogada, no bairro de Nazaré. Marcamos de encontrar-nos em um local próximo de sua casa, às 7h30.

Como moro em um bairro distante (Icoaraci), dormi no apartamento de um amigo em São Brás, na Av. José Bonifácio, para poder estar cedo no local marcado. O trajeto até o lugar era pequeno, acordei cedo e fui caminhando até o local, observando os sons da cidade nas

primeiras horas da manhã. Ronco dos motores dos ônibus, buzinas, várias pessoas de máscaras indo provavelmente para os seus trabalhos. Algumas delas caminham sem máscaras pela rua. O sol já está alto, mas ainda faz um leve frio como lembrança da madrugada.

Caminho pela José Bonifácio em direção ao Mercado de São Brás, sob mangueiras, vendo as mangas batidas no asfalto e nas calçadas esburacadas. Já, próximo ao mercado, é possível ouvir o canto dos periquitos que se aglomeram (eles ainda podem!) nas árvores da Praça do Operário. Há várias pessoas na “parada” de ônibus em frente o Terminal, umas com e outras sem máscara. Excetuando às máscaras, e um ou outro gesto de higienização das mãos com álcool em gel, o cotidiano da cidade parece normalizado após os meses de isolamento social.

Como ainda é cedo (pouco antes das 07h), paro para tomar um café em uma barraca próxima à Avenida Almirante Barroso. Ouço a vendedora comentar com outro cliente que lhe pergunta se ela trabalha todo dia: “no auge da pandemia eu fiquei 20 dias direto em casa, sem poder trabalhar. Antes disso eu trabalhava de domingo a domingo. Agora, como vi que não morro se não vier um dia pra cá, eu folgo aos domingos”. Para essa mulher, aparentemente nem tudo é ruim na pandemia.

Chego no local marcado com Jaqueline, em frente à uma agência bancária, onde dois taxistas conversam na esquina. Aguardo um pouco. Não percebo a chegada de Jaqueline. Quando vejo, ela está fazendo um aceno discreto para mim, próxima dos taxistas. Quase não a reconheço, de máscara preta, cabelos ondulados presos para trás, uma blusa de tecido fino com desenhos de flores em preto e branco, calça preta e um tênis preto. Vou ao encontro dela, os taxistas dirigem o olhar em nossa direção.

Surpreso, entendo que ela está me levando até o lugar onde mora. Descemos a Travessa Primeira de Queluz, passamos por um bar ainda (ou já) aberto, com algumas pessoas tomando cerveja. Jaqueline comenta que ali ela já viu algumas mulheres trans se prostituindo durante à noite. Continuamos andando por uma rua com buracos e marcas de asfalto antigo. Um pouco para esquerda, entramos em uma pequena rua, Jaqueline tira as chaves do bolso e diz: “é aqui”.



O lugar possui um térreo e um andar, provavelmente todos de kitnets. Atravessamos um pequeno corredor e logo dobrando para a direita, chegamos no kitnet. O companheiro dela está organizando o que parecem ser materiais para a venda de coxinhas, em uma bicicleta. Nos cumprimentamos. Entro na local e sento-me. O espaço funciona como sala e cozinha. Do lado esquerdo há uma televisão e uma poltrona, com um grande tapete preto no chão. Do lado direito há um frigobar e uma pia. Logo próxima a porta de entrada, um fogão de duas bocas. Um pouco mais adiante vejo a porta que dá para o quarto do casal. Mais à direita, uma outra porta leva ao banheiro. Na casa há um filhote de cachorro que se retrai com a minha chegada. Jaqueline me oferece café e biscoitos recheados. Tomamos café enquanto conversamos um pouco sobre a casa, o cachorro, o calor, a pandemia, entre outros temas.

### **Primeiro momento: ida ao trabalho (manhã)**

Quando terminamos o café, Jaqueline e eu saímos, usando nossas máscaras. Seu companheiro continua a arrumação dos lanches que irá vender. Voltamos para a Travessa Primeira de Queluz subindo em direção à Av. Ceará. O movimento de carros já está um pouco intenso. No caminho havia um grupo de oito homens conversando na calçada em que estávamos andando, quase todos sem máscara. Por alguns segundos, titubeei e acho que Jaqueline também, decidindo se passaríamos entre os homens ou desviaríamos o caminho. Acabamos passando no meio da roda em que eles estavam conversando, sob os olhares curiosos, mas discretos. Na Av. Ceará dobramos para a esquerda, no sentido da Av. Almirante Barroso. Jaqueline decidiu por “pegar” um ônibus pelo avançado da hora.

A movimentação na Almirante Barroso é grande. Pessoas apressadas, atravessando as faixas de pedestres, vendedores ambulantes, carros, ônibus. Nem todos usam máscaras, ou mesmo, conseguem manter o distanciamento social, orientação decorrente da pandemia do Coronavírus. O calor se mistura aos sons de buzinas e aos gritos de ambulantes. No caminho vou conversando com Jaqueline. Na travessia da faixa de pedestre de um lado para o outro da avenida, os olhares são rápidos, pois vêm dos pedestres em sentido oposto ao nosso.



**a) Segundo momento: retorno para casa (fim do dia)**

Jaqueline sai em torno das 18h do escritório. Nos comunicamos por aplicativo de mensagens, para confirmar nosso encontro. Quando cheguei na Almirante Wandenkolk, ainda aguardei um pouco até a saída de Jaqueline. Ao sair, ela disse que iríamos andando até sua casa.

A tarde estava findando. Ao dobrarmos na Governador José Malcher, o movimento de carros e ônibus já está intenso, como é comum nesse horário. Diversas pessoas estão nas “paradas” de ônibus, provavelmente também retornando para casa, depois de um dia de trabalho. Sons de buzinas e pássaros. A luz amarelada dos postes de iluminação pública contrasta com a escuridão das copas das mangueiras. A cidade acorda para a noite.

No caminho, vamos conversando sobre o local de trabalho de Jaqueline, um edifício “chique” no centro da cidade. Falamos sobre os altos valores de aluguéis em Belém, e Jaqueline

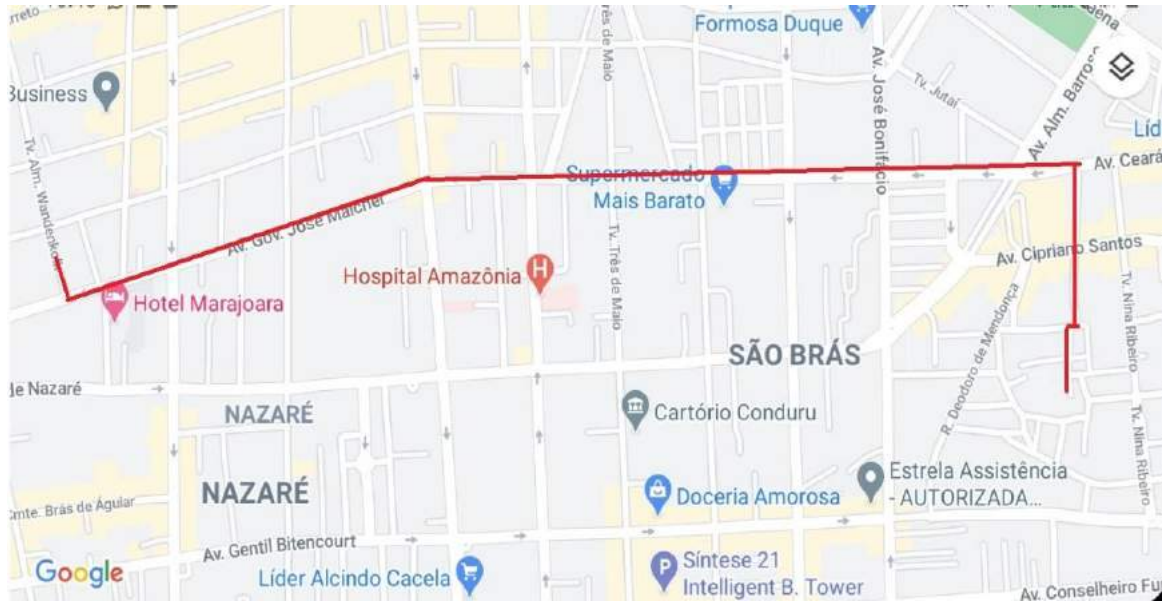


narra sua saga até encontrar o local onde hoje mora com seu companheiro. Fala também sobre seus sonhos de cursar pós-graduação em Direito.

Ao passar por algumas “paradas” de ônibus, pessoas olham para Jaqueline. Olhares rápidos, mas inquietos. Em alguns, é possível deduzir a expressão de estranhamento, ou desagrado, mesmo por sob as máscaras. Em seguida olham para mim, e desviam o olhar. Na esquina de uma rua paramos em um semáforo “fechado”, esperando para atravessar na faixa de pedestres. Uma mulher para ao nosso lado e encara fixamente Jaqueline, com um olhar questionador. Jaqueline está falando algo para mim e nem percebe a mulher, ou finge não a perceber. A mulher, então, olha para mim e percebe que a estou observando. Desvia o olhar. Essa é uma situação constante ao longo trajeto. De fato, na prática da cidade com Jaqueline, minha presença parece inibir as expressões de desagrado das pessoas que olham para ela, quando estas percebem que eu as estou observando também.



Dobramos na Primeira de Queluz rumo ao kitnet do casal. Na esquina, sentada em uma cadeira de plástico, está uma mulher trans/travesti. Quando estamos um pouco distantes dela, Jaqueline comenta que ela é uma das que faz programas nas redondezas. Ao chegar na casa, encontramos seu companheiro jogando vídeo game. Ele fica um tempo entretido com o jogo, enquanto Jaqueline e eu tomamos água e descansamos da caminhada. Passamos um tempo conversando sobre diversos assuntos.



#### **Cena 4 – Com Rafael e depois junto com Isabella (ainda na pandemia)**

##### **Primeiro momento: apenas com Rafael – olhares sobre raça?**

Retomei contato com Rafael, via redes de comunicação, após o período mais duro da pandemia. Ele agora trabalha em uma secretaria do Governo do Estado, localizada no bairro da Campina. Isabella também está trabalhando em um órgão público do município. Acertamos que eu iria acompanhá-los na saída de seus empregos, quando eles retornam para casa, no dia 04 de março de 2021. Encontro primeiro com Rafael na Rua 28 de Setembro, por volta das 15h.

Descemos essa rua no sentido da Avenida Assis de Vasconcelos. A 28 normalmente tem pouco trânsito de pessoas, sendo mais comum o tráfego de carros. É uma rua estreita, um pouco deserta, ladeada por alguns casarões antigos, como o próprio local onde funciona a Secretaria na qual Rafael está trabalhando. Caminhamos pelas calçadas irregulares, em alguns momentos tendo que disputar o asfalto com os carros. Nesse trajeto cruzamos apenas com dois homens, que nos olharam rapidamente.



Ao chegar na Assis de Vasconcelos, dobramos para a esquerda, no sentido da Rua Gaspar Viana, onde fica a parada do ônibus na qual Rafael pega o coletivo para se dirigir a sua casa. Caminhamos sob a sombras das poucas mangueiras que ladeiam a rua. A Assis já tem o trânsito mais pesado, com carros particulares e ônibus passando a todo momento. Caminhando na calçada, observo os olhares em deslocamento das pessoas pelas janelas dos ônibus em nossa direção. Há pessoas com e sem máscaras, sentadas e em pé. Rafael usa tranças nos cabelos.

Dobramos à direita na Gaspar Viana. A parada de ônibus fica a alguns metros, próximo a um batalhão da Polícia Militar. Há poucas pessoas na parada, espremidas sob a sombra de uma árvore, tentando protegerem-se do sol. Elas observam nossa chegada, mas também estão atentas ao movimento dos ônibus que dobram na mesma esquina pela qual passamos há pouco. Também procuramos nos esconder do sol enquanto esperamos o ônibus, que não demora a passar.



Nota do diário de campo.

Os olhares que observei nesse curto trajeto com Rafael causaram-me algumas sensações e questionamentos. Se a passabilidade de Rafael garante a ele ser lido como homem cis, o que significam os olhares lançados a ele? Ou para nós? Sei, por experiência própria, e como narrou Rafael, quando também sou visto como alguém perigoso, capaz de fazer alguém atravessar a rua quando percebe que estou no mesmo sentido. Não cheguei a comentar com Rafael, mas levando em consideração sua passabilidade, provavelmente nesse trajeto fomos vistos apenas como dois homens negros, com as implicações que isso pode significar.

#### **a) Segundo momento com Rafael e Isabella**

Em um ponto do trajeto, Isabella também subiu no mesmo coletivo. Depois do ônibus cruzar parte do centro da cidade em direção à periferia, descemos na Avenida Bernardo Sayão, no bairro do Guamá. A Avenida em que descemos é a mesma na qual Rafael tinha sido agredido pela polícia em 2019, como relatado no Capítulo 1. A via é ampla e foi revitalizada, é de mão dupla e possui um canteiro central com algumas pequenas árvores. Seguindo nela em direção à Rua Augusto Corrêa chega-se ao portão de entrada da Universidade Federal do Pará.

Caminhamos juntos. As paisagens são bem diferentes dos bairros centrais de Belém, com sua “floresta de prédios” (VELHO, 1989, p. 26). Na Bernardo Sayão, de um lado há vários pontos comerciais, empresas e portos que margeiam o Rio Guamá. Do outro lado, casas

residenciais das mais variadas formas: alvenaria, madeira, térreas e de dois andares. O trânsito de carros, caminhões e ônibus já é intenso. Algumas pessoas, provavelmente do próprio bairro, fazem exercícios físicos no centro da via, correndo ou caminhando. Olham quando passamos. Rafael e Isabella estão de mãos dadas.

Rafael e Isabella moram em uma rua próxima à Associação Comunitária do Guamá. Ao entrarmos nessa rua, mais uma alteração de paisagem. Diferente do centro de Belém, no qual caminhamos entre os “olhares” silenciosos dos edifícios, que às vezes dão a impressão de serem desabitados, na periferia o movimento na rua é grande nessa hora da tarde. Várias crianças brincam no meio da rua e há pessoas sentadas e conversando em frente de suas casas, em pequenos grupos. Boa parte são negras e negros.

Quando dobramos e entramos na rua, as crianças e os adultos olham. Rafael e Isabella conversam sobre questões de seus respectivos empregos. As crianças logo voltam para suas brincadeiras, parecendo não dar tanta atenção para o casal. Os adultos demoram-se um pouco mais. Cenhos fechados, olhares sérios. A casa dela fica em uma vila, com entrada ao lado da Associação. Em frente ao local há quatro homens negros em pé, conversando. Dois aparentam ter mais idade que os outros. Quando passamos, eles interrompem um pouco a conversa e olham para nós, principalmente Rafael e Isabella. Parecem não esboçar qualquer reação, são olhares apenas sérios. Voltam a conversar. O casal, como de costume, parece nem perceber os olhares.

### **Cena 5 – Cassandra e as calçadas (fim da tarde)**

Marquei de encontrar com Cassandra no dia 16 de novembro de 2022, na saída do local de trabalho dela, no Mercado de Carne, localizado no Ver-o-Peso. Faríamos o trajeto de ônibus do trabalho até sua casa em Icoaraci, onde ela mora e eu também. Nos comunicamos pelo *Whatsapp* e ela me disse que precisava descer num outro local, no bairro do Telégrafo. Ela concordou com a minha companhia. Cassandra queria ver um kitnet para alugar, pois está pensando em sair de Icoaraci, pois deseja ir para um lugar mais próximo do centro de Belém, por causa da distância do trabalho e da faculdade de Direito, que quer retomar no ano seguinte.

#### **Primeiro momento: calçada no Ver-o-Peso**

Cheguei ao local marcado por volta das 16h. Cassandra já tinha saído da sala na qual trabalha, encontrei com ela no corredor. A tarde estava ensolarada e quente. Saímos pelo Boulevard Castilhos França, atravessamos a rua em frente ao Solar da Beira e caminhamos no sentido da feira do Ver-o-Peso, onde fica a parada de ônibus. Por ser a feira, mas também o

horário de saída do trabalho, a calçada está movimentada. Vendedores de frutas diversas colorem a paisagem com suas mercadorias expostas em carroças de madeira. Há ambulantes, pessoas oferecendo mercadorias de todos os tipos. Muitas pessoas estão nas paradas de ônibus, que já passam lotados. Confusão de vozes, roncar dos motores de ônibus, buzinas e calor.



Na calçada, encontramos um conhecido de Cassandra que estava indo atrás dela no local de trabalho. Cassandra entrega um documento para ele (depois ela me disse que ele esqueceu na sala dela na última vez que a visitou). Ficamos parados no meio da calçada, em meio ao movimento. O rapaz é um homem trans e está acompanhado de uma garotinha que aparenta ter uns 6 ou 7 anos e o chama de pai. Cassandra cumprimenta o rapaz e agacha-se para cumprimentar a garotinha também. Cassandra está com um vestido num tom de bege, está com os cabelos trançados com linhas num tom de roxo, os cabelos estão amarrados para cima com um “rabo de cavalo”.

Observo a cena e o entorno. Estamos próximos de uma carroça com frutas. Há três homens sentados em cadeiras de plástico, de costas para a rua. O que parece ser o vendedor olha para Cassandra enquanto ela fala com pai e filha. Mas rápido ele deixa de olhar pois alguém se aproxima para comprar frutas. Há outro homem sentado próximo, senhor de certa idade, negro, cabelos grisalhos. Este olha fixamente para Cassandra. Ela parece não notar. O homem continua olhando com uma expressão que interpreto como algo entre curioso e questionador.

Olha com cenho fechado. Perscruta. Parece tentar entender o que é Cassandra ou, se já entendeu ou supôs, sua expressão soa com desagrado.

Cassandra pergunta ao rapaz se ele está bem. Ele responde com o semblante tristonho e um riso sem jeito: “[e]ssa é uma pergunta difícil”. Depois de mais algum tempo de conversa, nos despedimos. Cassandra e eu pegamos o ônibus que vai no sentido de Icoaraci.

#### **a) Segundo momento: calçada no Telégrafo**

Descemos no ponto onde Cassandra precisava ver o kitnet. Ao esperar pela locatária na calçada em frente ao local, Cassandra e eu conversamos. Um homem parado em uma bicicleta, a certa distância e um pouco por de trás de Cassandra, olha para ela, esquiva o olhar e depois olha novamente. Dá um leve risinho para si próprio, como quem constata algo em pensamento. Ele parece não me ver e ela parece não vê-lo.

A locatária chega. Tem um semblante fechado. Ela olha para Cassandra, mas parece agir normalmente. Cumprimenta, mesmo com o ar irritado. A proprietária mostra o imóvel para Cassandra, fala das regras, coloca dificuldades. Cassandra verifica o kitnet, mas, ao final, pensa em não ficar com o imóvel. Vamos para o ponto de ônibus esperar outro que vá no sentido de Icoaraci.

### **Cena 6 – Relato de Cassandra: transfobia na farmácia**

Desta vez acompanhei Cassandra na ida ao trabalho, no dia 17 de novembro de 2022. Encontramo-nos por volta das 08h30 numa praça em Icoaraci, onde ambos moramos, próximo a parada de ônibus que vai rumo ao Ver-o-Peso. Cassandra está vestida com um macaquinho solto, de fundo branco com estampa colorida de flores e aves. Usa um batom vermelho não muito intenso e os cabelos trançados amarrados sobre a cabeça, deixando cair as pontas longas, como no dia anterior.

Entre as nossas conversas no ônibus, Cassandra contou-me que na noite anterior, ao ter ido em uma farmácia em Icoaraci, passou por uma situação transfóbica. Ao dirigir-se à fila para ser atendida pelo farmacêutico, uma mulher cis queria “furar” sua vez. Cassandra passou na frente da mulher, ao que ela teria dito: “[e]le disse que estava na frente”. Cassandra, então, volta-se para a mulher cis e diz: “olha, senhora, ao se referir à uma travesti, trate no feminino”. A mulher ainda teria retrucado: “para mim, nasceu homem, vai morrer homem”.

Lembrei que na noite anterior tinha visto um *status* de Cassandra no *Whatsapp* que falava o quanto era difícil lidar com pessoas cis. Provavelmente estava referindo-se a essa situação.

## **Cena 7 – Cassandra, as paradas de ônibus e o Ver-o-Peso**

### **Primeiro momento: confundidos com “outras pessoas negras”**

No dia 18 de novembro de 2022 acompanhei Cassandra em mais um dia de ida para o trabalho. Encontrei com ela na praça em Icoaraci, por volta das 08h. A essa hora o local é praticamente vazio, com poucas pessoas sentadas em bancos ou transitando. Cassandra está de blusa branca com estampa de flamingos, usa calça jeans e o mesmo penteado no cabelo, além do batom vermelho. Nessa praça localiza-se um órgão da Polícia Civil. Cassandra caminha por uma pequena rua que passa em frente à delegacia e margeia a praça. Há alguns homens em frente ao prédio. Cassandra passa e eles olham rapidamente.

Nos encontramos e fomos em direção a parada de ônibus. Não demorou e ele chegou. Ao nos encaminharmos para a porta do veículo, uma senhora branca, já com certa idade e que estava conversando com outra senhora, fala em nossa direção: “poxa, hoje não vou com vocês. Sempre vamos juntos!” (É a terceira vez que pego ônibus com Cassandra naquele local e horário). Sorrimos para a mulher sem entender a situação. Ao subirmos no ônibus pergunto se Cassandra conhece a mulher: “Eu não. Ela deve ter confundido a gente com outras pessoas negras que ela conhece”. Rimos.

### **a) Segundo momento: parada na Rodovia Pedro Álvares Cabral**

Cassandra já havia dito que queria descer na Avenida Pedro Álvares Cabral para pegar outro ônibus, para chegar mais rápido ao local de trabalho. Descemos do primeiro ônibus que pegamos em Icoaraci. Vou atrás de Cassandra, um pouco distante. Na parada há algumas pessoas. Olham para Cassandra e desviam o olhar quando me aproximo. Um homem olha com mais insistência, com um risinho no lábio.

O trânsito está pesado, um pouco parado. Filas formadas de carros particulares, ônibus e caminhões. Calor, sons de motores e buzinas. Passam veículos nos quais principalmente homens direcionam o olhar para Cassandra. Um caminhão, que passa um pouco mais lento, tem pelo menos uns três homens vestidos de uniforme de empresa na boleia. Eles olham para Cassandra com caras de gracejo. Um deles ajeita-se entre os outros, faz menção de que irá



“mexer” com ela, parece que vai assobiar ou falar algo, mas o caminhão segue viagem antes dele completar o ato.

### **b) Terceiro momento: no Ver-o-Peso**

Quando descemos no Ver-o-Peso, Cassandra anda um pouco apressada, pois já está um pouco atrasada. O movimento na Castilhos França e na própria feira é frenético. Pessoas aglomeradas nas paradas de ônibus, outras indo e vindo de um lado para o outro, adultos, jovens e crianças. Vendedoras e vendedores anunciam seus produtos para todos ouvirem, em meio aos sons de carros, músicas antigas e bregas tocando. Calor. Caminhamos entre as carroças com frutas coloridas. Alguns homens olham Cassandra passar, alguns parecem ter sorrisos maliciosos (nos mais diversos sentidos dessa palavra), outros parecem debochar. Cassandra não demonstra notar qualquer coisa.



## **4.2.2 Uma cena coletiva**

### *Contexto*

Como indiquei na introdução, por tratarem-se também de militantes políticos, houve momentos em que acompanhei práticas nos espaços da cidade realizadas de forma coletiva, a partir de ações da REPPAT. Além do Ato Político pela Visibilidade Trans ocorrido em 2019, referido no Capítulo 1, em que estavam presentes Rafael, Isabella, Danillo e Jaqueline, em 2020, um pouco antes da pandemia chegar a Belém, ocorreu o II Piquenique Trans, realizado no dia 26 de janeiro de 2020, na Praça da República.

Algumas “cenas rueiras” que descrevi anteriormente, ocorreram após reuniões realizadas na Defensoria Pública para a organização desse Piquenique que, inicialmente, estava previsto para ser a I Marcha Trans de Belém pelo centro da cidade. Devido as dificuldades com os órgãos municipais para a liberação do espaço e pela falta de apoio dos órgãos do Estado, a Marcha transformou-se em Piquenique. A escolha da Praça da República no domingo pela manhã era justamente por ser o dia e horário de maior movimento na praça, com famílias, jovens, entre outros. Como pontuou Anelyse Freitas, defensora pública parceira da REPPAT e colaboradora na organização do Piquenique: “[é] importante que famílias, crianças vejam que pessoas trans existem, por isso o domingo na praça”.

O evento na praça ocorreu em um domingo de sol. Embaixo de uma grande árvore (samaumeira), quase na esquina da Rua Assis de Vasconcelos com a Rua da Paz, próximo ao Teatro do Paz, Rafael e Isabella colocaram uma enorme bandeira trans no chão, que serviu para as pessoas sentarem-se e ali confraternizarem, como vemos nas imagens 20 e 21. Quando cheguei ao evento, por volta das 09h30, estavam ainda apenas os dois. A ideia do Piquenique era que as pessoas trans pudessem estar juntas naquele dia, em alusão ao Dia da Visibilidade Trans (29 de janeiro). Grande parte da comunicação do Piquenique foi realizada pelas redes sociais na internet. Cada pessoa poderia contribuir com algum alimento. Aos poucos as pessoas foram chegando, em sua maioria jovens, casais trans, alguns *gays* cis. No total, havia em torno de 30 pessoas sentadas sobre a bandeira trans, conversando, rindo, falando sobre suas vivências.



### *Cena única: praça de todas/os?*

A praça estava movimentada, como de costume nos domingos, quando a pandemia não era uma realidade sequer imaginada. As pessoas trans/travestis e também cis presentes pareciam não ligar para o entorno do espaço, concentradas nas interações entre si. Das/os interlocutoras/es estavam Rafael, Isabella e Jaqueline.

Em alguns momentos era visível o olhar questionador, ou de estranhamento, de algumas pessoas que passavam pela praça. Pais de família com suas crianças e esposas olhavam como que analisando do que se tratava aquele aglutinado de pessoas. Quando pareciam entender o que estava se passando, alguns esboçavam uma expressão de desagrado. Senhoras idosas, mulheres, jovens, todos olhavam para aquela confraternização em plena praça. Muitas pessoas também passavam e não se detinham no grupo. Em dado momento, um fiscal da prefeitura rondou o grupo, olhou, mas foi embora sem fazer nada. Outros grupos de jovens e famílias dividiam o chão da praça com seus piqueniques.

O que para muitas pessoas cis parece uma ação corriqueira (fazer um piquenique na praça pública), para as pessoas trans/travestis ganha um tom de ato político. A visibilidade é central enquanto pauta de luta do movimento trans geral, e também da Rede. A Praça da República é um local de grande movimentação de pessoas nos domingos de manhã, ideal para as pessoas trans/travestis serem vistas. O ato não teve um ar típico de manifestação, mas houve falas públicas. As pessoas trans/travestis estavam apenas lá, comendo, rindo, ouvindo músicas, usando o espaço da cidade pelo direito de estarem nela. A proposta era exatamente essa: mostrar as vivências trans/travestis em praça pública, como algo que compõe o cotidiano da capital paraense. Isso ficou evidente em uma fala de Isabella Santorinne, no início do piquenique:

[e]ntão, isso que a gente fez é realmente um ato de resistência. De vir para a praça para mostrar que nossos corpos também podem fazer parte desse ambiente. Por que a gente escolheu a Praça da República? Porque é um dia de domingo, têm várias famílias aqui, a gente sabe, né? República e Batista Campos são praças que dia de domingo dá muita família. Então, porque não vir para essa praça, botar o corpo pra chacoalhar, pra mostrar que nós existimos e a gente merece, sim, estar num local assim como esse, porque é nosso por direito.

Além de destacar a importância do piquenique como um “ato de resistência”, Isabella também enfatizou que o evento era aberto, inclusive, para pessoas cis.

Então a gente fez esse Piquenique com muito carinho, tudo é colaborativo, a comida, lanche, suco. A gente entrou em contato com vocês, não só com vocês, era aberto ao público, não só para pessoas trans, porque eu acho importante pessoas cis participarem também, mas não participar só por participar, mas para vir realmente somar com a gente (Isabella Santorinne, 2020).

### *Tempos pandêmicos*

Em janeiro de 2021, a REPPAT, em conjunto com outras entidades trans/travestis de Belém, ainda tentou organizar um ato pela Visibilidade Trans. Entretanto, em decorrência do agravamento da chamada 2ª onda da pandemia da Covid-19 na capital, o evento foi suspenso. O ato previa principalmente uma ação em memória das pessoas mortas pela transfobia, como vemos no material de divulgação abaixo:



Em sua página no *Facebook*, a Rede publicou a seguinte informação:

“NOTA

Informamos que devido o Decreto Estadual e Municipal assinado, por conta do cenário pandêmico, a nossa programação do \*DIA 29 DE JANEIRO DE 2021 em alusão ao Dia Nacional de Visibilidade Trans\* foi adiada e em breve divulgaremos uma nova data. Mas para não deixarmos essa data passar sem nenhuma manifestação, \*pedimos que todes acendam uma vela em memória de todas as pessoas trans que perdemos nos últimos meses e nos envie esse registro para fazermos um mosaico de fotos.

Assinado:

Rede Paraense de Pessoas Trans;  
GRETТА;  
TransAmazonies”.

### 4.2.3 Cenas em coletivos

Uma das formas de interação na cidade que pude observar com as pessoas trans/travestis foram as ocorridas em ônibus, esse “empilhamento heteróclito e esfregante das nossas cidades” (PERLONGHER, 1998, p. 02). Como parte do cotidiano delas durante o dia era ocupado com trabalho e/ou estudo (sala de aula), um dos momentos que pude estar com elas foi nos deslocamentos pela cidade, normalmente entre suas casas e esses locais, ou vice-versa. Com o desenvolver da pesquisa, os ônibus tornaram-se locais interessantes para a observação das relações dos “outros” com as pessoas trans/travestis. Como afirma Caiafa (2007, p. 89): “[n]o transporte coletivo urbano gera-se um espaço muito singular de comunicação. São desconhecidos, completamente estranhos uns aos outros, que se deslocam – às vezes por um longo período – juntos, lado a lado”.



Assim como as caminhadas pela cidade, antes de fazer dos ônibus espaços de observação, tive algumas oportunidades de estar nos coletivos com pessoas trans/travestis sem atender na forma como as outras pessoas lidavam com elas. Em março de 2019 “peguei” ônibus com Danillo na saída da UFPA, sem observar qualquer ação das pessoas. Também tive momentos no transporte público com Jaqueline anteriores às observações mais sistemáticas,

depois de atividades da REPPAT na Universidade, nos quais percebi os olhares, mas sem dar muita atenção. Inclusive, foi ela que sugeriu de pegarmos ônibus juntos nas duas ou três vezes que esses traslados ocorreram.

### **Cena 1 – Com Jaqueline, a caminho do trabalho (manhã pandêmica)**

A primeira observação que fiz em transporte público foi no dia 24 de novembro de 2020, com Jaqueline a caminho de seu trabalho. Na Avenida Almirante Barroso, subimos em um ônibus que iria até próximo ao local de seu trabalho, na Av. Governador José Malcher. Antes ela havia me falado que às vezes fazia esse trajeto caminhando, dependendo do horário.

Ao subirmos no ônibus, que estava lotado, mas ainda com algum espaço para ficarmos em pé, observo os olhares por sobre as máscaras (nos coletivos é obrigatório o uso de máscaras) direcionados à Jaqueline. Em seguida, quando percebem que estou junto com ela, olham para mim, e desviam o olhar. Pelo menos umas quatro mulheres, sentadas, fizeram esse movimento. Jaqueline parece não notar qualquer coisa. Nos posicionamos em pé, enquanto conversamos sobre seu novo emprego. Ela me conta que o local onde trabalhava antes fechou por causa da pandemia. Era um escritório de advocacia, que foi perdendo clientes, até falir. O novo emprego também é num escritório de advocacia.

Em dado momento, observo um rapaz olhando em nossa direção, ele está sentado em uma cadeira. Jaqueline veste um *blazer* preto com pequenas listras brancas. Quando o ônibus passa em frente a uma determinada farmácia, Jaqueline comenta que gosta de comprar naquela drogaria, porque lá respeitam o nome social dela. Fala de outros estabelecimentos comerciais que não respeitam seu nome, sempre usando desculpas de não conseguirem ajustar no sistema de registro de clientes.



Quando estamos perto de descer do ônibus, o rapaz se aproxima de nós dois e fala com Jaqueline. Ele é colega de trabalho dela, mas ela não o tinha visto. Descemos os três, próximo da Travessa Almirante Wandenkolk, no bairro de Nazaré. Caminhamos, Jaqueline e o colega falando sobre questões de trabalho. A poucos metros, Jaqueline me diz: “É aqui”, e aponto um edifício onde localiza-se o escritório em que trabalha. Nos despedimos e marcamos de nos encontrar na saída de seu expediente.

### **Cena 2 – Com Rafael e depois Isabella, voltando para casa (tarde pandêmica)**

Esperamos um pouco na parada da Rua Gaspar Viana, próxima da Avenida Assis de Vasconcelos. O plano é avisar Isabella para que, em determinado ponto do trajeto, ela “pegue” o mesmo coletivo. Ambos estão saindo de seus respectivos empregos em órgãos públicos (estadual e municipal). Rafael comunica-se com Isabella via celular.

#### **Primeiro momento – com Rafael**

O ônibus, que vai em direção ao bairro do Guamá, não demora. Subimos. Está um pouco vazio, ainda com alguns lugares para sentar. Pessoas com e sem máscaras. Rafael vai na frente. Quando ela está na roleta pagando a passagem, pessoas olham para ele. Algumas demoram-se,



outras fazem movimentos rápidos de olhos. A roleta do ônibus é sempre um local de grande exposição nesse microcosmos, pois nela ficamos em destaque para o restante do coletivo. É certo que de uma forma ou de outra, olhares são direcionados para quem está parado nesse local, pagando a passagem.

Próximo de Rafael, observo os olhares direcionados agora para nós dois. Estamos conversando. Há, nos coletivos, parece que pequenas análises sobre quem acaba de entrar e ocupar esse espaço movente. Cruzamos a roleta e nos direcionamos para dois bancos vazios, nos quais sentamos lado a lado. Percebo que alguns olhares nos perseguem até este momento.

### **Segundo momento – com Rafael e Isabella**

Isabella embarca no ônibus em uma parada próxima à Avenida Governador José Malcher, no Bairro de Nazaré. Nesse trecho da viagem o coletivo já está lotado, com algumas pessoas em pé. Observo Isabella passar pela roleta. As pessoas próximas olham para ela, que está de máscara. Ela sorri em nossa direção. Homens medem-na dos pés à cabeça, alguns olhando por sobre as máscaras, outros com o rosto livre. Nesses era possível perceber a expressões faciais entre curiosidade e estranhamento, ou o que parecia ser reprovação. Olhares sérios, sisudos. Alguns olhavam para os seios dela.

Isabella vem em nossa direção sob a mira de alguns olhares. Cumprimenta-nos. As pessoas percebem que estamos juntos. Alguns olhares cessam. Ofereço meu lugar à Isabella, mas ela prefere ficar de pé. Conversa com Rafael. Ao redor, vez ou outra um homem, também de pé, olha na direção dela, mas não se detém. Ela continua conversando com Rafael e comigo. Vaga uma cadeira atrás de onde estou, passo rápido para ela e Isabella senta-se ao lado do companheiro. Eles dão-se um abraço carinhoso, Isabella descansa um pouco a cabeça no ombro de Rafael. Mais olhares rápidos.

Quando estamos perto da parada em que vamos descer, na Avenida Bernardo Sayão, o ônibus já está mais vazio. Levantamos, vou atrás de Rafael e Isabella no corredor em direção à porta dos fundos. Duas mulheres sentadas, ambas de máscara, interrompem a conversa que estão tendo e olham para o casal. Olham para Isabella. Retomam o diálogo. As máscaras não permitem ver o que os rostos expressavam.

No fundo do ônibus, um homem jovem, branco, levanta a cabeça por um instante (ele estava concentrado no celular), sem máscara, olha para Isabella, que está um pouco à frente.

Depois olha para Rafael e para mim. Parece entender que estamos juntos. Ainda volta a olhar para Isabella outra vez, fixando seus seios, antes de baixar a cabeça novamente em direção ao celular. A expressão do rapaz é séria, mas não remete a nenhuma forma de emoção, a não ser certa curiosidade. Descemos do ônibus.

### **Cena 3 – Com Danillo, voltando para casa**

#### *Contexto*

Em 14 de setembro de 2022 voltei a dialogar presencialmente com Danillo, após os mais de 2 anos da pandemia e os períodos de isolamento social. Nos encontramos em atividades acadêmicas da UFPA e, durante uma conversa, ele disse: “as coisas mudaram muito, de uns 2 anos para cá. Antes eu usava a faixa (*binder*), agora uso um adesivo (para cobrir os seios)”. Com isso ele sente-se mais “confiante” em sair às ruas. Fala das mudanças no corpo por causa da hormonização: “meu corpo também mudou, está mais quadrado. A barba cresceu”. A sua passabilidade agora permite que transite com mais facilidade por Belém.

Temos essa conversa saindo da UFPA pelo 2º portão, caminhando para a parada da Avenida Perimetral, por volta das 17h30. Vamos “pegar” o mesmo ônibus e ele descera antes de mim na Av. Almeida Barroso. Na parada há alguns estudantes. Brancos, negros, diversos. Alguns usam máscara. Logo chega nosso ônibus e subimos.

#### **Momento único – a passabilidade e a voz**

Estrategicamente, fico atrás de Danillo para poder ver se, ou como, olham para ele. Observo. Atravessamos a roleta. Sem olhares. O ônibus está lotado e ficamos em pé. Mais diversidade. Muitos estudantes voltando para casa e o vozerio de conversas é alto e constante. Apesar do horário, faz calor. Retomamos a conversa. Quando Danillo fala, duas senhoras sentadas param sua conversa e olham para ele como que se questionando, ou com estranhamento. Uma moça negra de pele clara, de longos cabelos cacheados, sentada logo atrás, também olha.

Apesar da passabilidade de seu corpo, Danillo havia falado também que uma coisa em si ainda chamava a atenção das pessoas: sua voz. E a maneira como ele fala gesticulando. “Algumas pessoas já me perguntaram se sou *gay*, por causa da minha voz e do jeito que gesticulo”. No ônibus, as mulheres só olharam quando Danillo começou a falar. Olharam e tornaram a olhar. Eu as observava. Diferente de outras situações, elas não pareceram intimidar-

se com meu olhar direcionado a elas. Danillo parece não perceber os olhares das mulheres, segue conversando comigo. Em todo o trajeto dentro do ônibus, esse foi o único momento que percebi os olhares.

#### **Cena 4 – Danillo, a passabilidade e a voz, segundo ato (saindo da UFPA)**

Retorno com Danillo outra vez após atividades na UFPA, no dia 09 de novembro de 2022. Vamos pegar o mesmo ônibus, Danillo irá descer antes de mim. Caminho com ele até a parada na Perimetral. É por volta de 18h. Vamos andando até o local, que está cheio de estudantes. Conversamos sobre as aulas de Danillo no curso de Administração. O ônibus não demora a passar, um grupo aglomera-se na porta para poder subir. Danillo e eu continuamos conversando enquanto esperamos para embarcar. Um rapaz olha para Danillo, detêm-se um pouco em seu rosto, parece querer identificar algo. Percebe que olho para ele e desvia o olhar.

Na pequena agonia para subir no ônibus, acabamos nos distanciando um pouco, Danillo indo à frente. Aproveito para observar este momento. Danillo passa despercebido pelas outras pessoas no espaço entre a porta e a roleta. Vejo-o passar para o corredor do ônibus, que já está um pouco lotado com pessoas em pé, a maioria jovens. Sem olhares. Ele posiciona-se mais ao fundo e chego até ele. Voltamos a conversar. Uma moça, que estava sentada e distraída com o celular, olha para Danillo quando ele começa a falar. Outro rapaz, sentado logo atrás, conversa com uma menina enquanto olha rapidamente para Danillo. Não nota que estou olhando para ele. O rapaz detêm-se um pouco e a moça ao seu lado olha para onde ele está olhando também. Danillo parece não ver nada. A moça olha-me e desvia o olhar para o rapaz. Os dois voltam a conversar olhando-se entre si.

Quando chegamos próximo do local onde Danillo iria descer, começamos a nos despedir. Dois rapazes, de pé no fundo do ônibus, olham para Danillo e esboçam meio sorrisos. Observo-os enquanto falo com Danillo. Há um tom de deboche em seus rostos. Eles então notam que estou olhando-os. Voltam a conversar entre si. Danillo desce.

#### **Cena 5 – Cassandra, olhares sobre o corpo negro (rumo a Icoaraci)**

Encontro com Cassandra após seu horário de trabalho e pegamos o ônibus em uma parada no Ver-o-Peso. No ônibus não consigo observar nada, pois ela entrou um pouco antes de mim, sentou em uma cadeira e eu fiquei em pé. É fim de tarde, ônibus lotado. Descemos no ponto onde ela precisa ver o kitnet. Depois que ela verifica o local, vamos para a parada de ônibus esperar outro que vá no sentido de Icoaraci.



Subimos em outro ônibus lotado, tanto que a princípio não passamos pela roleta, ficamos entre ela e a porta de entrada, junto com outras pessoas. Continuo conversando com Cassandra e observando ao redor. Um homem que está em pé próximo ao motorista do ônibus olha em direção à Cassandra, percebe que estou olhando para ele e desvia o olhar. Depois vejo ele olhando de novo para ela. Parece estar curioso. Abre-se algum espaço no ônibus e Cassandra atravessa a roleta. Eu continuo onde estou. Conversamos.

Um rapaz, jovem, de pele clara e camisa de time de futebol local olha para Cassandra. Nota que estou olhando para ele e baixa o olhar. Depois ele olha de novo e de novo. No momento não sei interpretar o tipo de olhar que ele direciona para Cassandra. Não parece haver julgamento, repulsa ou curiosidade, como identifiquei em outras situações com outras pessoas trans/travestis na cidade. Ele olha como alguém que está admirando (ou desejando?) o corpo, a sua beleza.

Descem mais pessoas do ônibus e Cassandra e eu nos dirigimos para o fundo do veículo. Logo, alguém se levanta e ela senta-se. Cassandra pergunta-me sobre os olhares, falo o que percebi. Ela aponta uma questão sobre a racialidade. “Tem uma coisa que não falei na entrevista. Eu percebo uma diferença nos olhares. Em alguns homens, entendo como um olhar de desejo

pelo meu corpo, em outros apenas como uma curiosidade: ‘o que será? O que é ela?’. Quando percebem que sou travesti, se desinteressam. Outros não, continuam olhando, interessados”. Comento com ela sobre essa relação dos homens com o corpo de mulheres negras, sejam cis ou trans. “É isso mesmo. Ainda tem a questão do corpo magro. Corpo negro, travesti e magro. Tem essa diferença também, entre os corpos”.

### **Cena 6 – Cassandra, olhares sobre o corpo negro II (rumo ao Ver-o-Peso)**

É manhã do dia 17 de novembro de 2022 em Icoaraci. Vou acompanhar Cassandra até o local de trabalho dela. Depois de um curto tempo de espera, pegamos o ônibus e, desta vez, fiquei logo atrás dela. Já na roleta para pagar a passagem a cobradora lança olhares para Cassandra, ao perceber que estou com ela, parece disfarçar. O ônibus já está um pouco lotado, com todos os lugares ocupados e algumas pessoas em pé.

Ao atravessar, percebo vários olhares direcionados à Cassandra, principalmente de mulheres. Há várias no ônibus, senhoras, mais jovens e adolescentes. Algumas dão olhares furtivos na direção de Cassandra, fitam o seu corpo e logo viram o olhar em outra direção (celulares ou para fora do ônibus). Pelo menos duas senhoras, porém, medem Cassandra de cima a baixo, como que analisando todo o corpo. Olham sem pudor, julgam. As expressões dos rostos estão entre a curiosidade e o estranhamento. Um senhor sentado também olha para Cassandra, mas não demora o olhar.

Vamos para o fundo do ônibus procurar um espaço onde possamos ficar, mesmo que de pé. No trajeto uma senhora branca olha com uma cara fechada para Cassandra, dos pés à cabeça. Ela causa-me incômodo, mas cada vez mais percebo o quanto já não estranho as diversas formas de olhar das pessoas cis para as pessoas trans/travestis. Ao nos posicionarmos num lugar, continuamos conversando.

Dois homens sentados nas cadeiras do fundo do ônibus olham para Cassandra. Um mais novo olha fixamente, mas depois volta o olhar para o celular. Outro, um senhor negro, olha, percebe que estou olhando para ele, desvia o olhar. Depois ele olha de novo, parece não se importar comigo ou não perceber que eu estou observando-o. Ele também mede Cassandra dos pés à cabeça, entretanto, faz algo que eu ainda não tinha observado nessas práticas. Ele para o olhar na altura do corpo de Cassandra onde localiza-se a genitália. Cassandra está conversando comigo, parece não notar. O homem demora-se olhando para essa região do corpo dela. Curiosidade, desejo, ou ambos? Ele não parece expressar repulsa ou algo parecido.

Um tempo depois a senhora que olhou com cara fechada para Cassandra toca no ombro dela, chamando-a para sentar em uma cadeira que está vaga. Ela senta-se e fico de pé conversando com ela.

Uma mulher negra, sentada na cadeira ao lado de Cassandra sorri para ela e para mim. Conversamos um pouco, Cassandra e eu, até que uma cadeira um pouco atrás de Cassandra ficou vaga e fui me sentar. Fico observando. Uma mulher, de pé no corredor do ônibus, vira o rosto para olhar para Cassandra, olha rápido, como se verificando algo, depois volta o rosto para o lado da janela do ônibus. Uma jovem branca, com uniforme de escola, ao levantar para descer do ônibus, olha para Cassandra sentada. Faz o mesmo movimento de olhar dos pés à cabeça. Cassandra está distraída com seu celular.

### **Cena 7 – Cassandra, rumo ao Ver-o-Peso**

Outra manhã saindo de Icoaraci, rumo ao trabalho de Cassandra no Ver-o-Peso. É cedo, mas o sol já está forte. Faz calor. O ônibus está um pouco lotado. Cassandra vai na frente. Antes da roleta há um homem com uma pequena bíblia aberta entre as mãos. Ele lê. Ao ver Cassandra direciona o olhar para ela. Percebe que olho para ele e volta o olhar para a bíblia. Atravessamos a roleta, outro homem, também de pé, olha para Cassandra. Ele está de óculos escuros, mas é perceptível que está analisando Cassandra. Parece não gostar do que vê. Ao perceber que estou observando-o, desvia o olhar.

Cassandra dirige-se para o meio do ônibus, passa entre as pessoas pedindo licença, até encontrar um ponto onde possa ficar, mesmo que em pé e apertada. Fico um pouco mais atrás, também com o objetivo de observar as pessoas. Sei que quando notam que estou com ela, quase todas as pessoas param de olhá-la. Minha presença parece constranger ou frear os olhares. Talvez por perceberem-me cis ou por considerá-la acompanhada. Ou, simplesmente, por saberem-se observadas em sua ação. Não sei dizer. Ao passar, pessoas olham rapidamente para a mulher. Ao longo das observações nesses três dias, entendo que a sua presença sempre é notada. Alguns olham e não se detêm. Outros parecem analisar, perscrutar, julgar e, mesmo, desejar. Cassandra parece não notar nada.

Ela encaminha-se para um ponto mais ao fundo do ônibus. Passa pelas pessoas pedindo licença. Um rapaz com tatuagens, em pé no corredor, vira o rosto para olhar Cassandra, ela está de costas para ele, olha-a de cima à baixo. O rapaz está conversando com uma mulher cis. Ele ri, não sei se de Cassandra ou apenas da conversa. Cassandra parece perceber a situação e volta

o rosto para olhar para ele. Ele dirige a atenção para a mulher cis. Eu estou um pouco de longe observando a situação.

Cassandra chega ao fundo do coletivo, está de pé. Vou aproximando-me dela. Há um homem e uma mulher sentados, olham para Cassandra com o que parece ser curiosidade e esboçam leves sorrisos em seus lábios que, para mim, soam como irônicos. Ao perceberem que me digiro para Cassandra, cessam os sorrisos e desviam o olhar. Logo uma cadeira fica vaga e Cassandra senta-se, em seguida sento numa cadeira atrás dela. Algumas pessoas passam e olham para ela. Duas mulheres negras param perto de Cassandra, estão conversando. Uma olha rápido para Cassandra, mas não se detém. Pela conversa, imagino que sejam evangélicas.

Cassandra já tinha me dito que queria descer na Avenida Pedro Álvares Cabral para pegar outro ônibus, a fim de chegar mais rápido ao local de trabalho. Ao levantar do assento, uma das mulheres senta em seguida. Por causa do ônibus lotado, um braço de Cassandra fica próximo do rosto da mulher agora sentada e ela empurra de uma forma agressiva. Cassandra olha sério para a mulher, que finge não ser com ela. Descemos.

### **4.3 Cruzando olhares: transexualidades/travestilidades e raça nas relações cidadinas belenenses**

#### **4.3.1 Os olhares nos lugares e o lugar do olhar**

As narrativas sobre Belém e a prática nos espaços realizadas com as/os interlocutoras/es nesta pesquisa colocaram em evidência os olhares dirigidos para elas quando usam e praticam os lugares da cidade cotidianamente. Gênero, sexualidade e raça sobressaíram-se enquanto dimensões de um tipo de conflito silencioso que se estabelece com a presença das pessoas trans/travestis nos espaços citadinos. Nos olhares dos diversos e desconhecidos praticantes da urbe, pode ser possível vislumbrar hierarquias e relações de poder nos trânsitos trans/travestis pelos (des)caminhos de Belém, possibilitando entrever a forma como a cidade se (com)porta, reage diante das diferenças em seu cotidiano. Ou, pelo menos, a partir desta etnografia, podemos ter um recorte dessas questões.

No dia a dia da vida na cidade são várias as formas de sociação (SIMMEL, 2006) que se estabelecem entre os citadinos. Contatos fugazes, conversas aleatórias, pequenos conflitos, afetos ou efêmeros amores. Entre essas formas, a troca de olhares compõe o diminuto das relações sociais, quase imperceptíveis se não nos atentamos a ela, com esse tipo de “olhar inquieto” (SILVEIRA, 2013, p. 193) que caracteriza parte do trabalho do antropólogo em

campo. Prenhes de significado social, os olhares podem carregar em si senhas que nos permitam ler as relações na cidade através deles. Nas caminhadas com as pessoas trans/travestis, por exemplo, o olhar dos “outros” na cidade era discreto e silencioso, mas, para usar as palavras de Rafael, era um tipo de “olhar que já diz tudo”.

É conhecida no campo antropológico a complexidade que Geertz (2017) dá à piscadela quando, apenas com base em uma descrição densa, pode ser devidamente interpretada, sem a qual corre-se o risco de perder o sentido dado a ela em cada contexto específico. Para Sérgio Cardoso (1988, p. 348), diferente da visão, o olhar “deixa sempre aflorar uma certa intenção, trai sempre um certo urdimento, algum cálculo ou malícia”, denotando uma forma de “ação”. Para este autor, “o olhar pensa; é a visão feita interrogação” (CARDOSO, 1988, p. 349).

Simmel (*apud* VANDENBERGHE, 2005, p. 122-123) dirá que:

O olho é construído de um modo a poder realizar uma ação sociológica inteiramente única; ele é o mediador de todas as ligações e reciprocidades de ações que podem nascer de uma troca de olhares entre duas pessoas [...] o olho que percebe uma outra pessoa, dirigindo seu olhar a ela, tomará uma expressão que irá variar de acordo com o modo como ele a olhará; absorvendo uma outra pessoa pelo olhar, revela-se a si próprio.

O olhar, assim, não é neutro ou inocente, podendo ser dotado de sentido social, dependendo do contexto em que está inserido. O olhar, como um gesto sociocultural, pode revelar parte do mundo social urbano. Na cidade, vista como o lugar “de indivíduos socialmente heterogêneos” (WIRTH, 1987, p. 96), os contatos até podem ser face a face, mas quase sempre são “impessoais, superficiais, transitórios e segmentários”. Justamente por essas características, Louis Wirth (1987, p. 103) dirá que: “[t]ipicamente, nossos contatos físicos são estreitos, mas nossos contatos sociais são distantes. O mundo urbano tem em alta conta o reconhecimento visual”.

Como parte do estilo de vida do urbano, feito de constantes relações com estranhos próximos, os jogos de olhares entremeiam as interações, por vezes de modo quase “oculto”. Para Edward Hall (1977, p. 67) “um olhar pode punir, encorajar ou estabelecer domínio”. Pode significar tanto um aceno de reconhecimento, quanto assédio; uma expressão de apoio, quanto uma acusação ou conotar transfobia e racismo. O que as narrativas e os trânsitos com as pessoas trans/travestis à luz do dia nos permitem perceber é o lugar dos olhares nas relações sociais, sua capacidade narrativa sobre sociedade e cidade.



Os olhares são uma forma de micro-comunicação silenciosa, que entrecortam as deambulações e as sociabilidades que ocorrem nos espaços da cidade, como em Belém. Olhares que se encontram, porque de repente miram um em direção ao outro, ou cruzam-se mesmo que sem querer. Nesses casos, há contato visual mútuo, porém não parece haver qualquer intencionalidade ali. Em outros casos, há olhares que se fitam, fixam-se. Podem ser de desejo, interesse, puro flerte; mas há também os olhares agressivos, como se estivessem sempre em posição de ataque, prontos para a violência.

Praticando a cidade com as pessoas trans/travestis, são essas formas de olhar que se sobressaem na presença dos corpos trans/travestis nos lugares. Nada era dito verbalmente, a linguagem era de outra ordem, via comunicação unicamente pelo olhar e expressões faciais. Tentei lê-los, decifrá-los, interpretá-los. Nas interações públicas cotidianas, há formas diversas de estabelecer contatos com os estranhos da cidade, porque no fim, quase todos são estranhos uns aos outros, dividindo os espaços urbanos numa relação de “proxemia”, como Hall (1977, p. 95) denomina “o uso que o homem da faz do espaço”. Com regras de contato e evitação nem sempre explícitas, que variam de acordo com as situações, mas que estão sempre presentes no dia-a-dia do estilo de vida dos indivíduos na cidade.

Há pequenos grupos que se conhecem, mas no geral todos se desconhecem. Ou, no máximo, veem-se nos mesmos locais frequentemente, como pessoas que pegam o mesmo ônibus todos os dias nos mesmos horários e lugares. Apesar desse desconhecimento geral, existem formas de comunicação, aceitação ou negação do outro em meio à multidão, nos lugares. Os olhares dizem, agem, acolhem ou agridem, desejam ou repulsam. A cidade é também constituída pelas relações que se estabelecem na comunicação silenciosa das trocas de olhares.

Nas observações realizadas com Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Emily Cassandra, destaco também a postura das pessoas trans/travestis em relação a essas formas de serem olhadas ou outras reações das pessoas quando elas estão nos locais. Invariavelmente, as/os interlocutoras/es agiam como se não tivessem prestando atenção no que estava ocorrendo no entorno delas/es, o que interpreto como sendo uma dimensão do que Simmel (2005, p. 581) denominou como o “caráter *blasé*” intrínseco da vida na urbe, mediante a profusão de estímulos que são provocados “em todo filho da cidade grande”. Ao parecerem não dar maior importância aos olhares dos outros, ao não revidarem ou demonstrarem reações no ato das interações, as pessoas trans/travestis sugerem uma postura *blasé* que, de alguma maneira, pela forma deliberada de ignorar tais olhares, as protege de suas possíveis consequências. O *blasé*, assim, aparece como uma forma de performance das/os interlocutoras/es diante dos contatos face a

face com os demais habitantes da cidade, pelo menos nas situações nas quais pude acompanhá-las/los durante a pesquisa de campo.

Nas práticas dos espaços com as/os interlocutoras/es, em nenhum momento ouvi qualquer palavra sobre a presença das pessoas trans/travestis na cidade, fosse nas calçadas, ruas, praças ou ônibus. Porém, como procurei demonstrar, houve uma profusão de micro-gestos, com ênfase para os olhares, mas também meio sorrisos e outras expressões faciais que, se não estivesse atento a elas e registrando os momentos, talvez simplesmente se perderiam no correr dos dias. Com isso quero dizer que “sociedade” e “cidade” também podem ser encontradas no prosaico, quase ínfimo, das expressões corporais dos indivíduos, em seus quase imperceptíveis movimentos cotidianos na cidade de Belém.

Mas o que dizem esses olhares? O que podemos ler através deles sobre as relações sociais da e na cidade, na metrópole amazônica?

#### **4.3.2 A ci(s)dade (entre)vista nos olhares dos outros**

Pelo menos desde Robert Park (2018, p. 49) a cidade, entendida como “o lugar e as pessoas”, é percebida também como “enraizada nos hábitos e costumes das pessoas que nela habitam” e, por isso, “possui uma organização moral assim como física” (PARK, 2018, p. 40). Ao ser constituída pelo uso que as pessoas fazem dela, a cidade tende a ter seus espaços segregados, “não simplesmente de acordo com seus interesses, mas de acordo com seus gostos e temperamento” (PARK, 2018, p. 77), o que fundamentaria a noção de “região moral”.

Tomando-a em um sentido crítico, a noção de “região moral” serve para pensar o lugar no qual é esperado ver as pessoas trans/travestis, principalmente as mulheres, situadas. A simbologia da noite/prostituição/esquina remete a um tipo de segregação da cidade que enquadra os indivíduos a determinados espaços sociais e simbólicos, como forma de organizar as relações sociais – e, certamente afetivas, intersubjetivas –, demarcando-se “identidade” a partir dos locais habitados. Retomo esta categoria, que tem “forte apelo correccional” (PUCCINELLI; SIMÕES, 2022, p. 8) porque, a partir dela, é possível entender que, na ordenação da cidade, há pretensões de circunscrever a existência de determinadas pessoas ou grupos sociais (como negros, LGBTQIAP+, migrantes, entre outros) às áreas específicas da urbe, atualizando constantemente a imagem fantasmática do *guetto*. Como se, na formulação espacial e moral da cidade, apenas àquele lugar coubesse à determinadas pessoas.

A cidade, como “o lugar histórico do moderno estilo de vida” (WAIZBORT, 2013, p. 316), pode ser entendida também a partir da sua organização espacial-simbólica com base nas

questões de gênero, sexualidade e raça, ou especificamente, na cisgeneridade e na branquitude como categorias dominantes na urbe. Aqui penso com Bento (2020, p. 13) sobre o “binômio espaço-gênero”, incluindo raça, no questionamento que a autora levanta sobre essa relação: “quais são as condições anteriores que possibilitam que determinados corpos transitem em determinados espaços ou que sejam interditadas suas passagens?”. Como resposta a autora entende que: “[as] estruturas binárias de gênero materializam-se em concreto, cimento, em formas espaciais” (BENTO, 2020, p. 14), ou ainda, constroem também o que é a cidade, suas vias e edifícios, praças e lugares fechados.

A cidade pensada a partir de gênero, sexualidade e raça remete aos tempos imperiais, à fundação da própria modernidade (MCLINTOCK, 2010). Tanto que, no Brasil, os reflexos dessa experiência atravessam o pensamento social, se tomamos análises como as de DaMatta (1997, p. 57), quando pensa a dicotomia entre casa e rua na sociedade brasileira, assinalando que “[a] rua é um local perigoso”, dando como exemplos as descrições de viajantes do século XIX nas quais havia presença de “gente de cor”, “capoeiras”, “escravos de ambos os sexos”. A rua colonial escravista, entretanto, é também o lugar da “bicha preta” que “sai às ruas e desafia não apenas as normas de gênero, mas a sociedade como um todo” (OLIVEIRA, 2018, p. 171), como atesta a vida de Xica Manicongo na Salvador colonial, considerada a primeira travesti negra do Brasil (JESUS, 2019).

Belém, uma “cidade enegrecida” (SILVA; BARBOSA, 2020), construída como uma “capital periférica da modernidade” (CASTRO, 2010, p. 09), vivenciou seu apogeu econômico e urbanístico na Era da Borracha, deixando marcas nas paisagens da cidade, seus espaços e estilo de vida. Nos espaços, podemos ver a segregação executada nesse período, que enviava para o Leprosário do Tucunduba (atual bairro do Guamá), os negros escravizados e brancos pobres adoecidos da época, enquanto os de “boa família” podiam manter sua sociabilidade na cidade (HENRIQUE, 2012). Mas homens e mulheres negras livres também eram vistos nas ruas de Belém, ou mesmo os que ainda viviam sob o signo da escravidão, vendendo quitutes ou realizando serviços externos à casa para seus senhores, como os “escravos urbanos” de ganho (LAURINDO JR., 2017, p. 34). Por outro lado, há a duração no tempo desse período em locais como o bairro da Campina onde se constitui a zona de prostituição feminina cis e trans/travesti (SOUSA, 2018); e a avenida Braz de Aguiar, “considerada uma via ‘nobre’ e que pode ser

compreendida como um dos grandes ícones da classe média da cidade”<sup>45</sup> (OLIVEIRA, 2019, s/p).

As ruas e espaços públicos da cidade, como as praças, são assim constituídos por essas memórias, atreladas a uma construção dos espaços cisgenerificados. Com a pesquisa com as pessoas trans/travestis, cada vez mais a cidade parecia-me uma “ci(s)dade”, contendo em seus locais, feitos de pessoas, limites ou barreiras para as experiências trans/travestis, como se não pudessem fazer parte dela, coadunando a “promessa fracassada da modernidade: a cidade como lugar de exercício da liberdade” (BENTO, 2020, p. 15). Ci(s)dade porque não parece prever em si performances fora da cisgeneridade e de locais determinados, estranhando em seu cotidiano o trânsito de corpos que nem sempre obedecem às suas normas e estéticas. Parodiando Foucault (1982), é como se através dos olhares dos cidadãos fosse revelada uma verdade sobre o que há no fundo da sociedade-cidade: uma branca cis-heterossexualidade, no mínimo tensionada, porque exposta em suas ficções de gênero e raça.

Isso porque, entendidas metaforicamente como “liminares”, como “pessoas em passagem”, como propõe Turner (1974), essas pessoas parecem pôr em questão a estrutura da própria sociedade-cidade em seus fundamentos (hetero)normativos, ao se (re)construírem em seus gêneros. A noção de liminaridade nos ajuda a pensar o lugar dessas pessoas na ordem social, neste caso específico, sobre a sociedade urbana belenense, em como ela se estrutura, inclusive, assimetricamente no cotidiano. Isso porque segundo este autor, essas “pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem” (TURNER, 1974 p. 05) vigente na urbe.

Mais recentemente, Butler (2018, p. 40), operando com a noção de “precariedade”, tem chamado a atenção para a relação entre a performatividade de gênero e as ruas. Para a autora, ao pensar sobre a ocupação dos espaços públicos pelos marginalizados socialmente, indica que a precariedade é uma constante. Para ela:

[a] “precariedade” designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoios sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte. (BUTLER, 2018, p. 40).

---

<sup>45</sup> Resumo do trabalho intitulado “Avenida Braz de Aguiar, Belém do Pará: fisionomia urbana, estrangeirismos e 'paisagem de poder' na Amazônia”. Disponível em: [https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?ID\\_TRABALHO=3487](https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=3487). Acesso em: 04 março 2023.

Para Butler (2018, p. 41), assim, a precariedade está diretamente ligada às normas de gênero, visto que “sabemos que aqueles que não vivem seu gênero de modos inteligíveis estão expostos a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência. As normas de gênero têm tudo a ver com como e de que modo podemos aparecer no espaço público”.

Diante dessas reflexões, retomo aqui a via por onde iniciei esta seção. Pesquisando a prostituição viril em São Paulo, Perlongher (2008, p. 78) critica a noção de região moral, denominando-a de “espécie de esgoto libidinal das urbes”. Com isso, afirmava que mais do que falar de identidade, era preciso “falar de territorialidades, de lugares geográficos e relacionais”. Para Perlongher (1984, p. 06) a noção de territorialidade faz mudar a pergunta “quem é?” para “onde está?”. Essas territorialidades estão relacionadas “não só aos espaços em si, mas às lógicas de circulação e significação dos sujeitos, seus processos de subjetivação e às dinâmicas de fuga e captura” (PUCCINELLI; SIMÕES, 2022, p. 06).

Mas, talvez possamos ir um pouco mais longe na reflexão sobre as territorialidades a partir das experiências trans/travestis com a cidade. Nas narrativas das/os interlocutoras/es e nas práticas dos espaços de Belém com elas, são relatadas questões como não ser “bem visto” e nem “bem-vindo” nos lugares, ou de pertencerem apenas ao “gueto”, à periferia; as pessoas trans/travestis vistas como não humanas, ou como se elas fossem uma “agressão social”, quando a morte aparece como um “favor para a sociedade” (Rafael). Ou, nas falas de Cassandra, nas quais ela observa nos olhares dos outros questionamentos como: “o que é isso?”, ou “O que será? O que ela é?” sobre sua presença nos lugares.

Penso que essas questões estão relacionadas à inteligibilidade de gênero de que tratam Butler (2017; 2019), Preciado (2017) e Bento (2006). E a partir desse pensamento, podemos avançar na proposta de Perlongher. Talvez a pergunta já não seja apenas “quem é?”, mas sim “o que é?”, mediante os olhares questionadores nos espaços citadinos, que parecem não perguntar tão somente sobre a identidade (de gênero) das pessoas trans/travestis, mas pôr em dúvida o próprio caráter de humanidade dessas pessoas, desumanizando-as. E o questionamento “onde está?” pode ser transformado em “por que está aqui?”, pois ao olharem para os corpos trans/travestis (e racializados) ocupando os lugares na cidade em plena luz do dia, questionam/transigem sobre as suas existências junto aos espaços que praticam diante de todos. Ainda, levando-se em consideração o questionamento sobre suas humanidades, alguns/mas transeuntes parecem dizer que os lugares urbanos não pertencem às transexualidades/travestilidades, como se perguntassem: “por que você está ocupando o mesmo lugar que eu?”, o que faz colocarem em questão a cidadania e o direito à cidade das pessoas trans/travestis no mundo urbano contemporâneo.

Ao confrontarem a dimensão moral do espaço citadino, as pessoas trans/travestis nesta pesquisa, em certa medida, estão reivindicando o espaço como o “poder básico de locomover-se” (TUAN, 2013, p. 70), mas também buscam na cidade um “lugar” como um “centro de valor”, um sentido de pertencimento à urbe (TUAN, 2013). Por outro lado, elas enfrentam variadas formas de agressão por estarem “quebrando” algo que persiste no imaginário urbano como uma regra social nem sempre dita: cada um/a no seu lugar. Ou, como sugere Pelúcio (2009, P. 206), ao transitarem por outros espaços urbanos que não sejam mais apenas os “territórios de abjeção”, elas têm suas presenças sutilmente rechaçadas, no mínimo questionadas. Os olhares, assim, parecem ser os veículos daquela máxima, os fiscais da ordem, que delineiam territorialidades “sutilmente diferenciadas através de traços de giz bosquejados em pontilhado nas calçadas” (PERLONGHER, 1988, p. 09); dizendo o que as bocas calam mas, às vezes, deixam transparecer em sinais de ironia, escárnio, abjeção, ou mesmo “nojo, desprezo e humilhação” (DÍAZ-BENÍTEZ; GADELHA; RANGEL, 2021).

O acesso à cidade em si não é totalmente interditado, porém, há alguns preços a pagar. A passabilidade, conseguida através dos hormônios e vestimentas esperadas pela binariedade de gênero, atua como uma senha de entrada em alguns lugares. Entretanto, ao ingressar nos espaços à luz do dia, é preciso padecer com as hierarquias cis-sociais que as estruturam. Se quer ser homem, que seja “de verdade”, sem parecer gay nos gestos ou na voz. Se for negro, prepare-se para, em determinados contextos, ser tratado como marginal ou perigoso. Se quer ser mulher, será reconhecida também através do assédio ao corpo, pela insegurança de gênero nos lugares praticados. Se for negra, claramente, uma hora ou outra, terá seu corpo sexualizado e objetificado pelo olhar perscrutador do outro. E nem ousem atrever-se a querer “enganar” os olhos do poder (FOUCAULT, 2021) disciplinados pela cisgeneridade, porque a consequência pode ser (e quase sempre é!) a morte violenta, como uma forma mais cruel de uma corpografia (neste caso, do aniquilamento), como propõe Paola Jacques (2008, p. 01), um “tipo de cartografia realizada pelo e no corpo, ou seja, a memória urbana inscrita no corpo, o registro de sua experiência da cidade, uma espécie de grafia urbana, da própria cidade vivida, que fica inscrita mas também configura o corpo de quem a experimenta”.

Friso que nem tudo na experiência da ci(s)dade é sobre violência, muito menos os itinerários urbanos de Belém realizados pelas pessoas trans/travestis resumem-se a isso. Como pode-se apreender a partir das cenas descritas anteriormente, os olhares direcionados aos corpos trans/travestis vêm de pessoas específicas, não representam a totalidade das interações ruelas ou em coletivos nos deslocamentos diários pelas vias da capital paraense. Essas interações ocorridas nas sociedades complexas industriais, que têm como característica “a coexistência de

diferentes estilos de vida e visões de mundo” (VELHO, 1994, p. 14), compõem-se, como definiu Goffman (2014), de manejos de impressões, jogos de revelar e esconder, performances que configuram a vida urbana nas suas formas e seus conteúdos, em suas “práticas microbianas, singulares e plurais” (CERTEAU, 2014, p. 162).

Assim, em diversos momentos pude observar afetos, flertes, acolhimentos mútuos, amores, principalmente entre as próprias pessoas trans/travestis, enfim, formas de sociabilidade urbana em sua variabilidade. Ri muito em conversas distraídas, ouvi sobre as esperanças em futuros possíveis, inclusive via educação, com maior acesso ao ensino superior. Há tempos leves que tornam a vida cidadina suportável, diante de um quadro de contínua sensação de expulsão. Ser trans/travestis em Belém é ter que jogar (e aprender a jogar) com problemas sociais que remontam há outros tempos, mas que ainda pulsam e estão concretizados nos espaços contemporâneos da cidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### Alguns pontos do caminho

A etnografia urbana aqui proposta sobre as relações entre as pessoas trans/travestis e seus trânsitos nos espaços de Belém demonstrou um conjunto complexo de formas de interações sociais pautadas em gênero, sexualidade e raça no mundo urbano contemporâneo de Belém, que possui nos olhares das pessoas uma maneira singular de comunicar valores e visões de mundo, ou ainda, as possíveis relações de poder e hierarquias que constituem essas categorias no campo social numa cidade amazônica. Ao praticar a cidade com as/os interlocutoras/es, as experiências e as observações desses micro-gestos forneceram material interpretativo que oferecem caminhos possíveis para compreendermos aspectos das relações sociais, neste caso, pela via dos não-ditos, com as expressões de pensamentos preconceituosos, de teor transfóbico e racista como constituintes da própria noção de cidade.

Como vimos, desde a infância as pessoas trans/travestis enfrentam pressões sociais quanto às suas identificações de gênero, primeiro dentro da própria família, depois dentro de outros espaços sociais, como a vizinhança e a escola. Nesse momento inicial de suas vidas e por meio de suas narrativas biográficas (ROCHA; ECKERT, 2013a) temos perspectivas sobre os questionamentos de gênero presentes em suas trajetórias de vida sem, entretanto, saberem-se trans ou travestis. O conflito nasce, então, com a estética de gênero (BENTO, 2018) com a qual foram designadas/os ao nascerem, o que Preciado (2017), como dito antes, considera como uma primeira mesa de operações.

Na adolescência, com os hormônios e mudanças corporais, os problemas aumentam junto com as cobranças para que se vistam, ajam e pareçam com o gênero designado no nascimento. Até conseguirem identificar-se como trans/travestis, as/os interlocutoras/es nesta pesquisa passaram por diversas situações de violência, inclusive sexuais, para conseguirem transitar para o gênero com o qual identificavam-se. Ao terem contato com a temática das transexualidades/travestilidades na adolescência, principalmente via meios de comunicação e internet, a autoidentificação soa como uma “liberdade” diante dos vários constrangimentos já sofridos ao longo de suas vidas.

Entretanto, identificar-se como trans/travestis no Brasil, principalmente no caso das mulheres, pode significar ser associada diretamente à prostituição. Essa imagem permeia as narrativas das/os interlocutoras/es, servindo como um referencial para a compreensão das suas relações com a cidade de Belém. Por serem vistas, ou consideradas, como seres da noite,



praticar os espaços citadinos durante o dia ganha ares de resistência e luta política, como um “direito à cidade” (LEFEBVRE, 2001).

Essas práticas, no entanto, são atravessadas pelas questões sociais em torno de gênero, sexualidade e raça. Ao transitarem de gênero, as mulheres trans/travestis passam a ser assediadas, ainda mais, se forem negras. No caso dos homens trans, tanto há uma cobrança quanto às suas expressões de gênero (não devem parecer gays), mas também a passabilidade, no caso de homens trans negros, leva-os a sofrerem racismo, sendo considerados marginais ou perigosos no contexto urbano. As experiências trans/travestis na cidade, assim, possibilitam leituras do social em seus diferentes conflitos e suas relações de poder. Os espaços revelam-se cis-generificados e racializados, portanto, potencialmente excludentes.

Entrecortada pela pandemia, a prática dos espaços de Belém com as/os interlocutoras/es evidenciou a vontade de poder contido nos olhares das pessoas sobre os corpos trans/travestis. Controle, repulsa, desejo, escárnio, ironia foram sentimentos acionados nas interações (GOFFMAN, 2014). Olhares que parecem perscrutar o que essas pessoas são e o que elas estão fazendo ao ocuparem determinados lugares. Como se dissessem que a cidade não lhes pertence. São olhares que também objetificam. Pude, assim, acompanhar um pouco do que as pessoas na cidade fazem em relação à Rafael, Danillo, Jaqueline, Isabella e Cassandra, e o que eles, por sua vez, fazem quanto à Belém, dando vida às ruas e praças, constituindo a ci(s)dade em seus dilemas enquanto urbe brasileira e amazônica.

Procurei exercitar uma forma de Antropologia Urbana que se atem ao microcosmo dos contatos citadinos diários, que têm nos espaços públicos e seus meios de deslocamento, como o ônibus, locais privilegiados de observação e interpretação do que constitui parte do viver essa “aventura das cidades” (CAIAFA, 2007). O detalhe, o que, de tão ínfimo, pode passar despercebido em certas formas de análise antropológica, aqui foi evidenciado como gestos e performances que compõem a trama do cotidiano urbano belenense, no vai e vem de pessoas que configura certa “cena rueira” (PERLONGHER, 2008, p. 68) dessa floresta de concreto amazônica. É um recorte sobre a vida urbana em Belém que pretende contribuir para uma maior compreensão e complexificação da urbanidade local, em seus dilemas e tensionamentos de diversas ordens, para além das abordadas nesta pesquisa.

Como pontuei ao longo da tese, é preciso levar em consideração que as questões elencadas e discutidas nesta etnografia partem de experiências da e na cidade de Belém vivenciadas por pessoas que são militantes políticas. Esse é um dado importante porque, ao meu ver, (in)forma parte da visão de mundo das/os trans/travestis com as/os quais dialoguei, no sentido de possibilitar uma compreensão e/ou crítica das relações sociais baseadas em discursos

e ações construídas histórica e coletivamente. Tais discursos e ações por vezes estão vinculados à uma esfera nacional – neste caso as/os interlocutoras/es têm vínculos, por exemplo, com a Rede Trans Brasil e a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) – e, quiçá, internacional, com as variadas alianças construídas por essas organizações.

Para se ter uma ideia do que estou dizendo, Rafael Carmo, Danillo e Jaqueline, em suas narrativas biográficas, falam mais diretamente da importância do contato que tiveram com a ONG Rede Paraense de Pessoas Trans – REPPAT. No caso de Rafael, ele foi um dos fundadores da organização, a partir de diálogos com o movimento articulado nacionalmente. Já Danillo e Jaqueline trouxeram em seus relatos de vida o quanto suas percepções sobre a transexualidade foram modificadas/complexificadas com o contato com a Rede, com os debates realizados nas reuniões com os membros ou mesmo pelo próprio encontro com outras pessoas trans/travestis com as quais puderam compartilhar suas experiências e compreender que o que estavam vivenciando não era algo incomum, havia outras pessoas em situações similares.

As narrativas das pessoas trans/travestis e as observações das práticas nos espaços da cidade que fiz com elas foram, em grande medida, pautadas por essa visão de mundo em articulação com uma teoria antropológica sobre a vida nos territórios urbanos, especificamente de Belém. Tão desafiador quanto “enfrentar o outro”, como diz Geertz (2018, p. 21), “enfrentar a página” é uma das tarefas que a/o antropóloga/o tem em mãos no exercício de suas pesquisas. E nem sempre o equilíbrio de interesses entre as/os interlocutoras/es em campo e as/os interlocutoras/es do campo acadêmico são de fácil resolução, restando à/ao antropóloga/o um papel que se assemelha ao de um/a mediador/a, tendo que exercer sua autoridade/autoria ao fazer a “transcrição” do campo para o texto, isto é, trabalhar na construção das interpretações materializadas na textualização das situações de campo.

Correm-se riscos, como prevê a noção de experiência (TURNER, 2015), tanto na dimensão da prática e da partilha de fragmentos de vida na cidade com as/os sujeitas/os da pesquisa, quanto ao estabelecer escolhas, recortes para narrar o vivido, ou seja, ao torna-se autor, mais um narrador do urbano em Belém. Mas transformar o “estar lá” em algo inteligível para as/os leitoras/es tem a ver, acredito, primeiro com o dar sentido ao experienciado, ao que foi sentido, intuído e rememorado no campo e, posteriormente, nesse segundo campo que é a escrita. Entendendo o escrever, assim, neste caso uma etnografia, não apenas como uma etapa fundamental da pesquisa antropológica, onde assume-se uma forma de autoridade (CLIFFORD, 2014), mas encarando também “a escrita como um ato político” através do qual, entre outras maneiras, pessoas negras como eu podem fazer a “passagem de objeto a sujeito”, como assinala Kilomba (2019, p. 28. Grifos da autora). Tarefa complexa, na medida em que a

autoridade/autoria também pode ser concebida como “um ato de descolonização” (ibidem) através e por dentro do próprio saber antropológico.

Por fim, como parte da experiência de campo e das escolhas narrativas que precisam ser feitas, trago um último ponto. Ainda durante a pesquisa de campo, recebi a notícia, primeiro por minha mãe – que tinha assistido uma reportagem na televisão – que uma mulher tinha supostamente caído em um dos rios que margeiam Belém. Alguns dias depois, descubro que essa mulher era Jaqueline, a partir de postagens nas redes sociais das/os interlocutoras/res desta pesquisa. O choque fez-me não conseguir ir ao velório. Em um dos encontros com Danillo, comentando sobre esse acontecimento, ele falava para mim algo defendido pelos movimentos políticos trans/travestis: que essas pessoas não se suicidam, mas sim, são suicidadas pela sociedade, isto é, por tudo que sofrem para poderem existir, elas são levadas ao suicídio. Apesar de Jaqueline apontar suas dores com a vida, desde nossa entrevista, penso em quanto as situações aqui narradas sobre as relações com a ci(s)dade também fazem parte desse processo de adoecimento que experienciou ao longo de sua trajetória no mundo.

Em outro momento, encontrei com o companheiro de Jaqueline. Ainda muito abatido, falou-me do quanto foi dolorido tudo o que aconteceu. Comentou sobre as dificuldades enfrentadas com a família dela, mesmo nessa situação. Segundo ele, a família recusou-se a fazer o reconhecimento do corpo, quase a deixando ser sepultada como indigente. Mas, como ele mesmo também assinalou: “[o] importante é que agora ela está em paz!”.

Para quem a conheceu, Jaqueline era uma mulher extremamente afável, sempre acolhedora. Ao lembrar das vezes que estive com ela durante a pesquisa de campo, penso que agora ela vive apenas nas memórias de quem a conheceu, assim como nos lugares da cidade por onde ela passou com seu sorriso amigável e seu doce olhar, deixando atrás de si marcas sensíveis no mundo urbano belenense: agora sua imagem vibra também como memória na e da cidade porque ela trilhou seu caminho, apesar de tudo, à luz do dia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. **Revista Equatorial**, Natal, v. 5, n. 8, jan/jun 2018. (p. 193-226). Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>. Acesso em: 04 março 2022.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora**: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult-PA, 2019.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

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

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade?** São Paulo: Brasiliense, 2008. (Coleção Primeiros Passos).

BENTO, Berenice. O gênero da paisagem (Prefácio). In: ALBERTO, Diana; ANDRADE, Rubens de; NINO, Aldones (orgs). **Paisagem e gênero**: estratégias identitárias e subjetivação de corpos. Rio de Janeiro: paisagens Híbridas. Escola de Belas Artes – UFRJ, 2020. (p. 09-18)

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude: o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 147-162.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 13ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa da assembleia. 1 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAIAFA, Janice. **A aventura das cidades**: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CAMARGO, Sophia Stella Starosta Bueno de. **Divas, belíssimas e vivas**: memória e envelhecimento entre travestis do sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional), Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

CANEVACCI, Massimo. **A cidade polifônica**: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana 2 ed. São Paulo: Studio Nobel, 2004.

CARDOSO, Sérgio. O olhar dos viajantes. In: NOVAES, Adauto (org.). **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. (p. 347-360)

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Mario Felipe de Lima; CARRARA, Sérgio. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. **Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad** n o 14, Rio de Janeiro, IMS-UERJ, CLAM, Dossier no 2, 2013, pp.319-351. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872013000200015&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984-64872013000200015&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 10 jan. 2020.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **A Cidade Sebastiana: Era da Borracha, memória e melancolia numa capital da periferia da modernidade**. Belém: Edições do autor, 2010.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

CERTEAU, Michel. Caminhas pela cidade. In: **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 22 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (p. 157-177)

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014. (p. 17-58)

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. **Metáforas da cor: Morenidade e Territórios da Negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense**. Afro-Ásia, 51, 2015, p. 213-246. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21886>. Acesso em 04 março 2022.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, (6-7) 1996: p.35-50. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1860>. Acesso em: 04 de março de 2022.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”. In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2009, V. 52 N° 2. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27324/29096>. Acesso em: 20 fev. 2020.

CRAPANZANO, Vincent. O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016. (p. 91-124)

CRENSHAW, Kimberle. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero (2002). Disponível em: <https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberlecrenshaw.pdf>. Acesso em: 04 de março de 2022.

CRUZ, Felipe S. M. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de estudos e pesquisas sobre a América**, 11 (2): 93-108, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>. Acesso em: 02 de agosto de 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. Como pode o “Outro” narrar? Considerações sobre viver, fazer e escrever na Antropologia. In: **PÓS**, vol. 16, n° 1, 2021. (p. 72-99). Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/38013#:~:text=Ap%C3%B3s%20o%20campo%20processos%20que,se%20%C3%A9%20o%20E2%80%9COutro%20E2%80%9D>. Acesso em: 02 de agosto de 2022.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como te “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DEUS, Amadeu Lima de. **“Somos veteranas!”**: As experiências do tempo vivido a partir das narrativas e das memórias de mulheres travestis e transexuais. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, 2017.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Apresentação: “Nojo, humilhação e desprezo no fazer social. in: **Anu. Antropol.** (Brasília) v. 46, n. 3, pp.9-29. (setembro-dezembro/2021). Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/47801>. Acesso em: 09 março 2023.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. Negro na universidade, branco no trabalho de campo: reflexões sobre representação e desigualdade racial na academia. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 27, n.1, p. 295-308, 2018 (p. 295-309). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/142148>. 02 de agosto de 2022.

DUQUE, Tiago. A epistemologia da passabilidade: dez notas analíticas sobre experiências de (in)visibilidade trans. In: **História Revista**, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 32–50, set./dez. 2020. (p. 32-50). Disponível em: <https://revistas.ufg.br/historia/article/view/66509>. Acesso em 14 fev. 2023.

DUQUE, Tiago. **Gêneros incríveis**: identificação, diferenciação e reconhecimento no ato de passar por. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas – SP, 2013.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana L. C. da. Questões em torno de uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica. IN: ROCHA, A. C. e ECKERT, C. **Etnografia da Duração**: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas. Porto Alegre: Marcavizual, 2013a. p- 105-128

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana L. C. da. Etnografia da e na rua: estudo de antropologia urbana. In: ECKERT, Cornélia.; ROCHA, Ana. L. C. da. **Etnografia de rua**: estudos de antropologia urbana. Porto Alegre, EdUFRGS, 2013b. pp. 21-46

ELIS, Norbert. **O processo civilizador**. Volume 2: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13. 2005. (p.155-161) Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>. Acesso em: 04 de março de 2022.

FERREIRA, Rubens da Silva. **As “bonecas” da pista no horizonte da cidadania**: uma jornada no cotidiano travesti, Belém (PA). Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento), Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Universidade Federal do Pará, 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. O olho do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Terra e Paz, 2021.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRY, Peter. **Para Inglês Ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1982.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. (Coleção primeiros passos; 26).

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14 ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014. (p. 60-74)

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro; Editora UFRJ, 2018.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, v. 46, n. 2, p. 445-276, 2003.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GOMES, Gleidson Wirllen Bezerra. “**Vivência de Resistência**”: a Rede Paraense de Pessoas Trans na luta por visibilidade e direitos em Belém – Pará./ Gleidson Wirllen Bezerra Gomes. – Belém, 2019.

GOMES, et al. Autobiografias de pessoas trans em Belém, Pará, Amazônia: narrativas e transições na cidade. In: RIBEIRO, et al. **Potência das periferias**. 1ª ed. Rio de Janeiro: EDUNIperiferias, 2020. p. 122-155.

GONÇALVES, Telma A. **Homossexualidade** – representações, preconceito e discriminação em Belém. Trabalho de Conclusão de Curso, Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 1989.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações. In: **ACENO**, Vol. 2, N. 4, Ago. a Dez. de 2015. (p. 24-40).

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos/ organização Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

GUBER, Rosana. El trabajo de campo como intancia reflexiva del conocimiento. In: **El Selvaje Metropolitano**. Piados: Buenos Aires, 2004. (p. 83-97)

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Raça, cor e pobreza no Brasil. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2012. p. 47-78.

HALL, Edward T. **A Dimensão oculta**. Rio de Janeiro: L. Alves, 1977.

HENRIQUE, Márcio Couto. Escravos no purgatório: o leprosário do Tucunduba (Pará, século XIX). In: **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012. (p.153-177)

JACQUES, Paola Berenstein. **Corpografias urbanas**. In: IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura/Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil, 28 a 30 de maio de 2008

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos**. Brasília: Autor, 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. In: **Revista Docência e Cibercultura**. Rio de Janeiro, v. 3, n.1. Jan/Abr. 2019. (p. 250-260). Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/article/view/41817/0>. Acesso em: 09 março 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

LAURINDO JÚNIOR, Luiz Carlos. O tempo de não trabalho dos escravos e a construção de territórios negros na cidade de Belém (1871-1888). In: BEZERRA NETO, José Maia; LAURINDO JÚNIOR, Luiz Carlos. Trabalho escravo em Belém do Pará no contexto de crise da escravidão negra: qualificação profissional, lugares e formas de trabalho. In: **Revista Mundos do Trabalho**, vol. 9, n. 17, janeiro-julho de 2017, p. 29-45. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2017v9n17p29>. Acesso em: 15 março 2023.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE JR, Jorge. **Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico**. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2011.



LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 09-44

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07-34.

MACCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2010.

MACRAE, Edward. **A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”**. Salvador: EDUFBA, 2018.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). **Na Metrópole: textos de Antropologia urbana**. Edusp: São Paulo, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Atlas, 1976.

MISKOLCI, Richard. **Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros online**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MOIRA, Amara. O cis pelo trans. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(1), janeiro-abril/2017. (p. 365-373). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/Ct6B9JMscBjgK4DZgjXQkgn/?lang=pt>. Acesso em: 02 de agosto de 2022.

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

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOLETO, Rafael da Silva. Cor de jambo e outros matizes amazônicos: sobre a abolição da mulata e o advento da morena cheirosa nas festas juninas de Belém. **Mana**, v. 24, n. 2, p. 132-173, 2018.

NOGUEIRA, Luma. **Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa**. 1 ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, Mestiços ou Caboclos: os índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: **O trabalho do antropólogo**. São Paulo, Editora UNESP, 2000. (p. 17-35)

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação! In: **Periódicus**, n. 9, v. 1, maio-out. 2018. (p. 161-191)

PARK, Robert Ezra. **A sociologia urbana de Robert E. Park**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo**: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

PEREIRA, Luena. Alteridade e Raça Entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. **Revista De Antropologia**, v. 63, n. 2, p. 1-14, 2020.

PERLONGHER, Néstor. **ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES COMPLEXAS** identidade e territorialidade, ou como estava vestida Margaret Mead. "Semana de Ciências Sociais" IFCH, UNICAMP, 7/11/1984.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2008.

PERLONGHER, Néstor. Territórios marginais. In: **Série Primeira Versão**. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/publicacoes/pub/livros/1732>. Acesso em: 10 abril de 2023.

PINHO, Osmundo. O sacrifício de Orfeu: masculinidades negras no contexto da antinegitude em Salvador. In: CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da (Orgs.). **De guri a cabra-macho**: masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018. p. 146-173.

PINHO, Osmundo. O corpo do homem negro e a guerra dos sexos no Brasil. In: RESTIER, Herique; SOUZA, Rolf Malungo de (orgs.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 105-130.

PRECIADO, Paul. B. **Manifesto contrassexual**. São Paulo; n-1 edições, 2017.

PUCCINELLI, Bruno; SIMÕES, Júlio Assis. Cidade nômade: contribuições de Néstor Perlongher para os estudos urbanos. DOSSIÊ NÉSTOR PERLONGHER: MEMÓRIAS, POÉTICAS E ESPACIALIDADES DESEJANTES. In: **Cadernos Pagu** (66), 2022. (p. 01-23). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/JPs77Trm9fVnr3kC54vDs5G/>. 10 abril de 2023.

REIDEL, Marina. Identidades trans: onde estamos? Para onde vamos? In: FERRARI, Anderson; CASTRO, Roney Polato de (Orgs.). **Diversidade sexuais e de gêneros**: desafios e potencialidades de um campo de pesquisa e conhecimento. Campinas-SP: Pontes Editores, 2017. (p. 117-134)

REDE TRANS BRASIL. **Diálogos Sobre Viver Trans** – Monitoramento: Assassinatos e Violação de Direitos Humanos de Pessoas Trans no Brasil – Dossiê, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala?** São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 1**: A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. **Novos Cadernos NAEA**. v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.

SANTANA, Bruno. Pensando as transmasculinidades negras. In: RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo de (Orgs.). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 95-104.

SCHECHNER, Richard. O que é performance?. O Percevejo – Revista de Teatro, Crítica e Estética. Ano 11, nº 12, 2003. (p. 25-50). Disponível em: [https://www.academia.edu/34892223/SCHECHNER\\_Richard\\_O\\_que\\_e\\_performance](https://www.academia.edu/34892223/SCHECHNER_Richard_O_que_e_performance). Acesso em: 02 de março de 2023.

SILVA, Hélio R. S. **Travesti**: a Invenção do Feminino, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, ISER, 1993.

SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188. Jul/dez. 2009.

SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores**: uma análise da federação espírita umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975). Belém-PA: Paka-tatu, 2015.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da; RODRIGUES, Carmem Izabel. Na rua, na praça, na boate. **Ponto Urbe** [Online], 11 | 2012. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/365>. Acesso em: 20 fev. 2020.

SILVA FILHO, Milton Ribeiro da. **A Filha da Chiquita Bacana**: uma etnografia da Festa da Chiquita em Belém do Pará. In: 36º Encontro Anual da ANPOCS, 2012, Águas de LindóiaSP. Anais eletrônicos... Águas de Lindóia: ANPOCS, 2012. Disponível em: [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=8229&Itemid=76](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=8229&Itemid=76). Acesso em: 20 fev. 2020.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. A poética do vivido: um etnografia do cotidiano na Cidade Baixa, Porto Alegre/RS. In: ECKERT, Cornélia.; ROCHA, Ana. L. C. da. **Etnografia de rua**: estudos de antropologia urbana. Porto Alegre, EdUFRGS, 2013. (p. 173-194)

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. As dinâmicas das paisagens de Belém (PA): memórias, ruínas e imaginários no mundo urbano. In: ANDRADE, Rubens (org.). **Amazônia, cidade e jardins**: anatomia urbana e identidades paisagísticas. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas: Escola de Belas Artes: UFRJ, 2016. (p. 75-122)

SILVEIRA, Flávio Abreu da. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade amazônica. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 288-315, ago/dez, 2016.

SILVEIRA, Flávio Abreu da.; SILVA, Matheus Henrique Pereira da. Urubus-de-cabeçapreta (*coragyps atratus*), garças-brancasgrandes (*ardea alba*) e peixeiros na pedra do peixe:

experiências conviviais interespecíficas na cidade. **Iuminuras**, Porto Alegre, v.18, n. 45, p. 432-450, ago/dez, 2017.

SIMMEL, Georg. “As grandes cidades e a vida do espírito”, in **Mana**, vol. 11, n. 2, Rio de Janeiro, 2005, pp. 577-591. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/WfkbJzPmYNdfNWxpyKpcwWj/?lang=pt>. Acesso em: 20 fev. 2020.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SIQUEIRA, Mônica Soares. **Sou senhora: Um estudo antropológico sobre travestis na velhice**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

SOUSA, Silvia Lilia Silva. Na batalha e na militância: o cotidiano de prostitutas no bairro da Campina, Belém-PA. In: **Iuminuras**, Porto Alegre, v. 19, n. 47, dec, 2018. (p. 278-290). Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/download/89035/51293>. Acesso em: 20 março 2023.

SOUZA, Izabela Jatene de. “**Tribos Urbanas**” em Belém: dragqueens – rainhas ou dragões? Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Belém. UFPA, 1998.

STRATHERN, Ann Marilyn. O efeito etnográfico. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2007. (p. 311-376)

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Eduel, 2013.

TRINDADE JR; Saint-Clair. Cidades na floresta: os “grandes objetos” como expressões do meio técnico-científico informacional no espaço amazônico. **Revista IEB**, n51, mar./set. 2010 (p. 113-137)

TURNER, Victor. Liminaridade e “*communitas*”. In: **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974. (p. 116-159)

TURNER, Victor. **Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

VANDENBERGHE, Frédéric. **As sociologias de Georg Simmel**. Bauru-SP: Edusc; Belém: EDUFPA, 2005.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In: **Projeto e metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Eds., 2003. (p. 11-30)

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: Edson de Oliveira Nunes (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Gilberto. “O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia”. *In*: VELHO, Gilberto (coord.). **O de desafio da cidade**: novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980. (p. 13-22)

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. *In*: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (orgs.). **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade/ Viviane Vergueiro. – 2016.

WIRTH, Louis. Urbanismo como modo de vida. *In*: VELHO, Otávio G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987, p. 90-113.