



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA



Fernanda Branco Belizário

TRAVESTIS BRASILEIRAS NO SUL DA EUROPA
SUBALTERNIDADE E RECONHECIMENTO NAS FRONTEIRAS DO
GÊNERO E SEXUALIDADE

Tese no âmbito do Programa de Doutoramento em Pós-Colonialismo e Cidadania Global orientada pela Professora Doutora Catarina Isabel Martins e pela Professora Doutora Ana Cristina Santos e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

Agosto de 2018

Faculdade de Economia

TRAVESTIS BRASILEIRAS NO SUL DA EUROPA
subalternidade e reconhecimento nas
fronteiras do gênero e sexualidade

Fernanda Branco Belizário

Tese no âmbito do Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global orientada pela Professora Doutora Catarina Isabel Caldeira Martins e pela Professora Doutora Ana Cristina Santos e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2018



**UNIVERSIDADE DE
COIMBRA**





UNIÃO EUROPEIA
Fundo Social Europeu

A presente tese resulta do trabalho desenvolvido no âmbito da Bolsa de Doutoramento com a referência PD/BD/ 52257/2013 (SFRH/BD/52257/2013), cofinanciada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e Tecnologia e por fundos europeus, através do Programa Operacional Capital Humano e do Fundo Social Europeu.

Agradecimentos

Agradeço sempre e antes de tudo às duas mulheres da minha vida, que têm a minha admiração e amor incondicionais. Maria Ligia Fernandes Branco e Tatiana Belizário Williams. Obrigada pelo apoio emocional, material e por serem essa fonte interminável de inspiração. Ao meu pai (*in memoriam*), que está sempre comigo.

Sou privilegiada por ter as pessoas que mais admiro à minha volta. Além da minha família, eu agradeço às amigas de sempre, meu núcleo duro, Adan Cunha, Alciana Paulino, Ana Lúcia Piazza, Fábio Rosatti, Lúgia Xavier, Mônica Maciel. Às amigas e amigos que Coimbra me trouxe: Alcione Silva, Begoña Dorronsoro, Catarina Laranjeiro, Erick Morris, Fabián Vivar, Gabriela Rocha, Isabel Gomes, Joana Brilhante, Júlia Galvão, Luara Maranhão, Mara Pieri, Rita Alcaire e Tiago Knob. Agradeço de novo, Tiago, Júlia e Gabi por toda a ajuda e amor com a xoxô. Sem vocês, este doutorado seria impossível.

Este trabalho também não seria possível sem o apoio intelectual, acadêmico e emocional das minhas orientadoras Catarina Isabel Martins e Ana Cristina Santos. Minha profunda admiração, respeito e privilégio por tê-las como companhia atenta e generosa nesta jornada.

A Alexandra Oliveira, Filipe Gomes, Isabel Soares, Julieta Vartabedian, Juscelino Dourado, Luciane Lucas dos Santos, Nelson Ramalho e Rafael França por todo o apoio intelectual e moral.

Impossível não agradecer também aos anjos da biblioteca Norte Sul, Maria José Carvalho, Inés Siqueira Lima e Acácio Machado pela ajuda atenciosa e competente. Também agradeço a todas e todos os bibliotecários das bibliotecas em que realizei pesquisas na Universidade de São Paulo, Universidade de Coimbra, Universidade do Porto, Universidad de Barcelona, University of Cambridge, University of Warwick, University of Utrecht. Também agradeço à Catarina Fernandes por toda a ajuda.

Obrigada também às pessoas e coletivos que apoiam o acesso universal ao conhecimento científico, não fosse o Sci-Hub e outras iniciativas semelhantes, esta pesquisa não seria de todo possível.

Não posso deixar de mencionar as amigas, amigos e amigues de caminhada que esta tese me deu. Ruben Tosoni (*in memoriam*), talvez quem tenha arrancado meu primeiro sorriso quando cheguei a Barcelona, carrego o seu carinho comigo sempre. Pilar

Leza, uma das pessoas mais potentes e gregárias que eu conheci, sem você minha vida em Barcelona teria sido mais difícil, mais chata e menos amorosa; Rodrigo Arañeda pela generosidade; Wolfgang (Wolfie), por me ensinar tanto; Verónica, pelas palavras tão lindas e cheias de sabedoria de antes e que agora chegam a mim todos os dias, você é grande, muito grande.

Às mulheres maravilhosas que entrevistei, que se dispuseram a ceder uma parte de suas vidas para mim em forma de tempo e de histórias. Meu profundo respeito, admiração e agradecimento por tudo. Espero, sinceramente, ter honrado as suas palavras e suas trajetórias.

Às pessoas que me fizeram entender o poema de Alberto Caeiro “Eu sou do tamanho do que vejo”, Graça e António Nogueira. Muito obrigada pelo olhar carinhoso, pelas histórias, toda a ajuda e lições de vida.

Ao Luís Nogueira e ao nosso amor, maior que o Oceano Atlântico.

RESUMO

O objetivo desta tese é produzir um diálogo entre os estudos pós-coloniais e a teoria queer de modo a tornar visíveis as experiências das travestis brasileiras trabalhadoras do sexo que emigram para a península ibérica. Travesti é uma identidade de gênero dissidente e não-ocidental dentro do espectro transgênero, reconhecidamente encontrada no território latino-americano. Diferentemente da transexualidade, sua especificidade se dá a partir de um encontro violento com a sociedade cisheteronormativa. A circulação de travestis no trabalho sexual – aqui entendido como ocupação profissional, um espaço de reconhecimento e, muitas vezes, de experiências positivas – conforma um campo compartilhado de valores, hierarquias e pertencas nomeado na literatura como “campo das travestilidades”. Neste campo, a construção do corpo, as possibilidades de ganhos profissionais e reconhecimento social fora dos espaços tradicionais de circulação travesti são amalgamados a partir de visões de mundo que têm na figura da europeia (termo êmico que designa as travestis que emigraram para a Europa por um curto ou longo período) uma posição de grande prestígio. Parto do conceito de migrações travestis para observar os percursos simbólicos, corporais, territoriais e sociais dessas mulheres, com base em um trabalho de campo que envolveu pesquisa biográfica baseada em histórias de vida e observação da atividade profissional das travestis em contexto de interior e exterior nas cidades de Barcelona e arredores e diversas cidades do norte e centro de Portugal, além da cidade do Porto. A partir do movimento de partidas e chegadas, esta tese articula as vivências das travestis a partir das macronarrativas e fronteiras que as tornam hipervisíveis e invisíveis tanto na literatura acadêmica, no trabalho sexual e no ativismo trans. Ao mesmo tempo, percebe como articulam seus próprios espaços de enunciação e re-existência a esses discursos que as relegam ao espaço do abjeto, a partir de estratégias que nomeei como auto-etnográficas. Portanto, caracterizo as travestis como sujeitas queer pós-coloniais pela maneira como buscam alargar a compreensão do gênero para além da cisheteronormatividade por meio de lógicas subalternas de re-existência e como negociam valores e pertencas próprios da modernidade eurocentrada a partir de suas condições materiais e simbólicas de existência.

Palavras-chave: Travesti; Queer; Pós-colonial; Transgênero; Migrações Queer.

ABSTRACT

The thesis aims to produce a dialogue between postcolonial studies and queer theory in order to make visible the experiences of Brazilian sex workers travestis who emigrate to the Iberian Peninsula. Travesti is a non-Western dissident gender identity within the transgender spectrum recognized throughout Latin America. Unlike transsexuality, their identity is constructed upon a violent encounter with the cis-heteronormative norms of society. The displacements of travestis who are in the sex work industry – understood as professional occupation, a space of recognition and often positive experiences – signalize a shared field of values, hierarchies and belongings named in the literature as "field of travestilities". The construction of the body, the earned incomes and social recognition outside the traditional spaces of their circulation are amalgamated in worldviews that have in the European figure (an emic term that refers to travestis who emigrated to Europe for a short or long period of time) a position of great prestige. I depart from the concept of "travesti migrations" to observe the symbolic, corporal, territorial and social displacements of these women based on a field work that involved biographical research based on life histories and observation of their professional activity in the cities of Barcelona and its surroundings and several cities of the north and center of Portugal, besides the city of Porto. From the fieldwork, this thesis organizes: the motivations to emigrate, the issues involved in the international transit of sex workers and the way they organize their lives and their displacements in Europe. From this movement of departures and arrivals, this thesis articulates the experiences of travestis from the macronarratives and borders that make them simultaneously hypervisible and invisible in academic literature, sex work and trans activism. At the same time, enacting auto-ethnographic strategies they articulate their own spaces of enunciation and re-existence to these discourses that relegate them to the space of the abject. Therefore, I characterize travestis as post-colonial subjects given that they seek to broaden the understanding of gender beyond cis-heteronormativity by subaltern logics of re-existence thus negotiating values and belonging in this fractured locus, from where travestis elaborate their material and symbolical means (and meanings) of existence.

Keywords: Travesti; Queer; Post-colonial; Transgender; Queer migrations.

SUMÁRIO

Agradecimentos	iv
Resumo	vi
Abstract	vii
Introdução	1
Parte I: Quem são as Travestis	16
1. Por uma teoria queer pós-colonial	20
1.1. Pós-colonialismo, decolonialismo e colonialidade do poder	21
1.1.1. Feminismos do sul global	25
1.1.2. Colonialidade do poder	27
1.1.3. A colonialidade de gênero e seus limites	28
1.1.4. O dimorfismo homem/mulher e o regime da heterossexualidade como categoria colonial	32
1.2. Heterossexualidade e Teoria Queer	36
1.2.1. Teoria queer e estudos transgênero	45
1.2.2. Necropolítica e a vida das pessoas trans e queer “of color”	49
1.2.3. O queer latino-americano e <i>la loca del barrio</i>	52
1.3. Pensar o pós-colonial queer	55
1.3.1. De subalternx a sujeitx	61
1.3.2. As identidades: o nó górdio do pós-colonial queer	63
2. Corpos que desafiam, identidades que se tocam, argumentos que se repelem: a construção da travesti	68
2.1. Breve história do ativismo travesti	72
2.2. Definindo travestis	75
2.3. Travestis e transexuais	84
2.4. O corpo da travesti não é para qualquer um	88
3. Metodologia	96
3.1. Desenho geral da pesquisa	96
3.2. Metodologias feministas e pós-coloniais	101

3.3.	Contribuições queer	104
3.4.	Conversando com elas: a pesquisa biográfica centrada em histórias de vida	108
3.4.1.	A entrevista biográfica com travestis e as técnicas utilizadas	112
3.4.2.	A reflexividade sobre o fazer da pesquisadora	120
3.5.	Considerações sobre o trabalho interpretativo	124
Parte II: As Europeias		130
4.	Porque eu quero ser mais: ser europeia	132
4.1.	Por que ir para a Europa?	134
4.2.	Migrações queer, migrações trans	140
4.3.	Migrações travestis	143
4.3.1.	“Ser alguém” ou porque emigrar	144
4.3.2.	“Porque eu quero ser mais” outras motivações para emigrar	150
5.	Quer saber como eu cheguei até aqui?	158
5.1.	Modelos teóricos e suas implicações na regulação do trabalho sexual	160
5.1.1.	O patriarcado e os modelos proibicionistas e abolicionistas da prostituição	161
5.1.2.	O putafeminismo e o reconhecimento do trabalho sexual como trabalho	166
5.2.	Tráfico de seres humanos e auxílio à imigração irregular	169
5.3.	As personagens que estão envolvidas na empreitada da migração	171
5.4.	Algumas histórias sobre tráfico e exploração sexual	174
5.5.	Entre vítimas e criminosas	178
5.6.	Custa caro ser travesti	185
6.	Quebrada na pista	190
6.1.	Onde (não) estão as trans e travestis na sociologia do trabalho sexual	193
6.2.	“Nós, que vivemos a Europa”	195
6.3.	A crise e os <i>papeles</i>	198
6.4.	Modalidades de trabalho	202
6.4.1.	“Eles me tratam como uma estrela de cinema” Modalidades de interior	202
a.	Características do trabalho	206
b.	Anúncio	210

c. Segurança	214
6.4.2. “O meu show eu faço na rua”: espaço e tempo no trabalho de exterior	216
6.4.3. Barcelona	222
6.4.4. Porto	228
6.4.5. Considerações sobre o isolamento das travestis que são trabalhadoras do sexo	236
7. Refeita na Europa	242
7.1. A Europa como mito	242
7.1.1. A Europa como lugar seguro	246
7.2. A Europa como lugar	249
7.3. Trabalho sexual: entre a natureza e a necessidade	253
7.4. Hibridismos travestis	258
7.4.1. A travesti brasileira pele cor de canela	259
7.4.2. Travestis e transexuais: brasileiras e portuguesas	261
7.5. Trajetórias travestis como percursos auto-etnográficos	264
7.5.1. Amores e famílias travestis	266
7.5.2. A passabilidade como autoetnografia	269
Conclusões	274
Referências Bibliográficas	292

De noite pelas calçadas
Andando de esquina em esquina
Não é homem nem mulher
É uma trava feminina
Parou entre uns edifícios, mostrou todos os
seus orifícios
Ela é diva da sarjeta, o seu corpo é uma
ocupação
É favela, garagem, esgoto e pro seu
desgosto
Está sempre em desconstrução
Nas ruas pelas surdinas é onde faz o seu
salário
Aluga o corpo a pobre, rico, endividado,
milionário
Não tem Deus
Nem pátria amada
Nem marido
Nem patrão
O medo aqui não faz parte do seu vil
vocabulário
Ela é tão singular
Só se contenta com plurais
Ela não quer pau
Ela quer paz
Seu segredo ignorado por todos até pelo
espelho

Seu segredo ignorado por todos até pelo
espelho

Mulher

Mulher, mulher, mulher, mulher, mulher,
mulher, mulher

Mulher, mulher, mulher, mulher, mulher,
mulher, mulher

Mulher, mulher, mulher, mulher, mulher,
mulher, mulher

Mulher, mulher, mulher, mulher, mulher,
mulher, mulher

Nem sempre há um homem para uma
mulher, mas há 10 mulheres para cada
uma

E uma mulher é sempre uma mulher

Nem sempre há um homem para uma
mulher, mas há 10 mulheres para cada
uma

E uma e mais uma e mais uma e mais uma
e mais outra mulher

E outra mulher (e outra mulher)

E outra mulher (e outra mulher)

E outra mulher (e outra mulher)

E outra mulher (e outra mulher)

É sempre uma mulher?

É sempre uma mulher?

É sempre uma mulher?

É sempre uma mulher?

Ela tem cara de mulher

Ela tem corpo de mulher

Ela tem jeito

Tem bunda

Tem peito

E o pau de mulher!

Afinal

Ela é feita pra sangrar

Pra entrar é só cuspir

E se pagar ela dá para qualquer um

*Mas só se pagar, hein! Que ela dá, viu,
para qualquer um*

Então eu, eu

*Bato palmas para as travestis que lutam
para existir*

*E a cada dia conquistar o seu direito de
viver e brilhar*

*Bato palmas para as travestis que lutam
para existir*

*E a cada dia batalhando conquistar o seu
direito de*

Viver brilhar e arrasar

Viver brilhar e arrasar

Viver brilhar e arrasar

Viver brilhar e arrasar

*Ela é amapô de carne osso, silicone
industrial*

Navalha na boca

Calcinha de fio dental

*Ela é amapô de carne osso, silicone
industrial*

Navalha na boca

Calcinha de fio dental

*Ela é amapô de carne osso, silicone
industrial*

Navalha, navalha, valha

Navalha, navalha, valha

Navalha, navalha, valha

Navalha, navalha, valha

Navalha na boca

E calcinha de fio dental

Eu tô correndo de homem

Homem que consome, só come e some

*Homem que consome, só come, fodeu e
some*

(Linn da Quebrada, Mulher, 2017)

INTRODUÇÃO

Esta tese dedicou-se a pensar as travestis brasileiras trabalhadoras do sexo que emigram para o sul da Europa pela a lente dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Partiu, portanto, da indagação sobre como a teoria pós-colonial articularia a produção da diferença a partir da sexualidade e qual o espaço de reconhecimento de que existem identidades de gênero dissidentes nesses estudos.

São questões ainda por se constituir como *corpus* legítimo de conhecimento nesta área. Enquanto estudante de doutoramento em Pós-colonialismo e Cidadania Global, estranhava-me a ausência das pessoas reunidas pela sigla LBTTQIA+¹ nesses estudos, mesmo que seja um grupo reconhecidamente vulnerável: o assassinato de pessoas trans gera estatísticas em nível mundial todos anos; a Europa e seus países – além de diversos outros fora do espaço europeu – produzem sistematicamente relatórios sobre a violência a que a comunidade LGBT² está exposta.

Ao iniciar o projeto de pesquisa com a proposta de estudar travestis trabalhadoras do sexo migrantes brasileiras dentro da ótica pós-colonial, foram-me colocados alguns desafios intelectuais que ajudaram a conformar este trabalho.

O primeiro deles foi a crítica de que seria um assunto melhor abordado nos estudos LGBT, ao que me fazia indagar, imediatamente, quais eram os critérios de definição da legitimidade de sujeitas e sujeitos em que, *naturalmente*, o olhar o pós-colonial deveria pousar, uma vez que é uma área marcada por intersecções e particularidades tão diversas. Esta minha indagação foi reforçada ao também ouvir a crítica de que eu deveria ter uma preocupação hermenêutica: se fôssemos tensionar a especificidade dos estudos pós-coloniais como campo científico, instituindo que todo e qualquer sujeito poderia ser analisado a partir desta lente, era possível que o campo perdesse a especificidade que o configura como um

¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Queer, Intersexo, Assexuais, dentre outras.

² Uso a sigla LGBT não só porque é a mais usual na academia, mas também para designar que as travestis, queers, intersexuais, assexuais não estão, de modo geral, presentes nesses relatórios (e também de forma mais rara, as pessoas bissexuais).

corpus específico de conhecimento.

Estas críticas, muito potentes naquele momento de início de projeto, conformaram o desafio teórico que perpassa todo este trabalho: *esclarecer como e porquê as travestis podem ser compreendidas como sujeitas pós-coloniais*.

Cada decisão tomada, cada artigo lido ou cada palavra escrita aqui buscam construir o caminho teórico que vai ao encontro desta afirmação, a partir deste meu lugar de fala como uma brasileira, doutoranda em uma universidade portuguesa.

Em linhas gerais, situá-las como sujeitas pós-coloniais é tanto reconhecer e elucidar que há um processo ativo de produção de sua não existência, assim como perceber de que modo articulam seus espaços de enunciação nos entrecruzamentos entre diversas macronarrativas que as invisibilizam. E, a partir destes espaços em que elas falam, como se constituem como sujeitas.

Compreender travestis como sujeitas pós-coloniais não exige, obviamente, só um exercício teórico; exige um esforço de co-presença, de estar junto com elas, de ouvir suas histórias.

A travesti³ brasileira pode ser definida como uma identidade latino-americana dentro do espectro transgênero, ao que definimos, em muitos momentos deste trabalho, como uma identidade de gênero dissidente não-ocidental. Portanto, não pode ser confundida com o entendimento de travesti⁴ ou *cross-dresser* no contexto ibérico, alguém que porta, temporariamente, códigos entendidos como sendo propriedade do gênero oposto.

Ao contrário das identidades transgênero ocidentais, forjadas a partir de uma identificação com os diagnósticos médicos e psiquiátricos, centrados em uma experiência dissonante entre o *self*, o corpo e o gênero atribuído ao nascimento (Binaohan, 2014; Valentine, 2007), a travesti define-se por ser identidade produzida no encontro violento com a sociedade cisheteronormativa (Berkins, 2006). A travesti tem um lugar específico no mundo do trabalho e seu gênero é reconhecido pelas pessoas como algo que não pertence nem ao domínio do feminino nem do masculino cisgênero (T de Revolução, 2015). Uma das manifestações sociais que tornam claro o lugar da travesti na sociedade é o xingamento: quando xingada, a travesti não é chamada de *mulherzinha*, ofensa comum aos homens gays, nem de

³ Palavra oxítone.

⁴ Palavra paroxítone.

sapatão, ofensa às mulheres lésbicas. Seu xingamento exclusivo “traveco” é um exemplo de que a travesti ocupa um espaço social e uma posição específica na economia de gênero dentro das sociedades latino-americanas.

O contexto em que vivem, usualmente descrito como destituído da família, da escola e do trabalho, como diz Maria Clara Araújo (2015), faz com que muitas delas, em algum momento, aproximem-se do universo do trabalho sexual. Mesmo que não o tenham como ocupação profissional, não raro este é um espaço de reconhecimento, aprendizagem, alegria e “estar entre pares”: aprender a tomar hormonas, modelar o corpo, ter amigas, encontrar um amor ou uma nova família. Portanto, a pista – termo êmico para o trabalho sexual de rua – da travesti é um lugar muito diferente daquele beco violento e aterrador retratado pelos discursos abolicionistas da prostituição – que, aliás, não falam de travestis, até porque não as reconhecem como mulheres.

Se, muitas vezes, o trabalho sexual é um meio para constituir-se travesti – embora não o único –, muitas estruturam seus projetos de vida a partir deste espaço de relações, desenhando o que designamos por campo das travestilidades (Peres, 2005), no sentido bourdieusiano do termo, para apresentar um esquema de disposições, posições e circulação de capital simbólico, econômico e corporal, que tanto estrutura as posições de privilégio no mundo travesti, como confere legitimidade para que elas acedam e circulem fora dos espaços do mercado do sexo pago⁵.

Por que, então, as travestis emigram?

É uma pergunta que não pode ser respondida de ânimo leve.

À primeira vista, os motivos se assemelham às razões clássicas descritas pela literatura sobre migrações: ganhar mais dinheiro (ou em uma moeda com câmbio valorizado em relação a de seu país), buscar espaços mais seguros para viver, dar ajuda econômica à família que permanece no país de origem. Contudo, não são razões suficientes para explicar a migração travesti e nem as formas como as travestis significam a relação com o dinheiro, o trabalho ou a família. Neste campo das travestilidades, emigrar para a Europa é adquirir legitimidade e é a partir dela – expressa na forma como as travestis estruturam sua vida, seu corpo e seu

⁵ Filio-me às correntes teóricas e políticas que entendem o sexo pago como trabalho sexual, não como prostituição, por conta da carga pejorativa que, historicamente, este último termo carrega.

trabalho no contato com outras travestis e com o mundo que as cerca – que o seu percurso migratório precisa ser compreendido.

Este fenômeno, chamado por Julieta Vartabedian de “migrações travestis” (2012, 2018b), não é recente e tampouco residual ou inexpressivo – embora não seja levado em conta na literatura tradicional sobre migrações. Até onde se tenha notícia⁶, as travestis brasileiras emigram para a Europa desde a década de 1970 (Vale, 2005), de modo que no início dos anos 1980, “*brésilien*” era sinônimo de travesti na capital francesa. O endurecimento das políticas migratórias, as cruzadas anti-prostituição no *Bois de Bologne* em Paris e a truculência policial, além de uma desorganização do mercado do sexo pago na cidade, parecem ter feito com que muitas das travestis saíssem de Paris para *colonizar a Europa*, espalhando-se por diversos outros países, tendo, hoje, a Itália como destino mais importante, seguido de Espanha e, a partir daí, uma miríade de outros lugares como Holanda, Suíça, Inglaterra, Bélgica e Luxemburgo (Vartabedian, 2014; Pelúcio, 2011; Teixeira, 2010; Vale, 2005).

Embora se produzam muito poucas estatísticas oficiais sobre trabalho sexual e muito menos sobre o trabalho sexual feito por mulheres transgênero, via de regra, a literatura apoia-se no censo realizado pela TAMPEP em 2009 (Brussa, 2009), que identificou que metade das pessoas trabalhadoras do sexo na Europa são migrantes. Dentre as trabalhadoras do sexo trans na Península Ibérica, o percentual chega a 80%, com mulheres vindas especialmente da América Latina⁷. Portanto, podemos afirmar que o trabalho sexual trans, em Portugal e Espanha, é, essencialmente, realizado por travestis.

Elas emigram, como mencionado, por rotas estabelecidas há décadas. Podem vir por meio da facilitação de grupos artesanais de auxílio à imigração irregular (Vale, 2009), podem conseguir a ajuda de amigas que já vieram e contam como chegar, ajudam a encontrar trabalho e a “fazer a vida na Europa”.

Para perceber seus percursos simbólicos e corporais transatlânticos, realizei trabalho de campo, como já dito, em Portugal e Espanha, tendo em conta uma

⁶ Esta expressão é salutar para compreender o que significa pesquisar travestis. Buscar espaços de visibilidade que, na maioria das vezes, não existem.

⁷ Chegaremos ao pormenor destes números nos capítulos subsequentes. Claro que há movimentos de partida e chegada que têm a ver com a situação econômica dos países de origem e destino, porém, via de regra, estatísticas parciais e números de organizações sociais em ambos os países apontam que essas porcentagens seguem consistentes.

perspectiva situada baseada em entrevistas biográficas em profundidade com travestis brasileiras trabalhadoras do sexo em diversas cidades portuguesas e também em Barcelona. Além das entrevistas, que aconteceram em espaços decididos por elas (cafés, suas casas, casas de amigas etc.) acompanhei, como observadora, o seu trabalho em contexto de rua nas cidades de Porto e Barcelona por, aproximadamente, dezoito meses (entre 2015 e 2017).

No estado espanhol, optei pela Catalunha, especialmente Barcelona, porque está presente nos circuitos de migração travesti. Além disso, a fama de *lgbt-friendly* da cidade, a posição de referência das organizações ativistas trans e, claro, uma literatura prévia sobre a migração travesti na cidade (Vartabedian, 2012) apresentavam a possibilidade de realizar uma boa preparação para o campo e referências para comparação futura de conclusões.

Em Portugal, embora o campo de estudos sobre identidades transgênero seja recente, já podem ser identificados autores e autoras cujos interesses de pesquisa se direcionam especialmente em construir esta área de conhecimento (Saleiro, 2010, 2016; Rodrigues, 2016; Ramalho, Barroso e dos Santos, 2014; Jayme, 2001). Deste modo, as travestis brasileiras também são reconhecidas tanto na literatura acadêmica como pelos agentes da assistência social e da saúde – embora, muitas vezes, acabem por denominá-las transexuais – que trabalham com esta população e realizam trabalhos de referência como a APDES e Espaço Pessoa, na cidade do Porto, e Programa Auto-Estima, na região Norte do país⁸. Foi uma travesti brasileira que também foi objeto de um dos episódios mais violentos de transfobia de que se tem conhecimento: o assassinato de Gisberta Salce Jr. em 2006.

Embora Portugal não seja um destino muito referido nas pesquisas sobre migrações travestis, os dados da APDES mostram que, em 2017, havia 123 travestis cadastradas somente na cidade do Porto⁹, o segundo maior mercado do país. Embora exista um número considerável de travestis na cidade do Porto, encontrei-as também em muitas outras cidades: por serem mercados muito

⁸ Menciono somente os programas que eu conheci ao pormenor. Há muitas outras iniciativas de relevo em Portugal.

⁹ Difícil precisar o número de travestis tanto em Portugal quanto em Espanha. Como elas circulam muito entre cidades e países, passam temporadas na Europa e fora dela, elas estão cadastradas em muitos serviços sociais de apoio, gerando sobreposições. Muitas das pessoas que entrevistei em Portugal eram cadastradas em mais de 3 serviços pelo país para garantir o suprimento de preservativos e atendimento médico quando necessitam.

pequenos, optei por omitir os outros lugares em que estive para proteger o anonimato de minhas entrevistadas, por isso, posso dizer que circulei por cidades da região Centro e Norte de Portugal.

Embora as cidades portuguesas não constem das cidades preferenciais para a migração travesti brasileira (pelo menos em discurso), o longo passado colonial, a representação da sexualidade – e a posição naturalizada de trabalhadora do sexo – da mulher brasileira em Portugal poderiam configurar outros espaços de significação para as histórias travestis que não estivessem ligadas aos discursos hegemônicos da migração europeia, mas que articulariam a história pós-colonial desta ex-metrópole “entre Próspero e Caliban” (Santos, 2003) ou de um Atlântico Pardo (Almeida, 2002) a partir de seu lugar de fala. Ao longo da realização do trabalho de campo, vi se fortalecer a discussão sobre a regulamentação do trabalho sexual na sociedade civil portuguesa, o que também propiciou espaços de empoderamento ativista e abertura de espaços de diálogo muito importantes para as trabalhadoras do sexo, sendo um momento muito rico para a produção de trabalhos acadêmicos politicamente posicionados a favor da melhoria de vida e condições de trabalho dessas pessoas. Por isso, este trabalho também inclui uma seção importante sobre os diversos modelos sócio legais de organização da oferta do sexo pago¹⁰, de modo a contribuir com este debate.

Quando me preparava para o trabalho de campo, fui muitas vezes advertida por especialistas que eu deveria investir no contato com as trabalhadoras de exterior, porque era muito difícil chegar às travestis que trabalham dentro de portas. Contrariamente ao esperado, fui muito bem-sucedida em contatar travestis trabalhadoras do sexo em contexto de interior, ou seja, que trabalhavam sozinhas ou com amigas em apartamentos e casas.

Na rua, a exposição da travesti facilita a primeira abordagem, contudo, o trabalho dentro de portas é subrepresentado na literatura (Sanders, 2018; Oliveira, 2013), embora esteja em franco crescimento na Europa e em outros continentes (estima-se que mais de 70% do trabalho sexual europeu já seja de interior). Estar dentro de portas tanto pode proteger as trabalhadoras como omitir situações de exploração laboral, portanto, uma análise pormenorizada desses contextos de interior e como

¹⁰ Entendo sexo pago como uma das modalidades de oferta na indústria do sexo. Muitas vezes, na literatura, esta modalidade é nomeada “atividade prostitutiva”.

as travestis atribuem diferentes sentidos para cada modalidade de trabalho talvez seja das maiores contribuições desta tese para o campo de estudo das travestilidades.

Ao investigar essas diversas áreas de produção do conhecimento: as migrações, o trabalho sexual, os estudos pós-coloniais ou mesmo a teoria queer, fica claro que há uma produção ativa da não-existência (Santos, 2007) das travestis. Em toda a parte, elas não existem. Esta não existência, conforme este trabalho busca esclarecer, aparece sob duas formas: como ausência ou como espectro, um fantasma que está ali, seu corpo invisível, sua presença reconhecida como corpo e não como discurso, simultaneamente, ausência e presença.

Na literatura sobre migrações, ainda muito ciscentrada, as travestis não aparecem e, dentro da perspectiva feminista, quando se reflete o porquê e em quais condições mulheres de classes subalternas imigram, é possível perceber o quanto conhecer as migrações travestis poderia trazer novas abordagens sobre este tema. As travestis são espectrais nesta literatura, uma vez que seu deslocamento é tipificado, usualmente, como tráfico de seres humanos, aglutinando uma série de categorias e estereótipos que articulam: subalternidade, trabalho sexual e travestilidade ao crime e ao espaço do abjeto.

As travestis não estão no *mainstream* da teoria trans ou dos discursos LGBT europeus, que tratam de identidades e vivências ocidentais. Neste caso, as travestis tendem a ser traduzidas como transexuais, como presenciei muitas vezes no trabalho de campo. Via de regra, há um conflito entre o que se espera da travesti – expectativas formadas a partir do discurso hegemônico e parcial da transexualidade, por exemplo, a disforia ou o desejo pela cirurgia de redesignação sexual – e como elas se comportam ou expressam seus desejos. Esta dissonância – que se junta a outros marcadores de diferença como a origem ou o status de cidadania – relega-as ao espaço da inexistência cujas consequências materiais, estas sim, são muito visíveis: dificuldades de acesso à saúde ou à cidadania em termos civis, políticos e sociais.

As travestis também podem ser traduzidas a partir de uma chave de leitura do exótico como um terceiro gênero (Herdt, 2012), nome dado às expressões de gênero dissidentes “encontradas” em sociedades pré-capitalistas (Towle e Morgan, 2002). Esta figura trans brasileira exotizada, quando encontra a história colonial

lusotropicalista, é entendida como alguém naturalmente disposta a oferecer sexo e que, portanto, é uma sujeita moralmente condenável a priori. Mesmo em circuitos ativistas, as travestis são condenadas à invisibilidade pela forma de fazer política pública e ativismo na Europa: primeiro nós, depois o resto, ou uma atualização contemporânea do *West and the Rest* (Hall, 1992). Assim, os processos de alteração de nome no registo civil, por exemplo, são uma prerrogativa de cidadãos e não de imigrantes, muitas vezes indocumentadas. Ao inquirir sobre a parcialidade dessas conquistas em eventos ativistas, muitas vezes ouvi os mesmos argumentos que produziram em Sylvia Rivera (Rivera e Johnson, 2015) os seus discursos mais irados: a ideia de que alguns têm de esperar o avanço de direitos de grupos mais privilegiados para, algum dia, serem levados em conta.

Na literatura sobre o trabalho sexual, as trabalhadoras do sexo trans são subreferenciadas, agrupadas com outras categorias tidas como residuais. Geralmente, esta literatura agrupa, de um lado “mulheres” (cisgênero), e de outro, homens (cisgênero) e pessoas “transgênero ou transexuais¹¹”.

Deste modo, existe uma impossibilidade discursiva de sequer conceber *mulheres trans* como uma categoria específica. Isto fica mais patente quando observamos que as pautas das mulheres trans trabalhadoras do sexo, inclusive, aproximam-se mais das agendas das mulheres cisgênero do que dos trabalhadores homens cisgênero¹². Uma outra categoria para as trabalhadoras trans nesses estudos, que ainda ocupa grande importância nos estudos de epidemiologia, é a categoria “HSH, homens que fazem sexo com homens”, ou seja, que agrupa identidades e práticas sexuais a partir da genitália.

Se, como disse anteriormente, o trabalho empírico desta tese deveria se sustentar no encontro entre as questões da travestilidade, do trabalho sexual e das migrações para perceber as travestis como sujeitas pós-coloniais, como fazê-lo se a travesti não existe nos estudos LGBT, nem na literatura sobre migrações e muito pouco no trabalho sexual?

¹¹ Raríssimas vezes a palavra “transsexual” e o que ela significa é trazida como problemática nesses estudos.

¹² Que fique claro que, embora tenhamos em conta toda a problematização que se faz em torno de marcações dimórficas ou tradicionais de gênero entre homem e mulher, especialmente em um trabalho sobre identidades trans, é mister pontuar que a forma como a pessoa entende o seu gênero no trabalho sexual define um corolário específico de práticas e vulnerabilidades. Deste modo, ser entendida como uma mulher transgênero trabalhadora do sexo, em vez de pessoa transgênero trabalhadora do sexo, implica em delinear um campo semântico muito específico. Inclusive porque existe uma profusão de identidades diversas entre as pessoas que estão no mercado do sexo pago.

Para uma produção ativa de sua existência, esta tese sustenta que é preciso buscar um encontro interdisciplinar entre os estudos pós-coloniais e a teoria queer que sejam uma lente teórica para olhar os espaços de invisibilidade e de existência nos espaços sociais anteriormente apresentados: o trabalho sexual, as migrações e os estudos LGBT.

À primeira vista, estamos de frente com um mesmo problema: a travesti não aparece nos estudos pós-coloniais e ocupa uma posição muito marginal na teoria queer. Portanto, é proposta desta tese construir esta inteligibilidade por meio da interlocução entre ambas as áreas de estudo: pensar os estudos pós-coloniais a partir do queer e vice-versa.

A teoria queer, surgida no início da década de 1990, pela definição de Teresa de Lauretis, pretende alocar a sexualidade e a matriz heteronormativa como eixos motrizes da sociedade capitalista, ultrapassando perspectivas identitárias para perceber como a sexualidade também produz sujeitas e sujeitos abjetos (Santos AC, 2006). Contudo, a sua gênese angloeurocêntrica fez com que muitas de suas análises iniciais tivessem esses espaços como ponto de partida, negando outras existências e outros processos de produção de sexualidades dissidentes vindos do sul global (hija de perra, 2014).

Os estudos pós-coloniais designam estudos que contestam a dominação colonial e interpretam os legados da colonização para a conformação atual do sistema-mundo, ao mesmo tempo que trazem a experiência subjetiva de resistência aos processos imperiais contemporâneos – resultado de conformações coloniais que ainda resistem aos dias de hoje (Loomba, 2000). A partir da década de 1980, ganha força o argumento de mulheres de várias partes do mundo que, a partir do olhar pós-colonial, denunciaram as pretensões universais do feminismo branco e de que modo ele tanto não era permeável às agendas específicas das *women of color* (Mohanty, 1988), como também ajudava a produzir a sua subalternidade ao insistir na diferença entre um *nós* mulheres civilizadas e *outras* não-brancas e reféns de sua própria cultura (Martins, 2016).

Os estudos decoloniais na América Latina, a fim de desenhar um corpus teórico dedicado a pensar as raízes do colonialismo e seu legado para a produção desta modernidade subalterna, inauguram um feminismo pós e decolonial de fronteira, insurgente e voltado para a análise dos processos de sujeição das mulheres de cor *women of color*. Entretanto, nem os estudos pós-coloniais ou decoloniais feministas

avançaram no reconhecimento das identidades femininas transgênero e de que modo seu apagamento foi também um processo de violência colonial que ainda opera subalternidades.

A partir do encontro do queer com o pós-colonial amplio o conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2012) para incorporar identidades de gênero dissidentes e não-ocidentais, de modo a pensar como a travesti pode reconstruir ou enunciar os seus espaços de inteligibilidade.

Deste modo, há uma viragem importante. Como sujeitas pós-coloniais, elas falam por todos os interespaços que fundam a sua não-existência: as travestis têm muito a dizer sobre seu percurso migratório, seu fazer profissional e sua identidade de gênero. São os espaços em que elas conseguem tornar esta interlocução inteligível que podem fundar um queer pós-colonial legitimamente travesti.

Portanto, as travestis como sujeitas pós-coloniais vivem existências intersticiais tão características de sujeitas subalternas: são constituídas a partir de lógicas de opressão e invisibilidade, ao mesmo tempo que constroem sua re-existência a partir deste lócus fraturado (Lugones, 2014) em que enunciam e resistem, à sua maneira, ao epistemicídio e homicídio que caracterizam o seu encontro com a sociedade cisheteronormativa. O queer pós-colonial travesti deve ser o espaço que torna visível – e, portanto, existente, plausível, inteligível – este lugar de enunciação.

Antes de passar à descrição do plano da tese, cabem algumas considerações sobre a linguagem. Muito se debate sobre a inflexibilidade das línguas latinas em comporem estruturas neutras em termos de gênero. Como este trabalho muitas vezes enuncia diversas identidades que não se reconhecem na matriz dimórfica homem-mulher, foram feitas algumas opções que à primeira vista não seriam as melhores escolhas em termos de estilística, mas que podem atribuir alguma neutralidade quando é necessário. Se nos manuais recomenda-se falar, por exemplo, de homens e mulheres, trabalhadoras e trabalhadores, na existência de figuras transgênero ou não-binárias mesmo esta solução mostra-se insuficiente. Deste modo, esforcei-me muito para atribuir construções neutras de linguagem, por exemplo “as pessoas que trabalham no serviço de saúde” em vez de “as/os profissionais de saúde”, dentre outros arranjos.

Indianare Siqueira, eminente militante travesti, usa o termo “transvestigenero” para nomear um grupo de identidades trans com gênero neutro (uma aglutinação entre transgênero, transexuais e travestis), defensora do projeto político de que é preciso

disputar a língua para disputar a ideologia. No meu caso, como me ative às experiências das travestis, segui o seu desejo e utilizei palavras e construções que remetam ao gênero feminino, com o qual as travestis se identificam. Contudo, reconheço aqui que existem claras dificuldades quando ultrapassamos a díade homem/mulher cissexuais, também ela um operativo de não-existência.

Uma outra questão é, por fim, a língua portuguesa híbrida deste trabalho. Como brasileira que vive em Portugal há 5 anos, reconheço, em muitos momentos, o quanto a minha língua se transformou neste meio tempo. Tentei ser fiel ao português do Brasil, especialmente na acentuação e uso dos acentos circunflexos (às vezes com dificuldade), porém sei que algumas regras do novo acordo ortográfico parecem muito destoantes deste lado do oceano Atlântico. Sei que hoje uso muito mais próclises do que usaria no Brasil, as mesóclises quase nem são mais uma novidade e incorporei palavras como “inclusivamente”, que não constam do uso corrente brasileiro. Assim, reforço que a língua híbrida em que este trabalho está escrito é também um encontro dessas diferenças que eu, em vez de tentar extirpar, resolvi manter como registro do meu lugar de fala, como registro da imigrante que também sou.

Esta tese está dividida em duas partes, que totalizam 7 capítulos.

A primeira parte apresenta o arcabouço teórico e procura explicar quem são as travestis e os espaços de disputa por esta definição identitária.

O primeiro capítulo, de referencial teórico, dedica-se à revisão da literatura que se considera pertinente para desenhar esta tese. A opção recaiu sobre os estudos pós-coloniais e decoloniais, especialmente como são articulados na América Latina, porque apresentavam a possibilidade de pensar as travestis e a condição colonial específica desta parte do mundo. Dentro dos estudos decoloniais, parto do conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2008) para pensar possíveis articulações desses estudos com a teoria queer e a teoria trans para, então, concluir com um primeiro exercício teórico sobre as possibilidades de interlocução entre estudos queer e pós-coloniais.

O segundo capítulo tem como enfoque apresentar as travestis. Inicia-se com uma revisão pormenorizada da literatura, o intenso e necessário debate sobre a produção e gênese da identidade travesti e como ela se projeta dentro do que a literatura convencionou chamar de “campo das travestilidades”, como um espaço

de disputa de marcadores simbólicos que podem conferir certo status e que as impulsiona para serem europeias, termo êmico que designa as travestis que emigraram ou que passam curtas e intermitentes temporadas na Europa.

O terceiro capítulo debruça-se sobre a metodologia empregada na tese. Além do desenho geral da pesquisa, o objetivo do capítulo é trazer as discussões metodológicas feministas, queer e pós-coloniais, na medida em que possam contribuir para desenhar uma perspectiva situada (Harding, 2004). Igualmente, o capítulo discute com profundidade a gênese e principais debates que cercam o método centrado em histórias de vida e sua pertinência para as ciências sociais. O capítulo termina com uma (auto)reflexão da posicionalidade da pesquisadora e as diversas situações em que o processo intersubjetivo, característico do domínio das técnicas qualitativas, foi desafiado por um intercâmbio dinâmico de posições entre entrevistadora e entrevistada.

A discussão anterior é o mote para apresentar a parte 2 do trabalho, “As Europeias”, dedicada ao trabalho de campo, que desenha o percurso das travestis do Brasil até às suas cidades atuais. Inicia, no capítulo 4, com uma discussão teórica da literatura sobre migrações, trazendo as abordagens queer e trans como endereçamentos necessários para que se pense a migração travesti (Vartabedian, 2014; 2018; Luibhèid, 2008) como um percurso corporal, simbólico e espacial.

O capítulo 5 “Quer saber como eu cheguei até aqui?” faz uma discussão pormenorizada sobre a questão do tráfico de seres humanos como pânico moral e a consequência para trabalhadoras do sexo migrantes, ora tratadas como vítimas, ora como criminosas e nunca como imigrantes. O capítulo também contrasta histórias em que as travestis consideram que houve relações abusivas e outras em que relatam suas histórias de sucesso nesta empreitada.

O capítulo 6 “Quebrada na pista” apresenta a vida da travesti na Europa a partir da organização dos seus deslocamentos e de sua atividade profissional. Diferentemente do que era esperado, eu acabei por entrevistar muitas travestis em contexto de interior, podendo contribuir com um desenho detalhado de como esta modalidade de trabalho funciona, como as travestis atribuem sentido ao processo de estabelecer-se em algum lugar e dos espaços de mobilidade que se constroem via amizades e contatos profissionais. Inclusivamente, o capítulo se dedica a falar sobre a questão da segurança, ostensivamente discutida nos discursos

abolicionistas, e quais são as percepções reais de insegurança que as travestis consideram viver. O capítulo termina com a apresentação da organização do trabalho sexual das travestis em contexto de rua e suas diferenças em relação à modalidade anterior, além de discutir um outro conceito muito trabalhado nos discursos sobre trabalho sexual, que é a sensação de isolamento que elas parecem experimentar.

O capítulo 7, “Refeita na Europa”, pretende fazer uma conclusão prévia do trabalho de campo, apontando uma reflexão teórica de todo o percurso e um avanço do enquadramento desta reflexão em um modelo queer pós-colonial, tal qual delineado anteriormente no capítulo 2. Aqui, além daquela Europa que se vive, o mito de segurança e liberdade da Europa é justaposto ao conjunto com as experiências de aproximação e distanciamento da figura da trabalhadora do sexo trans indocumentada e os espaços autorizados para a sua circulação. Também articula esses deslocamentos entre o hegemônico e o contra hegemônico, o normal e o abjeto para perceber quais os espaços de enunciação e articulação das falas das travestis que são marcados por hibridismos e ambivalências (Bhabha, 2012). Proponho, neste capítulo, o conceito de auto-etnografias travestis para dar conta da enormidade de espaços disruptivos de enunciação, marcados pela forma como elas atribuem sentido ao mundo como europeias e como brasileiras, em que a marcação identitária, ser travesti, europeia ou brasileira, só é possível se vista em movimento.

Na abertura deste trabalho e na apresentação de cada uma das partes, trago um poema ou uma música que, para mim, representaram o processo árduo, intenso e transformador que foi viver esta tese. A primeira delas, “Mulher” (2017), de Linn da Quebrada, uma homenagem às travestis, “mulheres de peito e pau”, e a insistência, ainda tão necessária, de afirmá-las em todos os espaços, por todos os poros, como mulheres.

A segunda música, “Sempre Ausente” (1983), de António Variações. Ouvi-a pela primeira vez na voz de Tónia, Protagonista do filme “Morrer como um Homem” (2009), de João Pedro Rodrigues. Tónia, no carro, em Lisboa, ela ora luz ora sombra, sussurrando cada palavra com seu olhar distante, “sempre ausente”, fez-me pensar tanto nas histórias que vivi e ouvi com algumas travestis que entrevistei, uma dimensão dolorosa de tornar a ausência em presença, ser visível como uma

mulher e todas as suas contradições.

A terceira música, “Três Travestis” (1977) de Caetano Veloso, composta para ser cantada por Ney Matogrosso. As três travestis de Caetano estão a fazer pista, fazem perguntar, na sua alegria, à noite, na praça: “quem é que diz que só é feliz quem passa?”. Essas mesmas travestis, as três colibris que enchem Paris de graça transgridem a ausência. Elas são toda a presença, toda a praça, toda a raça, toda a Paris e toda a graça.

Os três poemas musicados, juntos, são uma síntese perfeita dos movimentos deste trabalho: o reconhecimento da travesti como uma identidade de gênero dissidente não-ocidental, as lógicas que as tornam ausentes e os movimentos de re-existência que as instituem como presentes, existentes e sujeitas. Sujeitas pós-coloniais.

PARTE I: QUEM SÃO AS TRAVESTIS

*Diz-me que solidão é essa
Que te põe a falar sozinho
Diz-me que conversa
Estás a ter contigo*

*Diz-me que desprezo é esse
Que não olhas para quem quer que seja
Ou pensas que não existes
Ninguém que te veja*

*Que viagem é essa
Que te diriges em todos os sentidos
Andas em busca dos sonhos perdidos*

*Lá vai o maluco
Lá vai o demente
Lá vai ele a passar
Assim te chama toda essa gente*

*Mas tu estás sempre ausente e não te
conseguem alcançar
Mas tu estás sempre ausente e não te
conseguem alcançar
Mas tu estás sempre ausente e não te
conseguem alcançar*

*Diz-me que loucura é essa
Que te veste de fantasia
Diz-me que te liberta
Da vida vazia*

*Diz-me que distância é essa
Que levas no teu olhar
Que ânsia e que pressa
Que queres alcançar*

*Que viagem é essa
Que te diriges em todos os sentidos
Andas em busca dos sonhos perdidos*

*Lá vai o maluco
Lá vai o demente
Lá vai ele a passar
Assim te chama toda essa gente*

*Mas tu estás sempre ausente e não te
conseguem alcançar
Mas tu estás sempre ausente e não te
conseguem alcançar
Mas tu estás sempre ausente e não te
conseguem alcançar*

*Não te conseguem alcançar
Não te conseguem alcançar
Não te conseguem alcançar*

(Sempre Ausente, António Variações,
1983)

1. Por uma teoria queer pós-colonial

Este capítulo de referencial teórico tem como objetivo apresentar conceitos e articular teorias essenciais para caracterizar as travestis como sujeitas pós-coloniais a partir de um diálogo da teoria queer.

Parto da ideia de que o Colonialismo deixou marcas indeléveis na forma de conhecer e interpretar o mundo que são articuladas e atualizadas a cada instante na forma como produz categorias normativas e abjetas. Assim, parto do estudos decoloniais e o conceito de colonialidade do poder para articular as críticas feministas a este conceito e propor, tal qual Lugones (2008), o gênero, o dimorfismo biológico e a heterossexualidade como três regimes de poder que, racializados, produziram a diferença colonial. Deste modo, além da caracterização procedimental dos próprios conceitos e análises que conformam o campo da teoria queer e dos estudos pós-coloniais, é preciso localizar esta discussão dentro do contexto latino-americano.

Avanço nesta questão ao apresentar estudos que tratam das identidades de gênero e sexualidades dissidentes no período colonial e a forma como estas foram dizimadas por uma história civilizatória que se queria heterossexual e monogâmica.

Enquanto os feminismos pós-coloniais avançaram na crítica aos efeitos do colonialismo e por quais vias produziu o gênero e a raça como categorias inseparáveis de opressão das mulheres de cor, foram os estudos lésbicos e, na sequência, queers que alimentaram uma crítica profícua à heterossexualidade compulsória (Wittig, 2006) e a forma como produz corpos normativos e corpos abjetos (Butler, 2011).

Para pensar numa teoria *queer* que seja pós-colonial, valemo-nos de intersecções consagradas e outras ainda pouco tentadas entre a teoria pós-colonial e decolonial, a teoria queer e a teoria trans, além de algumas intersecções que vem emergindo especialmente no movimento QTPoC (Queer Trans People of Color). Portanto, este capítulo é um híbrido entre análises diacrônicas – sobre o passado colonial – e sincrônicas – atualizam a discussão para as características pós-coloniais que conformam as pessoas de identidades de gênero dissidentes e não ocidentais.

A ideia-chave, em meu entender, que pode contribuir para pós colonizar a teoria *queer* e vice-versa é recontar a história cisheteronormatividade não *under western eyes* mas *beyond western eyes*, ou seja, enunciar a provincialização das críticas à

heteronormatividade compulsória e o dimorfismo de gênero, recontando esta história desde o Sul, como uma invenção europeia e colonial que fez parte do conjunto de discursos que justificaram o ideário da construção dos impérios desde o século XVI.

Início apresentando os estudos pós-coloniais e a colonialidade do poder, para então, apresentar a crítica feminista baseada na colonialidade de gênero, no dimorfismo biológico e na heterossexualidade compulsória (Lugones, 2014; Wittig, 2006) que ensejam a apresentação da teoria queer e da teoria trans. O capítulo termina com a apresentação de algumas correntes atuais de pensamento queer pós-colonial e uma primeira elaboração analítica sobre como criar um espaço de diálogo entre ambas as abordagens que torne visível a travesti e seus modos de estar no mundo.

Termino esta introdução com uma pequena advertência. Neste trabalho utiliza-se muito o termo “Ocidente” ou “Europa” ou “Anglouropeu” e seus congêneres. Para além de referências geográficas, esses conceitos são histórica e ideologicamente construídos e significação, grande parte das vezes, um imaginário de Ocidente como lugar da civilidade ou espaço até idílico da regulação-emancipação nos termos de Santos (2007), e que se impõe a partir de valores hegemônicos com os quais este Ocidente ou Europa representam a si mesmos (Littlejohns e Soncini, 2007).

Está claro que perceber tais palavras como sinônimos é demasiado redutor e impreciso, uma vez que não faz jus às complexas dinâmicas de representação, diferenças culturais e territoriais. Dentre as pesquisas decoloniais dizer Europa, eurocentrismo, angloeurocentrado, por exemplo, aciona-se a ideia de *Western* para refletir como os territórios — argumentos e materialidades tão importantes nos discursos que fundam o encontro colonial com as Américas — ligam-se à representação de Ocidente para refletir de que maneira esse sistema de representações produziu *verdades* sobre o não-ocidental propriamente latinoamericano.

1.1. Pós-colonialismo, decolonialismo e colonialidade do poder

O termo pós-colonial refere-se a um corolário de experiências, ambiguidades, complexidades e diferenças que conformam os processos políticos, sociais, culturais e econômicos que atualizam as consequências das diversas histórias de colonização. Para Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2006, p.2) os estudos pós-coloniais conformam um

campo de conhecimento que se baseia no “fato histórico” do colonialismo europeu e os diversos efeitos materiais gerados por este fenômeno. Como diz Ania Loomba (2000, p.12): “It is more helpful to think of postcolonialism not just as coming literally after colonialism and signifying its demise, but more flexibly as the contestation of colonial domination and the legacies of colonialism”.

Os estudos pós-coloniais são um campo de intersecção que versa sobre os diversos resultados do colonialismo: seu legado, suas consequências, as formas de resistência e a maneira como conformou a atualidade de certas questões. Sendo um campo transdisciplinar, abarca uma miríade de assuntos como migração, escravidão, resistência, representação, raça, gênero, nacionalismo, e, no geral, o questionamento de todo conhecimento eurocentrado e seus processos consagrados de circulação. Como diz Maria Paula Meneses (2009, p.233):

O pós-colonial deve ser visto como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre a hegemonia do conhecimento moderno, um idioma crítico que procura refletir sobre os processos de descolonização, nas zonas geradas pela violência colonial. Questionar esta hegemonia deverá ser visto como uma possibilidade contingente de mudança em direções que não reproduzem a subordinação cultural, política e econômica. Este questionamento crítico não é um fim em si mesmo, mas um estímulo a uma compreensão mais ampla das várias tentativas e dos múltiplos processos econômicos [*culturais e políticos*]. Ocultar ou aniquilar a diversidade implica sempre o retorno da exclusão.

O campo se estrutura a partir da publicação da obra *O Orientalismo*, de Edward Said (1978) que elabora, de forma inédita, por que vias o Colonialismo como discurso encerra uma orquestração bem conseguida entre conhecimento e poder, e exerce um complexo domínio do Oriente enquanto discurso e representação.

Juntamente com seu trabalho, outros dois autores de referência dos estudos pós-coloniais constituem uma espécie de trilogia fundadora. Gayatri Spivak e seu eminente ensaio “Can the Subaltern Speak” (1988), articula a crítica a partir do pós-estruturalismo de Jacques Derrida com a obra de Gramsci para criticar os projetos de restituir, de fora, a fala do subalterno, o que incorre em uma problemática da representação tanto no que torna o subalterno um grupo supostamente homogêneo quanto cria a dependência de intelectuais, que devem falar por eles e elas. Ao mesmo tempo, quando grupos subalternos enunciam a própria voz são reinscritos em posições subordinadas dentro dos esquemas de produção do conhecimento, fazendo com que intelectuais tenham mais autoridade para falar sobre seu mundo do que eles mesmos.

O terceiro autor, Homi Bhabha, reúne uma série de trabalhos que dialogam com a psicanálise e a linguística no campo da análise da cultura e elabora uma terminologia específica de grande aplicação nos estudos pós-coloniais como a ideia de terceiro espaço, ampliação da ideia de hibridismo de Edward Said, ambivalência, mimetismo e estereótipo (Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2006), além de promover outras inserções de saberes produzindo análises de textos literários e acadêmicos, dos quais destaco a sua análise sobre a obra de Frantz Fanon (Bhabha, 1994).

Bhabha propõe, por exemplo, a ideia de *terceiro espaço* como proposta de compreensão de sujeitos que transcendem posições fixas de identidade, esses “entre-lugares” que fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação — singular ou coletiva — que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação (Bhabha, 1998). Esses entre-lugares da diferença, a saber, esses espaços que constituem a conjunção de diversas variantes de produção do outro (o gênero, a classe, a raça, etc) produzem sobreposições e deslocamentos que são expressos em uma linguagem performativa de negociação, ora recorrendo à diferença, ora recorrendo a formas de assimilação.

Para Bhabha (2012), é preciso perceber a condição de negociação complexa inscrita na capacidade de reescrever a tradição a partir de hibridismos que são característicos das vidas do que estão na minoria. Esta perspectiva intersticial, de fronteira, marca as experiências de negociação entre a fixidez de identidades, as habilidades para negociar com a tradição e os processos de subalternidade a que estão sujeitos os indivíduos que ocupam esses espaços. A ideia de terceiro espaço e hibridismo vem opor-se à ideia de estereótipo que, para Bhabha, constitui um aspecto importante do discurso colonial, que necessita da fixidez para a construção ideológica da alteridade. Essa fixidez compõe-se de uma explicação rígida e imutável sobre o sujeito colonizado e de uma repetição incessante dessa própria fixidez, ao que chama de ambivalência e que marca a tradição discursiva de representação da ideia de identidade, cultura e Estado-Nação.

Loomba (2000) afirma que o pós-colonial deve ser descritivo e não um termo avaliativo. Com isso, quer demonstrar que são as condições particulares de representação do Outro ou como este Outro representa a si e seu mundo que devem descrever um estudo como pós-colonial, ao contrário de buscar medir realidades a partir de uma temporalidade histórica ou uma referência espacial. Deste modo, o pós-

colonialismo refere-se menos a um marcador temporal do que a um conjunto de processos e subjetividades que se opõem a discursos e práticas imperialistas e colonizadoras que, ao fazerem emergir as diversas temporalidades enunciativas das pessoas subalternizadas, os estudos pós-coloniais podem, e devem, pluralizar o discurso unívoco da história e de outras macronarrativas.

Uma das vertentes latino-americanas que se aproxima e dialoga com os estudos pós-coloniais são os estudos decoloniais, fundados a partir da crítica ao discurso de que o colonialismo nas Américas foi superficial ou reduzido à exploração de terras e cobrança de tributos (Loomba, 2000). Walter D. Mignolo, por exemplo, sustenta o fato de que o sistema mundo moderno colonial, o ocidentalismo e a classificação dos povos originários como selvagens ou sem cultura estabelece-se com a invasão das Américas que, por si, conformou a perspectiva geo-ideológica cristã dos séculos XVI ao XVIII (Mignolo, 2012).

As brechas ou entremargens que constroem a experiência subalterna foram trabalhadas com maestria pela teoria decolonial no *pensamento crítico de fronteira*, que questiona as interpretações universalistas eurocêntricas que, como já referido anteriormente, tendem a normativizar um certo gênero, corpo e sexualidade e classificar subjetividades a partir desta premissa, retomando a importância do espaço, do lugar de onde se fala, como diz Mignolo (2012), *I am where I think*.

O pensamento crítico de fronteira busca redefinir os discursos e estratégias emancipatórias da modernidade europeia a partir de um ponto de vista situado pelo lado dos oprimidos da colonialidade. O locus da enunciação é sempre parcial, na Filosofia ocidental e nas ciências, o sujeito é sempre subsumido, apagado da análise, que se universaliza. Ramón Grossfoguel nos diz:

By delinking ethnic/racial/gender/sexual epistemic location from the subject that speaks, western philosophy and sciences are able to produce a myth about a truthful universal knowledge that covers up, that is, conceals both the speaker as well as the geo-political and body-political epistemic location of the structures of colonial power/knowledge from which the subject speaks (Grossfoguel, 2014, p.10)

Os estudos decoloniais, além de analíticos, posicionam-se politicamente pela necessidade de elucidar os efeitos do colonialismo na América Latina para promover a sua descolonização. Nesses estudos, conceitos e linhas de pensamento como o *pensamento crítico de fronteira* (Mignolo, 2012) e a *colonialidade* (Quijano, 1992) rapidamente encontraram outros espaços de diálogo na região, especialmente com o

feminismo (2007), criando vertentes de análise importantes como o feminismo decolonial, comunitário e indígena.

■ Feminismos do sul global¹³

A contribuição do pensamento feminista pós-colonial e decolonial é um aporte importante na medida em que busca, via análises epistemológicas e ontológicas, uma abordagem que possa situar as mulheres de cor não-ocidentais como conhecedoras situadas e perceber os esquemas de conhecimento e as práticas que apagam sua agência e experiências concretas de resistência à subalternidade.

Pensar a história do colonialismo de um ponto de vista subalterno é restituir o papel de sujeitos e agentes históricos àqueles e àquelas que foram excluídos da (H)istória. Para isso, uma análise recorrente das feministas pós-coloniais busca as origens da construção da opressão das mulheres de cor, pluralizando as perspectivas ocidentais que sancionam certo tipo de análises próprias ao gênero, que desconsideram o Colonialismo como processo político que as emoldurou ao longo do tempo.

A partir de diversos movimentos como o feminismo pós-colonial, o feminismo negro norte-americano e *chicano*, há um eixo comum de restituir as intrincadas relações entre sexo, raça, classe e colonialidade que, interseccionalmente articuladas, produzem a subalternização das mulheres não brancas, não ocidentais (Curiel, 2007). Isto desafia a percepção de uma solidariedade universal de mulheres que, tendo em comum a opressão patriarcal, poderia ser organizada como uma categoria homogênea, sem, contudo, levar em conta os diferentes matizes de opressão quando se olha para a vida concreta das mulheres do sul global.

As críticas ao feminismo liberal vêm de diversas partes do sul global, assumindo diferentes posições tanto a respeito das políticas públicas que se impuseram às mulheres do terceiro mundo¹⁴ como das convenções epistêmicas que as excluem dos circuitos acadêmicos consagrados de produção do conhecimento. Catarina Martins

¹³ Sul global é um termo que se refere aos espaços em que se produzem a subalternidade e invisibilização de certos corpos independente de sua localização geográfica. O termo foi criado para superar a separação Sul-Norte subdesenvolvido-desenvolvido para demonstrar que a vivência sob lógicas de apropriação de violência depende de lógicas de opressão que são distribuídas por todo o planeta. Sobre o assunto, ver Santos, Meneses e Nunes (2010).

¹⁴ Uso a expressão “terceiro mundo” aqui e em outras partes do trabalho para denotar a forma pejorativa com que as subjetividades não brancas são referidas em muitos estudos angloeurocêntricos. Via de regra, só uso esta expressão para reforçar a crítica ao discurso em questão.

(2016) fala de uma colonização da voz das mulheres africanas que persiste desde tempos coloniais, contexto no qual cunhou-se o termo *Women in Development* que:

Trata-se da criação de uma representação estereotipada que prontamente torna presente uma ideia distorcida, redutora e intencional de uma determinada cultura, no âmbito de um discurso perverso que defende o combate a essa mesma cultura para dela salvar as mulheres, ao mesmo tempo que, na realidade, nega os direitos e as escolhas delas, as torna invisíveis e mudas, apesar de ser o corpo delas o portador ou a superfície em que dolorosamente se inscreve o estereótipo que supostamente as representa (Martins, 2016, p.254).

Para tanto, é preciso destacar a importância do gênero como organizador da vida em sociedade e realocar indagações propriamente pós-coloniais a partir desta perspectiva¹⁵. No Brasil, Rita Laura Segato também afirma que “as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente em toda a vida social (Segato, 2012, p.115)¹⁶. Chandra Mohanty, em seu texto consagrado “Under Western Eyes” (1988), enfatiza que para além das análises sócio políticas que avaliam o legado da colonização para a construção de estados nação, a colonização também pressupõe uma relação de dominação estrutural e a supressão da heterogeneidade dos sujeitos em questão, assim busca desafiar as noções que constroem a Mulher de terceiro mundo como categoria monolítica e a-histórica para então filiá-la aos discursos *mainstream* do feminismo branco que, em última análise, acabam por reproduzir as mesmas condições coloniais ao implicar uma missão civilizatória ou de salvação das mulheres não-brancas oprimidas.

Um dos conceitos-chave para pensar as categorias que criam identidades racializadas é a colonialidade do poder, de Anibal Quijano (1992), peça fundamental da análise decolonial e que foi a base para a criação do conceito de colonialidade de gênero (Lugones, 2008)

¹⁵ Ver, por exemplo, o trabalho de Ochy Curiel (2007).

¹⁶ Esta visão vai de encontro às correntes denominadas feminismo branco (Moraga e Anzaldúa, 2015), feminismo liberal (Sandoval, 2004) ou feminismo de livre mercado (Mohanty, 1988:141) que presume a universalidade da dominação patriarcal sobre as mulheres e que, portanto, a unidade da categoria mulher traria mais benefícios em termos de conquistas de direitos do que a separação das mulheres e suas pautas específicas de dominação, discurso que, na prática, revela-se eurocêntrico e supõe uma autoridade moral e intelectual das feministas brancas e supõe uma missão civilizadora em termos de avanço de direitos.

■ Colonialidade do poder

Anibal Quijano, elabora o conceito de colonialidade do poder como um dos elementos constitutivos do padrão mundial do poder capitalista que “sustenta-se na imposição de uma classificação racial-étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (Quijano, 2010, p.73). A mundialização do Capitalismo centrado na Europa criou um padrão de dominação fundado na modernidade e na colonialidade e organizou os povos entre o que Stuart Hall (1992) reforçou como *West and the Rest*.

A Colonialidade tem como estratégia de hegemonia cognitiva a criação de novas identidades *sociais* — negros, mestiços, amarelos — que constituem o "Outro" do Branco e *geoculturais* — América, África, Oriente — que constituem o "Outro" da Europa, elaborando novas intersubjetividades que refletem e ratificam essas organizações do poder ao longo do tempo e que subsistiram ao próprio colonialismo como regime político.

Seguindo a classificação entre identidades raciais e geoculturais, a modernidade como projeto epistemológico europeu é caracterizada por Quijano como um modo de conhecimento baseado no que a tradição filosófica ocidental estabeleceu como racional, que determina a colonialidade em uma dimensão cognitiva, centrada especialmente na separação entre objeto cognoscível (a natureza, os povos não civilizados) e sujeito cognoscente (o homem, branco, europeu, cissexual, cientista).

Esta separação operou em diversos domínios e estabeleceu a racionalidade moderna ocidental e androcêntrica como forma legítima de conhecimento, naturalizando as relações de poder e as identidades a partir desta organização racial, sexuada, material e cognitiva. A modernidade como proposta gnosiológica e a colonialidade como organizadora das relações de poder estabelecem uma ideia evolutiva que tem a Europa como estágio final de conhecimento, prestígio, evolução e os outros espaços geoculturais como aspirantes incompletos desse modelo. As ideias de desenvolvimento e subdesenvolvimento, riqueza e pobreza, conhecimento e ignorância tornaram-se representações hegemônicas à custa da invisibilidade, aniquilação e descrédito de outras formas de conhecimento e outras maneiras de nomear o mundo (Santos, 2002).

A disputa pela nomeação da realidade, no sentido que toma Pierre Bourdieu (1977), é revista por Quijano (2010) a partir do controle inquestionável do que denomina “meios de existência social”: o trabalho e seus produtos; a natureza e seus recursos; o sexo, a reprodução e seus produtos; a subjetividade; e, a autoridade e seus instrumentos de coerção.

A hegemonia pela determinação do significado, modos de funcionamento e distribuição desses recursos operou, portanto, a união da figura mítica do Ocidente enquanto o produto melhor acabado da modernidade e as sociedades anglo europeias como identidades geoculturais colocadas em uma posição privilegiada em relação às outras, relação que se reproduziu de formas complexas mesmo após a queda dos regimes coloniais:

A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo. Ou seja, da sua colonialidade. Converteu-se, assim, no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/ moderno e atravessou —invadindo— cada uma das áreas da existência social do padrão de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno (Quijano, 2010, p.106).

Embora o conceito de Colonialidade do poder tenha sido uma referência importante para um corolário de trabalhos que depois desdobram-se em perceber como a colonialidade não se manifesta só no âmbito político e econômico como faz Quijano, mas nos regimes de conhecimento (Lander, 2005; Grossfoguel, 2005) e na própria constituição da subjetividade (Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2005; Dussel, 2002), foram recorrentes as críticas que receberam das feministas pós-coloniais e decoloniais, que, em uma leitura contrapontual, denunciam a perpetuação da invisibilidade da mulher nestas análises ou mesmo da colocação da mulher como recurso de troca entre mundos masculinos (Loomba, 2000, p.163).

■ A colonialidade de gênero e seus limites

Maria Lugones (2008, 2014) vê dois problemas principais no desenho de colonialidade do poder de Quijano: considerar o gênero¹⁷ tão somente um dos meios de existência

17 A categoria gênero, como diz Joan Scott (2016 [1989], p.19) ganha força somente a partir da década de 1970 para superar um isolamento teórico das questões femininas, como nova categoria relacional das definições normativas do que é tido como pertencendo ao universo das mulheres. E somente em finais do século XX começa a ser utilizada como categoria de análise de sistemas de relações sociais ou entre os sexos. Dessa forma, seria impreciso dizer que existia uma percepção de gênero desde o início do Colonialismo, porém, a ideia ainda presente do gênero como expressão social de um corpo biológico sexuado, uma construção social erigida a partir de uma natureza biológica — o que Judith

social e a pressuposição de que o gênero é a expressão de uma condição biológica dimórfica em que genitálias estabelecem categorias de identificação¹⁸ gendradas. Para a autora, é preciso compreender o gênero como um esquema mais geral de classificação dicotômica de papéis sociais que encerra também a heterossexualidade como regime de poder. Estas críticas expressam facetas do patriarcado dentro dos regimes da colonialidade do poder em que o gênero tem um papel determinante para a sua consolidação.

Portanto, mesmo que Quijano dedique-se a elaborar a colonialidade do poder deixa de perceber, em seu texto, o que Lugones (2007) denomina *Colonialidade de Gênero*, como esquema teórico para enunciar a representação opressiva do moderno sistema-mundo, sua lógica dicotômica e categorial como central para a organização capitalista e colonial moderna e a forma como organizou a raça, o gênero e a sexualidade. Para tanto, a autora se vale, além do conceito de colonialidade do poder, dos estudos interseccionais (Carbado et al., 2013; Creenshaw, 1997) e das ideias das feministas pós-coloniais e chicanas para desenhar o que chama por sistema moderno-colonial de gênero.

Lugones sustenta que historicizar o gênero é tremendamente importante (Lugones, 2007, 2014; Sandoval, 2004), sob o risco de centrar a análise feminista somente no patriarcado, sem clareza dos mecanismos em que heterossexualidade, capitalismo e classificação racial fundem-se em um mesmo processo histórico. Ao situar a sujeição das mulheres do sul global na História, a autora sustenta que a interseccionalidade entre gênero, raça e sexualidade produzem uma outra condição feminina que se constrói a partir da colonialidade e devem ser tratadas como categorias inseparáveis (Haraway, 1985; Bhavnani e Coulson, 2004; hooks, 2004; Brah, 2006; Lugones, 2008).

Esta fusão baseia-se na constatação de que o colonialismo não impôs o modelo europeu de gênero nas colônias, mas rearranjou a matriz de gênero com a da raça

Butler (2011) magistralmente desconstrói pela ideia de performatividade e Anne Fausto-Sterling (2002) coloca em questão — são percepções construídas a partir do século XIX e foram moldadas em contextos coloniais.

18 Seguindo a tradição teórica do feminismo a partir da década de 1970, especialmente após o texto de Gayle Rubin (2009) que centra o gênero como categoria própria para se discutir a condição feminina.

conformando um modelo específico de divisão do trabalho sexual em contextos colonizados.

Por exemplo, a percepção cisheteropatriarcal das diferenças de gênero que ordenam a vida burguesa, de um lado, idolatram a pureza da mulher branca¹⁹ ao mesmo tempo em que a excluem do espaço público, da produção do conhecimento e da autoridade coletiva. De outro, reservam tratamento distinto às mulheres colonizadas: corpos a invadir e conquistar, reduzidas à animalidade das fêmeas, seus corpos escravizados e submetidos a duras cargas de trabalho (Loomba, 2001).

Portanto, o sistema moderno colonial de gênero opera como um conjunto classificador que legitima a raça e modernidade como operativos conceituais e materiais na modernidade capitalista eurocentrada e classifica corpos em espectros de normalidade/anormalidade, a partir das representações dominantes. Ou, para recuperar os conceitos de Quijano, os arranjos entre colonialidade, gênero, raça e sexualidade são uma categoria geocultural única e definem o acesso mais ou menos restrito aos recursos materiais de existência.

Portanto, para Lugones, um projeto decolonial deveria ler os regimes de poder a partir de um entendimento prático das múltiplas opressões sofridas pelas mulheres de cor e integrar o reconhecimento das marcas potentes de sujeição e dominação que atuam sobre os corpos dessas mulheres, partindo da constatação de que:

La propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social acerca el racismo al sexismo de tres maneras, por lo menos. Como el sexismo, el racismo acude la naturaleza con el fin de justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. Como el sexismo, el racismo asocia estrechamente la realidad "corporal" u la realidad social, u ancla su significado en el cuerpo, lugar privilegiado de inscripción de la simbólica y la socialidad de las culturas (Kilani 2000). Como el sexismo, el racismo es una representación efectiva en la acción social, política y cultural (Vigoya, 2008, p.172).

Lugones expande este argumento para pensar dois mecanismos fulcrais de incorporação do gênero e sua relação com a colonialidade: o dimorfismo biológico e a heterossexualidade compulsória também como dispositivos indissociáveis da colonialidade do gênero.

19 A figura da mulher foi representada de diversas formas ao longo da História. Essa idealização da mulher branca e burguesa, como pura e quase uma santa aparece a partir do século XVIII. Para um histórico dessas diferentes acepções, é vital o trabalho de Silvia Federici (2004).

O dimorfismo biológico ou sexual, que institui uma correlação gênero-genitália, separa as pessoas entre homens e mulheres a partir de suas características genitais de nascença (ao que chamamos de cisgeneridade). A esta representação de que existem somente dois gêneros (homem e mulher), expressos a partir de diferenças biológicas incontestes, é também um eixo organizador do sistema de gênero numa perspectiva colonial.

Ao estabelecer o homem e a mulher heterossexuais como norma e outras expressões de gênero e sexualidade como desviantes, também distribui aos sujeitos de capacidades desiguais de acesso aos recursos necessários ao exercício pleno de sua vida, num paralelismo com a ideia de organização da raça em relação ao sistema moderno capitalista eurocentrado de Quijano:

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la <<raza>> como <<engenerizada>> y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género - ambos son ficciones poderosas (Lugones, 2008, p.94).

Em relação às pessoas cuja expressão de gênero não era eurocentrada — ao que chamamos, neste trabalho, de identidades de gênero dissidentes — a violência foi inconteste. Embora tenhamos pouquíssimos registros da história daquelas expressões de gênero que seriam agrupadas no conceito de Terceiro Gênero a partir do século XIX (Towle e Morgan, 2002), esta história ainda por ser contada nos dá traços precisos do apagamento dessas identidades pelo seu não-reconhecimento por parte do Estado ou pela dizimação dos corpos ao longo dos séculos.

A dissidência de gênero e as outras expressões da sexualidade representavam um desafio não só à sustentação do dimorfismo biológico como normalidade, mas também a heterossexualidade como única prática sexual legítima, orientada para a procriação e instituição da família.

A este modelo, acrescentam-se diversos outros processos de construção da diferença derivadas da orquestração social, política e simbólica produzida pela história colonial, refletida no pensamento moderno ocidental a que Boaventura de Sousa Santos (2007) adjetivará como abissal, produto de linhas divisórias do inteligível/ininteligível que

produz o outro como não existente, fundado nos paradoxos da regulação/emancipação versus apropriação e violência.

Deste modo, para entender a colonialidade de gênero é preciso aprofundar os argumentos que conformam a afirmação de que não se pode pensar raça, sem o gênero, não se pode pensar o gênero sem reconhecer a (cis)heterossexualidade como compulsória.

■ O dimorfismo homem/mulher e o regime da heterossexualidade como categoria colonial

Lugones (2008) afirma que é preciso entender que há uma lógica de constituição mútua entre a imposição do dimorfismo e a compreensão ocidental de gênero como constitutivas da colonialidade do poder, ao mesmo tempo, como a colonialidade do poder também fundou este sistema de gênero.

Os regimes de conhecimento que regulavam as divisões entre os espaços próprios do feminino e do masculino pela lógica patriarcal também operaram em duplos padrões: o dimorfismo como justificativa científica dos padrões de gênero e sexualidade impõe-se como linguagem universal de regulação em espaços anglo europeus e de violência em espaços não europeus.

O homem europeu, burguês, colonial moderno e a sua esposa — aquela que reproduz a raça e o capital — eram entendidos como humanos, os povos indígenas das Américas, africanas e africanos escravizados eram entendidos como espécies não-humanas, incapazes de controlar seus impulsos sexuais e deixar de viver uma vida bestializada (Lugones, 2014, p.936). O gendramento dos selvagens estava mais relacionado a categorias de macho e fêmea, do que de homem e mulher.

A dicotomia homem e mulher era um juízo moral de classificação e não tinha como objetivo transformar os selvagens em homens e mulheres, pelo menos não em identidade, mas em natureza (Lugones, 2014). À medida que o cristianismo ganha força, a normatividade que acompanhava o que se compreendia como papel da mulher foi responsável por apagamentos de práticas comunitárias não só relacionadas a gênero, mas a modos de vida que envolviam a economia, a política, o conhecimento. Portanto o gênero não diz respeito somente à mudança nas práticas reprodutivas ou dos papéis sexuais, mas também na forma como reorganiza a vida dos povos

colonizados de modo a que atendessem interesses pré — e pós — capitalistas, tendo o gênero sido uma práxis de dominação crucial neste processo.

Assim, a história do discurso científico é também uma história de justificação dos espaços de apropriação e violência e da subjugação da mulher. Há várias representações na arte e na ciência, a partir do século XVI, que representam relações sexuais e coloniais como análogas, por exemplo, no quadro “America” de Johannes Stradanus (1575-1580), que revela uma mulher deitada a ser descoberta, desflorada por Americo Vespuccio, que, nas palavras de Montrose (1991, p.15):

Gives iconic form to the oscillation characterizing Europe’s ideological encounter with the New World: an oscillation between fascination and repulsion, likeness and strangeness, desires to destroy and to assimilate the Other: an oscillation between the confirmation and the subversion of familiar values, beliefs and perceptual norms.

A própria construção da outra colonial é marcada por uma série de enquadramentos que superam a já tão apresentada dicotomia entre desejo e repulsa, mas que ajudaram a erigir, de todo o modo, o discurso científico que tratou de categorizar corpos e comportamentos desviantes também em espaço europeu. Assim, as mulheres colonizadas eram retratadas ora como agressivas, libidinosas, sexualmente incontroláveis e propensas ao homoerotismo, ou, mulheres idilicamente perfeitas — como a Sati indiana — ou mulheres inocentes que deveriam ser salvas da barbaridade dos homens colonizados, como na história de Pocahontas (Loomba, 2000). Em todos os exemplos, criava-se um regime moral e discursivo da boa e da má mulher.

É neste sentido que Ania Loomba (2000) afirma que a figura da mulher representa o duplo funcionamento da lógica colonial: de um lado significa a manutenção da raça branca, de outro, o território a conquistar. Em ambos os lados, elas definem como se deve lidar com a raça, a cultura e a nação e representam tanto o poder colonial — de possuir uma mulher colonizada — e o medo — de uma mulher branca ser violada por um homem colonizado. No mesmo sentido, Catarina Martins (2016) fala de um processo de culturalização das “mulheres dos outros” a partir do critério eurocentrado de decidir como cada cultura trata as suas mulheres, estabelecendo hierarquias geoculturais que, supostamente, indicariam degraus de emancipação femininas e expressão de liberdade, tidas como um percurso único e universal que invisibiliza completamente outras formas de alcançá-lo, bem como impede a relativização de certas práticas a partir da cultura endógena onde se desenvolveram.

A criação do comportamento sexualmente desviante e gendrado está intimamente relacionado à construção do espaço de apropriação e violência no mundo colonial. Já no século XIX os discursos médicos e do senso comum aproximavam os vínculos entre raça, sexualidade e gênero, por exemplo, com os estudos de crânio sinalizando semelhanças entre não europeus e mulheres, o que demarcaria a fragilidade de ambos em relação ao homem branco.

As íntimas relações que se estabeleceram entre gênero, raça e sexualidade também marcam a construção da heterossexualidade²⁰ como regime de poder que ganha força a partir da caracterização do desvio — não só da forma como a sexualidade se manifesta no corpo, mas a quem o desejo deve ser dirigido. Se os espaços coloniais eram sempre a negação dos espaços europeus, como nos diz Santos (2007), a terra sem lei não é aquela que proíbe o comportamento desviante — para o homem branco — mas o lugar em que tudo é permitido.

Anne McClintok (2013, p.22) refere-se a uma vasta literatura de um imaginário de pessoas indígenas intersexuais com partes íntimas protuberantes e declara que África e América haviam se tornado o “porno-tropics for the European imagination — a fantastic magic lantern of the mind onto which Europe projected its forbidden sexual desires and fears”. Robert Aldrich (2008, p.2) em sua obra sobre o homoerotismo em espaços coloniais menciona que “Indeed, in French Slang, ‘faire passer son brevet colonial’ (literally, to give someone an examination for a colonial diploma) meant to initiate him to sodomy”.

Portanto, se a heterossexualidade de homens parecia ser uma experiência mais ligada ao casamento e perpetuação de contratos matrimoniais em sociedades metropolitanas, e portanto, admitia certa flexibilidade com sujeitas e sujeitos a quem direcionavam seus desejos sexuais em espaços coloniais, para os povos colonizados, a estrita separação entre homem e mulher e a heterossexualidade foram regimes de poder extremamente violentos. Giuseppe Campuzano (2006, p.36) traz-nos a transcrição de uma *Ordenanza* de 1556:

20 Embora já tenhamos mencionado que a categoria gênero não é propriamente um conceito do período colonial, embora hoje seja usada para fazer as leituras feministas deste período, da mesma maneira, a orientação sexual por determinadas pessoas não estava separada, em teoria, das construções do que eram propriamente os domínios do feminino e do masculino. Nem a heterossexualidade significou o mesmo que nos dias de hoje, tendo sido usada, em sua origem, para nomear o comportamento desviante do sexo sem finalidade reprodutiva (Katz, 2007).

If any Indian male dresses in female Indian clothes or any Indian female in male Indian clothes, the ... Mayor should arrest them. The first time they should be given one hundred lashes and have their hair cut in public. The second time they should be tied for six hours to a pole at the market in full view of all. The third time they should be sent to the sheriff of the valley or to the Mayor of the Villa de Santiago de Miraflores, to have justice done to them in conformity with the law. (Gregório Gonzales de Cuenca, Ordenanzas de los Indios [Ordinances of the Indians].

Pietro Martire d'Anguiera (apud Fernandes, 2015, p.95) descreve em 1516 como Vasco Núñez de Balboa atirou aos cães para serem devorados, o irmão do cacique de Quaraca e mais quarenta de seus companheiros por estarem “vestidos de mulher” no Panamá.

Estevão Fernandes (2015) relata com detalhes como o controle do corpo e da sexualidade dominaram as preocupações da Companhia de Jesus no Brasil entre os séculos XVI e XVII. Não à toa, os relatos dos primeiros contatos de portugueses com outras terras sempre eram intermediados pela entrega de roupas para cobrir e controlar o corpo. Não raro há relatos de jesuítas investigando relações polígamas a fim de decidir quais das mulheres deveria ser a esposa a fim de formarem uma família cristã. Esse e outros dismantelamentos da ordem social indígena pré-colonial foram, sob a égide do pecado cristão, perpetrados aos povos indígenas via controle dos corpos e da sexualidade.

Assim, seria simplista pensar que a subjugação dos povos indígenas na América tinha exclusivamente uma busca pelo controle da força de trabalho. Foi sim um regime de controle de corpos via reprodução colonial da imagem do homem branco, católico, europeu, que praticava sexo monogâmico com sua esposa para fins reprodutivos. Qualquer deslize fora deste padrão era classificado e hierarquizado. Assim, a "colonização das sexualidades indígenas não pode ser compreendida fora (...) dos processos que se ligam às práticas de discurso de inserção compulsória dos povos indígenas no sistema colonial" (Fernandes, 2015, p.134).

Mara Viveros Vigoya, (2010) faz um apanhado de diferentes trabalhos teóricos latinoamericanos que buscam relacionar identidades raciais, sexualidade e gênero, dividindo-as entre as perspectivas que adotam uma abordagem foucaultiana a partir das teorias pós-coloniais e de subalternidade e as perspectivas que seguem uma orientação feminista fundada nos aportes do feminismo negro e nas teorias da interseccionalidade, para quem:

La propensión a naturalizar la diferencia y la desigualdad social acerca el racismo al sexismo de tres maneras, por lo menos. Como el sexismo, el racismo acude a la naturaleza con el fin de justificar y reproducir las relaciones de poder fundadas sobre las diferencias fenotípicas. Como el sexismo, el racismo asocia estrechamente la realidad "corporal" y la realidad social, y ancla su significado en el cuerpo, lugar privilegiado de inscripción de la simbólica y la socialidad de las culturas (Kilani, 2000). Como el sexismo, el racismo es una representación efectiva en la acción social, política y cultural" (Vigoya, 2010, p.172).

Vigoya considera que, nos estudios latinoamericanos, a raça teve preponderância sobre a sexualidade como agenda de pesquisa. A sexualidade recebeu muito menos atenção em suas dimensões étnico-raciais e estava mais ligada aos estudos da família. Esta articulação ficou mais evidente a partir do conceito de colonialidade do poder e mesmo assim, os primeiros trabalhos deram pouca atenção a estas interrelações, desconsiderando as contribuições das mulheres de cor para a produção de ferramentas analíticas.

Foi a tradição do feminismo negro, pós-colonial, comunitário e outras vertentes que complicam a colonialidade do poder a partir da opressão com base no gênero e suas implicações práticas na vida das mulheres. A obra clássica "All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave" (Cooper, [1982] 2016) expressa em seu título o cerne dos problemas envolvidos com o gênero e a raça. Para Henrietta Moore (1991), a diferença racial se constrói através do gênero, o racismo divide a identidade e a experiência de gênero e a raça definem a classe.

Em uma sociedade de classes, as diferenças de sexo e raça são construídas como destinos biológicos e naturalizam e reproduzem as desigualdades, um procedimento ideológico e discursivo.

1.2. Heterossexualidade e Teoria Queer

Identity is a river — a process. Contained within the river is its identity, and it needs to flow, to change to stay a river — if it stopped it would be a contained body of water such as lake or a pond. The changes in the river are external (changes in environment — river bed, weather, animal life) and internal (within the waters). A river's contents flow within its boundaries. changes in identity likewise are external (how others perceive one and how one perceives others and the world) and internal (how one perceives oneself, self-image). People in different regions name the parts of the river/person which they see (Anzaldúa, 2009, p.166).

As teorias feministas, as teorias dos movimentos gays e lésbicos e, posteriormente, a teoria queer deram grandes contribuições para o deslocamento da compreensão da heterossexualidade como orientação sexual para um regime de poder que cria hierarquias de normalização de corpos, integrando essa organização a outras formas de opressão.

Dentro dos estudos feministas lésbicos, o trabalho de Adrienne Rich (1980) e seu conceito de heterossexualidade compulsória e de Monique Wittig (2006) a respeito do pensamento heterossexual como regime político são contribuições obrigatórias para se compreender de que maneira a ideologia da diferença sexual (dimorfismo) é o substrato para a apropriação da força de trabalho material, emocional, sexual e simbólica das mulheres por parte dos homens, em que a heterossexualidade produz materialidades na vida social que vão além da sexualidade, mas constituem-se um imaginário deste sistema social, naturalizando-se nos corpos.

Ao mesmo tempo, o conceito de “simultaneidade de opressões” cunhada pelo coletivo de mulheres negras Combahee River (1977) busca articular distintos sistemas de opressão, bem como o termo “matriz de dominação” de Patricia Hill Collins (1998) e interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw (1991), este último com forte impacto no pensamento crítico e nos estudos pós-coloniais, são exemplos de arcabouços teóricos construídos para pensar na integração da heterossexualidade compulsória como um regime de poder.

Este potencial teórico entre a heterossexualidade como regime de poder e a interseccionalidade levou à argumentação de que a heterossexualidade cria o homem e a mulher não como sujeitos biológicos, mas sujeitos em uma relação em que “a opressão cria o sexo e não o contrário” (Curiel, 2013, p.52). É neste contexto de compreender o gênero como opressão que Monique Wittig (2006) afirma que as lésbicas não são mulheres, pois ao não se inscreverem na categoria de segundo sexo e o binarismo homem e mulher pela sexualidade desconstruem o ser mulher. Portanto, o que deveria estar na base do projeto político feminista seria pôr fim aos binarismos, ou, no sentido de Teresa de Lauretis (1994), desidentificar-se com a matriz heterossexual e a forma como constrói os sujeitos a partir da opressão.

O conceito de colonialidade de gênero, aprofundado posteriormente por Maria Lugones para incorporar o entendimento da matriz racializada do regime heterossexual e seu dimorfismo homem e mulher, abriga uma limitação evidente quando pensamos em grupos de sexualidades dissidentes ou gêneros não-normativos: os estudos pós-coloniais e decoloniais pararam na discussão sobre o gênero e, salvo algumas exceções, esqueceram a sexualidade como complicador e desafiador da heteronormatividade.

Propomos que a teoria queer pode contribuir para inflexões importantes a este respeito. Ao partir das críticas à heterossexualidade como regime de poder e da desterritorialização da sexualidade como questionamento das estabilidades identitárias que, mesmo fronteiriças, tendem a conformar as identidades pós-coloniais.

A palavra *queer* aparece no século XVIII para nomear aqueles que colocavam em cheque o funcionamento da sociedade. O insulto queer, nas palavras de Paul B. Preciado (2015), não se direcionava a um grupo específico, mas a um conjunto de indivíduos que não estavam de acordo com as normas da sociedade vitoriana, que defendia a heterossexualidade como eixo da vida burguesa, “lo que de algún modo equivale a decir: aquello que llamo “queer” supone un problema para mi sistema de representación, resulta una perturbación, una vibración extraña en mi campo de visibilidad que debe ser marcada con la injuria” (Preciado, 2015, s/p²¹).

Este termo foi reapropriado por Teresa De Lauretis em 1991 (Miskolci, 2009) para fundar um campo de estudos que se afirma a partir do insulto e da opressão, ressignificando corpos dissidentes para exigir espaços de articulação de sua existência.

Em termos conceituais, Walters (2005, p.8) aponta que os estudos queer surgem do encontro entre o Estudos Culturais norte-americanos, tendo como obra fundamental *a História da Sexualidade* (1984), de Michel Foucault e o pós-estruturalismo francês, tendo como obra *Gramatologia* (1983) de Jacques Derrida ([1967], 1999). Ambas as influências levam os teóricos queer a oporem-se à tradição sociológica dos estudos sobre minorias sexuais e de gênero, que isolavam essas identidades como objetos de pesquisa para desvelar os dispositivos sociais de normalização que criavam essas identidades como subalternas.

²¹ s/p indica sem página numerada.

No primeiro volume de “História da Sexualidade”, Foucault delinea a transição da sodomia como um crime para a expressão de uma identidade inata, processo marcado pela consolidação de um saber médico que incide sobre o sexo não reprodutivo, ganhando controle gradativo sobre este tema em relação à religião, saber que até então dominava o discurso sobre a sodomia como pecado.

Foucault, ao analisar a invenção do homossexual, mostra como a produção das identidades sociais é discursiva, naturalizada e normalizada nos saberes dominantes, relegando a sexualidade a campos disciplinares específicos como a sexologia, a psiquiatria e a psicanálise, as quais detêm o monopólio sobre a normalidade ou anormalidade, criando, reforçando e operando os binarismos biológicos e de gênero.

Ao mesmo tempo que Foucault escreve sua “História da Sexualidade”, os estudos gays e lésbicos que vinham sendo produzidos nos últimos 200 anos foram subvertidos e empoderados a partir da década de 1970, com uma particular ênfase na construção de identidades via orientação sexual, sustentando padrões homonormativos de entendimento da sexualidade, lutando pela integração na sociedade de consumo e conquista de direitos civis e sociais, como o direito ao casamento e acesso às práticas reprodutivas e de parentalidade (Sullivan, 2003). Estas pautas não incorporavam as exigências e necessidades de todo o grupo de pessoas sexualmente divergentes e de diferentes identidades de gênero.

Neste sentido, os grupos subalternizados por esta hegemonia homonormativa lutaram para tornar visível a sua importante contribuição para o fortalecimento do movimento gay e, posteriormente, LGBT. Nos Estados Unidos destaca-se a reparação histórica que vem sendo feita à S.T.A.R. (Street Transvestite Action Revolutionaries), liderada por Sylvia Rivera e Marsha P. Johnson, duas mulheres transgênero trabalhadoras do sexo que estiveram na linha de frente da revolta de Stonewall (Rivera e Johnson, 2015), e que contam como foram paulatinamente excluídas e hostilizadas pelos movimentos gays e lésbicos ao longo dos anos, ao mesmo tempo em que estiveram ativamente participando das lutas pelo avanço de direitos LGBT (Rivera e Johnson, 2015).

Neste mesmo período, fortalecem-se os movimentos feministas negros e do sul global, que questionam o feminismo branco e a negação e objetificação das experiências das mulheres não-brancas e não-ocidentais. Os estudos pós-coloniais

ganham espaço na academia, forjando novas interpretações a partir do legado do colonialismo europeu e estadunidense. Ao mesmo, o pós-estruturalismo desloca um humanismo essencialista para a compreensão da naturalização de formas de conhecimento na cultura e na história centradas no reconhecimento das diferenças e na forma como são vividas e construídas enquanto discurso.

No mesmo período, a crise da Sida, além de ter reunido os grupos ativistas homossexuais em ações de prevenção e esclarecimento, também os organizou para defenderem-se dos ataques impetrados por grupos religiosos e conservadores. As sex wars travadas entre esses grupos levam a algumas fraturas nos movimentos para os direitos sexuais: alguns levavam à frente a pauta do reconhecimento de suas identidades sexuais e buscavam os direitos ao matrimônio e à família; enquanto outros grupos denunciavam o caráter heteronormativo da sociedade, questionando a exclusão de identidades como as pessoas transgênero, as lésbicas negras, sadomasoquistas e outras, além de apontar a heterossexualidade e os binarismos de gênero (homem/mulher) e sexuais (heterossexual/homossexual) como dispositivos de poder que organizam a sociedade. Segundo Eve Sedgwick (2012, p.8):

That is one of the things that queer can refer to: The open-mesh of possibilities, gaps, overlaps, dissonances and resonances, lapses and excesses of meaning when the constituent elements of anyone's gender, anyone's sexuality aren't made (or can't be made) to signify monolithically.

Segundo Ana Cristina Santos (2013), nos anos 1990, a teoria queer evolui para um projeto político que se volta para a urgente necessidade de se elaborar uma crítica social que tenha por base como a sexualidade organiza as relações de poder e percebe as consequências políticas e subalternizantes da criação de identidades sexuais.

Compreender a identidade não como categoria fixa, mas potencialidade, recoloca a heteronormatividade não como identidade dominante, mas como um regime de poder que classifica sexualidades segundo a sua lógica, tornando visível a separação entre o normal (estatisticamente determinado) e o normativo (moralmente determinado). (Santos AC, 2013, p.26).

Em vez de focar a construção de identidades, estudar comportamentos sexuais, os estudos queer partem da desconfiança sobre a estabilidade identitária dos sujeitos sexuais e direcionam-se para desvelar como as práticas sociais de classificação,

hierarquização e normalização produzem esses mesmos sujeitos, seja nas consequências subjetivas, seja na criação de ficções identitárias.

Ana Cristina Santos identifica cinco premissas fundamentais da teoria queer: o reconhecimento de que as identidades são múltiplas (raça, classe, etnia, idade) e se entrecruzam de diferentes formas; identidades são construções sociais parciais, arbitrárias e sempre excludentes; não se deve abandonar a categoria identidade, mas pensá-la como aberta e dinâmica, sujeita a contestação e pluralidade; a política centrada nas noções de homossexual e heterossexual são também binárias, por isso reforçam o regime de exclusão de outras categorias dentro deste espectro; a teoria queer é interdisciplinar e busca estudar os conhecimentos e práticas sociais que organizam a sociedade pela sexualização de corpos, desejos, atos, identidades, relações sociais dentre outros (Santos AC, 2013).

Para Preciado (2015), o movimento queer é pós-homossexual e pós-gay. Não se define a partir da noção médica de homossexualidade e tampouco se confunde com uma identidade gay dominante organizada a partir da capacidade de consumo e de uma classe média rosa. Queer não é uma identidade, mas um folclore multicultural, uma multidude:

Una posición de crítica atenta a los procesos de exclusión y de marginalización que genere toda ficción identitaria. El movimiento queer no es un movimiento de homosexuales ni gays, sino de disidentes de género y sexuales que resisten frente a las normas que impone la sociedad heterosexual dominante. (Preciado, 2015, s/p).

A ordem social contemporânea é também sexual, a heterossexualidade é sua norma, não só naturalizada como compulsória, daí o termo “heteronormatividade”, cunhado por Michael Warner ([1991] 2000). Nos estudos feministas, o termo *economia fálica* de Joan W. Scott (2016 [1989]) demonstra que não só a homossexualidade define os limites da heterossexualidade, mas ambas existem a partir de uma mesma economia, em que o desejo é definido pela busca do falo, cujas instituições sociais espelham uma à outra: o sexo gay é entendido como o inverso do sexo hétero operando pelos pares promíscuo e retraído, público e privado, anônimo e conhecido. Preciado (2015) cunha a expressão *sexopolítica*, para abordar a relação do sexo com o poder e a forma como o sexo constitui um dispositivo de tecnologias de normalização das identidades sexuais.

A heterossexualidade é mais do que uma identidade sexual, é um regime político que administra corpos, destinado a produzir o *straight body*. Entretanto, essa economia somente é visível quando os dois lados são vistos como pertencentes à mesma dinâmica, o que não acontece nos estudos sociológicos canônicos sobre minorias sexuais:

Teorizado desta forma, homossexualidade e heterossexualidade trabalham de acordo com a mesma economia, suas instituições sociais espelhando uma à outra. (...) Na medida em que esse sistema constrói sujeitos de desejo (legítimos ou não), simultaneamente estabelece-os, e a si mesmos, como dados e fora do tempo do modo como as coisas funcionam, com o modo que inevitavelmente são (Scott, 2016, p.303-4).

Portanto, o que se busca é uma inversão da posição de sujeitos, o queer é um novo lugar de enunciação e prática política que busca interferir sobre a circulação dos bens da sexopolítica a seu favor.

Desde a década de 1980, os feminismos queer tem buscado evidenciar os limites das categorias identitárias para analisar e tornar visível as desigualdades e exclusões que vivem corpos distintos aos hegemônicos, a partir do questionamento da heterossexualidade obrigatória e de que forma o gênero se enquadra na heteronormatividade.

A responder a este desafio, Butler (2011) se referirá a *matriz heterossexual* como uma matriz de inteligibilidade cultural em que corpos, gêneros e desejos ganham sentido. Este esforço também conduz a uma separação do gênero e da sexualidade como objetos de estudo, em que um não pressupõe necessariamente o outro. Esta disjunção, somada ao diálogo com outros movimentos dissidentes do feminismo hegemônico, leva à emergência de estudos que logravam desterritorializar identidades de posições fixas, esforçando-se para delinear sujeitas e sujeitos atravessados por múltiplas diferenças: a *queer mestiza* de Gloria Anzaldúa (2012), a performatividade de gênero de Judith Butler (2011), o cyborg de Donna Haraway (1985), figuras cujo lugar de fala é marcado não pela identidade, mas por múltiplas fraturas (Trujillo, 2014).

É preciso desterritorializar a sexualidade usando os dispositivos que produzem corpos normais para produzir outras subjetividades sexuais. Para isso, é preciso desidentificar-se, ou seja, perceber a fluidez da sexualidade e a necessidade de se firmar identidades estratégicas - não essencializadas -, identidades como lugares da ação política: ser sapata ou bicha deve ser uma identidade que resiste ao normal, não

condição de criação de outras universalidades que incluem os auto-nomeados e excluem tudo que se lhes opõe. Corpos que se levantam contra o regime da normalidade, “são os drag kings, as gouines garous, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientes-ciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas” (Preciado, 2011, p.16).

Esta virada torna-se evidente quando, ao falar de corpos *queer* há um reconhecimento de códigos corporais, indumentária e outras marcas que os tornam visivelmente dissonantes, e cuja trajetória de vida é marcada pela enunciação desta diferença, mesmo que de forma não deliberada, como é o caso das travestis:

La *drag queen* de Butler, la amazona violenta de De Lauretis, la butch de Halberstam (1998), y tantas otras, son figuras que estarían evocando ese <<devenir>> entre cuerpos, representaciones, prácticas sexuales ... o la imposibilidad de que las identidades sean algo fijo, homogéneo, inalterable en el tiempo y en el espacio (Trujillo, 2014 p.63).

Para Gracia Trujillo (2014), um movimento queer feminista ou pós-feminista precisa colocar em causa seriamente a continuidade do uso do termo gênero e da categoria “mulher” ligados à matriz heterossexual — e que, portanto, não avançam na incorporação das questões ligadas à diferença sexual e corpos divergentes que requerem essas categorias para se automearem.

Um exemplo marcante é o tipo presumido de mulher que figura nas políticas públicas ou nas campanhas pelo fim da violência contra as mulheres como nos aponta Trujillo (2014). Ainda, nos estudos sobre economia, por exemplo, o trabalho de Carolyn Williams (2007) sobre a invisibilidade das orientações sexuais dissidentes nos projetos de apoio econômico de agências internacionais, em que notam-se características e escolhas de vida que seriam essenciais para direcionar os investimentos dessas agências que acabam por guiar-se por um modelo eurocentrado heterocissexual de ser mulher, sem levar em conta como as múltiplas opressões determinam, em essência, uma outra experiência de *mulheridade*.

No sentido da luta política, as experiências feministas queer tem buscado uma agência política baseada em alianças e não agrupamentos identitários, em que o resgate do gênero da matriz heterossexual é um objetivo urgente. Os desafios contemporâneos da teoria queer têm articulado-se para analisar as questões próprias das ciências sociais e humanas a partir de sua perspectiva. Autores como Denis Altmann (2001) tem encaminhado suas discussões para uma crítica à globalização e

modelos norte-americanos de identidade sexual hétero, feminismo liberal e cultura gay integracionista, como teoria que resiste à americanização branca, hetero-gay e colonial do mundo.

Este esforço tem levado a emergência de análises críticas sobre os limites da teoria queer quando se tratam de grupos não eurocentrados, em que a identidade é um ponto nodal de interseccção de diferenças, cujo fortalecimento político também exige outras estratégias de flexibilização identitária.

Também, tem-se considerado as consequências da migração do termo queer para espaços não anglouropeus como discurso hegemônico cooptado por classes médias locais para integrarem-se em um mercado queer globalizado, em que o termo passa a significar um estilo de vida ligado a pessoas joviais e antenadas com o mundo (Cover, 1999; Altman, 2001), considerando, tal como William Spurlin (2001, p.186) “the ways in which queer cultural productions outside of the U.S. and Europe not only intersect, but also resist, Western queer identity politics and cultural practices”.

Gloria Anzaldúa em seu pequeno memorável texto “To(o) Queer the Writer: Loca, escritora y chicana” (2009) resume com maestria os diferentes complicadores que a teoria queer encontra em sujeitas e espaços híbridos. A autora reconhece que seu lugar como chicana, mestiça e originária de classes populares faz com que não se identifique com o termo lésbica, ligado a outras estruturas de pensamento, ao contrário:

When a “lesbian” names me the same as her, she subsumes me under her category. I am of her group but not as an equal, not as a whole person — my color erased, my class ignored. (Anzaldúa, 2009, p.163).

Anzaldúa questiona a palavra *lésbica* como adjetivo e como categoria. Enquanto o homem branco cisheterossexual é coroado com o *writer hat*, ela é controlada pelas categorias em que a enquadram. Ao mesmo tempo, ao negar as categorias, corre o risco de negar-se completamente, portanto, sua estratégia é tentar controlar as representações sobre si, automeando-se *Chicana, tejana, working-class, dyke-feminist poet, writer-theorist* para não permitir que isto seja apagado, omitido ou assassinado: “naming is how I make my presence known, how I assert who and what I am and want to be known as. Naming myself is a surviving tactic” (Anzaldúa. 2009, p.164).

Para Anzaldúa, os critérios são determinados pelas relações de poder de quem controla a circulação de conhecimento:

it follows the tradition in which white middle-class lesbians and gay men frame the terms of the debate. It is they who have produced queer theory and for the most part their theories make abstractions of us colored queers. They control the production of queer knowledge in the academy and in the activist communities. Higher up in the hierarchy of gay politics and gay aesthetics, they most readily get their work published and disseminated (Anzaldúa, 2009, p.166).

Portanto, para a autora, a teoria queer não faz nada de diferente senão apropriar-se, enquadrar e colonizar as experiências das pessoas de cor e, uma vez que é este grupo quem cria teoria e tem legitimidade para as fazer circular, é no regime de poder acadêmico que a diferença se constrói: “they police the queer person of color with theory” (Anzaldúa, 2009, p.65).

■ Teoria queer e estudos transgênero

Segundo Susan Stryker (2006, p.3), transgênero é um termo que reúne uma diversidade de experiências que chamam a atenção para o fato do gênero como experiência vivida e corporificada ser mais complexo e variado do que considera o binário da correspondência sexo/gênero dominante na modernidade eurocêntrica.

A palavra transgênero ganha o significado atual a partir de 1992 com a publicação do panfleto de Leslie Feinberg intitulado *Transgender Liberation: a Movement Whose time has come* (1992), em que convoca para uma aliança: “all individuals who were marginalised or oppressed due to their difference from social norms of gendered embodiment” (apud Stryker, 2006, p.4). Essas pessoas rompem, desnaturalizam, rearticulam e tornam visíveis as ligações normativas que geralmente assumimos existir entre um eu que se reconhece no gênero, as expectativas sociais da performance deste gênero e os mecanismos culturais que sustentam ou oprimem essas relações:

The field of transgender studies seeks not only to understand the contents and mechanisms of those linkages and assumptions about sex and gender, biology and culture; it also asks who “we” are — we who make those assumptions and forge those links (Stryker, 2006, p.3).

O termo transgênero é também um guarda-chuva para designar uma comunidade imaginada que se organiza pela inadequação ao dimorfismo sexo/gênero (Rubin, 2009), que performa uma não-identificação nem com o gênero masculino, nem com o gênero feminino cisgênero, incluindo transexuais, cross-dressers, intersexuais,

dragqueens, dragkings, bigêneros, pangêneros, pós-gêneros, genderbenders, genderfuckers, newhalf, HSH, homens femininos, andróginos, transformistas, crossplayers, shemales, hijras, kathoey, mulheres masculinas, travestis e outrxs sujeitxs.

Por esta diversidade e, supostamente, um reconhecimento corporal e de gênero que desafia os cânones binários, Jay Prosser (2012) afirma que os estudos fundadores da teoria queer foram dependentes da figura do transgênero pela sua força de revelar a ficção e precariedade do gênero, atravessar as fronteiras do sexo, sexualidade e colocar em causa seus binarismos.

Para o autor, os trabalhos iniciais interseccionais de gênero, raça e identidades sexuais teorizaram a alteridade tendo o transgênero como o contraponto, o chingón y chingada de Cherríe Moraga (2017), a mita' y mita' de Anzaldúa (2012) são exemplos de desconstrução de ideários culturais que insistem na absoluta diferença de gênero, ao mesmo tempo que outros estudos insistiram no "trans"gressivo potencial:

Crucial to the idealization of transgender as a queer transgressive force in this work is the consistent decoding of "trans" as incessant destabilizing movement between sexual and gender identities. In short, in retrospect, transgender *gender* appears as the most crucial sign of queer *sexuality's* aptly skewes point of entry into the academy (Prosser 2012, p.34).

Prosser diz que a canonização do transgênero como o símbolo da transgressão sexo/gênero/sexualidade tem a ver mais com as leituras que se fizeram da obra "Gender Trouble" de Judith Butler do que propriamente as palavras da autora — portanto, diz mais respeito a como um campo científico lida com a transgeneridade do que propriamente o conhecimento que tem sido produzido sobre ela (Namaste, 2000). Prosser preocupa-se, então, com a afirmação de a subjetividade trans ser inevitavelmente queer, pois nem todo *gender-crossing* é intencionalmente subversivo e nem toda pessoa trans é homossexual.

Uma outra questão colocada por Prosser é o fato de o transgênero ser figurativo de uma posição naturalizada para pessoas não trans, uma figura de contraste que habitaria o lugar da paródia, mesmo quando há uma imensidão de trajetórias trans que buscam justamente esta posição *straight*, em que o sexo é a base estável da performance de gênero. Ao mesmo tempo, a literatura sobre transexualidade que versa sobre os meandros protocolares para as cirurgias de redesignação sexual está repleta de exemplos de como essas pessoas manipulam suas histórias de vida de

modo a se encaixar no perfil médico que sanciona a cirurgia, quando muitas vezes, dentro das transexualidades possíveis, assumem práticas sexuais e reconhecimentos de gênero muito distintas (Hines, 2012; Bento, 2006; Stone, 2006):

Neste âmbito também as teorias trans (Stryker, 2006) trazem um importante contributo na medida em que vêm consagrar um espaço de entendimento das vivências trans para lá do discurso médico do *corpo errado* (Stone, 2006) e necessariamente da patologização e da subjugação dos saberes trans (Stryker, 2006). Estes saberes vão questionar o discurso biomédico sobre as pessoas intersexuais (Chase, 2006), transexuais (Stone, 2006) e transgênero (Stryker, 2006), nomeadamente pela desconstrução da homologia presumida entre sexo e gênero tomada como pressuposto discursivo (Oliveira et al, 2009, p.18)

Na mesma direção, Sandy Stone (2006), em seu ensaio *The Empire Strikes Back: a posttranssexual manifesto*, originalmente publicado em 1987, argumenta que transexuais têm sido usados como argumentos e exemplos da relação não naturalizada entre genitálias e identidade de gênero no discurso médico, nas teorias feministas e nos fundamentos das teorias sobre homossexualidade, porém, tal qual no discurso colonial, há uma negação de sua voz e sua subjetividade, em que “the people who have no voice in this theorizing are the transexuals themselves”. (Stone, 2006, p.230).

Stone propõe a ideia de intertextualidade para refletir os espaços de enunciação da pessoa transsexual. Isto implicaria uma relação entre os discursos que constroem as histórias plausíveis — provindos dos dispositivos que buscam normalizar o *wrong body* transexual — e das experiências pessoais que fazem emergir a subjetividade transexual, que é muito maior do que o conflito corpo/gênero consagrado na literatura acadêmica e médica (Stone, 2006).

Para autoras, autores e autorxs dos estudos trans, o perigo do conjunto semântico transgênero-queer-subversivo é uma objetificação das pessoas trans que reforça as fronteiras que o queer busca desconstruir, pois faz parecer que as categorias de homem e mulher precisam ser construídas como estáveis para que as identidades queer possam ser representadas como fluidas. Concomitantemente, como as pessoas trans são identificadas, necessariamente com esta fluidez e como categorias em oposição ao binarismo de gênero, reforça-se uma base naturalizada *straight* a partir da qual a performatividade trans pode emergir. Como diz Prosser (2012), é reforçar que o gênero *straight* é *assigned* e a pessoa trans é *performer*.

Portanto, recuperar a ideia de performatividade de Judith Butler tão vital à teoria queer e à teoria trans é sustentar a premissa de que o gênero não é o final de uma narrativa que se inicia no corpo sexuado, mas momentos performativos disruptivos, repetitivos e não-lineares que o *straight* oculta ao naturalizar sua característica performática e o transgênero queer revela — não só para ele mas para qualquer construção de gênero — em uma coexistência instável. Como diz Almeida:

O gênero é, para Butler, uma ficção cultural, o efeito performativo de actos reiterativos. A razão porque não há identidade de gênero por detrás das expressões do gênero é que a identidade é performativamente constituída pelas próprias expressões que são vistas como sendo o seu resultado. Butler advoga a contestação dessa naturalização através da repetição deslocada da sua performatividade, chamando assim atenção para os processos que consolidam as identidades sexuais. Uma das estratégias recomendadas é a repetição paródica das normas de gênero. Foca, pois, no *drag* (o qual seria, a meu ver, a expressão icónica da própria atitude “queer”). O gênero é, então, performativo, não porque seja algo que o sujeito assume deliberadamente, mas porque, através da reiteração, consolida o sujeito (Almeida, 2004, p.60).

Ao reconfigurar as identidades sexuais em uma matriz de poder e regulação social podemos ver: os dispositivos de poder que organizam o gênero e a sexualidade, ao que Berenice Bento (2006) chamou de *dispositivo da transexualidade*, e o contraste desses processos normalizadores com histórias de vida, que tornam visíveis o gênero como construção e atualização intermináveis.

Essas críticas estão no cerne da discussão que será levada à frente pelos grupos que se identificam como QTPoC — Queer Trans People of Color — e por variantes não eurocentradas do Queer, como o Queer latino-americano, que busca releituras a partir de como o gênero e sexualidade foram teorizados localmente, revelando potencialidades políticas mas também cooptações por grupos elitizados que buscam reconhecer-se em identidades e estilos de vida “universais”, leia-se, angloeurocêntricas de classe média. Este corpus teórico, tão fundamental para se compreender as experiências das travestis brasileiras — e latino americanas no geral — será oportunamente trabalhada nesta dissertação.

Ao longo deste trabalho, pontuo que buscar as intersecções entre a teoria queer e os estudos pós-coloniais não é exatamente nova, embora ainda exista um campo enorme de possibilidades ainda a serem exploradas.

Em termos teóricos, o resgate da literatura colonial, as relações homo-afetivas e o encontro com identidades de gênero dissidentes ocupam uma posição relativamente marginal nos estudos pós-coloniais, experimentando algum reconhecimento nos

últimos anos (Fernandes, 2016; Boellstorff, 2014; McClintock, 2013; Aldrich, 2008; Campuzano, 2006; Horswell, 2005).

Dentre autores e autoras mais ligados aos estudos LGBTQ e à teoria queer, percebe-se uma produção teórica sobre: os processos de subalternização contemporâneos das identidades não-ocidentais, sem contudo remeter à colonialidade; a influência da globalização como criadora de identidades LGBTQ transnacionalizadas; elaborações teóricas sobre a relação com o capitalismo como modo de produção de significados; abordagens queer marxistas, dentre outras (Preciado, 2015; Butler, 2012; Howley, 2001; Cover, 1999).

Das diversas matrizes que têm surgido, gostaria de destacar duas: o surgimento de uma literatura QTPoC (Queer Trans People of Color) e a ressignificação do Queer na América Latina.

■ Necropolítica e a vida das pessoas trans e queer “of color”

Na literatura acadêmica dos estudos trans e de pessoas ligadas ao ativismo de base, o projeto político-teórico que busca fortalecer o movimento TQPoC (Trans Queer People of Color), luta pelo reconhecimento de que identidades dissidentes também são entrecruzadas por diversos tipos de opressão que não só os relacionados ao gênero ou a sexualidade, o que resulta em diversas formas de destituição econômica, corporal, cultural e simbólica (Muñoz, 1999). Ao mesmo tempo, busca construir espaços de denúncia contra o movimento LGBTQ mainstream branco, classe média e ocidental como espaços normativos de agendamento do movimento que ignoram ou mesmo fazem uso dessas vulnerabilidade para fazer avançar as suas próprias demandas políticas.

Em termos teóricos, alguns autores têm avançado no que Jin Haritaworn e C. Snorton chamaram de Queer Necropolitics (2013). A partir do conceito original de Achille Mbembé (2003) de necropolítica, destacam que a morte de certas pessoas transgênero faz parte dos regimes de biopoder e, simultaneamente, deve-se reconhecer a cumplicidade entre certos projetos políticos queer com a produção de sujeitos transnormativos ligados a projetos biomédicos, neoliberais, racistas e imperialistas.

Isto leva à emergência de novos especialistas que regulam o setor da vida e definem novas categorias de corpos disponíveis para a morte (*disposable bodies to death*). A

circulação dessas mortes enquanto discurso revitaliza a teoria e os projetos políticos homonormativos e transnormativos que fazem avançar as agendas de proteção e avanço de direitos. Assim, estende-se um espaço da proteção à vida para as pessoas LGBTQ, porém não a todas elas, e faz com que, até certo ponto, os movimentos anti-discriminação e anti-violência se sustentem a partir dos corpos desfalecidos de *trans people of color* (Snorton & Haritaworn, 2013):

The discursive construction of transgender body — and particularly the trans body of color — as unnatural creates the precise moment where we as scholars, critics, and activists might apprehend a biopolitics of everyday where the trans body of color is the unruly body, which only in death can be transformed and translated into the service of state power (Snorton & Haritaworn, 2013, p.68).

Na mesma senda de Snorton e Haritaworn, Sarah Lamble (2008) analisa o TDOR (Transgender Day of Remembrance) dedicado a lembrar as mortes de pessoas trans de todo mundo por crimes transfóbicos. Embora a iniciativa tenha contribuído muito para expor a violência extrema a que essa população está sujeita, Lamble afirma que a iniciativa é limitadora na forma como analisa os fatores que geram a violência e as respostas a ela:

By focusing on transphobia as the definitive cause of violence, the websites do not fully contextualize incidents of violence within their specific time and place, thus obscuring the ways in which hierarchies of race, class, and sexuality situate and constitute such acts. In the process, transgender bodies are universalized along a singular identity plane of victimhood and rendered visible primarily through the violence that is acted upon them” (Lamble, 2007, p.25).

Ao centrar na transfobia como argumento e não nos diversos entrecruzamentos de opressões, a iniciativa do TDOR limita a possibilidade de fomentar uma discussão sobre o fato da violência transfóbica ser racializada e questionar quem pode e quem fala por essas vítimas. Não “complicar” as causas da violência cria uma classificação entre boas ou más vítimas, definidas pela intersecção entre classe, gênero, raça e ocupação profissional, e para quem se estabelece quais mortes podem ser invisibilizadas ou mais toleradas:

Each case is abstracted from its history and context: each murder is decontextualized and reabsorbed within a unifies narrative and a universalized body of the dead trans subject. The narrative encoding of gender violence dovetails with a narrative decoding of racial violence, class violence, and sexual violence. Within this framing, each individual death can stand in and be substituted for another; difference is subsumed within sameness (Lamble, 2008, p.28).

Assim, ao apagar a história e a vida destas pessoas, acaba por reduzi-las à violência que foi infligida a elas. Assim é a violência que oblitera a vítima, mas que, ao mesmo

tempo, define-a: tanto na vida quanto na morte, TPoC são traduzidas a partir da violência.

Lamble vai além ao dizer que, ao concentrar-se na violência transfóbica e na produção de relatórios de mortes, o TDOR enfatiza uma relação de ódio ou medo individual e obscurece o efeito cumulativo das instituições sociais na produção da violência contra essas pessoas. Embora o TDOR tenha o grande feito de mostrar as mortes de pessoas trans como generalizada e frequente, ao não falar sobre as questões estruturais, acaba por centrar o evento no causador da morte, enfatizando a punição individual.

A responsabilização sobre a morte centrada no indivíduo perpetrador da violência também faz da testemunha uma inocente, a quem só cabe o papel de criar consciência. Esta inocência é celebrada pela simpatia pública, o que leva a uma sensação de impotência e não reflexividade sobre a nossa cumplicidade enquanto sociedade. Ao reconhecer a dor do outro partilhamos um senso de humanidade mas corremos o risco de nos apropriar da dor alheia para os nossos propósitos:

When the deracialized narrative of Fred Martinez's murder is held up to further the transgender cause, the pain of colonial violence is erased and usurped, and the racialized nature of oppression is obscured, allowing witnesses to deny the ways in which hegemonic Whiteness is enacted and sustained through violence (Lamble, 2008, p.35).

Enquanto que o caso acima apresenta, brevemente, estudos recentes sobre a integração de agendas queer com agendas de pesquisa pós-coloniais sob a perspectiva das teorias transgênero, existe também um grupo de investigadores decoloniais que têm direcionado seus trabalhos nas releituras da produção intelectual latino-americana a respeito das sexualidades e identidades de gênero dissidentes e até que ponto seria possível reivindicar um queer decolonial essencialmente latino-americano.

O trabalho de Paola Bacchetta (Bacchetta et al., 2015) e B. Binaohan (2014) buscam fortalecer o *Queer of Color* como um movimento transnacional organizado a partir da resistência às formas de violência de Estado e de estruturas hegemônicas de representações sobre a raça e sobre o gênero. Neste corpus teórico, é comum a referência a autores decoloniais e pós-coloniais, bem como partir de conceitos clássicos dessas áreas de estudo para reenquadrá-las a partir dessas identidades.

■ O queer latino-americano e *la loca del barrio*

O dossiê organizado por María Amélia Viteri et al. (2011) sobre como se pensa o Queer na América Latina e suas múltiplas intersecções localiza-o como marco teórico e como ato desestabilizador. No primeiro sentido, como um conjunto de propostas analíticas vindas do Norte Global cujas consequências já falamos neste trabalho. Como ato desestabilizador, coloca em posição de destaque práticas transgressivas que questionam as grandes categorias como a família, a nação, a cidadania, centrando na sexualidade sua chave analítica principal.

Pensar o queer na América Latina é tanto firmar sua legitimidade para teorizar sobre os limites de um marco teórico ocidental, como perceber se este sistema de produção de conhecimentos pode ser frutífero para entender a realidade da região. Segundo Viteri et al. (2011), a noção de queer depende dos espaços que ocupamos. Pensar globalmente o local e suas conexões fazem do queer um conceito complexo em uma noção de local como rede discursiva. Nesta senda, substituir o queer por kuir ou cuir como intenção clara de regionalização do termo ou mesmo encuirar (Kaminski, 2008) como uma construção hispano hablante de queering que também remete a cuero, ou couro, são referências para se traduzir o queer na América Latina.

Esta tensão entre reconhecer as práticas dissidentes latino-americanas e o queer como epistemologia outsider faz com que haja diversas apropriações do queer, como diz Luciano Marínez (2008, p.864):

El término queer funciona de múltiples maneras en estos trabajos: como práctica de lectura sobre un corpus, para describir una identidad particular, para circunscribir un campo de estudios, como sinónimo de lesbiana o gay, como "paraguas" bajo el cual se agrupan un abanico de identidades sexuales no heteronormativas (gay, lesbiana, bisexual, travesti, transgénero, intersexual, transexual).

Os estudos de sexualidade e identidade de gênero na América Latina têm a sua própria história, inclusive anterior ao conceito queer. Esses estudos concentram-se nos processos de produção da diferença e na influência das identidades "LGBTQ" globalizadas dentro da matriz local de dissidência de gênero e sexualidade. Os estudos queer latino-americanos estão, via de regra, relacionados com a forma como a dominação cultural complexifica essa matriz de identidades e produz novos veios de subordinação quando interage com as estruturas locais do patriarcado e do sistema de produção do capital econômico e simbólico.

Em seu emblemático ensaio “Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma” (2014), Hija de Perra acrescenta que:

Parece que todo lo que habíamos hecho en el pasado, actualmente se amotina y armoniza dentro de lo que San Foucault describía en sus años en la Historia de la sexualidad y que mezclado con los años de feminismo maravilloso finalmente acaban en lo que la Santa Butler inscribió como *queer*. Soy una nueva mestiza latina del cono sur que nunca pretendió ser identificada taxonómicamente como *queer* y que ahora según los nuevos conocimientos, estudios y reflexiones que provienen desde el norte, encajo perfecto, para los teóricos de género en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estafalaria especie bullada como minoritaria (Perra, 2014, p.15).

A literatura de dissidência sexo-gênero latino-americana tem um corolário de obras de grande relevo para o tema das identidades “cuir” locais. Gestada principalmente nos contextos de ditaduras que marcaram a segunda metade do século XX na região, fazem uma reflexão do encontro entre as transformações do heteropatriarcado, com o acirramento do projeto liberal capitalista e as formas tradicionais de compreender a dissidência (Viteri et al., 2011). Neste contexto, o neobarroco cubano é reapropriado por autores como Néstor Perlongher que caracteriza sua obra como neo-barroso, uma referência ao barro do Rio da Prata que traz com ele os cadáveres da ditadura argentina (Gonzalez Ortuño, 2016). Perlongher é um dos muitos autores como Severo Sarduy, Pedro Lemebel, Manuel Puig, Francesca Gargallo, Ochy Curiel, Reina Roffé e outras e outros que, a partir das sexualidades e gêneros tradicionais, recriam os entraves, conflitos e dramas dos regimes ditatoriais e as transições democráticas marcadas pela instabilidade política e pendor neoliberal a partir dos corpos dissidentes.

O trabalho de Perlongher e Pedro Lemebel evidenciam, pelo exagero, os contrastes e representações entre figuras populares, tradicionais, que trazem consigo a sujeira barroca do antigo e daquele que a modernidade quer exterminar, ao mesmo tempo que colocam nessas figuras os dilemas que representam esta tensão:

Néstor Perlongher es un ejemplo de la forma en que la literatura latinoamericana a través de la narrativa, el ensayo y la poesía, la doble moral de sociedades machistas que han aceptado en la conviver con las distintas formas de disidencia sexual y de género sin renunciar a distintas formas de acoso, violencia y escarnio. Se trata de dispositivos de disciplinamiento de género y sexualidad que van a encontrar otras formas de resistencia a través de diversas estrategias, ellas es la actuación de modelos tipo como la loca de barrio que encontraremos en obras de otros autores latinoamericanos (Gonzalez Ortuño, 2016, p.190).

Das personagens vivas que povoam a obra de ambos os autores destacamos as travestis, retratadas como *las locas del barrio*, consideradas por Pedro Lemebel (apud Lewis, 2010, p.189) o espelho e metáfora da identidade latino-americana.

Nos espaços latino-americanos, a travesti sempre conviveu com relativa boa circulação nos bairros onde vive, conhece a vizinhança, estabelece laços sociais que não pertencem só à sua atividade profissional. Moradora dos bairros populares, nunca foi alheia ao cotidiano da vizinhança e convive tanto com a tolerância dentro da vida do bairro como com o rechaço:

El disidente sexual o de género en los barrios, nunca ha sido ajeno a la cotidianidad, como tampoco ha sido ajena la marginación en la que se han encontrado en sociedades profundamente machistas en las que, incluso en tiempo de apertura a la diferencia, existen parámetros para normalizar la homosexualidad masculina o femenina a partir de dispositivos genero-normativos, para asir a ciertas pautas de normalidad a las y los distintos. Este proceso fue mucho más violento en tiempos de dictadura en América latina. Es en este cruce entre la convivencia popular y el discurso machista de discriminación, donde la homosexualidad masculina y femenina han llevado a cabo reflexiones críticas ante el orden existente en América Latina y parece que muchos de los ejemplos en la región vienen a través del arte. Las letras latinoamericanas nos resultan sumamente importantes en esta práctica crítica/resistencia ya que en ellas se refiere la complejidad de las construcciones sociales: no se conforman con hablar de la marginación por su diferencia sexual, su disidencia de género; también se retratan las intersecciones de esa marginalidad con los problemas de clase, el maricón pobre; de raza, el travesti mapuche o el costurero negro. Critican e ironizan acerca de las construcciones de masculinidades y feminidades, de los roles cerrados, e incluso o, sobre todo, de los prejuicios sobre el gay de clóset y sobre la loca (Gonzalez Ortuño, 2016, p.191).

Deste modo, o entrecruzamento de opressões ou mesmo as articulações identitárias baseadas na colonialidade são uma característica tradicional das formas como essas dissidências sexo-gênero são percebidas na América Latina: é impossível estudar as travestis sem perceber como suas origens e os espaços autorizados para a sua circulação conformam a sua vida e possibilidades.

Esta literatura coloca a travesti no centro de suas críticas da moral dúbia entre espaços de tolerância (o bairro) que percebem a travesti como louca e espaços de violência em que a travesti é lida como um corpo disponível para morrer. A travesti também encarna, na literatura, este conflito entre o masculino e o feminino; a contradição entre ser uma identidade popular e, a partir dela, representar ou alegorizar as performances ocidentais que são metáfora do neoliberalismo emergente. Como diz Gonzalez Ortuño (2016, p.192): "la disidencia sexual popular latinoamericana va acompañada de la marca de la loca, la marca del travestismo, del exotismo, de la

exageración barroca en el vestir, el peinar, el hablar que las condena a una vida – y muerte – miserables".

Podemos, portanto, afirmar que, se tradição ocidental constrói a transgeneridade como uma expressão de foro íntimo que, depois é tornada pública, reiterando a separação clássica entre público e privado característico das lógicas de produção do conhecimento ocidentais e capitalistas; o gênero trans nas identidades populares latino-americanas é forjado a partir do espaço público: como loca del barrio, como prostituta e abjeta para o Estado. Neste outro lado da história, não existe armário abaixo da linha do Equador.

A louca do bairro demonstra que a partir dos lugares não privilegiados de produção de conhecimento se constrói uma postura crítica e política da homossexualidade masculina e suas diversas práticas. Ela também encarna a própria contradição entre vida e morte, moderno e tradicional, homem e mulher, lágrimas e riso para dar conta da complexidade dos contextos populares que formam o heteropatriarcado latino-americano e que escapam às interpretações ocidentalizantes.

Como conclusão é de se enfatizar o potencial desestabilizador da loca. Também é imperativo notar que la loca del barrio é a figura latino americana que mais se aproxima da origem do termo queer do outro lado do Atlântico na sua gênese e potencial subversivo.

1.3. Pensar o pós-colonial queer

Este trabalho busca a integração entre a teoria queer e os estudos pós-coloniais de modo a tornar a travesti uma sujeita inteligível.

Ambas as teorias, com forte influência dos estudos culturais, do pós-estruturalismo e dos estudos subalternos, têm como eixo comum resistir aos processos de outrificação (otherness) e suas consequências, denunciar os processos de naturalização de lógicas subalternas, fundar novas existências a partir das categorias pejorativas que foram impetradas a esses grupos. Portanto, é reivindicar-se queer, puta, travesti para criar novas inteligibilidades e expandir a capacidade de habitar espaços hegemônicos de nomeação do mundo como a academia, a política e a vida comunitária.

A diferença da abordagem pós-colonial em relação ao Outro, ou à produção da diferença, ou à produção do Outro não-ocidental, está em considerar as diferenças

inscritas no corpo (o sexo, a cor da pele, do cabelo, as formas do corpo, a linguagem, o sotaque) como signos de inferioridade ou superioridade socialmente produzidos, que ressoam categorias geopolíticas e raciais. A teoria queer enfoca na normalização como processo de violência, que separa normais de subhumanos.

Os corpos queer, para Preciado (2015) são tanto *objeto de interferência do biopoder* — organizado em disciplinas que normalizam corpos e participam dos processos de subjetivação da experiência heteronormativa — como também são *potências políticas* de desestabilização. Preciado faz uma correlação entre o sexo e o capital ao que chama de novo “Império Sexual” que busca regular, controlar, normalizar os corpos anormais:

O corpo *straight* é o produto da divisão do trabalho da carne, segundo a qual cada órgão é definido por sua função. Uma sexualidade qualquer implica sempre uma territorialização precisa da boca, da vagina, do ânus. É assim que o pensamento *straight* assegura o lugar estrutural entre a produção da identidade de gênero e a produção de certos órgãos sexuais e reprodutores. Capitalismo sexual e sexo do capitalismo. O sexo do vivente revela ser uma questão central da política e da governabilidade (Preciado, 2011, p.12).

O Império Sexual de Preciado fala da necessidade uma pós-interpretação da categoria gênero. O império sexual serve-se da produção e circulação de silicones, hormônios, textos, representações, fluxo de gêneros, porém os corpos nem sempre desfrutam do mesmo benefício desta circulação: é esse diferencial de fluxos de sexualização que se desempenha a normalização contemporânea do corpo.

Se antes o gênero nasce enquanto estratégia para normalizar corpos seguindo a biopolítica *straight* - transexuais e intersexuais -, os anormais como potência política reapropriam-se deste conceito para fundar os seus projetos de transformação social no corpo:

A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se queer” (Preciado, 2011, p.14).

O queer mantém, portanto, sua resistência aos regimes da normalidade, mas reconhece a necessidade de uma epistemologia do abjeto, baseado em investigações interseccionais (Mikolsci, 2009).

Para entender os processos normalizadores é preciso identificar que a maioria dos fenômenos entendidos como desvios são diferenças produzidas em processos de inferiorização, da criação do Outro, que justifica um acesso desigual aos recursos

materiais da existência, para recuperar os termos de Quijano. Quando se fala de queer fala-se também de um projeto crítico herdeiro da tradição feminista e anticolonial que:

Tiene por objetivo el análisis y la desconstrucción de los procesos históricos y culturales que nos han conducido a la invención del cuerpo blanco heterosexual como ficción dominante en Occidente y a la exclusión de las diferencias fuera del ámbito de la representación política. (Preciado, 2015).

Assim como o texto clássico de Frantz Fanon *Peaux Noires, Masques Blancs* ([1952], 2008), em que o autor retrata a construção de inferioridade do corpo negro a partir do olhar do branco, uma teia de significados inescapável, uma auto-consciência corporal mediada por um discurso que o constrói como o Outro, o fora de lugar:

No mundo branco, o homem de cor depara com dificuldades na elaboração do seu esquema corporal. o conhecimento do corpo é uma actividade unicamente negadora. É um conhecimento na terceira pessoa. À volta do corpo reina uma atmosfera de incerteza certa (...) Eu tinha criado acima do esquema corporal um esquema histórico-racial. Os elementos que tinha utilizado não me tinham sido fornecidos por “resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, vestibular, cinestésica e visual”, mas pelo outro, o Branco, que me tinha tecido com mil pormenores, anedotas, histórias. (Fanon, 1975, p.122-3)

Seguindo a proposta das linhas abissais de Santos, (2007) a produção ativa da não-existência desses povos (queer) não ocidentais como humanos — em que suas práticas sexuais não-reprodutivas e identidades de gênero diversas foram, muitas vezes, justificativas construídas como argumentos para sua degradação ontológica — naturalizaram os processos de apropriação e violência a que foram sujeitados. Concomitantemente, a representação sobre esta *terra nullius* e suas histórias fantásticas focam o contraponto supostamente evolutivo do desenho ideológico de uma Europa humana, moderna e civilizadora.

O giro decolonial (Castro-Gómez e Grossfoguel, 2007) implica em olhar para essas pessoas que foram representadas como as outras e os outros da modernidade ocidental e potencializar a sua capacidade de resistência à opressão, restituir-lhes o lugar de contar a história da nação (Bhabha, 1990).

É preciso perceber como a colonialidade de gênero se expressa a partir dos corpos subalternizados, restituindo o conflito entre oprimir, resistir e articular, em contexto, as suas estratégias fraturadas de sobrevivência, para, então, revelar a adaptação a esquemas de representação dos quais não podem escapar, como a heteronormatividade.

Portanto, a proposta é ler o social a partir das cosmologias que o informam em vez de aplicar categorias pré-determinadas a essas cosmologias. Não consiste em ler o gênero no social, mas o contrário, é perceber o que Lugones (2014), a partir de Mignolo, designa como diferença colonial, um lócus fraturado, espaço de encontro entre a colonialidade e a resistência a ela. Este lócus fraturado é ocupado pelo pensamento de fronteira feminista, “onde a liminalidade da fronteira é um solo, um espaço, uma fronteira, para usar o termo de Gloria Anzaldúa, não apenas uma fenda, não uma repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros desalmados do humano” (Lugones, 2014, p.947).

Este esforço, portanto, não é — de todo — assimilacionista, não busca a incorporação na sociedade de consumo, nos regimes do patriarcado ou da heteronormatividade, ao contrário, é uma busca por romper esses regimes de poder para que outras formas de existir sejam possíveis e válidas, formas de falar a verdade ao poder, como nos diz Edward Said (2005), ou de aumentar a miríade de histórias autorizadas a contar a nação, como diz Homi Bhaba (1998). Contudo, a teoria pós-colonial seja talvez mais feliz que a queer em revelar que esses caminhos são tortuosos e, no mais das vezes, a busca por assimilar-se ou “passar-se como”²², para recuperar um termo da teoria trans, é também uma trajetória sempre incompleta, porque é a incompletude a própria definição da identidade subalterna:

The optimism is located in queer dethroning of gender and the (possible) open up of queerness to articulations of ‘otherness’ beyond the gender divide. In other words, if queer can be seen to challenge successfully gender hegemony, then it can make both theoretical and political space for more substantive notions of multiplicity and intersectionality (Walters, 2005, p.11)

O feminismo negro, pós-colonial, decolonial, comunitário esmerou-se em desconstruir a experiência uníssona da mulher branca, sem, contudo, deixar de relacioná-la ao processo de apagamento de outras existências no feminino, ou seja, o uníssonos só existe à custa do desmonte da pluralidade: sempre racializada, sempre geolocalizada, sempre colonialidade de gênero. Na mesma medida, a compreensão da sociedade como um conglomerado sexo-raça-capitalismo, a ideia de economia fálica de Joan Scott (2016 [1989]), a sexopolítica de Preciado (2011), a íntima relação colonialismo,

22 Refiro-me ao termo *passing*, traduzido para o português do Brasil como passabilidade, que diz respeito à habilidade de uma pessoa trans ou queer deliberadamente construir estratégias que a façam ser lida como cisgênero ou heterossexual.

capitalismo e heteropatriarcado de Santos (2010) convergem na mesma direção para entretramar a construção do diferente, sejam por análises sincrônicas ou diacrônicas.

A história das mulheres e pessoas que não se enquadravam nas assunções dimórficas de gênero foi dramaticamente afetada por esta interpretação, já que eram tanto objeto de um desejo extravasado nas terras em que tudo era possível, como corpos violados na empreitada colonial. Os relacionamentos homoafetivos entre homens europeus ou entre europeus e colonizados também serviam à criação de uma masculinidade civilizadora que sujeitava a potência de certos homens, outrora construídos como suaves demais, infantilizados demais, intelectualmente incapazes demais (Aldrich, 2008). Além disso, a colonialidade de gênero nos faz ver que a heterossexualidade nos moldes coloniais e o dimorfismo cissexual teve efeitos nefastos no modo de organização da vida comunitária e foi responsável pelo desmantelamento e desidentificação dos papéis das mulheres e outras identidades não normativas em suas comunidades (Fernandes, 2016).

Este resgate histórico, que, afinal, é mais uma releitura do processo de sujeição das mulheres a partir da historicidade das formas particulares que a heteronormatividade foi produzida e produziu contextos coloniais, é necessário para abrir o olhar, aguçar os sentidos a fim de perceber que os regimes de normalização via gênero e sexualidade também são condicionados pela colonialidade nos dias de hoje, embora a teoria pós-colonial e decolonial os tenha, avassaladoramente, negligenciado.

Os processos de invisibilização do gênero e sexualidade como construções sócio-culturais tem sido ainda tão poderosos que, mesmo em espaços em que identidades de gênero não normativas têm grande visibilidade (geralmente como questão pública ou de pânico moral) e ocupam a vida comunitária há séculos, o olhar acadêmico foi incapaz de enxergá-las como sujeitas visíveis em uma perspectiva pós colonial. É o caso das travestis que ocupam as esquinas, as ruas escuras, as avenidas de via rápida, mas são também as vizinhas, as companheiras, as amigas, as manicures (Viteri et al., 2014; Moreno, 2004).

Diferentemente da construção histórica de identidades não-normativas ocidentais que estiveram relegadas ao espaço doméstico ou privado, aos grupos secretos de travestismo, por exemplo, onde havia um esforço deliberado por passar-se por identidades cissexuais normativas, na América Latina as travestis sempre se

colocaram como esta identidade do entre-mundos, dos entremeios e sempre conviveram com a moral dúbida de serem execradas no espaço público quando exercem a atividade do trabalho sexual e serem aceitas na vida de suas comunidades (Viteri et al, 2011). Portanto, é impossível dizer que a travesti é um sujeito contemporâneo ou que ganhou visibilidade a partir do alargamento da presença das teorias de gênero e sexualidade em meados da década de 1980. Elas sempre estiveram lá. Contudo, elas sempre foram negadas. Como nos diz Lugones:

O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social — uma marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade civil — foi e é constantemente renovado. Encontra-se esse processo em carne e osso, mais e mais nas oposições ancoradas em uma longa história de oposições, experienciadas como sensatas em socialidades alternativas, resistentes, situadas na diferença colonial. É o movimento rumo à coalizão o que nos impulsiona a conhecer uma à outra como antes que são densos, relacionais, em socialidades alternativas e alicerçadas nos lugares tensos e criativos da diferença colonial (Lugones, 2014, p.942).

Retomar a colonialidade de gênero e a forma como molda a vida de pessoas de gêneros não normativos, sexualidades dissidentes e origens não ocidentais, parece-nos estar ligada tanto na teoria queer quanto nos estudos pós-coloniais com a reflexão do moderno sistema mundo, para usar uma expressão de Henrique Dussel (2004), como um entrecruzamento de sexo-raça-capitalismo, um campo de forças distanciado da lógica binária que é a base da ontologia moderna ocidental, fundada em dualismos que encerram em si sempre uma hierarquia: homem/mulher, sociedade/natureza, heterossexual/homossexual, a partir de um certo consenso de que as formas de opressão são interdependentes e integram um mesmo processo de racialização do sexo e sexualização da raça (Preciado, 2011; Vigoya, 2010; Curiel, 2007, Loomba, 2000).

Em vez de questionar os parâmetros centro-periferia para reverter os termos dessa posição, ao colocar o outro ou as outras no centro das atenções, o feminismo pós-colonial busca desestabilizar qualquer noção de universalidade ao afirmar a heterogeneidade de pessoas e culturas.

Esta identificação subalterna, fronteiriça, abre espaço à crítica das dualidades que estão na base do pensamento ocidental. As oposições dialéticas não permitem ver os interstícios de diversas opressões não contempladas nos binarismos, é assim que Boaventura de Sousa Santos elabora a ideia das linhas abissais (2007), é da mesma maneira que Lugones fala de uma colonialidade de gênero que é só visível quando

raça e gênero se intersectam (2014), é deste lugar que fala também Joan Scott quando elabora a ideia de economia fálica (2016), em contraponto aos estudos que tendem a essencializar o comportamento de minorias sexuais, sem contextualizá-las dentro de um esquema de produção de normalidade que afeta todos os corpos. No caso do colonialismo latino-americano, a imposição de um *modus vivendi* heteronormativo de conjugalidades e interpretações dimórficas sobre o corpo e os papéis sociais, ligaram-se aos esforços da Ciência e da Religião para sujeitar os povos originários, mas estabelecendo-se sempre duplos padrões de funcionamento:

The optimism is located in queer dethroning of gender and the (possible) open up of queerness to articulations of 'otherness' beyond the gender divide. In other words, if queer can be seen to challenge successfully gender hegemony, then it can make both theoretical and political space for more substantive notions of multiplicity and intersectionality (Walters, 2005, p.11)

É a partir deste ponto que a teoria queer busca sair do gueto dos estudos das minorias, para pensar o sistema moderno da sexualidade como conjunto de saberes e práticas que estruturam a vida institucional e cultural.

A superação das dualidades leva a dois processos simultâneos: ao deslocamento de objeto a sujeito e à reconsideração da identidade como lugar estratégico de ação política.

■ De subalternx a sujeitx

Segundo Preciado (2011) a crítica pós-colonial e queer responde, em certo sentido, à impossibilidade de o sujeito subalterno articular a sua própria posição dentro da análise da história do marxismo clássico. O lócus da construção da subjetividade política parece ter-se deslocado das categorias tradicionais de classe, trabalho e da divisão sexual do trabalho, para outras constelações transversais como podem ser o corpo, a sexualidade, a raça, mas também a nacionalidade, a língua ou, inclusive, a linguagem.

Um projeto feminista pós-colonial e queer deve partir do entendimento de quem pode ser agente desta proposta, portanto, a quem deve ser restituído o direito de falar para resistir aos processos de outrificação que atingem essas pessoas e resistir a essas diferenças, de modo a estar no mundo sem reproduzir as diferenças que marcam a colonialidade. As existências fora da norma, colonizadas, racializadas e oprimidas são diferentes do que o hegemônico as torna, no sentido de que a tarefa de representar a

diferença é sempre parcial. Portanto, um feminismo descolonial demanda uma intersubjetividade historicizada.

Neste sentido, é salutar retomar a obra de Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak” ([1985] 2010). A ideia de subalterno recuperada por Spivak vem de Gramsci, que a define como categorias subalternas aliadas do poder. Na crítica de Spivak, Gramsci enfatizaria demasiado a autonomia do sujeito subalterno, caracterizando aquele autor como essencialista, e reduzido a um conjunto monolítico indiferenciado de sujeitos que, para Spivak, são heterogêneos em sua própria subalternidade.

Dentro dessas heterogeneidades de sujeitos e condições, o subalterno é definido por aquele cuja voz não pode ser ouvida, são “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010, p.14).

Nenhum ato de representação do subalterno é legítimo se este não estiver imbricado neste processo de agenciamento e representação. Do contrário, é a reprodução das relações de poder e opressão que silenciam o subalterno e não lhe dão o espaço para a fala, tornam o subalterno um objeto de conhecimento por trás de uma tentativa de torná-lo sujeito.

Em nenhuma das formas possíveis de representar o subalterno a sua agência é restituída, pois nas acepções de representação constitui-se um espaço dialógico entre um falante e um ouvinte. Sendo o subalterno sempre representado, quem fala ou ouve nunca é ele mesmo e sim um representante ou a própria representação de si. Este espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar (Spivak, 2010, p.15).

A superação da subalternidade é a possibilidade de reverter a posição de objeto do conhecimento para sujeito cognoscente. Esta tem sido a proposta das multitudes queer e de um ativismo recente que tem falado em primeira pessoa no Brasil, figuras como Indianare Siqueira, Amara Moira, Amanda Palha, Maria Clara Araújo, travestis que têm conquistado espaços de fala importantes dentro do ativismo e são vozes importantes do movimento travesti brasileiro. Em Portugal, organizações não governamentais e grupos associativos como Não te Prives, Panteras Rosa, Rede

ExAequo, Lóbula e outras tem tido importante papel no desenho de uma militância pelos direitos sexuais e diversidade de gênero (Santos AC, 2006) e no Estado Espanhol, a Asamblea Transmaricabollo del Sol, um grupo ativista queer revolucionário com sede em Madrid, a recém-formada Géneroem em Barcelona (2015) tem sido representantes desta distensão do espaço público.

Em contraponto à ideia de impossibilidade do subalterno falar de Spivak, Chandra Mohanty (2005) afirma que o subalterno fala nas fraturas entre vários discursos hegemônicos e minoritários, produzindo novas significações. Essas fronteiras não são exteriores ou imunes à dominação, mas zonas de fricção (Preciado, 2011), espaços híbridos de produção de identidades transversais. Como nos diz Glória Anzaldúa em *Borderlands/La Frontera* (2012, p.10), “eu não atravessei a fronteira, a fronteira me atravessou”, como uma metáfora da intensidade com que se experiencia os entre-lugares dos discursos hegemônicos, contra-hegemônicos, de resistência ou subalternização, que são sempre corporificados.

Neste sentido, tanto a teoria pós-colonial como a teoria queer entendem os espaços de fronteiras como espaços de encontro de discursos, práticas e diversas contingências, escapando aos universalismos. As fronteiras são espaços de tradução a favor da inteligibilidade, opondo-se aos dualismos e universalismos que tanto uma teoria como outra buscam superar. Preciado (2011) nos diz que a teoria queer só existe como tradução, como forma de agenciamento do sujeito político. No mesmo sentido, Ribeiro (2005) nos diz que uma perspectiva pós-colonial da tradução permite abrir espaços de saber e terrenos de acção demasiado tempo fechados em dicotomias excludentes.

■ As identidades: o nó górdio do pós-colonial queer

Da mesma forma que o pensamento crítico de fronteira e a ideia de terceiro espaço sugerem uma instabilidade identitária, em negociação com valores hegemônicos e contra-hegemônicos negociados nas perspectivas das diversas diferenças, a teoria queer assume-se como uma multitude que não se define pela identidade, que se nega como identidade e denuncia os efeitos perversos das políticas identitárias ligadas ao projeto capitalista neoliberal.

O pensamento crítico de fronteira depende da estabilidade da fronteira como categoria em que as identidades vão se conformando em fluidez e necessidade, um lócus —

ainda que determinado — instável de enunciação, em que as identidades são impermanentes e são fruto da negociação de um sujeito com as categorias que, à sua revelia, lhe atravessam, ainda buscando estados provisórios de inteligibilidade:

Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los atravesados live here: the squint-eye, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the "normal (...). The only "legitimate" inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites. Tension grips the inhabitants of borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger" (Anzaldúa, 2012, p.25).

Anzaldúa nos diz que a fronteira a fez perceber-se um sujeito entrecortado por diversas lógicas que conformam sua identidade, sempre em negociação com a ideia de Outro, este sim a variável estável que define a fronteira e a posição identitária. O seu relato mostra que para além dos horizontes claros e escuros das linhas abissais, há sujeitos que cruzam continuamente as fronteiras que separam um lado do outro. Com isso, não quer dizer que esses sujeitos ora experimentem a realidade a partir da apropriação e violência e ora pela regulação e emancipação, significa que sua realidade é constituída por um entrecruzamento negociado entre os quatro fenômenos.

Na mesma direção, Avtar Brah (2006) vincula a identidade à forma como experimentamos a subjetividade e as relações sociais, marcadas por múltiplas posições de sujeito, portanto não fixas nem singulares, mas mutantes e relacionais. Avtar Brah busca compreender a estabilidade da categoria raça como marcador inerradicável da diferença social e como ela se liga a outros marcadores de diferença como gênero e classe. Contudo, Brah não defende espaços permanentes de negociação, mas uma fuga ao essencialismo, ao perceber que as categorias são contingentes.

Embora o signo "mulher" tenha uma importância histórica constituída dentro dos movimentos de contestação ao patriarcado, a experiência subjetiva e as diversas relações de poder expressas discursivamente nos levam a perceber que mulheres imigrantes, mulheres trabalhadoras, mulheres camponesas constituem, cada uma, categorias diferenciadas.

Na questão do racismo, embora possa haver um eixo comum de explicá-lo como estruturado em torno da cor/fenótipo/cultura como significantes de superioridade e inferioridade (Brah, 2006), a forma como ele se organiza enquanto discurso varia em torno de circunstâncias históricas e o fato de que qualquer cultura experimenta seu gênero, classe e sexualidade através da “raça”. Portanto, para a autora a questão-chave, não diz respeito à diferença em si, mas a quem define a diferença, como diferentes categorias de mulheres são representadas dentro dos discursos da diferença e se a “diferença” diferencia lateral ou hierarquicamente (Brah, 2006).

Com isso, a autora mostra que a diferença é uma experiência tão subjetiva quanto discursiva, ambas passíveis de serem significadas a partir de relações de poder. As identidades são performativas e criadas nas intersecções das relações de poder - ou seja, quando identidades de dominantes e subalternos se entrecruzam. Se a prática produz poder, então é a prática que é meio de enfrentar as práticas opressivas de poder.

Nestes mesmo termos, David Halperin (2003) afirma que o queer é, por definição, tudo o que não é considerado nem normal, nem legítimo e nem dominante, uma identidade sem essência, uma posicionalidade mais do que uma positividade, um horizonte de possibilidades que não pode ser limitado de antemão. No mesmo sentido, o Cyborg Manifesto de Donna Haraway (1985) também arroga a possibilidade de um sujeito não essencial, um horizonte de possibilidades nas fronteiras da produção, reprodução e imaginação.

Portanto, o eixo da identidade em um exercício teórico queer pós-colonial centra-se na ausência do essencialismo e na emergência da fronteira como possibilidade de encontro com o outro, espaço onde a diferença se estabelece.

Talvez a radicalidade última do encontro do queer com o pós-colonial seja o relacionamento entre o corpo e subjetividade, vivida não por categorias identitárias estanques que “obliteram a possibilidade dos corpos existirem para além do reconhecimento que lhes é concedido” (Oliveira JM et al., 2009, p.22). É a relação do corpo com a disputa pelo significado das existências queer e pós-coloniais que pode revelar as múltiplas posições desses sujeitos e a forma como essas múltiplas posições definem as suas escolhas.

Refletir e produzir essas posições, como nos diz Anzaldúa (2012) e Brah (2006) é pensar em espaços simbólicos e geográficos de relação de assimilação, oposição e releitura do discurso hegemônico, que encerra o encontro e o reconhecimento das diferenças como múltiplas e instáveis posições de negociação que, talvez, só encontrem estabilidade no discurso biográfico, na representação sobre si e sobre os outros em um estrito percurso temporal.

O corpo pós-colonial é um elemento central de análise, na medida em que é metonímia e expressão da inscrição social da diferença, representa um ponto de partida para o questionamento da condição Eurocêntrica e logocêntrica e seus processos de invisibilização e subalternização de outros corpos, outras gramáticas de mundo. Ao mesmo tempo, o corpo queer é a condição da produção de sentido, seja pela sexualidade, seja pelo gênero. Como limite, é o corpo que é racializado, que é homem ou mulher, é o corpo que faz sexo, que ama e negocia seus limites físicos com as fronteiras de sua identidade. O corpo é o lugar da opressão e o lugar da (re)existência.

Esta forma particular de produzir e traduzir corporalidades está no cerne da constituição da travesti como identidade de gênero dissidente latino-americana.

2. Corpos que desafiam, identidades que se tocam, argumentos que se repelem: a construção da travesti

Os estudos sociológicos brasileiros dedicados às travestis e que abordam as suas vivências datam do final da década de 1980²³, tendo como referência fundadora a etnografia de Hélio Silva (1993) sobre as travestis cariocas. O autor etnografa a relação entre as travestis que se prostituem e a sociedade, a partir do asfalto carioca da Lapa, tece as micropolíticas do cotidiano e busca referências humanizadoras deste grupo, sustentando que as generalidades até então produzidas sobre elas haviam sido responsáveis por construir estereótipos e estigma.

Na mesma época, Neuza de Oliveira (1994) publica em livro sua tese de doutoramento “Damas de Paus, o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher”, trabalho etnográfico feito com as travestis trabalhadoras do sexo no Pelourinho em Salvador, cuja ênfase está nas construções corporais e influências do trabalho sexual em suas vidas. A proposta de Oliveira é desconstruir a travesti como portadora de uma disforia psíquica, mas enquadrar a produção de sua subjetividade a partir de fatores sociais, políticos e econômicos. Inclusive, Oliveira é a precursora do enquadramento do estudo sobre travestis dentro dos estudos de gênero — embora o faça ainda de maneira conservadora e muito contaminada pela normatividade das ciências psi²⁴ —, reflete sobre a construção corporal do feminino nas travestis e como este processo revela a forma como gênero é significado na sociedade.

Em 1997, Marcos Benedetti publica a sua tese — que se transforma em livro quase dez anos depois — sobre a corporalidade travesti a partir de sua vivência etnográfica em Porto Alegre, descrevendo minuciosamente as estratégias de transformação do corpo e sua relação com a busca pela cidadania.

Em 1998, Don Kulick publica também seu trabalho sobre as travestis de Salvador. De estratégia etnográfica semelhante à de Hélio Silva, Don Kulick compartilhou casas e viveu junto às travestis e, pela sua descrição densa, refletiu sobre a sexualidade brasileira e os papéis de gênero. Conclui que as travestis podem ser compreendidas

²³ As travestis já haviam sido mencionadas em diversos estudos, porém, não me parece que faziam parte de uma proposta consistente de pesquisa até aquele momento.

²⁴ Agrupamos com o nome “Ciências psi” ou “discurso psi” os discursos produzidos pelas ciências que se dedicam à *psiqué*, notadamente, a Psicologia, Psiquiatria e congêneres. Geralmente este termo é usado para destacar a importância deste discurso científico para estabelecer diagnósticos e regimes de verdade a respeito de identidades de gênero e orientações sexuais dissidentes e suas consequências.

em uma articulação sexo, gênero e sexualidade à brasileira, em que as categorias de gênero são sobredeterminadas pelos papéis sexuais, entendidos como próprios da mulher (a posição passiva na relação sexual) e próprios do homem (a posição ativa na relação sexual). Embora a tese seja polêmica, mesmo que não original, já que baseia-se em estudos predecessores como de Néstor Perlonguer ([1986] 2012) e Richard Parker (1992), abre espaço para trabalhos importantes sobre a corporalidade travesti e conjugalidades que serão ampliados por Fernanda Cardozo e seu estudo sobre parentalidades e conjugalidades de travestis em Florianópolis (2006; 2012) e Rafael Galli (2013) que as analisa a partir do conceito de roteiros afetivo-sexuais (Gagnon e Simon, 2003).

A característica comum a esses trabalhos da década de 1990 é a marcação da travesti pela ambiguidade, o exótico e o embaralhamento das fronteiras de gênero, contudo, separando-se do domínio de pequenas menções em estudos sobre gays e homossexualidade para ganhar um status próprio como agenda de pesquisa.

No início da década de 2000, há uma profusão considerável de trabalhos de referência sobre as travestis e as pessoas transgênero no geral, ampliando-se as bases teóricas de análise. Em 2001, Juliana Jayme apresenta sua tese, a partir de Belo Horizonte e Lisboa, sobre as relações entre gênero, identidade e incorporação²⁵ (*embodiment*) entre travestis, drag queens, transformistas e transexuais a partir do ritual da *montagem*, em que portam — provisória ou permanente — signos entendidos como próprios do feminino. Se até então a proposta era recuperar a dimensão social e cultural que produzem as identidades travestis, Jayme propõe-se a restaurar a agência dessas sujeitas interrogando-se sobre suas escolhas, incluindo a dimensão da experiência individual. Também inova em refletir sobre como essas diferentes identidades relacionam-se entre si, construindo diferenças e semelhanças sempre transitórias e relacionais.

Neste mesmo período ganham força os termos transexual, transgênero e pessoas trans, conceitos que chegam via estudos trans e queer no Brasil e abrem uma senda particular de análises que continua com Jorge Leite Jr., e seu trabalho magistral sobre

²⁵ Usamos o neologismo “incorporação” no sentido de tornar corpo, corporificar, encarnar. É um termo corrente na agenda de pesquisa trans brasileira para denotar esta íntima relação entre a performatividade de gênero e a forma como é tornada carne (encarnada) nas modificações corporais de muitas identidades trans. A partir do trabalho de Miguel Vale de Almeida (1996, 2004) é possível perceber que, em Portugal, *embodiment* é traduzido como incorporação.

a história do hermafroditismo e sua influencia na criação das ideias de travesti e transexual na modernidade (2008), e o trabalho de Bruno Barbosa (2010) sobre a distinção entre travestis e transexuais, a partir de entrevistas com essas sujeitas e de observação participante de reuniões de coletivos de empoderamento e assistência a essas pessoas.

O fortalecimento do diálogo com as teorias trans e queer também faz transitar as referências fundadoras dos trabalhos, que passam a contar com novos aportes, como a teoria da performatividade de Judith Butler (2011) e a preponderância da interseccionalidade dentro dos estudos feministas, aprofundando a problematização da raça e da classe junto com o gênero e sexualidade de forma mais intensa. Em 2005, William Siqueira Peres defende uma tese sobre o seu trabalho com as travestis em Londrina (Paraná) e seu difícil percurso de acesso à cidadania. É Peres também que traz, pela primeira vez, o termo *travestilidade* para falar a respeito das múltiplas formas de se construir e se entender travesti, pluralizando um olhar que vinha sendo, na literatura, um tanto normativo e restrito:

Talvez a palavra travestilidade possa contemplar uma maior variação das formas e modos de se constituir enquanto travesti, considerando que nem todas as travestis são profissionais do sexo e nem todas têm aspiração para serem vedetes ou artistas. Trata-se de uma multiplicidade de possibilidades na qual nenhuma deve ser tomada como modelo absoluto, evidenciando processualidades infinitas de corpos que tomam metamorfose como modos de felicidade (Peres, 2005, p.36).

Em 2007, Larissa Pelúcio publica sua tese "Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS" a partir da etnografia com travestis na cidade de São Paulo e São Carlos, enfatizando o contraste entre as normatividades estabelecidas pelas políticas regulatórias e ações de prevenção da Aids e a forma como eram recebidas e ressignificadas pelas travestis. Pelúcio cunha o termo "cidadanização" para demonstrar como as políticas sanitárias representam o acesso à cidadania para muitas travestis, que alcançam "pela porta do hospital". O estudo de Pelúcio, referência inescapável das pesquisas com travestis, é um estandarte do seguimento das pesquisas da década. Segundo Amaral, Cruz e Tonelli (2010), que analisaram o corolário de publicações sobre travestis e travestilidades na década de 2001-2010 no Brasil, identifica-se o sobredimensionamento dado às questões saúde-doença, corpo, gênero, identidade sobre outras questões que seriam deixadas à década seguinte por explorar.

Da década de 2010 em diante, percebe-se a diversidade da agenda de pesquisa sobre travestilidades, na área dos estudos filosóficos e linguísticos (Davi, 2013; Braga, 2007; Borba & Osterman, 2008), travestis no sistema prisional (Zamboni, 2016; Ferreira, 2014a; 2014b); ativismo travesti e LGBT (Carvalho, 2015); análise das representações nos meios de comunicação (Caeiro, 2016), as experiências de travestis no sistema formal de ensino (Peres, 2009; Gomes de Oliveira, 2017), travestis adolescentes (Duque, 2009; 2013), as relações de amizade (Gonçalves Santos, 2017; Rocha, 2011;), travestis na terceira idade (Antunes, 2013).

Inclusive, é importante notar a crescente preocupação com agendas interseccionais e a articulação entre raça, classe e travestilidade, deslocando um pouco o lócus de produção da academia para o ativismo, que vem lançando mão de novos conceitos e articulações originais sobre o tema. Neste âmbito, destacamos o livro “E se eu fosse puta?” de Amara Moira (2016), travesti putativista, doutora em Literatura, também o site *Transfeminismo* e a página de Facebook *T de revolução* que reúnem articulistas travestis, transexuais, trans e não-binárixs para falar de suas experiências. Vêm do ativismo também vozes importantes como de Jaqueline Gomes de Jesus, Indianare Siqueira, Amanda Palha, Amara Moira, Helena Vieira, Maria Clara Araújo. Além da produção cultural, em que artistas não-binárixs²⁶ como Liniker vêm ganhando espaço junto com DJs, performers e musicistas travestis, transexuais e não-binárixs como MC Trans, Seketh Barbara, Leona Vingativa, Shanawaara, MC Linn da Quebrada, Pablo Vittar, Lia Clark, a banda As Bahias e a Cozinha Mineira, dentre diversos outros exemplos.

No que diz respeito ao tema da migração de travestis para a Europa, matriz deste trabalho, consideramos de vital importância o livro autobiográfico “Princesa” (1992) sobre a história da travesti Fernanda Albuquerque, presa na Itália, e que narra a sua história de vida por meio de troca de cartas com um companheiro de cárcere, líder das Brigadas Vermelhas. Também importante o trabalho de Alexandre Vale (2005) sobre o “Vôo da Beleza” tal qual eram chamadas as rotas buscadas pelas travestis para chegar à Paris da década de 1970.

Em 2008, Cecília Patrício defende sua tese de doutorado intitulada “No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras”, que estuda as motivações

²⁶ Embora eu tenha optado por não usar a linguagem inclusiva que substitui por um “x” vogais que marcam o gênero feminino ou masculino, para identidades não-binárias eu optei por mantê-lo.

para a mobilidade de travestis brasileiras para a Espanha e Flávia Teixeira (2008) publica um artigo sobre a migração travesti para a Itália. Em 2012, Julieta Vartabedian apresenta sua tese sobre a construção da identidade entre travestis migrantes, observando sua circulação entre Barcelona e Rio de Janeiro. Além desses trabalhos, outros autores em artigos também se dedicaram ao fenômeno das migrações travestis, como Pelúcio (2009a) e Silva & Ornat (2014). Contudo, é importante notar que a bibliografia sobre o tema ainda não configura um campo autônomo de pesquisa, o que aumenta a permeabilidade do diálogo com outras frentes, tendo mais relevo nos estudos migratórios de mulheres cis trabalhadoras do sexo brasileiras, sendo que o trabalho de Adriana Piscitelli (2005, 2008, 2013) e Laura Agustín (2005, 2006) têm importância fundamental ao trazer a dimensão do trabalho sexual como fundamental para analisar os percursos migratórios dessas travestis que estão, em sua maioria, ligadas ao mercado do sexo pago.

2.1. Breve história do ativismo travesti

Não há muitos trabalhos sobre a reconstrução histórica da identidade travesti. Embora saibamos que expressões dissidentes de gênero e sexualidade existam nas Américas e em outras partes do mundo desde tempos imemoriais (Fernandes, 2016; Campuzano, 2006; Horswell, 2005 e outros), existe um lapso entre essas referências e uma história recente que se inicia na segunda metade do século XX.

No Brasil, na década de 1970, a crítica ao discurso oficial promovido pela ditadura passava pela desestabilização dos códigos sexuais, especialmente a heterossexualidade e o sexo pré-marital. Grupos teatrais como Teatro Oficina, o movimento tropicalista e o surgimento de figuras como Ney Matogrosso e as Dzi Croquettes abriam terreno para uma sexualidade mais despudorada e o questionamento de papéis masculinos e femininos com ampla aceitação pela classe média, que então acostumava-se a ver esses artistas em programas de domingo, bem como shows de transformistas e travestis. Fry e MacRae (1984 apud Davi, 2013) inferem que a transformista significava mais um deboche crítico à rigidez dos papéis sexuais do que um desejo por serem mulheres. É nesta década que floresce a luta pelos direitos de homossexuais no Brasil, nascida da revolta com o tratamento policial dado às pessoas LGBTT (Santos GGDC, 2007). Em junho de 1980, cerca de mil manifestantes marcharam no centro da cidade de São Paulo em protesto à atuação

do delegado de polícia J.W. Richetti entre faixas de “Libertem os Travestis”. Neste período, diversas travestis narram que, ao serem pegas pela polícia, era usual automutilarem-se com giletes para que ou fossem conduzidas ao hospital — e não à delegacia — ou assustassem os policiais, alegando que tinham Aids²⁷.

A epidemia de Aids na década de 1980 foi um fator de marginalização ainda maior para as travestis, que foram, paulatinamente, excluídas inclusive dos espaços dos espetáculos de travestismo, trasladando desta figura teatral e divertida para os espaços inseguros da prostituição, passagem também simbólica que modifica a forma como eram socialmente compreendidas, já que foram taxadas como o grupo mais vulnerável — e maior vetor — da epidemia. Ao mesmo tempo, Leite Jr. (2006) aponta um crescimento do mercado pornográfico que envolvia personagens travestis entre revistas de bolso e fitas VHS, em que a travesti era destacada como alguém que poderia proporcionar um sexo incomum, especial, estando entre o glamour da indústria pornográfica e a figura *freak*.

O trabalho sexual, muito rápido, vincula-se com a identidade travesti, tanto que até a versão de 2007²⁸, o termo figurava na Classificação Brasileira das Ocupações (CBO) do Ministério do Trabalho e Emprego” onde se encontra a categoria Profissional do Sexo incluída no subtipo *XX- Codificação Especial*. No texto desta categoria pode se ler: “*Profissional do sexo (5198-05) – Garota de programa, Garoto de programa, Meretriz, Messalina, Michê, Mulher da vida, Prostituta, Puta, Quenga, Rapariga, Trabalhador do sexo, Transexual (profissionais do sexo), Travesti (profissionais do sexo)*” (Davi, 2013, p.44).

Esta aura de marginalização e violência que parece circundar a figura da travesti foi reforçada pelos movimentos ativistas homossexuais na década de 1990, que afastaram-se de identidades consideradas desviantes (Simões e Facchini, 2009 apud Davi, 2013, p.45) na intenção de criar a figura do “bom gay” ou da “boa lésbica” com clara vinculação aos movimentos neoliberais no seguimento da política e a economia brasileira deste período, somando-se ao surgimento de classes médias de orientação sexual diversa buscando vincular-se a elites LG angloeurocênticas.

²⁷ Aids é o termo brasileiro para Sida (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida).

²⁸ Graças à luta dos movimentos políticos organizados de travestis, o termo foi excluído da CBO em sua versão mais atual que data de 2011.

No Brasil, os movimentos de dissidência sexual se fortaleceram no início da década de 2000 e criaram a sigla GLS (Gays, lésbicas e simpatizantes) que depois passou a ser LGBTTT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais)²⁹.

Segundo Carvalho (2015), que se dedicou a estudar a história do movimento ativista trans no Brasil, constituíram-se dois modelos de organização de travestis; a auto-organização, como o “Palácio das Princesas”³⁰ fundado por Brenda Lee em 1984, uma famosa travesti paulistana que passou a abrigar em sua casa “pacientes sociais”, em sua maioria travestis e transexuais soropositivas que, embora não necessitassem de internação por conta da Aids, não conseguiam exercer um trabalho ou ainda necessitavam de cuidados médicos diários. O segundo modelo, das organizações ativistas, foi o que ganhou mais força.

Dia 29 de janeiro é o dia Nacional da Visibilidade Travesti, que celebra a primeira campanha de cidadania desenvolvida para esta população. No ano seguinte, surge a ANTRA (Articulação Nacional de Travestis e Transexuais) presidida por Keila Simpson, que foi, inclusive, a quem Don Kulick dedica seu clássico livro sobre as travestis de Salvador. A ANTRA bem como outras organizações e grupos LGBTTT fazem parte do ativismo brasileiro orientado para parcerias com o Estado, ONGs e atuação segmentada.

Em 1992, surge a primeira organização política de travestis da América Latina, a ASTRAL (Associação das Travestis e Liberados) no Rio de Janeiro, formada por travestis trabalhadoras do sexo para fazerem frente à violência policial e já no ano seguinte organizam o primeiro encontro nacional que, posteriormente, chamar-se-ia ENTLAIDS (Encontro Nacional de Travestis na Luta Contra a Aids) que em 2017

²⁹ Note-se que há uma grande disputa em contexto latino-americano pela apresentação da sigla. Pela influência da teoria queer, em alguns espaços brasileiros já se vê a sigla LGBTTTQIA+ que incorpora pessoas queer, intersexuais e assexuais com o sinal de + incorporando outras expressões que podem não se reconhecer nas letras da sigla. No México, por exemplo, a comunidade preferiu a sigla LGBTTTT com um T a mais significando Transgênero, o que reflete disputas locais pelas definições dos termos travesti, transexual e transgênero, visto que as duas últimas foram importadas de contextos angloeurocêntricos, passando por uma assimilação original nos países do Sul. É o caso também do Brasil. Nos últimos anos, temos também assistido a mudanças na sigla inicial já como LGBTTTQ ou LGBTTTQIA+ com a emergência social de novas identidades sexo-gênero dissidentes como queers, intersexuais, assexuais, demissexuais, pessoas não binárias, dentre outros.

³⁰ Dois anos depois a casa passaria a se chamar “casa de Apoio Brenda Lee”. Brenda Lee foi assassinada em 1996. A casa funciona até os dias de hoje e é uma referência história do movimento LGBTTT paulista e brasileiro.

chegou à sua vigésima segunda edição³¹, atualmente organizado pela ANTRA³² (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) com o tema “Não temos ideologia de gênero, temos identidade”. A partir de então, organizações surgiram em diversas cidades brasileiras de médio e grande porte e, ultimamente, temos observado também a organização política em cidades de pequeno porte e em regiões pouco urbanizadas.

2.2. Definindo travestis

Definir quem são as travestis ou mesmo buscar características comuns que possam enquadrá-las em um determinado discurso tem sido, para a maioria dos pesquisadores e pesquisadoras, uma tarefa árdua. A tendência, na literatura, é de definições circunstanciais, marcadas pela agenda de pesquisa: modelada ora para uma definição das ciências psi e protocolos internacionais sobre o diagnóstico de travestismo e transexualidade; ora para o gênero como categoria definidora da identidade; ora por estudos que centram a travestilidade em uma experiência social mais do que uma identidade propriamente definida. O traço comum entre as abordagens é a descrição da subjetividade travesti a partir de marcas diferenciais que permitem reconhecê-las como uma identidade: a transformação corporal, a sexualidade, a relação com os genitais ou a busca por expressar uma identidade feminina.

Em uma perspectiva histórica, podemos perceber que os autores inaugurais se esmeraram em detalhar particularidades que pudessem traçar uma diferença entre a travesti e outras identidades trans. Segundo Don Kulick:

A principal característica das travestis de Salvador e de todo o Brasil, é que elas adotam nomes femininos, roupas femininas, penteados e maquiagem femininos, pronomes de tratamento femininos, além de consumirem grande quantidade de hormônios femininos e pagarem para que outras travestis injetem até vinte litros de silicone industrial em seus corpos, com o objetivo de adquirir aparência física feminina, com seios, quadris largos, coxas grossas e, o mais importante, bundas grandes. A despeito de todas essas transformações, muitas das quais irreversíveis, as travestis não se definem como mulheres (...) travestis parecem ser um dos poucos casos [no mundo] em que se altera o corpo irrevogavelmente para que este se assemelhe ao do sexo oposto, sem contudo reivindicar a subjetividade própria do sexo oposto (Kulick, 2008, p.22).

³¹ Desde 1996, o Entlaids é financiado pelo Programa Nacional de DST-Aids do Governo Federal. (Carvalho, 2015, p.22).

³² A Antra foi formada em 2000 como uma articulação de diversas ongs de travestis e transexuais em âmbito nacional e tornou-se a maior rede de travestis e transexuais da América Latina. Ela é a responsável, por exemplo, por divulgar os números de assassinatos por transfobia no país.

Na década de 2000-2010, o estabelecimento do discurso médico sobre a transexualidade e a emergência deste grupo social na esfera pública impôs uma nova senda discursiva para a definição das travestis, que rejeitaram de imediato definirem-se como transexuais a partir dos protocolos médicos e legais que colocam a convivência não-harmoniosa com a genitália e o desejo pela cirurgia de redesignação sexual como características centrais da transexualidade. O surgimento deste discurso, a influência na vida das travestis e a tentativa de demarcar essas diferenças são, inclusive, centrais para a agenda de pesquisa sobre travestis nesta década: o vínculo da travesti com o uso e convívio com a genitália; a sua constituição em contraponto ao discurso da transexualidade; a constituição da sua identidade via transformação do corpo. Neste contexto, Marcos Benedetti (2005, p.18)³³ define as travestis como:

Aquelas que promovem modificações nas formas de seu corpo, com o objetivo de moldá-los mais precisamente com o das mulheres, vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino sem, no entanto, desejarem explicitamente recorrer à cirurgia de transgenitalização para retirar o pênis e construir uma vagina. Em contraste, esta é a principal característica que define as transexuais nesse meio: reivindicam a operação de mudança de sexo como condição *sine qua non* de sua transformação, sem a qual permaneceriam em sofrimento e desajuste subjetivo e social.

Já Larissa Pelúcio (2007, p.44), cuja definição tem sido a mais recorrentemente mencionada nos circuitos acadêmicos desde então, diz:

Ainda que cautelosamente, creio que posso afirmar que as travestis são pessoas que se entendem como homens que gostam de se relacionar sexual e afetivamente com outros homens, mas que para tanto procuram inserir em seus corpos símbolos do que é socialmente tido como próprio do feminino. Não desejam, porém, extirpar sua genitália, com a qual, geralmente, convivem sem grandes conflitos.

Considera-se, hoje, que o fato de compreenderem que não são mulheres não as coloca, automaticamente, no gênero oposto. Acredito que o desenvolvimento da teoria queer no Brasil contribuiu muito para desestabilizar essas categorias e situar as travestis para além do binário homem- mulher, embora elas transitem por esse binário de forma muito particular, conforme discutiremos em outro momento.

É interessante notar que o debate contemporâneo tem assistido à emergência de novas definições, parte pela influência que a teoria queer — e o feminismo queer via Judith Butler — tem tido na academia latino-americana, parte pela ascensão de ativistas travestis que também vêm conquistando espaços para enunciarem as suas próprias definições.

³³ Esta é também a definição utilizada por William Peres (2015, p.39).

Em Lisboa, em um seminário sobre identidades trans em 2015, quando um dos pesquisadores que estudava travestis enunciou esta definição de Pelúcio para um público com muitas pessoas trans vindas de contextos europeus e asiáticos, provocou-se um furor. A plateia, enraivecida, interrompeu sua fala para dizer que era uma ofensa reduzir uma identidade trans, qualquer que fosse, à sua genitália, o que iria contra o que se tem defendido e produzido dentro das teorias queer e trans sobre a reivindicação de um sujeito político que está para além das decisões sobre seu corpo e sexualidade. Este tipo de reação também foi vista em alguns espaços acadêmicos brasileiros, em que pessoas não necessariamente ligadas à academia foram muito incisivas em contestar o conhecimento que vinha até então sendo produzido nos espaços universitários.

De fato, se olharmos para o ativismo trans e travesti brasileiro, que inclusive tem pautado a edição de cadernos de saúde pública ou manuais para a população em geral sobre as questões T., observa-se uma pluralidade de outras definições (embora ainda pouco comumente levadas em conta nos trabalhos acadêmicos, que tendencialmente espelham-se na reprodução do saber de seu campo sobre as travestis). Na cartilha do Governo do Estado de São Paulo (2014, p.13), travesti é “a pessoa que nasce com sexo masculino e tem identidade de gênero feminina, assumindo papéis de gênero diferentes daqueles impostos pela sociedade”. Keila Simpson (2015, p.10), reconhecida ativista travesti, na introdução à cartilha do Ministério da Saúde sobre Travestis e Transexuais no Sistema de Saúde, define as travestis como:

Diferentemente do que é difundido pelas mulheres trans, travestis não querem ser identificadas como mulheres travestis. Elas reivindicam, sim, o respeito a suas vivências e individualidades, bem como o viver no gênero feminino, assim como o direito de serem respeitadas suas identidades de gênero dentro desse universo feminino.

Jaqueline Gomes de Jesus, outra grande referência no ativismo travesti, defende que:

São travestis as pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero. A denominação “travesti”, mais frequente no Brasil do que em outros países, é historicamente estigmatizada. Tem-se discutido a sua utilidade hoje, quando se entende que:

- (1) Elas não se “travestem” no sentido original da terminologia;
- (2) Muitas pessoas tidas como travestis têm identidade transexual; e
- (3) Há os termos crossdresser e transformista (drag queen ou drag king) para se referir a dimensões específicas da vivência transgênero que não decorrem

de aspectos identitários (como a travestilidade ou a transexualidade), mas funcionais, como o prazer e a diversão momentâneas (Jesus, 2012, p.17).

A partir das falas das ativistas é possível perceber a rejeição às definições psi e ressignificar a palavra para além do estigma que está associado a ela. No contexto latino americano, talvez a ativista Lohana Berkins (2006) seja quem mais tenha se dedicado a analisar o conjunto desses elementos e afirmado a travesti como sujeita política.

Para Lohana Berkins, a travesti é uma pessoa que constrói sua identidade feminina questionando os sentidos da cultura dominante binária do sexo-gênero em um contexto latino-americano, e, portanto, são sujeitas "atravesadas por relaciones de privilegio y opresión propias de cada sociedad y de cada momento histórico particular" (Berkins, 2006, s/p). A partir desta condição, uma série de violências e estigmas estruturais, de forma complexa e dinâmica, marcam a relação da travesti com o mundo, forjando a sua identidade.

Contrariando as definições médicas sobre travestismo e transexualismo, que são as que buscam definir as travestis nos termos de suas genitálias e portanto aprisioná-las dentro desta condição, Berkins afirma as travestis como uma identidade política em construção, que pretende desatrelar essas sujeitas do suposto destino certo da marginalidade e da vida precária, adjetivos que, ao longo do tempo, misturaram-se com a própria ideia da travesti, um processo gestado no discurso cisheteronormativo. Portanto, a travesti como sujeita política reflete a luta para que este termo passe a significar resistência, dignidade e felicidade.

A luta política das travestis reconhece o Estado como o principal violador dos seus direitos — seja por omissão ou por ação — e reelabora as biopolíticas que se organizaram para defini-las sem reconhecer a sua agência e seu poder como sujeitas construídas a partir das condições sociais que historicamente as afetam (Berkins, 2006).

Concordando com Berkins, a página *T de Revolução* também faz considerações oportunas para pensar a travesti como uma identidade política:

E aí o primeiro ponto é isso: travestis, ainda que estejamos no campo da feminilidade e que nossas relações de trabalho e de gênero se dêem pautadas nos elementos mais violentos da mulheridade, somos um gênero em si. Olha só: temos lugar específico na organização do trabalho, conjunto específico de signos e estéticas distintivos e mesmo um referencial corpóreo específico (a "mulher de peito e pau"). O próprio senso comum, ainda que nos trate no masculino e ainda nos chame de viado, entende isso: se nos

olham na rua, não apontam um homem ou uma mulher, mas "o traveco"; se querem nos ofender, ao contrário dos xingamentos no feminino direcionados aos gays, nos chamam de viado, de traveco, no masculino. Ou faz algum sentido a imagem de uma cara passando no carro e chamando a travesti de "mulherzinha"? Porque compreendem, ainda que não racionalizem, que nós somos "outra coisa" - uma coisa que pra ele não é humana, que não cabe na alteridade, mas ainda assim outra coisa, e uma "outra coisa" feminina. Primeiro ponto tá aí, então: travestilidade é um gênero em si. Um gênero feminino, "do campo" da mulheridade, mas um gênero em si (T de Revolução, Facebook, 7 de maio de 2015).

Portanto, dentre todas as definições e, partindo da análise de Lohana Berkins, defino as travestis como *peessoas assignadas do sexo masculino ao nascer que buscam, ao longo da vida, identificar e expressar-se no feminino, alargando o gênero feminino para além da cisnormatividade*. Esta definição também ajuda a reenquadrar a importância do cis-tema e da heteronormatividade como produtores do corpo travesti, que é interpelado a partir dessas normatividades para constituir-se, integrando o corpo e suas possibilidades reais de existir.

Em 2016, Indianare Siqueira, travesti putafeminista brasileira concorreu e assumiu o posto de suplente de Vereadora na Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Em agradecimento, deu um depoimento pungente sobre sua vida e luta como ativista transvestigênera, como ela define:

Aos 12 anos comecei a tomar Anaceclin, eram anticoncepcionais com altas doses de hormônios femininos.

Então me disseram que morreria de trombose ou de problemas no fígado. Que poderia ter problemas ósseos e dores terríveis.

Aos 16 anos "saí" de casa e fui morar só.

Aos 18 viajei pro RJ com um francês (Jonny Mointellet) e me apaixonei pela cidade. 15 dias depois ele voltava pra França e eu pra Paranaguá.

Descansei e logo botei o pé na estrada de novo e fui embora pra São Paulo-SP. Fui estuprada por policiais em uma batida policial na pensão/hotel onde morava. O dinheiro que levei logo acabou. Dormi nas ruas. Comi o que caía dos Caminhões que abasteciam o mercado de São Paulo.

Fui pra Santos, afinal como diz a canção: La misère est plus légère au soleil (A miséria é mais leve ao sol).

Lá dormindo na rua conheci as Travestis putas que me acolheram e me deram um poste onde trabalhar na esquina. De masseira e pizzaiola, me tornei puta.

Quase todos os dias éramos levadas pelo Francês (Polícia Civil) entre outros, ou Abreu (PM) entre outros PMs pra delegacia. Apanhávamos por existir. Éramos jogadas no camburão e em viaturas como lixo que não pode nem ser reciclado. Éramos colocadas no muro do coliseu de Santos e tínhamos amoníaco esparrado na cara. Aquilo queimava olho, mucosa da boca. Só que quando eles iam puxar o amoníaco, puxavam também o revólver e se vc corresse eles atiravam. Vc suportava o amoníaco te queimar enquanto eles riam. As vezes faziam vc achar que iam fuzilar todas. Vc aprende o dia do plantão dos teus algozes, mas não pra fugir deles e sim se preparar

psicologicamente pra ser torturada por eles. Você tinha que sobreviver. Mas vc saia pronta pra morrer.

A expectativa de vida para transvestigeneres era 25 anos.

A aids chegou. Santos era conhecida como a capital da AIDS. Disseram que eu morreria de AIDS.

Minha irmã cishetero casada com um PM morreu de Aids. Varias amigas morreram de AIDS. Varios amigos morreram de Aids. Nos chamavam de aidéticos. Nos expulsavam dos bares, restaurantes e não nos deixavam comer com medo que contaminássemos os talheres. Nos matavam socialmente aos poucos. Eles tinham prazer nisso. E não tínhamos a quem recorrer.

As vezes nos revoltávamos. A líder da revolta era assassinada.

Ninguém chorava por nós. Ao contrário. Para muitas famílias como é até hoje, é um alívio quando nos matam ou morremos.

Em 1995 me tornei presidente fundadora do Grupo Filadélfia de Travestis e liberados da baixada santista e participamos do III ENTLAIDS (Encontro Nacional de Travestis e Liberados que trabalham a prevenção e tratamento às DsTs e HIV /Aids) idealizado por Jovanna Cardoso (Jovanna Baby) e me tornei A CAPA (título dado as Travestis que posavam nuas pra revistas masculinas, mas além de tudo saiam na capa).

Em 1996 na IV Conferência Municipal de Saúde de Santos pautamos o nome social pra transvestigeneres oficialmente pela primeira vez no Brasil, também que casais homoafetivos e TransVestiGeneres com seus parceiros fossem considerados cônjuge no prontuário médico e que transvestigeneres fossem internadas em ala feminina nos hospitais ou em separado dos homens na ala masculina. As 3 demandas foram aprovadas. Mas com isso também veio minha exposição na imprensa.

Um dia parecia que tinha convocado uma audiência pública e toda a imprensa e emissoras de televisão estavam em minha porta.

Denunciei policiais, mas o corporativismo gritante fazia com que os que acolhiam a denúncia me entregassem pro denunciado.

Então um dia fui algemada em um poste em Santos enquanto o policial fazia roleta russa na minha cabeça. Eu aterrorizada tremia tanto e chorava. Pensei nos meus irmãos pequenos que dependiam de eu sobreviver nessa porra de vida, pensei nas travestis doentes que dependiam de que eu sobrevivesse. Pensei em Hayde, uma travesti doente que dependia de mim e já estava surrada demais pela vida, idosa, mas não em números, mas porque a maldita vida lhe roubou a sanidade. Ela puxava chave do carro dos clientes e a gente batia boca.Kkkkkk.Quem podia culpá-la. Usaram sua beleza e juventude e agora a descartavam como lixo. Não, dizia ela. Alguém vai ter que me ressarcir. Ela sempre cantava Olha o bango de bango bango. Olha o bango de bango bango olele. Entao dizia: A antártica trouxe Madonna (a cervejaria tinha patrocinado a vinda da pop star ao Brasil) e a 51 trouxe Hayde boca de se fudê. Sim, o barulho do tambor do revólver girando me fazia lembrar de quem dependia de mim pra viver um pouco mais, mesmo eu não sabendo se teria essa chance. Mas o barulho aterrorizante do revólver me fazia lembrar que eu estava viva ainda. Ou morta, mas ainda sem saber.

Fui liberada com a promessa de sumir de Santos. Mas denunciei, já que teria que sumir.

Um policial federal também invadiu o apartamento em que eu morava exigindo dinheiro das transvestigeneres que moravam comigo. Eu estava no RJ participando de um evento do Grupo ASTRAL. Conheci um mineiro no RJ e decidi morar com ele no Rio pra fugir de Santos e porque ele me daria a segurança que precisava no RJ onde já estava em risco por denunciar a

cafetina Yarlei com quem tinha me atracado na rua e seu marido policial. Já estava em risco. Mas meus relacionamentos "amorosos" sempre foram pautados em uma troca.

Entre 1996 e 1998 morei entre Rio e São Paulo. Em 1997 em conjunto com a Casa de Apoio Brenda Lee (casa para pessoas com hiv/ aids onde a maioria eram Travestis acolhidas por Brenda que foi assassinada a tiros) organizamos o V ENTLAIDS com 280 participantes e a Marcha da Diversidade pelas ruas de São Paulo.

Em SP a polícia colocava cocaína no carro das travestis e nas bolsas exigindo 5 mil reais pra não levá-las presas como traficantes. Muitas foram. Tinham a vida destruídas na prisão. Livres ou viravam ladras revoltadas que agrediam inclusive nós, as amigas como se nos culpassem por não termos passado pelo mesmo.

Muitas foram presas injustamente. Algumas morreram nas prisões.

Nossa tortura tem que ser contada nas audiências públicas sobre tortura sim.

Nós organizamos pra denunciar. A polícia então fechava as ruas com camburões da ROTA em conjunto com a GOE da CIVIL, vindo com todo seu aparato, cães pastores alemães e nos faziam correr desesperadas pelas ruas do Jockey Club de SP e Cidade Universitária. Desesperadas algumas eram atropeladas, as vezes morriam, outras se tornavam deficientes, outras escapavam, mas a maioria encurralada era espancada e jogada nos camburões sendo levadas pra delegacia. A necessidade de nos organizarmos era urgente se quiséssemos sobreviver.

Então desde da pedra fundamental lançada por Jovanna nossa matriarca que organizou em 1993 o I ENCONTRO NACIONAL DE TRAVESTIS (ENTLAIDS) até hoje nos organizamos pra sobreviver. E pra sobreviver eu transei com o Abreu o PM que era meu algoz. Quantas vezes eu não tive vontade de mata-lo enquanto sentia seu hálito nojento na minha nuca. Quantas vezes tive vontade de lhe arrancar o pênis com uma dentada. Maldito. Espero que vc esteja vivo e leia isso, ou que tua família em Santos leia e sinta vergonha de você. Maldito estuprador e torturador.

Nós organizamos. Fugi do Brasil pois minha visibilidade me punha em risco.

Estrategicamente era protegida e colocada em segurança por ser uma das poucas a peitar e denunciar o CISTEMA. E quem podia culpar quem não denunciava!?!

Vi amigas tombarem ao meu lado. O cheiro de sangue espirrado em mim me lembrava que estava viva. Me lavava. Trocava de roupa. Providenciava o funeral. Outra morria de Aids. Outra de tuberculose. Eu trocava de roupa pra tentar ir a funerais. Nos era negado nos despedir de nossas amigas. Sempre diziam a família não permite. Então éramos enxotadas e ficávamos de longe vendo o caixão sair e corríamos pro cemitério como se fôssemos: Olha amiga Viemos viu.

Minha vida, nossas vidas, mas as vidas de Transvestigeneres futuras dependiam de nós. E ainda depende de nós.

Kátia Tapety minha amiga de luta foi eleita no Piauí em 1992 como a primeira transvestigenerere vereadora. Logo depois foi reeleita como a mais votada chegando a Presidência da Câmara. Depois se tornou Vice-prefeita.

Só a luta muda a vida. E lutamos viu pra ter direito a um lugar ao sol.

Fui eleita Vereadora Suplente da Cidade do Rio de Janeiro com 6166 votos. Das 25 candidaturas transvestigeneres do PSOL 4 se tornaram vereadores suplentes. Das mais de 80 candidaturas transvestigeneres no Brasil por variados partidos, tive conhecimento que 6 se elegeram e pode ser mais.

Passamos um recado: Estamos e ficaremos em todes espaços que nos foram negados.

Essa minha suplência é uma vitória de todes corpos de transvestigeneres que tombaram por mim. Que sobreviveram por mim. Que tombaram ao meu lado. Pelos corpos que poderão dizer: Sim podemos por que elas e eles puderam.

Sou resistência. Sou resiliência. Porque em mim vivem várias e de mim sairá várias e já saíram muitas.

Te convido pra minha diplomação como Vereadora Suplente da Cidade do Rio de Janeiro em 2017 na praça da Cinelândia em uma assembleia popular extraordinária.

Precisamos falar sobre transvestigeneres.

Venha se embriagar comigo em praça pública.

Lembra da pergunta de um famoso filme: Você já dançou com o diabo a luz da lua?

Eu não só dancei como transei com o diabo a luz da lua e nas escuridões de becos. E eles iam embora depois beijar vocês, seus filhos que iam beijar antes de dormir. Depois beijariam vocês antes de irem trabalhar ou antes de vcs irem pras escolas e universidades.

Sobrevivente a AIDS, sobrevivi as ruas, aos becos e vielas, ao Cistema.

Te provoço? Te embriago? Te dou medo?

Então você já dançou com Indianara em praça pública?!?

Então venha. Seremos muitas.

PreparaNem e CasaNem estarão lá. Toda uma equipe maravilhosa que trabalhou pra que eu me tornasse Vereadora Suplente.

Isso foi regado a cerveja na mesa do bar, nas vielas, beco e festas.

Sempre Será por mim.

Nunca será por mim.

Nunca mais. Nenhuma mais. Basta de opressões e assassinatos de mulheres e de LGBTIQs.

Por mim. Por nós. E Por Todies.

Beije de cu. Pois da boca é normativo.

Indianare relata um percurso espacial — que também é corporal e simbólico — recorrente na vida das travestis. Essas condições, históricas, são a ausência, desde a juventude, do trinômio: família, educação e trabalho como diz Maria Clara Araújo (2013) que criam uma trajetória de vida recorrentemente marcada pela saída de casa ainda adolescente, o abandono da escola pelo preconceito que sofrem, a busca por cidades maiores onde podem viver a sua identidade de gênero com mais liberdade e, muitas vezes, o trabalho sexual como destino certo da baixa escolaridade, da pobreza, da quebra dos laços familiares, do gênero e sexualidade não normativos. Este agrupamento de situações de vulnerabilidade, aliadas a ação do Estado, alijam as travestis da cidadania, do reconhecimento como sujeitas e as empurram para uma

vida carregada de violências simbólicas e corporais. Deste modo, Patrício usa a mobilidade como categoria central da travestilidade:

Mover-se na busca de um corpo, de um lugar habitável, de uma vida longe da abjeção, da pobreza e da violência doméstica é um enredo comum. Sair de casa ainda menino, muitas vezes escorraçado; encontrar no corpo de outra travesti as referências para si mesmo; buscar febrilmente essa transformação; são roteiros que se repetem e têm uma geografia a cumprir. Os lugares vão ficando marcados no corpo: as sobrancelhas pinçadas ainda na cidade de origem; os primeiros hormônios femininos ingeridos sob prescrição de uma amiga feita depois da saída de casa; a aplicação de silicone líquido, realizada numa cidade grande; as próteses cirúrgicas adquiridas em São Paulo, a marca de bala também; um novo nariz, depois da ida à Europa, uma cicatriz a mais conseguida numa esquina de Milão (Pelúcio, 2007, p.41).

É no trabalho sexual, na rua, que a vida da travesti (trabalhadora do sexo) começa. Algumas iniciam no trabalho sexual ainda como michês³⁴, outras já veem desde o início a oportunidade de se apresentarem com uma figura mais feminina³⁵.

Enquanto ainda só se travestem de mulher — deixam o cabelo crescer, usam maquiagem, depilam-se, ou até começam a tomar hormônios femininos — não são consideradas travestis de verdade, são *viadinhos*. O ritual de instituição que marca a passagem para o mundo travesti é a intervenção feita por uma *bombadeira ou bombadeira*, pessoas que aplicam silicone líquido industrial com agulhas de uso veterinário para construir nádegas arredondadas, seios fartos, coxas mais femininas. Além das modificações acima, mais evidentes, também podem aplicar silicone nos pés para um formato mais arredondado, nos joelhos, na parte interior das coxas, nos braços para retirar o desenho do bíceps, no antebraço para esconder as veias mais escuras, na região abaixo dos olhos para maçãs do rosto mais destacadas, na testa e na boca³⁶.

Embora ainda muito usado, percebemos um declínio da aplicação caseira de silicone não-cirúrgico principalmente entre travestis mais jovens que compartilham o desejo por um corpo que chamam de ninfetinha, ainda que feminino, menos curvilíneo e mais musculado, a exemplo de top models internacionais, o que as faz investir — quando

³⁴ Michês são trabalhadores do sexo homens cisgênero que performam uma masculinidade viril e normativa no seu fazer profissional.

³⁵ A opinião sobre o trabalho sexual talvez seja das maiores controvérsias na literatura, muitas afirmam gostar de se prostituir, gostar de fazer sexo; outras afirmam que só o fazem por não ter opção.

³⁶ Goulart de Andrade e Andrea de Maio produziram uma reportagem já clássica na casa de Bartô, famosa bombadeira da década de 1980 em São Paulo, em que falam e mostram a aplicação de silicone. O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Klx2wzbK5B4>. Sobre o assunto, há também o filme-documentário *Bombadeira: a dor da beleza*, de Luis Carlos de Alencar (2007), disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ukxnIDYdKE>

têm condições financeiras, o que nem sempre é o caso — em próteses de silicone colocadas por cirurgias plásticas e um pouco de silicone na bombadeira só para arredondar as nádegas.

A travesti trabalhadora do sexo se faz na noite (Pelúcio, 2005b ; Perlonguer, 2008; Benedetti, 2005), entendida como espaços de encontro, socialização, partilha de códigos comuns, aprendizado do Pajubá³⁷, onde fazem amizades, conhecem as novidades de hormonação, comparam, desejam e depreciam corpos de colegas, sabem como anda o mercado, onde compram suas roupas e, principalmente, seus sapatos, “nas esquinas testam o sucesso de suas próprias transformações em busca do feminino” (Benedetti apud Pelúcio, 2007, p.125).

A mobilidade corporal e simbólica da travesti está marcada pelo desafio de autoproclamar-se travesti em relação a outras identidades trans e corporificar um feminino que é plateia, juiz e modelo de si mesma.

2.3. Travestis e transexuais

A origem do termo travesti data de 1910 com a publicação de *Die Transvestiten* de Magnus Hirschfeld que descrevia os termos “travesti” e “travestismo” como o impulso a usar roupas do sexo oposto com um fim em si mesmo, um desvio sexual expresso na aparência e na psique (Davi, 2013; Leite Jr, 2009) que não tinha ligação com momentos lúdicos ou recreativos. Contrariando a literatura existente, Hirschfeld é o primeiro a fazer distinção entre identidade de gênero e orientação sexual, separando o travestismo da homossexualidade.

As linhas de debate médico sobre a transexualidade, hoje, dividem-se entre as teorias sobre o desenvolvimento endocrinológico do corpo e outras que enfatizam a educação na formação da identidade de gênero, constituindo duas gêneses distintas para o fenômeno da transexualidade e caminhos alternativos para o seu “tratamento”, sem, contudo, superar a sua origem no discurso médico que se constrói em diálogo com uma matriz regulatória cisheterocentrada.

³⁷ Pajubá, Bajubá ou Bate-bate é uma linguagem popular (um socioleto) constituída no encontro da língua portuguesa falada no Brasil com expressões e palavras de línguas de matriz africana usada, inicialmente, por praticantes de religiões afro-brasileiras. No período da ditadura, o seu uso se intensificou entre as travestis como um código para enfrentar a polícia e ser indecifrável para pessoas indesejadas. Hoje em dia, grande parte dos seus termos foi adotada pela comunidade LGBTT brasileira.

Na década de 1970, o discurso dominante explicava a transexualidade como disforia de gênero (termo cunhado por John Money) e a International Gender Dysphoria Association (HBIGDA) tornou-se a referência nas pesquisas e nos protocolos de tratamento regulamentando o discurso médico e, muitas vezes, o jurídico, sobre o tema. Importante notar, conforme destaca Jorge Leite Jr. (2009), que o agenciamento dessas terminologias no contexto brasileiro assume formas particulares, uma vez que no CID³⁸, no DSM³⁹ e na HBIGDA o que se considera travestismo está próximo do que se denomina *cross-dresser* ou transformista, ou seja, pessoas que performam um gênero que não o assignado ao nascimento mas não vivem este gênero cotidianamente, associando-o, geralmente, a um fetiche. Atualmente, o *travestismo*⁴⁰ é entendido por estes órgãos como uma parafilia que acompanha outros comportamentos como o exibicionismo, masoquismo, fetichismo e não depende da orientação sexual.

Já a transexualidade, a partir dos estudos de Benjamin é entendida, principalmente nos Estados Unidos e Europa, como própria de pessoas que desejam viver permanentemente identificada com um gênero que não o assignado ao nascimento, desejando a cirurgia de redesignação sexual (transexualismo primário) ou não (transexualismo secundário). Importante pontuar que, em junho de 2018, a Organização Mundial de Saúde deu a conhecer o CID-11 que, após 28 anos da publicação da versão anterior tirou a transexualidade do rol de doenças mentais, saindo da seção de “transtornos de identidade de gênero” para figurar na seção sobre saúde sexual, em que é classificada como “incongruência de gênero”. Ainda não sabemos bem qual a repercussão desta mudança, uma vez que esta nova versão entra em vigor a partir de 2022. Embora a saída do rol de doenças tenha sido comemorada, a nova classificação não provocou a mesma euforia.

³⁸ CID: Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas relacionados com a Saúde. Lista publicada pela Organização Mundial de Saúde que está em sua 11ª edição.

³⁹ O Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) ou Manual de Diagnóstico e Estatística das Perturbações Mentais é um manual editado pela American Psychiatric Association (APA) e é referência para profissionais na área de saúde mental, pesquisadores, companhias de seguro e indústria farmacêutica.

⁴⁰ Há muito o ativismo estabeleceu a retirada do sufixo “ismo” para falar de identidades de gênero e orientações sexuais dissidentes porque seu uso faz crer em uma condição patologizante. Ao contrário preferimos o sufixo “dade” para denotar um processo e uma constituição social dos sujeitos, deste modo, homossexualidade em vez de homossexualismo, travestilidades em vez de travestismo. Nesta seção, embora o discurso médico ainda insista no “ismo” eu tomei a liberdade de corrigir as palavras.

Portanto, em termos médicos, as travestis seriam (e são) consideradas transexuais secundárias. Essas diferenças de terminologia ficam muito claras no contexto ibérico, gerando desentendimentos e confusões muitas vezes curiosas entre os termos e as auto-identificações quer como travestis, quer como transexuais. Ao mesmo tempo, a travesti latina não se enquadra nos manuais e também reforça o argumento de que é uma identidade de gênero e, diferentemente da transexualidade, a sua gênese não está no discurso médico.

Entretanto, é forçoso notar que o ganho de importância do discurso sobre a transexualidade, fortemente marcada pelos protocolos médicos e das ciências psi, provocou uma mudança discursiva na forma como a medicina, a academia e as próprias travestis se enxergavam, gerando diversas posições e categorias classificatórias que reforçam, como diz Leite Jr. a boa doente e a má doente, a boa e a má transexual.

Interessante pontuar que essas categorias de transexual e travestis criadas fora dos protocolos médicos também provocaram mudanças no protocolo médico brasileiro. O estudo de Berenice Bento (2006) sobre transexuais no processo da cirurgia de redesignação sexual aponta, com veemência, que o diagnóstico feito por psicólogos para sancionar a candidatura à cirurgia busca separar a transexual *de verdade* da travesti. Para isto, é importante não se vestir ou parecer uma prostituta, não ter uma modulação da fala interpretada como “caricata” e outras características tidas por esses profissionais como não pertencentes a uma “mulher de verdade”.

Importante notar também que, mesmo entre as pessoas que se reconhecem como transexuais, o seu contato com as ciências psi é perpassado por diversas contradições, uma vez que a avaliação de sua condição transexual passa por avaliações subjetivas de cariz violentamente heteronormativo. A literatura sobre transexualidade que versa sobre os meandros protocolares para as cirurgias de redesignação sexual, por exemplo, está repleta de histórias de como essas pessoas precisam manipular suas histórias de vida de modo a se encaixar no perfil médico que sanciona a cirurgia de mudança de sexo, quando muitas vezes, dentro das transexualidades possíveis, assumem práticas sexuais e políticas de reconhecimento de gênero muito distintas (Davy, 2016; Hines, 2012; Bento, 2006; Stone, 2006).

Enquanto a transexualidade é uma experiência localizada no gênero, a travestilidade à brasileira é uma experiência localizada no interstício entre gênero e sexualidade, constituída a partir de uma série de particularidades que se relacionam: aos espaços e tempos sociais autorizados para a sua circulação; ao corpo construído e desejado como *modus operandi* e *modus vivendi*; à constituição identitária a partir da transexualidade; às negociações no que dizem respeito ao gênero, à sexualidade e o trabalho sexual⁴¹. A travestilidade, ao se constituir nas margens, carrega consigo o estigma da abjeção, edificando no imaginário popular brasileiro as relações entre travesti e prostituição, marginalidade, pobreza e violência.

A relação entre travestis e transexuais revela, portanto, um capital central para a definição de suas fronteiras, que é a identidade representada pela modelação e circunscrição de corpos dentro de regras específicas, portanto, significar o outro e ser significada tem, para a travestilidade, o corpo como medida. Juliana Jayme (2001), em sua tese de doutoramento, também destaca as distinções operadas entre travestis, transformistas, transexuais e drag queens por elas mesmas, revelando a dimensão intersubjetiva que constitui essas identidades. Enquanto podem identificar-se como transgender ou transgênero em relação a um outro que identifica-se na matriz cissexual, a partir da montagem, termo utilizado para referir-se à produção do corpo de acordo juntamente com a ideia de *embodiment* (traduzida para o português do Brasil como incorporação), as personagens estabelecem suas diferenças internas e, certamente, suas hierarquias. É aqui novamente que o corpo é a base simbólica e o veículo de comunicação da identidade, apresentada como múltipla e inacabada.

Hélio Silva (2006) entende que a travesti é uma identidade de contraste, ela se define pelo que nega nas outras, portanto, constrói-se sempre em contraste a outras identidades dissidentes e não são isentas das marcas sociais que as acompanham. Mais uma vez, ressaltamos aqui a necessidade de se afirmar a travesti como identidade política, uma vez que, a partir do que define Berkins, precisa ser construída fora dos espaços que negaram a sua agência para defini-la como lugar de liberdade.

⁴¹ trabalho sexual inclui por conta do recorte deste trabalho. Nem toda a travesti é trabalhadora do sexo, esta afirmação é basilar para a construção de sua identidade política.

2.4. O corpo da travesti não é para qualquer um

O corpo da travesti é a síntese de diversos elementos masculinos e femininos, em um movimento de incorporação e exclusão regido por códigos rígidos que marcam o apropriado e o inapropriado na travestilidade. São hormônios, silicones, maquilagens e cirurgias que permitem ao grupo classificar quem é e quem não é travesti, ao mesmo tempo, o que significa ser travesti de sucesso, ou seja, ocupar uma posição dominante no campo das travestilidades — as chamadas *modelos* e *européias* — e quem participa deste campo, porém em posições mais subalternas, seja pela idade, seja pelo insucesso nas cirurgias, seja pela pouca habilidade de incorporar códigos femininos, tal qual devem ser no mundo travesti.

Modelo e europeia são termos êmicos para designar travestis que são bem-sucedidas em sua transformação corporal, também atravessando outros critérios como a idade, raça e classe social. As modelos são as travestis que aparecem em capas de revista, modelos profissionais ou atrizes no mercado pornográfico e fora dele. As europeias são as que passaram temporadas ou decidiram viver na Europa e, com isso pressupõe-se, incorporaram diversos códigos de feminilidade que a vida no Brasil dificulta: o trabalho em apartamentos, aprendizado de novos idiomas, acesso a cirurgias plásticas sofisticadas, bom retorno financeiro com o seu trabalho, consumo de marcas de luxo, dentre outros valores e aspirações identificados como próprios da classe média.

Marcos Benedetti (2005), cujo trabalho concentra-se na construção corporal de travestis e também Juliana Jayme (2001) analisam o corpo e as corporalidades travestis como linguagem e modos de construção de si:

As travestis, ao investir tempo, dinheiro e emoção nos processos de alteração corporal, não estão concebendo o corpo como um mero suporte de significados. O corpo das travestis é, sobretudo, uma linguagem; é no corpo e por meio dele que os significados do feminino e do masculino se concretizam e conferem à pessoa suas qualidades sociais. É no corpo que as travestis se produzem enquanto sujeitos (Benedetti, 2005, p.55).

Baseando-se na Sociologia do Corpo de David Le Breton (2009), na noção de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007) e no trabalho de Thomas Csordas (2004), Benedetti recupera a importância do corpo nos estudos sociológicos e mostra a relevância de sua construção na deontologia travesti.

Para Pierre Bourdieu (2007), o corpo é o lugar do encontro entre a ação individual e a estrutura, o lugar em que os esquemas sociais ensujeitam-se e expressam-se em

disposições subjetivas. É por meio do conceito de *habitus* que o autor busca superar a dicotomia entre a agência individual e as determinantes sociais que a constroem sobre a forma de esquemas de disposições corporais. Portanto, perceber o corpo é perceber o indivíduo e sua relação com a sociedade, que espaços ocupa, como os diferentes graus de dominação conformam posturas corporais e modos de traduzir essa forma localizada de ver e agir no mundo.

Para além das disposições corporais, David Le Breton (2004; 2007) avança, no sentido antropológico, na análise das implicações sociais da modificação ativa do corpo, não só na sua matriz introjetada de esquemas corporais socialmente determinados. O corpo como construção pessoal é a encenação de si próprio em um investimento de torna-lo algo que é seu, transformar o legado dos pais — o corpo tal como nasceu — em uma base de transformação consciente e deliberada:

[A superfície cutânea] é muitas vezes vivida com a reapropriação de um corpo e de um mundo que escapam, nela se grava fisicamente a sua marca de ser, toma conta de si, inscreve-se um limite (de sentido e de facto), um sinal que restitui ao sujeito o sentimento da sua soberania pessoal (Le Breton, 2004, p.23).

A ação deliberada sobre o corpo, tal qual informa Le Breton, é um processo vivo e material para a travesti. Este corpo como lugar de encenação de si mesma, como suporte simbólico que tem o poder de romper com o legado biológico familiar, marcar esta diferença e, a partir daí, moldar um corpo que participará de outros rituais sociais em que os antigos espaços — aqueles negados à travesti — a família, a escola e o trabalho — são deixados para trás para dar lugar a uma construção interminável de si, um espaço sacralizado de si mesma:

O investimento sobre o próprio corpo responde à desagregação do laço social, e logo ao afastamento do outro, à separação dos antigos laços comunitários. Perdendo esse enraizamento social, estas relações de sentido e de valores com os outros, o indivíduo faz do seu corpo um mundo em miniatura, faz dele um fim em si próprio, uma maneira privilegiada de existir. Através dele o indivíduo interroga o mundo e procura o seu porto, parte em busca de uma identidade provisoriamente aceitável (Le Breton, 2004, p.19).

Miguel Vale de Almeida tece uma análise da literatura antropológica e sociológica sobre o corpo e afirma que é preciso situar o corpo dentro de matrizes complexas que não se satisfazem com “ou o remetimento (excludente) para o domínio do biológico, ou o mapeamento da acção das categorias sociais sobre os corpos enquanto argamassa e não pessoas” (Almeida, 1996, p.5). O autor identifica sete tendências diversas nos trabalhos sobre o corpo nas ciências sociais: a incorporação, a partir dos

trabalhos de Mauss e Pierre Bourdieu; a construção do *self* e do Outro, no sentido de construção da alteridade; análise sobre corpos docilizados e resistentes como, por exemplo, no trabalho de Michel Foucault e seu conceito de biopoder; a doença enquanto performance cultural; a montagem, mimetismo, agência e alteridade muito próprios de estudos pós-coloniais; a epistemologia e política do corpo; e, a normalização e reconstrução de corpos (Almeida, 1996).

O investimento da travesti trabalhadora do sexo é um processo cumulativo (Jayme, 2001). Para ser travesti, precisa de hormônio, maquiagem, uma caça interminável aos pêlos corporais, cabelo de mulher, a neca aquendada⁴², unhas feitas, sobrancelhas pinçadas. Existe uma temporalidade diária – de manhã o rosto está sem maquiagem, os pêlos cresceram, a voz se tornou mais rouca – em uma *montagem* que depois desdobra-se em um investimento semanal, mensal e para toda a vida. Segundo Benedetti (2003, p.67):

A montagem é um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista das travestis, de sua qualidade feminina. Consiste num importante processo na construção da travesti, por ser uma das primeiras estratégias acionadas para dar visibilidade ao desejo de transformação e também porque constitui um ritual diário, no qual se gastam horas decidindo e provando o modelo da noite.

Assim a tensão entre sexo e gênero é expressada a partir do corpo como um idioma. No caso das diversas identidades transgênero, os critérios de montagem são os marcadores da diferença e do pertencimento, a ingesta de hormonas e aplicação de silicones para as travestis, a cirurgia de redesignação sexual para as transexuais, as espumas e maquilagem para as drags e transformistas, revelando as mais variadas formas de perceber e atuar no feminino:

Nas conversas com travestis, transformistas, transexuais e drag-queens, o corpo sempre veio à tona e como pertencente à sua própria formulação de sujeito, à maneira como eles se colocam frente “ao outro”, frente àqueles que se identificam com eles, enfim, frente à própria sociedade. E nesse sentido, o corpo para os *transgender* não apresenta-se como separado da mente. Toda a intervenção nesse corpo é feita reflexivamente, o corpo faz sentido, expressa, mas também atua (Jayme, 2001, p.45).

Se retomarmos a tradição acadêmica sobre o corpo, especialmente os autores citados anteriormente, percebemos que as travestis crescem e enriquecem os sentidos de uma antropologia do corpo em que a separação sujeito e objeto é ultrapassada. Não há um corpo como suporte simbólico ou expressão de uma persona, mas o próprio

⁴² Aquendar a neca significa prender para trás o pênis e os testículos em uma cueca apertada de modo que não apareça sob as roupas. Pode também envolver o uso de fita cola.

corpo é o sentido do *self* e o exercício interminável para sua transformação. Ele é a síntese do eu, expressão e intenção ao mesmo tempo, em que as regras de incorporação estão intimamente ligadas a um campo de conhecimento próprio das travestilidades. Neste campo, não se busca a imitação de uma mulher (cisgênero), mas aproximar-se corporalmente de outras travestis belíssimas⁴³, dentro de uma econômica simbólica do corpo no campo das travestilidades. Pode-se perceber com as entrevistas e na análise da literatura que, embora no começo da vida elas possam espelhar-se em alguma mulher cisgênero, elas evoluem nas aspirações corporais a partir da admiração por outras travestis, isso contradiz a ideia de inversão, ou de travestis quererem ser mulheres ou parecerem mulheres cisgênero. Uma travesti quer sempre ser uma linda travesti.

O corpo travesti é também capital simbólico. Retomando o trabalho de Pierre Bourdieu (1996), o capital simbólico que configura o campo das travestilidades está inscrito no corpo, não somente sob a forma de *habitus*, mas como capital em circulação. É o corpo em movimento, na rua, na bombadeira, na Europa, que é classificado e reclassificado a partir da competência da travesti de alcançar posições de prestígio e capacidade relativa de nomeação da estética (travesti trabalhadora do sexo) dominante.

O trabalho sexual também participa desta trajetória de reconhecimento e transformação corporal. É na noite, na pista, que as travestis comparam seus sucessos corporais e profissionais, que convivem entre elas e, mais do que isso, testam a potência deste corpo que é construído também para ser desejado. Ser desejada por um homem é também uma comprovação da feminilidade travesti, ter muitos clientes, é portanto, a garantia de bons rendimentos que podem ser reinvestidos no corpo mas, ao mesmo tempo, a prova do sucesso de sua mulheridade.

O capital simbólico — corporal — é alimentado e retroalimenta a capacidade de auferir capital econômico, ou seja, é um corpo belo que permite ter mais dinheiro para torná-lo mais belo. São as travestis mais bonitas que, além do trabalho sexual, são *performers*, atrizes pornô, *hostess* de casas noturnas, ocupam espaços na televisão, são recrutadas para temporadas na Europa. O capital simbólico inscrito no corpo é a

⁴³ Belíssima é um termo êmico para designar as travestis que estão nos altares mais altos do campo das travestilidades, têm os corpos mais belos e todo o entorno que dá sentido a esta conquista (status, boa condição econômica, circulação em espaços sociais de maior prestígio)

tradução do reconhecimento do corpo travesti em espaços sociais outros e a ampliação de possibilidades de trabalho e convivência dentro de contextos mais normativos e menos estigmatizados.

A estética travesti, que seria o conjunto de regras de transformação corporal que rege o campo das travestilidades, é também inspirada nos ditames estéticos hegemônicos da mulher e da feminilidade cisgênero, como uma busca pela figura da "mulher" jovem, branca e burguesa (Pelúcio, 2009b). Ao relacionarmos estes critérios, contudo, não buscamos contradizer a nossa tese de que as travestis se inspiram em figuras da feminilidade travesti.

É importante notar que classe social e a forma como classificam e moldam gostos e sentidos de pertencimento não é exclusivo da cisgeneridade, mas é partilhada de forma universalizada entre a sociedade da qual, talvez seja importante lembrar, as travestis também fazem parte. Lohana Berkins afirma que tanto como qualquer outra pessoa, as travestis são atravessadas por contradições e paradoxos e que a construção de seu feminino pode recorrer com frequência a valores e símbolos que reproduzem a feminilidade hegemônica e a subordinação das mulheres na sociedade patriarcal, gerando entraves éticos que, de modo algum, podem servir para desqualificá-las em suas escolhas de vida:

Consideramos que no hay sujetas ni sujetos que estén obligados a cargar sobre sus espaldas el deber ineludible de subvertir las normas de género. Creemos que esta es una lucha política que se elige y muchas travestis ya nos encontramos librando esta batalla por convicción feminista (Berkins, 2006, s/p).

Embora haja fronteiras difusas entre um capital estético travesti e outro hegemônico e ciscentrado, alguns autores que trabalham a recuperação da história da travestilidade, versam sobre mudanças históricas importantes nos padrões de beleza corporais das travestis, que acompanham momentos importantes de sua história (Pelúcio, 2009b). Na década de 1980, por exemplo, com forte movimento de migração para Paris, o chamado *corpo Paris* estava na moda, modelado por nádegas, coxas e seios fartos. Hoje em dia, o corpo que se busca é o chamado *corpo Malhação* ou *corpo ninfetinha*, mais magro, com poucas curvas, mas seios fartos (Pelúcio, 2009b). As travestis que são bem-sucedidas na construção deste corpo são as chamadas *modelos* e são elas as que são recrutadas ou convidadas a fazer a vida como Europeias, termo êmico que designa as travestis que emigraram para o velho mundo, o que parece lhes abrir um novo mundo de possibilidades: auferir bons rendimentos

com a sua profissão, ter acesso a cirurgias sofisticadas, comprar roupas de grifes famosas, dominar outros idiomas e acrescentar ao corpo as marcas ditas de sofisticação e refinamento femininos que as alça a patamares mais prestigiosos no campo das travestilidades.

Nestes termos, é importante introduzir o conceito de passabilidade, termo traduzido do inglês *passing* de largo uso nos estudos trans. De modo geral, *passar* ou *ter passabilidade* indica atributos corporais e outros que fazem com que a pessoa seja lida ou traduzida como uma pessoa cisgênero. A passabilidade é tanto a busca de algumas pessoas trans que pretendem, deste modo, proteger-se ou enunciar uma certa normalidade em situações sociais; como também é passível de crítica, ao reforçar a identidade trans como uma passagem de um gênero a outro sob uma perspectiva dimórfica e cis-cêntrica, depondo contra o esforço dos grupos políticos que se organizam a partir da questão trans de expandir o entendimento do gênero para outras identidades.

Argumento, neste trabalho, que a passabilidade pode ser um processo muito mais complexo do que uma decisão de interferência sobre o corpo a partir da matriz cisgênero. Para isso, deve-se ampliar o conceito de passabilidade para além dele, incorporando questões raciais e de classe. Se assumimos que a identidade travesti é produzida em um amálgama sexo-raça-capitalismo-cisgeneridade (cf. capítulos 1), é a partir deste construto que a habilidade de performar ou produzir uma mulheridade que aparente ou se filie a valores ciscentrados deve ser observada. Assim, defendo, ao longo deste trabalho, que ser europeia é também uma estratégia de passabilidade para as travestis.

Travestis são identidades de fronteira que negociam entre o normal canônico e o anormal consagrado na literatura médica e só se podem tornar visíveis dentro de um exercício teórico que fuja às patologias e recupere um entendimento da subjetivação das relações de poder que criam tanto corpos normais, como corpos anormais, corpos inconclusos, mas nunca suficientemente adequados:

Ao longo dessa pesquisa, foram muitos momentos de espanto diante de corpos pré-operados, pós-operados, hormonizados, depilados, retocados, siliconados, maquiados. Corpos inconclusos, desfeitos e refeitos, arquivos vivos de histórias de exclusão. Corpos que embaralham as fronteiras entre o natural e o artificial, entre o real e o fictício, e que denunciam, implícita ou explicitamente, que as normas de gênero não conseguem um consenso absoluto na vida social (Bento, 2006, p.19)

Em relação aos homens, a travesti é mulher. Em relação às transexuais, as travestis dizem ser mais autênticas porque assumem o seu desejo. Em relação às mulheres, são o luxo e o exótico. Nesta construção marginal de sua identidade, o que talvez tenhamos de pensar é que ser travesti pode ser também uma estratégia de superar as vulnerabilidades que a classe, a raça, o gênero e a orientação sexual, em um mundo cisheteronormativo que as relega ao espaço do abjeto. Portanto, ser travesti é a busca por uma transformação corporal, social e espacial para ser reconhecida para além do estigma que, em parte, determina-a, como diz Jimenez e Adorno:

Para os/as entrevistadas, as transformações realizadas sobre o corpo (utilização de hormônios ou silicone), a decisão pela prostituição, a opção sexual (por um homem, ou por uma mulher) voltada para um relacionamento amoroso, ou mesmo, a construção de uma identidade sexual (gay ou travesti). Em suma, todo o esforço para conquistar a autonomia sobre o corpo, os afetos e a sexualidade apareceram como instâncias mais relacionadas à valorização pessoal e social e como reação às situações de violência (inclusive doméstica), ao estigma atribuído ao gay afeminado, migrante e pobre, à afetividade e à religiosidade, do que ao ato sexual propriamente dito. (Jimenez e Adorno, 2009, p.364)

Da mesma forma que as transsexuais buscam a sua autenticidade, as travestis buscam o seu direito de existir na busca pelo corpo feminino com o algo a mais. Capitalizadas neste processo de transformação do corpo, as que são bem-sucedidas sentem-se capazes de desafiar as margens que colocam a travestilidade junto com o abjeto e o deplorável.

Ao garantir uma transformação corporal perfeita, vale dizer, ajustada às normas, as travestis acreditam que o seu reconhecimento social virá. É neste contexto que a ida para a Europa é uma etapa importante na transformação dos corpos, da superação dos códigos da marginalidade e da possibilidade de alcançar o reconhecimento social que merecem.

O projeto teórico, portanto, de enquadrar as travestis como sujeitas queer pós-coloniais demanda uma epistemologia que dê conta de responder aos desafios éticos e heurísticos propostos pelo feminismo pós-colonial e decolonial e pela teoria queer. Também, precisa dar conta das complexidades que conformam a vida das travestis e as invisibilidades e violências que experienciam em seu dia-a-dia e em seu percurso migratório.

Parto do princípio que a pesquisa biográfica baseada em histórias de vida inflexionada por considerações que conformam um campo queer pós-colonial pode servir de

contexto ético para a aplicação de técnicas de entrevista. A apresentação do método, suas considerações teóricas e éticas serão objeto do capítulo subsequente.

3. Metodologia

Escolher um método é escolher uma epistemologia. As técnicas que fundamentam o exercício da pesquisa precisam ser enquadradas em uma visão de mundo que, em larga medida, define quem serão as sujeitas e sujeitos de pesquisa, como serão compreendidos, quais procedimentos interpretativos são adequados, qual o papel da pesquisadora ou pesquisador, quais aspectos interferem na representatividade do material coletado.

O quadro heurístico proposto busca expressar uma conjuntura que se urde em todo o trabalho: as perspectivas feministas pós-coloniais, os estudos queer, os estudos sobre travestis e a pesquisa biográfica, uma vez que fornecem o contexto para a realização e interpretação das entrevistas biográficas com as travestis brasileiras.

Este capítulo se inicia com o desenho geral da pesquisa, enunciando objetivos, metodologias de eleição e os recortes territoriais que conformam este trabalho. Além disto, nas seções subseqüentes, coloca em diálogo reflexões metodológicas pós-coloniais, feministas e queer para, então, contextualizar o método biográfico centrado em histórias de vida com travestis como instrumento essencial de coleta de dados e as questões particulares que este método suscita em relação à intersubjetividade e o trabalho interpretativo sobre o material das entrevistas e o trabalho de campo.

3.1. Desenho geral da pesquisa

Pierre Bourdieu (1997) nos diz que a escolha do método deve ser rigorosa, não rígida. Deve exprimir, portanto, as intenções do autor ao se aproximar do objeto estudado e deve se adequar aos objetivos gerais e específicos postos durante o percurso:

Se a conjuntura intelectual permitir que os puros teóricos imponham aos cientistas seu ideal, lógico ou semântico, da coerência integral e universal do sistema dos conceitos, eles poderão até mesmo paralisar a pesquisa na medida em que conseguem inspirar a obsessão de pensar em tudo, de todas as formas e sob todos os ângulos ao mesmo tempo, ignorando que, nas situações reais da atividade científica, só é possível esperar construir problemáticas ou novas teorias com a condição de renunciar à ambição impossível, desde que ela não seja escolar ou profética, de dizer tudo sobre tudo e de forma ordenada (Bourdieu, 1997, p.21).

O objetivo desta dissertação é *partir dos estudos pós-coloniais e da teoria queer para tornar inteligível as experiências de travestis brasileiras trabalhadoras do sexo em Portugal e Espanha*, tendo como objetivos específicos:

1. Analisar a constituição de identidades situadas a partir das travestilidades possíveis a partir, e em contraste, a uma heteronormatividade que: se constitui em corpos subalternos; e, que performam seu gênero nos interstícios da normatividade androcêntrica, movendo-se a partir de uma colonialidade que influi em seus corpos, seus desejos, suas trajetórias de vida.
2. Perceber as fronteiras que se colocam e entram em negociação a partir do corpo travesti como forma de repensar a colonialidade de gênero e valores estéticos e afetivos que possam conformar uma colonialidade queer.
3. Incorporar a dimensão da migração transnacional e perceber como esta experiência também contribui para a constituição de um corpo travesti, determinado por um encontro desta dimensão “europeizada” desejada por essas sujeitas, com a dimensão subalternizante e marginal da condição de imigrante, a partir de uma lente pós-colonial.
4. Contribuir para que as travestis e outras identidades de gênero e sexualidade dissidentes e não ocidentais passem a ser grupos privilegiados dentro dos estudos pós-coloniais.

As estratégias de pesquisa foram circunscritas a um quadro heurístico dividido entre: as entrevistas biográficas com travestis brasileiras em Barcelona (Espanha) e diversas cidades das regiões Norte e Centro de Portugal; diversas entrevistas com organizações ativistas e sociais que prestam apoio às mulheres trans; e, finalmente, a observação participante e convívio com as travestis trabalhadoras do sexo em contexto de rua nas cidades de Barcelona (Espanha) e Porto (Portugal), conforme descrito abaixo.

A pesquisa biográfica centrada em histórias de vida foi realizada a partir de entrevistas com travestis brasileiras trabalhadoras do sexo, em contexto de rua ou de interior, sendo 15 entrevistadas em Barcelona e arredores e 10 entrevistadas na cidade do Porto e outras cidades do Centro e Norte de Portugal. Deste universo de 25 entrevistas, 20 foram previamente agendadas e somente 5 (3 em Barcelona e 2 no Porto) foram gravadas enquanto trabalhavam na rua.

Além das entrevistas, acompanhei o trabalho das travestis nas cidades de Porto e Barcelona no período de setembro de 2015 a fevereiro de 2017, totalizando 27 noites de observação participante em Barcelona e 13 noites de observação participante no

Porto. Muitas das falas das travestis fora de contextos de entrevistas foram registradas no caderno de campo com a sua anuência verbal.

Sustento que realizei observação participante porque, exceto oferecer e realizar serviços sexuais, quando estive na rua, vivi, com elas, todo o tipo de situação, fui confundida inúmeras vezes com uma trabalhadora do sexo, tive que me safar de sujeitos indesejados, tive que me proteger, com elas, de situações perigosas, conversei com a polícia, dividi conversas e bebidas para aguentar o frio, mediei conflitos, ajudei mulheres alcoolizadas a irem para a casa, ou seja, vivi quase tudo o que a rua lhes oferecer – claro a partir da figura de uma investigadora, de pele branca, documentada e escolarizada. Nos estudos sobre prostituição, está claro que a realização dos serviços sexuais é a menor parte de toda a operação que inclui um investimento intensivo em apresentação e estratégias de angariação de clientes, bem como gerir os tempos de inatividade que devem corresponder a, aproximadamente, 80% do tempo das trabalhadoras (Sanders, O’Neill, Pitcher, 2018; Oliveira, 2013).

Além das entrevistas com as sujeitas da pesquisa, foram feitas entrevistas em profundidade com profissionais de organizações sociais ligadas aos temas dos direitos transgêneros, migrações e trabalho sexual em ambas as cidades. Na cidade de Barcelona, as entrevistas foram feitas com Pilar Leza e Rodrigo Arañeda (Aathi) Mercé Meroño (Ámbit Donna), Adriana Palauro (Stop Sida), Martina Nikole (Generem). Também, algumas dinâmicas e atividades que realizei como voluntária da Aathi colocaram-me em contato com mulheres trans migrantes de várias partes do mundo, com quem mantive diversos diálogos.

Na cidade do Porto, as entrevistas foram feitas com a equipe do Espaço Pessoa, especialmente com seu coordenador Jorge Martins. Também conversei com Cecília Eira, Graça Raposo e Diana Correia (Programa Auto-estima). As entrevistas e as dinâmicas estabelecidas com cada pessoa entrevistada serão detalhadas nos capítulos 4 a 6.

A cidade de Barcelona foi eleita, inicialmente, pela sua fama de *lgbt-friendly*, constando de vários rankings e listas em sites especializados em turismo (Travel Stoke, 2016; Unicorn Booty, 2016; European Best Destinations, s/a) e por ser receptora de um grande fluxo de migração de travestis brasileiras a partir dos anos 2000 (Patrício, 2009). Em Barcelona, uma cidade já referência nos circuitos

migratórios travestis, dar-me-ia acesso aos discursos hegemônicos em circulação sobre as travestilidades, havia a garantia de existir um trabalho sexual de rua a que pudesse aceder com razoável facilidade e o apoio da literatura acadêmica já produzida em Barcelona (especialmente Vartabedian, 2012) e em Madrid (Patricio, 2008; Pelúcio, 2009b). Em Barcelona, também participei de atividades com associações de acolhimento e assistência a trabalhadoras do sexo e ações com organizações sociais ligadas ao ativismo trans e aos direitos de pessoas LGBT migrantes.

A aproximação das travestis trabalhadoras do sexo em contexto de rua, em Barcelona, aconteceu primeiro com visitas às ruas em que elas geralmente fazem ponto nos arredores do Camp Nou, no bairro de Les Corts, em seguida, fui aprovada como voluntária na organização Médicos do Mundo (Metgés del Mon) e, junto com a psicóloga Loyal Martinez, percorri as mesmas ruas à pé para distribuição de material de trabalho (preservativos para pessoas com pênis e lubrificantes) e conversei com as trabalhadoras sobre sua saúde ou outro assunto que lhes aprovesse. Na semana seguinte comecei a frequentar o Camp Nou sozinha, normalmente às quartas (que o movimento é mais tranquilo) e aos sábados, dia em que o metrô de Barcelona funciona 24h e, então, havia mais flexibilidade para estar com elas durante a madrugada também. Fui muito bem recebida e acolhida e mantive minhas idas ao Camp Nou de outubro de 2015 a janeiro de 2016 – contabilizando 27 noites.

Entretanto, também passei a ser voluntária da Fundació Àmbit Prevenció, em seu reconhecido projeto Àmbit Donna, direcionada majoritariamente a mulheres cis trabalhadoras do sexo porém com alguma atuação com a população trans. Junto com a equipe móvel também tive a oportunidade de fazer o percurso do Camp Nou por três noites, desta vez de carrinha, com uma assistente social e uma enfermeira a distribuir materiais de trabalho e conversar com as pessoas que ali estavam. Também convivi com diversas trabalhadoras do sexo e profissionais de saúde e assistência social enquanto trabalhei na sede do projeto no bairro do Raval.

No caso de Portugal, duas indagações guiavam o trabalho de campo: a primeira era que, se a maioria das trabalhadoras do sexo cisgênero eram brasileiras, aconteceria o mesmo com as travestis? E se sim, por que Portugal não figurava entre os destinos preferenciais das europeias? Ao acercar-me mais do terreno, conhecer a história de Gisberta Salce Júnior (Santos AC, 2013) e também a literatura sobre trabalho sexual

na cidade do Porto (especialmente, Oliveira, 2006, 2011), decidi que poderia ser uma boa oportunidade para descentralizar o estudo sobre mulheres trans no trabalho sexual (majoritariamente concentrado na região do Conde do Redondo em Lisboa) e perceber de que modo as travestis constroem sua legitimidade como europeias fora dos espaços tradicionais de circulação, dos quais falaremos mais longamente no capítulo 6.

Na cidade do Porto, meu trabalho se iniciou nas saídas feitas juntamente com o coordenador do Espaço Pessoa, Jorge Martins, para a distribuição de material para trabalhadoras do sexo cis e trans na cidade. Além de conhecer melhor os lugares onde geralmente estão e o trabalho feito com esta população, a APF facilitou-me o contato com duas das minhas entrevistadas, que depois indicaram-me algumas conhecidas para entrevista. Diferentemente de Barcelona, as trans e travestis nas ruas do Porto são em menor número, estão espalhadas por um perímetro maior da cidade e os conflitos entre grupos as isolam mais umas das outras, o que dificultou a observação. O espaço em que mais pude conviver com elas em grupo foi o Café e Restaurante Big Ben, na Rua de Gonçalo Cristóvão, que por estar aberto até altas horas da noite e estar relativamente perto de seus lugares de trabalho, acaba por ser um ponto de encontro das trabalhadoras trans na madrugada. Observei o trabalho de rua nas noites do Porto por 16 noites entre novembro de 2016 e fevereiro de 2017.

Em ambas as cidades, contatei também muitas travestis trabalhadoras do sexo em contexto de interior. Algumas entrevistei após contato via sites de encontro, outras chegaram a mim por indicação de outras travestis. Pela mobilidade da organização do trabalho de interior, também acabei por transitar em outras cidades de ambos os países, em Portugal, cidades da região Centro e Norte e, na Catalunha, cidades da região metropolitana de Barcelona.

A proposta não foi fazer um estudo comparativo entre os países, mas contrastar modelos, de modo que suas diferenças ajudassem a pensar. Dentre os percalços e as mudanças de rota que são comuns quando se chega ao terreno, tive uma série de surpresas.

Fui muito bem-recebida pelas organizações sociais ligadas aos direitos das trabalhadoras do sexo e pessoas LGBTI migrantes, que me acolheram como

voluntária nesses meses de trabalho na Catalunha⁴⁴. A minha experiência no Porto foi um pouco diversa; pensando em encontrar também uma noite viva e pujante com travestis, tive muita dificuldade de aproximar-me delas, pois além de serem em menor número que em Barcelona, estão mais distribuídas pelo território e as rivalidades são mais pungentes. Foi graças à ajuda do Espaço Pessoa - APF Norte que este trabalho no terreno foi possível na rua⁴⁵ e ao Programa Autoestima⁴⁶, em Matosinhos, que me abriu espaço para conhecer o trabalho em outras cidades da região norte.

A pertinência das escolhas que fiz em termos de métodos, bem como a introdução de discussões importantes como a reflexividade, a posicionalidade e os entraves éticos na relação pesquisadora-pesquisadas serão objeto das próximas seções deste capítulo.

3.2. Metodologias feministas e pós-coloniais

A riqueza dos debates epistemológicos durante o século XVII europeu mostra que a transformação da ciência em única forma de conhecimento válido foi um processo longo e controverso, aliando razões epistemológicas, econômicas e políticas (Santos, Meneses e Nunes, 2004).

Como braço direito do colonialismo e do projeto epistemológico capitalista, a Ciência operou silenciamentos, apagamentos e epistemicídios. Enquanto a violência política, social e econômica nas sociedades colonizadas foram moldadas às necessidades capitalistas, a ciência operava a sua parte ao desqualificar os saberes locais e instituía sua forma única de conhecimento, levando à supressão de diversas outras formas de conhecer e ver o mundo (Santos, Meneses, Nunes, 2004), ao mesmo tempo que afirmava a Europa e sua história como trajetória inexorável da civilização.

Na América Latina, não raro a ciência foi o braço de movimentos neoliberais e ideologias do desenvolvimento que ratificavam a divisão racial do mundo. Uma vez que as Ciências Sociais foram gestadas dentro de um projeto universalizador e

⁴⁴ Agradeço especialmente à Acathi e à Âmbit Donna pela recepção e por tantas coisas que pude compartilhar e viver dentro desses coletivos.

⁴⁵ Agradeço imensamente a Jorge Martins por se dispor a fazer as rondas noturnas comigo em vez de sua experiente equipe, pelas conversas e pela longa e paciente entrevista concedida. À equipe do Espaço pessoa pelas longas entrevistas concedidas e todo o apoio prestado (Nuno e Rafael). Também agradeço à Isabel Soares da APDES pela ajuda e dados disponibilizados sempre que eu precisei.

⁴⁶ Agradeço imensamente também à Dra. Cecília Eira, Dra. Graça Raposo e Dra. Diana Correia pelas entrevistas, pelos esclarecimentos e toda a ajuda.

colonial de ciência, seria possível reconstruir as ciências sociais pela perspectiva da pluriversidade? É possível a construção de ciências sociais/culturais que não reproduzam a subalternização de sujeitos e saberes, nem o eurocentrismo e o colonialismo?

Boaventura de Sousa Santos propõe uma Sociologia das Ausências para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos de resistência (Santos, 2002). Tornar presente, neste contexto, é ser uma alternativa possível às experiências hegemônicas. O que não existe como alternativa, como proposta de transformação social é ativamente produzido como não-existente. Por isso, Boaventura propõe uma sociologia das ausências que busque “transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças” (Santos, 2010), opondo as monoculturas que produzem não-existências às ecologias que produzem co-existências.

As epistemologias pós-coloniais buscam enunciar quais as estratégias políticas para tornar visíveis sistemas distintos de pensar e construir conhecimento (Walsh, 2007); como se dá o encontro de diversas perspectivas que articulam e colocam em causa a racionalidade moderna e sua gênese, disputando as formas de narrar o passado e o presente a partir de perspectivas subalternas; de que maneira as identidades constituem-se a partir do legado das cartografias coloniais; por que vias é possível contestar o monólogo da ciência moderna como explicação exclusiva do mundo (Meneses, 2008).

Avançando nesta crítica, as feministas foram incisivas na demonstração de que esta ciência é também androcêntrica, ao pressupor um cientista homem, branco e ocidental como o olhar neutro da verdade, relegando outros olhares a interpretações supostamente contaminadas e politicamente interessadas, características que trairiam a própria cientificidade como caráter universal (Haraway, 2009).

Dentre os movimentos contemporâneos que surgem para reivindicar um fazer científico que incorpore a crítica sobre os seus lugares e atores de produção de conhecimento está a *standpoint theory* (traduzida em português para saberes localizados ou conhecimento situado) sustentada por Sandra Harding e outras feministas a partir de algumas perguntas: como as mulheres podem se tornar sujeitas do seu próprio conhecimento e não seguirem objetificadas? Poderiam os grupos

oprimidos falar? “Whether women as culturally diverse collectivities could produce knowledge that answered their questions about nature and social relations?” (Harding, 2004, p.4).

Para Donna Haraway (2009), é preciso dar crédito às críticas que desmascaram os vieses da objetividade, que obscurecem a vontade de fazer uma ciência subjetiva, corporificada e de atuação histórica coletiva. Porém é preciso ter cuidado para não cair em um construcionismo que enxergue a ciência somente como produção discursiva, pois tanto o relativismo total — que é estar em toda a parte, portanto lugar algum — quanto o positivismo da autoridade científica — que é ver sem ser visto — não são pólos opostos, mas versões de um mesmo processo de apagamento do sujeito e das condições materiais de produção da ciência. A oposição a esses processos são saberes parciais, localizáveis e críticos:

As feministas têm interesse num projeto de ciência sucessora que ofereça uma explicação mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm (Haraway, 2009, p.15).

Haraway (2009) também atenta para os perigos de considerar gênero, raça, classe como todos ontológicos que expressam certa unidade ou possibilidades de categorização entre grupos. Não à toa que os feminismos negros, chicanos, lésbicos têm acionado outras categorias além do gênero para expressar a condição da mulher na sua miríade de possibilidades (Lorde, [1979] 2018).

Portanto, de modo a tornar visíveis sujeitas e sujeitos atravessados por múltiplas opressões, seria preciso buscar um espaço, um *standpoint* que permita tornar visível o lugar de produção do conhecimento e problematizá-lo como parte da investigação. Assim, privilegia-se a responsabilidade pela construção dos saberes, a parcialidade do olhar contextualizado e a produção de conhecimento pela intersubjetividade, em que tanto quem pesquisa quanto quem é pesquisado entram em um jogo de relações discursivas cujas posições não são fixas, mas negociadas, “nesse entendimento do conhecimento como projecto partilhado e colectivo, criado nos contextos e na dinâmica histórica dos símbolos” (Oliveira, JM e Amâncio, 2006, p. 606). Neste sentido, não é a repetição de um projeto de objetividade que se imponha como conhecimento a priori, nem de um fazer científico que use a verdade de modo a professar discursos hegemônicos que excluam outras formas de ver a vida, mas de

métodos que incorporem a diversidade do mundo como possibilidade e não como um localismo.

A fim de criar um projeto epistemológico feminista, é preciso reconhecer a importância de descrever o mundo e a Ciência como espaço a ser disputado e tecer críticas às cartografias de poder que os discursos científicos estabelecem em uma visão corporificada:

Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear (...) A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver (Haraway, 2009, p.21).

A crítica feminista abriu uma senda para que diversas identidades reivindicassem também a sua leitura da produção científica: é o caso das epistemologias queer e dos estudos gays, lésbicos e transgêneros, que propõem outros lugares de enunciação científica que desnaturalizam a heterossexualidade compulsória e a cisgeneridade.

3.3. Contribuições queer

Segundo Travis Kong, Dan Mahoney e Ken Plummer (2001), a história das pesquisas com as minorias sexuais surgiu a partir de um tratamento estigmatizado, vitimista, psiquiatralizado característico dos trabalhos pré-Stonewall em 1969. Os autores estabelecem três fases importantes: até fins da década de 1960, os chamados estudos tradicionais eram caracterizados pela clara distinção sujeito e objeto, a suposta neutralidade do pesquisador, objetivos relacionados à busca de uma pretensa natureza da homossexualidade, uso de diagnósticos e conclusões para justificar internações, prisões e outras medidas que eram características do tratamento às minorias sexuais à época; nos estudos pós-1973, com a despatologização da homossexualidade, o discurso psi convive com as pesquisas que buscam delinear a identidade coletiva desses grupos, concentrando-se em estudos sobre *background* social, experiências de infância e violências vividas; finalmente, a virada pós estruturalista, na década de 1980, coloca no centro das preocupações a sexualidade como construção do mundo social, enfraquecendo as abordagens biológicas e deterministas de outrora.

O fortalecimento dos movimentos gay, lésbico e trans da década de 1960 em diante, o aumento da importância de abordagens metodológicas interpretativas — como as hermenêuticas e as centradas em histórias de vida — além de colocarem as minorias sexuais no centro das questões sociais, despatologizando-as, descentram o papel do pesquisador e, aos poucos, fazem emergir sujeitos e sujeitas de pesquisa e sua capacidade de agência dentro dos movimentos políticos, sociais e nas escolhas da intimidade — o que é particularmente encorajado nas pesquisas sobre VIH, por exemplo, não mais patologizantes e sim orientadas a perceber as práticas da comunidade (Kong, 2001, p.245).

Este fortalecimento também encorajou muitas acadêmicas e acadêmicos a assumir sua própria orientação sexual e/ou identidade de gênero e dedicar suas trajetórias profissionais à desmistificação dessas identidades. Essa cumplicidade entre entrevistador e entrevistado, unidos pela identificação comum à comunidade LGBTQ, também ajudou a sombrear as separações sujeito objeto, entrevistador e entrevistado, trazendo para a academia jargões e expressões usadas por estes grupos. Esses dois movimentos levaram a um contexto de entrevista em que se compartilhavam empatia e significados, formas de conhecimento e um espaço seguro para narrar histórias íntimas⁴⁷:

Personal difficulties abounded and were usually documented in detail: secrecy, guilt or shame, fear of discovery, and suicidal feelings. But they were then resolved in some fashion in a redemption tale, usually involving the person's meeting other lesbians or gay i the communitiy. Finally, the individual achieved a sense of identity (...) along with a sense of community (...) over and over again narratives of this kind were proffered in the many "coming out" interviews (Kong et al, 2001, p.243).

O aparecimento da teoria queer e, seguidamente, de um corpo teórico que analisasse criticamente as metodologias a partir de uma perspectiva da fluidez das identidades sexuais e de gênero, deslocou de forma ainda mais radical a epistemologia LGBT, como uma narrativa múltipla e possível da experiência social. Se a produção de sentido é resultado das narrativas e estas são produções intersubjetivas, era preciso uma compreensão mais radical entre o *continuum* sujeito-objeto, pesquisador-sujeitos de pesquisa.

⁴⁷ Merecem destaque neste contexto, os trabalhos recentes que problematizam o desejo romântico e sexual que muitas vezes aparecem entre agentes envolvidos na pesquisa como uma ausência a ser contextualizada dentro dos estudos queer, gays, lésbicos e trans. Sobre o assunto ver Browne & Nash (2010).

A teoria queer colocou em xeque os métodos tradicionais de entrevista, que foi justamente criticada como instrumento da invisibilização dos grupos LGBTTQIA+, geralmente homogêneos e mal representados em categorias alheias às suas experiências de vida.

Durante minha estadia em Barcelona acompanhando o trabalho das travestis nas ruas do bairro de Les Corts, era muito comum a presença de pessoas curiosas ou de caçadores de histórias de jornais, adolescentes e universitários a fazer trabalhos escolares, o que as travestis abominavam: essas pessoas atrapalhavam o bom andamento da sua atividade profissional, as perguntas que faziam, as formas de abordagem iam da violência na tentativa de extrair respostas a olhares de piedade, como se estivessem a lidar com o mais alto grau da degenerescência humana.

Não raro, as travestis brincavam e se divertiam entre si com a situação. Quando a rua estava mais tranquila e o trabalho era pouco, era normal inventarem toda sorte de histórias, tanto de tragédias incomensuráveis que supostamente aconteceram em suas vidas para desconcertar a pessoa que as entrevistava, como *davam de louca* como se não estivessem de posse de seu juízo mental, criando respostas sem sentido.

Este comportamento das travestis, uma reação a práticas conhecidas de representação de suas identidades e sua atividade profissional, é reflexo de uma questão ética há muito colocada nos estudos queer. Pesquisadores que supostamente compartilhem as mesmas experiências de opressão em relação ao gênero e a sexualidade estariam mais aptos a representar a comunidade? Pesquisadoras travestis fazem melhores pesquisas com e sobre travestis? Ou seja, ter uma orientação sexual ou identidade de gênero compartilhada com as pessoas pesquisadas acessa outras formas de pacto de compreensão e entendimento inacessíveis aos *outsiders* e permite representações mais justas e acuradas da comunidade, escapando às narrativas hegemônicas?

Gordon-Murray, Johnston e Wait (2010, p.98) nomeiam essa perspectiva de *falácia da credibilidade*, ao assumir que numa abordagem interseccional, o entrecruzamento de diversas opressões produz espaços de produção, interação e conhecimento em que o gênero e a sexualidade entrem em negociação com outras opressões:

While those who variously identify as homosexual, gay, lesbian, bisexual, transsexual or otherwise non-heteronormative share a range of common experiences around legal, political and social constraints, there are also

significantly different lived experiences of oppression and exclusion between these groups (Andrew, Johnston e Waitt, 2010, p.99).

Para os autores, uma perspectiva queer da entrevista deve ter a intersubjetividade e o reconhecimento de que as narrativas são enunciadas a partir da compreensão da posição que tanto pesquisador quanto sujeitos de pesquisa ocupam nesta relação. Tanto um quanto outro entram na relação da pesquisa como sujeitos, que tem classe, gênero, sexo, idade, características racializadas:

Insider status does not automatically confer understanding between 'research-subjects' and 'researcher-subjects'. The corollary is that 'outsider' status does not necessarily mean poorer understanding in the research relationship. This is even more the case when we realize that, through the circuit of social power, the multiple and fluid nature of subjectivities means that we are all simultaneously insider and outsider (Andrew, Johnston e Waitt, 2010, p.104).

Essas características são diferentemente valorizadas dentro de normas sociais e culturais, em que a posição estabelece olhares e certas inserções em redes de poder. O importante é posicionar-se criticamente em relação à forma como essas posições constroem afinidades e distanciamentos entre as partes e o reconhecimento de que o produto final do contato, ou da entrevista, é uma narrativa criada em conjunto, a partir da interação e, portanto, original e exclusiva do relacionamento que se estabeleceu naquele momento.

Andrew Gordon-Murray (Gordon-Murray, Johnston e Waitt, 2010) conta que em sua pesquisa, mesmo sendo um *insider* na comunidade gay em que estudava, quanto mais os respondentes aproximavam-se de sua posição de nível superior de formação, classe média, entre 20 e 30 anos, homem gay com visões políticas de esquerda e envolvido no ativismo, menos informações lhe davam, como se uma perspectiva comum estivesse tão explícita que nem precisasse ser enunciada. Por outro lado, quando entrevistava homens gays mais velhos, era tratado como *outsider* já que os sujeitos de pesquisa pressupunham que ele não fazia a menor ideia do que era ter sido gay em outros tempos. Quando era compreendido como *outsider*, percebia haver mais facilidade em ouvir histórias, eventos, experiências com riqueza de detalhes. Com isso, o autor conclui que o critério de *insider* e *outsider* não está necessariamente ligado às afinidades de gênero ou sexualidade, mas são arranjos complexos de identificação em que entram em jogo diversas categorias e que devem pautar-se pela ética no contato com pessoas entrevistadas e cuidado no trabalho interpretativo.

Cheguei a acompanhar a visita de uma assistente social trans ao Camp Nou em Barcelona, antiga trabalhadora do sexo que, empoderando-se pelo ativismo, passou a ocupar outros espaços e a fazer um trabalho de acompanhamento das mulheres trans trabalhadoras do sexo em contexto de exterior. Claro que o relacionamento entre elas era de uma afinidade e intimidade que jamais teriam comigo — talvez tivessem se estivessemos em contato por muitos anos — as conversas sobre hormônios, clientes, drogas, famílias, pessoas conhecidas, quem estava com a tia⁴⁸, um universo de representações que era fácil perceber que eu não acessava sem mediações, ou de forma natural.

Compartilho da experiência narrada por Gordon-Murray, embora a questão de ser uma *outsider* tenha causado uma certa insegurança inicial, logo percebi que a própria intersubjetividade prevista na pesquisa biográfica trazia localização e corporalidade para este contato entrevistadora-entrevistada e, longe de constituir-se um problema, foi uma oportunidade de perceber que nossa não intimidade inicial dava-lhes poder para se auto-representarem da forma como gostariam e, caberia a mim ser alguém que aprende com elas e constrói o seu conhecimento de causa a partir de uma representação controlada por elas sobre quem são.

Deste modo, compreender a pesquisa biográfica não somente como técnica, mas como uma epistemologia que carrega consigo uma visão específica sobre os indivíduos engajados na relação de pesquisa, os significados das histórias narradas, o papel da pesquisada e as questões que envolvem o trabalho de interpretação dos discursos é crucial para se conformar um método localizado, corporificado, feminista e queer.

3.4. Conversando com elas: a pesquisa biográfica centrada em histórias de vida

Há uma profusão de termos ligados à pesquisa biográfica: *life story*, *life history*, pesquisa biográfica, autobiografia, documentos humanos, lembranças de vida, estudo de caso, entrevistas biográficas. Cada um desses termos deriva de tradições sociológicas específicas — nomeadamente a francesa, a inglesa e a italiana — e suas respectivas traduções para o português. Se, de um lado, Daniel Bertaux (1981a)

⁴⁸ Estar com a tia, expressão êmica que significa estar com Sida.

dedica a introdução de sua coletânea *Biography and Society* para desmistificar esta multiplicidade terminológica, outros autores como Brian Roberts (2002) preocupam-se menos com a nomeação do método e mais com suas diferenças internas⁴⁹.

A história de vida, como pretende-se abordar, filia-se a um entendimento da relação indivíduo-sociedade, em que aquele não é somente expressão das condicionantes sociais, mas ressignifica e apropria-se de forma original dessas estruturas, em constante negociação com elas (Delory-Momberguer, 2012; Lechner, 2009; Denzin, 2001; Plummer 2001; Bertaux, 1981b).

A entrevista biográfica é uma epistemologia organizada (Ferrarotti, 1981; 2003) que vai além das técnicas que ora se apropriam das histórias de vida a fim de corroborar com ilustrações de hipóteses predeterminadas, ora consideram-na meramente uma técnica de entrevista semi-estruturada. O que se pretende delinear é um novo pacto na relação intersubjetiva entre pesquisadora e pesquisadas, que centra o método nas histórias de vida e constrói, a partir delas, o trabalho interpretativo.

A pesquisa biográfica encontra-se na intersecção entre o individual e o social, e nesta interface, percebe a relação singular que o sujeito mantém com o mundo histórico e social e também como significa e atualiza esta percepção por meio do discurso, cujo objetivo seria:

Explorar os processos de gênese e devir dos indivíduos no seio do espaço social, de mostrar como eles dão forma a suas experiências, como fazer significar situações e os acontecimentos de sua existência. E, conjuntamente, como os indivíduos — pelas linguagens culturais e sociais que atualizam nas operações de biografização — contribuem para dar existência, para reproduzir e produzir a realidade social (Delory-Momberguer, 2012, p.523).

As histórias de vida como metodologia ganharam atenção renovada do meio científico ao mesmo tempo que as ideias pós-estruturalistas adquiriram força em meados da década de 1970 e passaram a dar um novo status às experiências individuais e às análises discursivas. Neste momento, os estudos culturais emergem, oferecendo novas perspectivas que reúnem crítica literária, história social, semiótica, novas leituras de Marx, Gramsci e outros autores.

49 Os termos *life story* e *life history* — algumas vezes *oral story* e *oral history* também aparecem na literatura — foram cunhados para expressar uma separação prática. Considera-se *life history* uma metodologia para conhecer histórias de vida que estejam ligadas, prioritariamente, a reconstruir momentos históricos específicos por meio do relato de pessoas que o vivenciaram de alguma forma, recorrendo também a documentos pessoais e outras formas documentais para reconstituir este conhecimento.

A emergência dos estudos pós-coloniais, da *standpoint theory* feminista, que davam ênfase a formas da linguagem e representação, propunham novas perspectivas para compreender a pesquisa biográfica e o papel dos sujeitos neste processo. Ao mesmo tempo, os estudos queer iam apropriando-se criticamente dos estudos gays e lésbicos e promoviam o desmonte da tradição psiquiatrizada e vitimista característica dos estudos da década de 1950 para novas abordagens centradas nas histórias das pessoas queer (Kong, 2001).

Ann Nilsen (2008) afirma que o efeito da virada linguística ou pós-estruturalista na pesquisa biográfica colocou em questão a busca da verdade. Se até finais da década de 1970, a discussão sobre a validade do método biográfico centrava-se na pergunta sobre se as fontes humanas poderiam ser verdadeiras, se elas podiam narrar a realidade como referência empírica, Michel Foucault (2018 [1966]) e Jacques Derrida (1999 [1967]) afirmam que linguagem, representação, cultura e consciência formam categorias sociais e não são precedidas por ela. Desta forma, a ênfase deveria ser na narrativa, dividida entre *real life* e *told life*, seus problemas de interpretação e a autoreflexividade do pesquisador, buscando o conhecimento sobre a realidade (Nielsen, 2008).

Se a escola de Chicago da década de 1950 tinha por base o trabalho de Charles Sanders Peirce (1955) que moldava uma percepção do *self*, da memória e da capacidade de contá-la em uma perspectiva realista, a então recente abordagem construcionista eliminava a noção de tempo como processo e deixava o presente como elemento central que organiza o passado e o futuro, “como um discurso e linguagem que *representam* [grifo nosso] o tempo e a vida material” (Nielsen, 2008, p.90).

Embora, à primeira vista, a investigação de manifestações culturais como textos e o uso de teorias do discurso para descrever práticas sociais possam apagar a contribuição subjetiva das pessoas que emprestam suas histórias para essas interpretações (Rosenthal, 2004; Ferrarotti 2003; Roberts, 2002; Bertaux, 1981a), a análise narrativa deu força para desenhar as afirmações pós estruturalistas que dizem respeito às identidades, sua fluidez e às diferenças sociais (já que nem todos experimentam a mesma realidade), abrindo caminho para as discussões da teoria pós-colonial, feminista e queer sobre os mesmos temas.

Baseando-nos nas linhas macronarrativas que conformam e desenham o moderno sistema-mundo (Wallerstein, 2011) as pessoas que ficaram às margens, invisibilizadas e apagadas da história oficial certamente que só poderão beneficiar-se de conformações heurísticas que dêem a possibilidade de serem elas e eles mesmos a articularem suas próprias histórias. Entretanto, a história de vida não pode ser considerada um mero relato do espaço íntimo sem relação com a experiência social. Pierre Bourdieu, em seu eminente ensaio *L'illusion Biographique* ([1976] 1996) questiona a história de vida como uma totalidade e um discurso único, que encerra uma existência individual, narrada a partir de um relato concebido como um caminho percorrido, uma ficção orientada em ordem lógica e cronológica:

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um "sujeito" cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. Os acontecimentos biográficos se definem como colocações e deslocamentos no espaço social (Bourdieu, 1996, pp.89-90).

As histórias não relatam só experiências, mas tanto o relato quanto sua interpretação são moldados por convenções narrativas, cuja análise deve privilegiar o contexto social em que a história foi criada. O olhar – a visão *da standpoint theory* –, volta-se para o processo de análise, busca recorrências, compreende como os eventos reais foram percebidos e eleitos como importantes, percebe como foram ordenados na narrativa, interpreta a sua relevância e a forma de contá-los, além, certamente, de levar em conta não só o texto falado, mas todo o conjunto corporal que expressa a maneira como ele foi dito:

Everyone builds his or her own theory about the history and the course of his or her life by attempting to classify his or her particular successes and fortunes, gifts and choices, favorable and unfavorable elements of his or her fate according to a coherent, explanatory principle and to incorporate them within a *historical unit*. In other words, everybody tries, in one way or another, to build up his or her own ontology (Hankiss, 1981, p.203).

Para Gabrielle Rosenthal (2004) a fim de entender e explicar o fenômeno social por meio das biografias, temos de reconstruir sua gênese, ou seja, perceber como os eventos são criados, reproduzidos e transformados na narrativa. Isto implica perceber a perspectiva subjetiva e a lógica dos cursos de ação que as pessoas entrevistadas desenham em suas histórias: o que experienciaram, como interpretam, qual o significado hoje e em que contexto biográfico organizam as experiências que narram. Para entender e explicar as afirmações de uma entrevistada sobre pontos e

experiências do passado é preciso interpretá-los como parte do contexto geral de sua vida presente e perspectivas para o futuro.

Portanto, o conhecimento na pesquisa biográfica é a relação entre observador e observado, é conhecimento a dois, intersubjetivo. Como diz Ferrarotti (1988, p.29): “Para conhecer a fundo — e sublinhamo-lo, cientificamente — o seu ‘objeto’, o observador terá de pagar o preço de ser conhecido com a mesma profundidade, o conhecimento torna-se o que o positivismo sempre quis evitar: um risco”.

Esta preocupação deve estar refletida nas técnicas que envolvem a pesquisa centrada em histórias de vida. A técnica privilegiada na pesquisa biográfica é a entrevista, como forma de apreender a singularidade da experiência de um indivíduo e seus encontros com o mundo social.

A entrevista é a atualização do social no indivíduo, por isso, o investigador deve ter muito conhecimento do contexto que circunda a vida do entrevistado, de modo a ter clareza dessas inter-relações, não para separá-las mas para compreender os espaços-tempo singulares que cada uma configura, “de interpretações que cada um dá à sua própria existência e que funda o sentimento que tem de si próprio como ser singular” (Delory-Momberguer, 2012, p.526).

■ A entrevista biográfica com travestis e as técnicas utilizadas

Na abordagem biográfica, o espaço da entrevista é formado por uma relação intersubjetiva que funda um duplo espaço heurístico: a entrevistada na posição de entrevistadora de si mesma; a entrevistadora, que cria as condições para compreender o trabalho da entrevistada sobre si mesma, considerando o fluxo de poder que se atualiza a cada instante da interação, fluindo de um lado a outro.

Seguindo as orientações de Rosenthal (2004), com as travestis que conhecia na rua, convidava-as para uma entrevista, ao que elas tanto propunham que fosse ali, naquele momento, ou então que marcássemos outra hora e lugar. Para as travestis que foram indicadas por conhecidas, no primeiro contato, geralmente por telefone, eu me apresentava como uma pessoa ligada à universidade que estava a pesquisar sobre as experiências de travestis brasileiras que imigraram para Portugal e Espanha e que gostava de agendar uma entrevista.

Em um segundo momento, no dia da entrevista, eu reiterava esta mesma fala e dizia que a conversa seria gravada, que a pessoa tinha total abertura para falar sobre o que

quisesse e na profundidade que achasse importante e, se julgasse melhor, eu poderia desligar o gravador a qualquer momento. Também reforcei que todas as entrevistas seriam anonimadas, que os dados das entrevistas seriam única e exclusivamente utilizados para fins acadêmicos, as entrevistas nunca seriam disponibilizadas a terceiros e que o conteúdo completo das entrevistas seria mantido sob sigilo, que qualquer uso das entrevistas que não fossem compreendidos na fala anterior necessitaria uma nova anuência da entrevistada. Todas assinaram o termo de autorização de entrevista⁵⁰ ou gravaram por voz a sua autorização.

Embora somente duas das entrevistadas tenha solicitado o anonimato, eu preferi trocar os nomes originais por pseudônimos por não saber quais poderiam ser as consequências da repercussão deste trabalho para suas vidas, já que, dentre elas, temos mulheres que já foram encarceradas e condenadas por crimes e contravenções, algumas que reconhecem que foram traficadas ou sujeitas à exploração sexual e laboral, além de, muitas vezes, tratarmos de questões sensíveis, como contratos de casamento para obtenção de cidadania a troca de dinheiro; transporte internacional, porte e venda de drogas ilícitas; tráfico de pessoas; proxenetismo; tentativas de homicídio, sérias agressões físicas e perseguições, dentre outras questões relatadas. Além disso, algumas passagens de suas histórias têm episódios dolorosos, pelo que preservar a identidade deixaria mais sob o controle delas a decisão sobre para quem irá dar a conhecer detalhes específicos⁵¹ de suas vidas.

Para garantir o anonimato das travestis, também não vou enunciar em quais cidades realizei entrevistas em Portugal, pois são, em sua maioria, espaços de menor densidade populacional e onde as entrevistadas poderiam ser facilmente identificadas. Todas as entrevistadas circulam muito dentro do país, sendo que poderia tê-las entrevistado em qualquer outra cidade como Lisboa, Leiria, Setúbal,

⁵⁰ Muitas questionaram a assinatura do termo impresso. Primeiro porque supunham que, em um documento como aquele, ser-lhes-ia exigido o nome e assinatura conforme consta em seu registro civil. Porém quando eu dizia que elas poderiam colocar o nome que utilizavam, o próprio termo era ridicularizado, porque, se poderia ser qualquer nome, isto não invalidaria a veracidade do documento? Dei então a possibilidade de gravarmos em voz a minha fala sobre quais as condições do uso dos dados da entrevista e elas expressavam a sua anuência verbal, também gravada juntamente com a entrevista.

⁵¹ Uma das entrevistadas que pediu anonimato relatou-me que chegou a ser prejudicada por ter seu nome exposto em um trabalho acadêmico. Embora tenha autorizado o uso de seu nome, não houve respeito ao fato dela não querer que se tornasse público o fato de ser trabalhadora do sexo na Europa.

Lagos. Esta foi uma primeira conclusão importante: para as trabalhadoras de interior, a geografia do trabalho sexual é secundária em relação a outras questões, como modelos de trabalho ou as regras da concorrência na cidade.

Após esta instrução, a pergunta motivadora era “Me conte a sua história”, quando esta sentença parecia vaga demais eu acrescentava “Me conte como você chegou aqui”. Então, davam o seu depoimento livremente.

No terceiro momento, após ouvir todo o depoimento da entrevistada, eram feitas perguntas internas e externas. As perguntas internas diziam respeito à coerência da própria história contada ou um pedido para que se falasse melhor sobre alguma questão que não estava bem esclarecida. As perguntas externas eram um convite para analisar o próprio percurso narrado, geralmente iniciado por perguntas como “qual a sua opinião”, “o que você acha”, “na sua opinião, por que isto aconteceu”. Neste momento, também, a entrevista tornava-se mais dialógica, com perguntas das entrevistadas diretamente a mim, compartilhar recíproco de histórias, sempre solicitando que analisassem ou dessem sua opinião a respeito do que falávamos.

A duração média de cada entrevista foi de uma hora e meia a duas horas. Foram vinte e cinco entrevistas em profundidade com brasileiras, totalizando 45 horas de gravação aproximadamente⁵². Além dos momentos formais de entrevistas, pelas anotações no caderno de campo, arrisco-me a dizer que encontrei em torno de 50 travestis com quem tive algum tipo de interação ao longo do meu trabalho, além de ativistas, artistas e pensadoras trans.

Dessas entrevistas em profundidade, selecionei 14 para uma análise mais aprofundada com o apoio do software Maxqda para a separação por temas e figuras. Os critérios de seleção das entrevistas foram: a coerência interna das histórias, a disponibilidade por passar pelas três etapas mencionadas (contexto de entrevista, depoimento livre, perguntas internas e externas ao discurso), e considerar que eram uma amostra significativa dos discursos e histórias que ouvi de muitas delas (Bertaux, 1981a).

⁵² Há entrevistas que foram feitas sem gravador e, no início do trabalho de campo em Barcelona perdi, por questões técnicas, cerca de cinco entrevistas das quais pude somente refazer duas. As outras três foram parcamente registradas no diário de campo durante a entrevista e depois, algumas partes, foram recuperadas pela minha memória.

Isto não quer dizer que as outras falas não tivessem sido consideradas, mas que essas catorze entrevistas tiveram um tratamento mais aprofundado dos dados, em que analisei não só recorrências comuns de temas entre todo o universo da pesquisa, mas a coerência interna das histórias e de que maneira essas travestis construía os nexos de causalidade entre um tema e outro. Na Tabela 1, abaixo, há um quadro com um perfil das entrevistadas.

Tabela 1 – Apresentação das entrevistadas

Pseudônimo	Escalão etário ⁵³	Mês e ano da entrevista	País da entrevista	Estado de origem	Escolaridade	Como veio à Europa	Quanto tempo emigrada	Países em que já trabalhou na UE	Modalidades de trabalho	Profissão no Brasil
Rita	25-30	jan-16	Espanha	Ceará	Secundário Completo	Ajuda de amiga; cafetina	1 ano	Itália, Espanha	Exterior e Interior	Cabeleireira, Maquiadora
Solange	31-34	jan-16	Espanha	Ceará	Secundário Completo	Cafetina	10 anos	Espanha, Inglaterra, Dinamarca	Interior	Cabeleireira, Maquiadora
Bianca	41-44	abr-16	Portugal	São Paulo	N/D ⁵⁴	Ajuda de amiga	13 anos	Espanha e Portugal	interior	Trabalhadora do Sexo
Helena	45-50	abr-16	Portugal	São Paulo	Superior incompleto (Psicologia)	Ajuda de amiga	15 anos	Espanha e Portugal	Interior	Trabalhadora do Sexo
Vivian	25-30	abr-17	Portugal	Maranhão	Secundário Completo	Ajuda de amiga	5 anos	Portugal	Interior	Padeira, Dançarina, Diarista
Valquíria	41-44	nov-16	Portugal	Pernambuco	Secundário Completo	Ajuda de amiga	5 anos	Portugal	Exterior	Proprietária de Salão de Beleza

⁵³ Idade no dia da entrevista.

⁵⁴ N/D: dado não disponível.

Pseudônimo	Escalão etário ⁵³	Mês e ano da entrevista	País da entrevista	Estado de origem	Escolaridade	Como veio à Europa	Quanto tempo emigrada	Países em que já trabalhou na UE	Modalidades de trabalho	Profissão no Brasil
Vânia	35-40	nov-16	Portugal	Pernambuco	Secundário Incompleto	Cafetina	7 anos	Portugal, França, Espanha e Itália	Exterior e Interior	Cantora e Performer
Vivian	35-40	jan-16	Espanha	Pernambuco	Secundário Completo	Ajuda de amiga	5 anos	N/D	Interior	N/D
Alicia	35-40	jan-16	Espanha	Pará	5o ano EF	Ajuda da irmã	11 anos	Espanha	Interior	Cozinheira, Faxineira
Fabiana	30-34	jan-16	Espanha	Rio de Janeiro	Secundário Completo	Ajuda de amiga	8 anos	Suíça, Espanha, França, Itália	Interior	Trabalhadora do Sexo
Alessandra	41-44	out-16	Portugal	São Paulo	N/D	Cafetina	14 anos	Itália, Suíça, Portugal	Interior	Cozinheira
Luana	41-44	out-16	Portugal	N/D	N/D	N/D	N/D	Portugal	Interior	N/D
Silvia	35-40	dez-15	Portugal	Paraná	Superior Completo (Ciências Contábeis)	Ajuda de amiga	13 anos	Espanha, Portugal, Escandinávia, Turquia,	interior	Trabalhadora do Sexo
Priscila	25-30	jan-18	Portugal	Mato Grosso	Secundário Completo; Técnico de Construção Civil Incompleto	Cafetina	4 anos	Itália, Portugal	Interior e Exterior	Trabalhadora do Sexo

Fonte: Elaboração da autora

Embora não houvesse uma obrigatoriedade de variar a amostra de entrevistadas entre trabalhadoras em contexto de interior e de exterior, a segunda modalidade ofereceu-me a possibilidade de uma vivência mais rica e acessível ao seu contexto de trabalho, uma vez que no primeiro caso o encontro é mais íntimo, dentro de um apartamento, em que minha presença poderia afugentar a clientela e prejudicar o seu desejo por anonimato. Contudo, as entrevistas em profundidade foram feitas, em sua maioria, com travestis que trabalhavam em contexto de interior e que me receberam, na maioria das vezes, em seus apartamentos para conversar.

Com as travestis trabalhadoras do sexo em contexto de rua também me vali das técnicas da observação participante como método auxiliar da pesquisa. A intenção foi observar o trabalho tal qual se organiza em contexto de rua, ver a interação entre elas e, em alguns momentos fazer perguntas e tirar dúvidas. Apresentava-me como estudante de doutoramento estudando as experiências de travestis brasileiras que imigraram para Portugal e Espanha e expressava o desejo de conhecê-las melhor e estar com elas por um período de tempo naquela noite.

Fomos construindo uma certa intimidade ao longo do tempo e as conversas foram se aprofundando nos interstícios entre um cliente e outro e a depender de diversas circunstâncias. Em Barcelona, quando havia jogo no estádio do Camp Nou, não se apresentavam na rua até que as pessoas *de família* fossem embora *porque não queriam confusão*, ficando mais escondidas em espaços menos iluminados, momento muito oportuno para conversas mais longas (caderno de campo, Barcelona, 2016).

Estar na rua também era um momento especial para participar de diálogos com muitas delas, conhecer e compartilhar diversos assuntos, ajudar quando eu podia. Nesses momentos, falava muito da minha pesquisa, quais eram as minhas conclusões e então elas eram as minhas supervisoras de terreno, davam opiniões, dicas, riam-se, contavam histórias baseadas nas minhas experiências e nas delas.

Não gravei em áudio as minhas incursões às ruas de Barcelona e Porto, mas as anotações de campo eram feitas imediatamente após a saída e eu sempre pedia a anuência delas para relatar alguma história que me contavam ou algum acontecimento que as envolvia na rua.

Na pista, com as travestis, era possível perceber a interferência do meu corpo na relação com elas. Como eu era novidade na rua, fui algumas vezes assediada por homens que queriam fazer programa comigo, na mais ostensiva, foram elas que o afastaram de mim. Isto gerava-me preocupação, não queria que vissem nenhum tipo de concorrência, o que em geral não aconteceu. Camila me dizia, “tá vendo? A alguns hombres les gusta las mujeres e a outros les gusta las travestis. É assim, hay espaço para todo mundo” (caderno de campo, Barcelona, 2015).

Duque (2012) afirma que o corpo do pesquisador é objeto de interferência e reflexão sobre a realidade estudada. Especialmente em estudos de gênero, o corpo do pesquisador participa e pode, em alguns momentos, integrar-se à própria metodologia do trabalho. Como diz Duque (2012, p.498):

Atualmente, em minha pesquisa de doutorado, tenho feito uma reflexão ainda inicial sobre o fato de o meu corpo não só fazer parte, mas também criar o fenômeno ou a experiência que tenho pesquisado. Buscando compreender as situações e os contextos (suas normas e convenções) das experiências trans que lhes permitem “passar por mulher”, em uma das minhas primeiras entrevistas ouvi de uma transexual que, por exemplo, se ela estiver conversando comigo na rua e passar alguém e vir, vai ser mais fácil ela “passar por mulher”, porque o meu corpo (e esse meu “jeito”) denuncia que eu sou masculino e que ela é feminina. É nesse sentido que eu crio o contexto e a situação (o que tenho pesquisado) que permitem a ela “ser passável” aos olhos de quem nos vê juntos.

A minha presença no Camp Nou, em Barcelona, representava para as brasileiras com quem convivia mais também alguns benefícios, a possibilidade de acessar a internet da zona universitária, porque compartilhava meu usuário e senha do eduroam quando não tinham mais dados disponíveis nos seus telemóveis, fieis companheiros das noites de frio. E, aos poucos, também me transformei em uma pessoa de confiança, quando a noite avança e já fizeram alguns clientes, é normal que algumas já tenham consumido algumas substâncias e, desconfiando já da sua própria percepção, pediam para que eu cuidasse de suas bolsas quando estavam prospectando clientes. Eu chegava a cuidar de quatro, cinco bolsas em simultâneo. De minha parte, poder estão tão perto delas, compartilhar minhas inseguranças e também minha proposta de trabalho foi um privilégio. Aprendi muito com elas, fui generosamente ajudada e espero poder ter contribuído com o que eu lhes podia oferecer naquele momento.

Além das saídas a campo e as narrativas biográficas, também foram conduzidas entrevistas em profundidade com pessoas ligadas a organizações sociais e

serviços públicos de atendimento às travestis, tanto em Barcelona quanto no Porto. A intenção dessas entrevistas era fazer presente o olhar das pessoas profissionais que atendem esta população em diferentes contextos no que se refere a demandas de saúde, segurança e socialização. As perguntas se dividiam entre descritivas — com a finalidade de conhecer melhor o seu trabalho — e valorativas — buscando perceber o significado atribuído a cada uma das atividades. Claro que, em alguns momentos, algumas entrevistas foram verdadeiras aulas e desenharam um contexto ou fizeram um panorama histórico de atuação que foram inesperados e totalmente bem-vindos.

■ A reflexividade sobre o fazer da pesquisadora

O fato de reconhecer o papel co-criativo da pesquisadora no processo da entrevista, não a exime de ter a reflexividade como orientação ética de seu trabalho, entendida como:

A continual evaluation of subjective responses, intersubjective dynamics, and the research process itself. It involves a shift in our understanding of data collection from something objective that is accomplished through detached scrutiny of 'what I know and how I know to recognizing how we actively construct our knowledge (Finlay apud Klesse, 2012, p.70).

A reflexividade não é somente o reconhecimento da intersubjetividade e da localização do pesquisador, mas o descentramento das relações de poder e reconhecimento da responsabilidade pela representação dos grupos com os quais se trabalha, especialmente se pertencentes a minorias sub-representadas nos meios acadêmicos.

Na minha experiência de pesquisa, como mulher cis, debati-me inúmeras vezes com essas questões. Quais seriam os meus *blind spots*? O que para mim, como mulher cis, era impossível enxergar da experiência trans? O que, da minha posição social, escolaridade, origem, promoviam um afastamento de inteligibilidade entre as travestis que eu entrevistei e eu mesma? E, em outros momentos, qual a minha legitimidade em acercar-me de histórias de vida e proceder a análises interpretativas que, afinal, refletiriam minha trajetória acadêmica e biográfica e que poderia, no fim, afastar-se completamente da compreensão das travestis sobre suas vidas? Lang et al. (1998) mostram os desafios desta metodologia colocadas ao pesquisador, que implica modificações profundas em sua maneira de pensar e de fazer pesquisa.

Parto do princípio que a separação sujeito-conhecedor e objeto-cognoscente é inútil. O pesquisador está envolvido na fala e no contexto do entrevistado, que muda seu comportamento e fala a partir de cálculos de efeito e expectativas sobre o entrevistador e vice-versa.

Uma das minhas constatações, no campo, foi a forma fluida com que o universo comum de interesses e expectativas entre mim e as entrevistadas operava de formas distintas. Nas ruas de Barcelona, em um espaço totalmente territorializado e dividido entre diversas nacionalidades, a afinidade entre nós era o país de origem, o que aumentava quando haviam já trabalhado em São Paulo, minha cidade natal. Também, algumas viam em mim uma pessoa que poderia levar suas histórias para espaços e pessoas “que realmente poderiam fazer alguma coisa” por elas, entendiam a experiência do silenciamento, mas sentiam necessidade de contar a sua versão da história, e, neste momento havia uma afinidade de um projeto narrativo e propósito comum com o trabalho. Nas ruas da cidade do Porto, as travestis entendiam que, como elas, eu trabalhava à noite (ou reconheciam meu papel de investigadora ou, como eu andava a distribuir materiais de trabalho, era assistente social), também, por ter um companheiro português, podia compartilhar com elas das cenas, lamúrias e reclamações dos relacionamentos entre portugueses e brasileiras, em que não raro ficávamos ouvindo e contando histórias íntimas de cada uma por horas a fio.

Portanto, concordo com Gill Valentine (apud Andrew, Johnston e Waitt, 2010, p.98) para quem “it is impossible for us to unpick how the mutual constitution of gender, class, race, sexuality works... Dualisms of insider/outsider can never therefore capture the complex and multi-faceted identities and experiences of researchers”.

Antes das minhas entrevistas tive a oportunidade de ouvir diversas outras feitas no âmbito de um trabalho voluntário de estudantes de jornalismo em Barcelona. Neste conjunto de entrevistas, um suposto “jornalismo investigativo” chegava a ser abusivo em relação à profundidade das respostas que se desejava, insistindo em temas ligados à violência na rua, conflitos com a família e outros em que, claramente, as mulheres trans sentiam-se expostas e desconfortáveis. Esta experiência ressaltou para mim a importância de colocar na mão das entrevistadas, sem grandes constrangimentos, o poder de se auto-representarem como condição

primordial de um método queer pós-colonial, dizerem o que desejam, da forma e profundidade que achavam necessário.

Ficou claro no decorrer da pesquisa também que todas se identificavam com a travestilidade e percebiam esta *double consciousness* de que fala Dubois (1897), no que diz respeito ao contraste entre uma suposta identidade travesti homogênea e suas próprias experiências de vida. Assim, cada uma escolheu representar-se de uma maneira diferente, dando ênfases a histórias e aspectos de sua vida diversos e, para a minha surpresa, confidenciando-me coisas que jamais confidenciariam a uma travesti ou mulher trans, como mesmo me disseram.

Assim, ficou patente a questão central da intersubjetividade na pesquisa; o fato de eu ser quem sou e ter-me apresentado de certa maneira, interpelou-as a construir as suas histórias de vida de um certo modo. As expectativas que se criaram nesta relação, as minhas, tentando perceber por exemplo, como se sentiam em relação ao país de origem ou às violências que experimentaram ou experimentam, e as delas, algumas envaidecidas por serem entrevistadas, outras ansiosas por contarem suas histórias, outras desafiando-me a cada resposta dada, produziram um corpo de narrativas que só poderia ter sido formatado porque somos quem somos e relacionamo-nos da forma como nos relacionamos. Este contato não produz uma história falsa, mas uma história possível. É desta maneira que a reflexividade nos leva a perceber nossa influência dentro das narrativas que são o produto final das entrevistas, a fluidez das subjetividades e sua multidimensionalidade.

Segundo Cristian Paiva (apud Duque, 2012, p.497), “Não é raro que os trabalhos no campo de estudos de gênero e sexualidade mobilizem todas as dimensões da subjetividade do pesquisador, num imperativo de (auto)reflexividade às vezes excruciante”. Não raro, as etnografias brasileiras apontam para momentos de desconfiança, pedido de provas de que o pesquisador *conhece do babado*⁵⁵, ou dúvidas referentes aos objetivos reais da pesquisa (Duque, 2012; Jimenez, 2009; Pelúcio, 2007; Bento, 2006). É importante ressaltar também que, ao estudar identidades que encontram coerência em sua própria fluidez, a subjetividade do

⁵⁵ Termo êmico que significa conhecer do assunto, saber do que se está falando.

pesquisador é também passível de desconstrução, como diz Berenice Bento (2006, p.189):

A/o travesti e a/o transexual construído como outro, o estranho, propicia uma profunda desconstrução da subjetividade do/da pesquisador/a. É um processo duplo de humanização: de um lado, descobrimos que somos feitos do mesmo material discursivo e que a noção de margem e centro funciona precariamente para delimitar os processos tensos de constituição das identificações. E, segundo, o/a pesquisador/a quebra esquemas mentais que lhe informam sobre noções de normalidade e anormalidade. Nesse jogo, “sua” (aspas são para marcar um campo de desconfiança com a noção de propriedade que temos do eu) própria subjetividade, corpo, sexualidade, gêneros e projetos de vida se veem na berlinda.

Em relação ao contato com as entrevistadas e as relações de poder que se estabeleciam, era claro como cada uma de nós ocupava diferentes papéis. Uma primeira curiosidade é que, nos encontros marcados em cafés ou em bares, todas faziam questão de pagar a minha conta, quando eu dizia que não era preciso ou perguntava o porquê, davam-me respostas como “você é minha convidada” ou “eu faço questão ou não me faz falta, será um prazer”. Quando não pedia nada, faziam questão pelo menos, de dividir uma fatia de bolo ou pedir um chá. Podia ser por termos passado bons momentos falando sobre a vida, ou de sentirem-se prestigiadas com a entrevista, ou sinalizar uma boa condição de vida, mas subjacente a todas elas, estava a marcação de que éramos iguais, não estavam em uma posição vitimizada ou de quem necessita favores ou benefícios. Como diz Roberts (2002, p.13):

To place the researcher fully within the research is to recognize that we all have stories and it seems fundamental part of social interaction to ‘tell out tales’. In the collection of stories (via interviews), interaction is not only helping individuals to reflect and give form and structure to their lives (in the interview situation) but also helping researchers to begin to draw on their own experiences. How ‘collaborative’ this relation is in the interview, the interpretation and presentation, has been open to much discussion — whether the power relation is fundamentally unequal and cannot be overcome or modified during the full research process.

Outra situação muito comum era elas me fazerem também diversas perguntas, geralmente as mesmas que eu lhes fazia e, se entrávamos por caminhos mais eróticos ou desbocados em relação a sexualidade, homens, programas, *dildos*, eu era metralhada com perguntas: em algum sentido, eu era a Outra. Este movimento era o exercício de sujeitas de pesquisa, de pessoas que também queriam aprender com aquele encontro. Não raro eu também era colocada na posição de aluna, explicavam-me as coisas com a paciência de uma professora que explica algo pela primeira vez a alguém. Mesmo conhecendo alguns temas com mais profundidade

do que elas supunham, o tom professoral era recorrente, sendo que eram elas que me facultavam o espaço para fazer perguntas, se assim o desejassem.

Todos esses exemplos sinalizam que as relações de poder, de quem domina o discurso no processo da entrevista, eram cambiantes — ou pelo menos deveriam ser sempre assim — às vezes eu falava o que conhecia e minha opinião, mas na maioria das vezes eram elas me ensinando tudo o que eu precisava saber sobre travestis, como Perla, que disse: “Menina, 4 anos [de doutoramento]? Você está fazendo uma faculdade de travesti, vem cá que eu vou te contar tudo o que você precisa saber”. (Caderno de campo, Barcelona, 2015).

Assim, a escolha das sujeitas de pesquisa, a relação entrevistadora-entrevistadas e as preocupações com a produção de discursos sobre o processo de interação, devem ser colocadas em causa, de modo a fazer emergir histórias que, em outros espectros de produção de discurso, não poderiam ser contadas.

3.5. Considerações sobre o trabalho interpretativo

Em relação à interpretação, uma sorte variada de preocupações deve ser colocada em perspectiva, primeiro, questões de rigor epistemológico que geralmente passam despercebidas em estudos tradicionais e, segundo, as questões que levam ao objetivo e finalidade da interpretação.

Em relação às preocupações quanto ao objetivo da interpretação, este processo na pesquisa biográfica passa, necessariamente, por uma microanálise textual, olhar para o texto como um discurso a ser analisado, buscar correlações, identidades, principalmente, a forma como eventos e significados ligam-se uns aos outros com a finalidade de recuperar o sentido de sociedade ou a expressão de vida em sociedade.

O problema epistemológico do relato de vida é a natureza da relação entre texto e ação, ou dito de outra forma, qual seria então o objeto da interpretação, se o relato não restitui nem a fatorialidade e nem a totalidade da ação. A questão consiste em perceber o que o texto dá a conhecer (Delory-Momberguer, 2012, p.530) operando em um duplo sentido: perceber o relato enquanto ação e os mecanismos simbólicos e o trabalho hermenêutico do sujeito na interpretação e atribuição de valor ao que ele relata, pois a ação performativa do enredamento implica também uma posição

enunciativa, uma intencionalidade e uma certa posição em mercados simbólicos que, permitem, então, religar o enredamento às condições sociais de produção da narrativa.

Delory-Momberguer (2012) recupera o conceito de enredamento de Paulo Ricoeur, em que uma narrativa transforma um real heterogêneo em uma história organizada como um todo de sentido, aplicando importâncias e funções a cada elemento a partir da sua contribuição para o fim da história contada:

Em termos biográficos, pelo fato de o enredamento produzir operações que dão vida ao relato, ou seja, criam uma totalidade de sentido que é tida e sentida como verdadeira, como real vivido, ele é performativo, exerce-se na forma do texto e no agir humano. Isto é igualmente o que fundamenta o interesse primordial da pesquisa biográfica pelo relato, já que este, pelas operações de configuração e metabolização que introduz, é um poderoso “ator” — senão o ator principal — da biografização, uma vez que é na linguagem e pela linguagem do relato que os indivíduos constroem “o mundo interior do mundo exterior” (Delory-Momberguer, 2012, p.529).

Desta maneira, o objetivo da interpretação não é buscar uma verdade implícita na fala, ou recorrências e histórias comuns que possam produzir micronarrativas, mas perceber como a característica performativa da enunciação revela a própria maneira como aquela sujeita estrutura e é estruturada pelas relações sociais que vivencia.

Para fazer a interpretação das entrevistas baseadas em histórias de vida recolhidas, optei pela análise de discurso, partindo do pressuposto de que um discurso é a objetivação de formações ideológicas, a substância concreta que nos leva à “nomeação do mundo”, a classificação das prioridades do real:

A cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva, que é um conjunto de temas e de figuras que materializa uma dada visão de mundo. É com essa formação discursiva assimilada que o homem constrói seus discursos, que ele rege lingüisticamente os acontecimentos. Por isso, o discurso é mais o lugar da reprodução que o da criação. Assim como uma formação ideológica impõe o que pensar, uma formação discursiva determina o que dizer (Fiorin, 2011, p.32).

Em termos específicos, ao alcançar em discurso certa visão de mundo, podemos inferir seus detalhes, os enlaces semânticos que dão sentido à experiência dentro da vida cotidiana. A partir do momento que se considera o discurso como materialidade da formação ideológica, pretende-se, por sua análise, compreender os mecanismos de intercâmbio de valores que organizam a vida da travesti trabalhadora do sexo migrante.

Uma das questões que emergem neste tipo de pesquisa sobre as experiências de coletivos, cujo relacionamento com instituições é a pior possível, é a da veracidade das informações. Em muitos momentos é possível desconfiar se a pessoa que entrevistamos está a falar “a verdade”, desde informações pessoais, como a idade, até a própria história que narra como sendo a sua.

Para esta pesquisa em particular, consideramos esta questão um falso problema (Belizário, 2008), pois, se partimos do princípio de que a consciência individual é também um produto social, formado pelos discursos internalizados pelo indivíduo ao longo de sua trajetória, não existe consciência que não seja produto social, não existe consciência por entre a qual não cruze um discurso já habitante da sociedade, a ser citado e reelaborado pelo sujeito. Portanto, não se busca um registro autobiográfico fiel a experiências específicas, mas a veracidade da história, a sua condição de possível, plausível ou verossímil naquele contexto: se uma história faz sentido para quem narra, é porque assumimos que ela é produto da formação ideológica da qual aquela pessoa participa, que reproduz e reelabora a partir das próprias experiências que compreende como estruturantes para a sua narrativa biográfica. Com diz Fiorin (1993, p.35-6):

O pensamento dominante em nossa sociedade reluta em aceitar a tese de que a consciência seja social, pois repousa sobre o conceito de individualidade e concebe, assim, a consciência como lugar da liberdade do ser humano. No âmago de seu ser, ele estaria livre das coerções sociais. Desses conceitos derivam as idéias de uma liberdade abstrata de pensamento e expressão e de uma criatividade, que seria preciso cultivar, pois ela seria a expressão da subjetividade individual. Sabemos que as normas sociais impõem até que desejos são admissíveis e que desejos são inadmissíveis.

Não podemos controlar se as falas dizem ou não respeito às experiências vividas pela pessoa que narra, mas podemos depreender que é uma história possível — talvez até real — dentro dos contextos e das representações sociais que definem aquele grupo. Não dizer tudo, recriar a própria história de vida, narrar situações que são mais desejos do que verdades faz tanto parte da narrativa biográfica dessas mulheres como qualquer outro dado de realidade (Bourdieu, [1986] 1996).

Certamente que, ao optar por uma pequena amostra e uma técnica de pesquisa qualitativa, não se tem a pretensão de identificar padrões replicáveis ou elaborar conclusões generalistas e categóricas a respeito das experiências das travestis na Europa. Contudo, quem poderia fazê-lo? Posso afirmar que, embora tenha

encontrado recorrências nos relatos e experiências retratados por outras pesquisadoras que tinham objeto de pesquisa semelhante, também encontrei questões novas e padrões que não haviam sido referidos na literatura até o momento, que serão melhor trabalhados ao longo dos próximos capítulos.

PARTE II: AS EUROPEIAS

Três travestis
Traçam perfis na praça.
Lápis e giz
Boca e nariz, fumaça.

Lótus e liz
Drops de aniz, cachaça
Péssima atriz
Chão, salto e triz, trapaça

Quem é que diz?
Quem é feliz?
Quem passa?

A codorniz
O chamariz
A caça

Três travestis
Três colibris de raça
Deixam o país
E enchem Paris de graça

(Caetano Veloso, *Três Travestis*, 1977)

4. Porque eu quero ser mais: ser europeia

O capítulo que apresenta as travestis (cf. capítulo 2) dedicou-se a delinear o que se convencionou chamar de campo das travestilidades, em que a circulação de valores sobre o corpo, as aspirações de vida, o sucesso como travesti e profissional do sexo formam o conjunto de códigos que rege as vivências travestis neste mercado. Este campo estabelece como ativo importante a transformação corporal bem-sucedida e a aquisição de um certo *habitus* de mulheres de alta renda como agregador de grande capital simbólico. A reunião desses dois elementos — totalmente imbricada na potencialidade de auferir bons rendimentos no mercado do sexo de modo que um garante o outro — oferece uma passabilidade para a travesti que a permite aceder a outros espaços sociais (podem virar modelos, misses, atrizes ou mesmo percorrer outros destinos profissionais), criar novos espaços de sociabilidade (como o ativismo, por exemplo) e ressignificar outros espaços (como a relação com a família ou com parceiros amorosos).

Uma das formas mais prestigiosas de adquirir este capital simbólico ligado ao *habitus* corporal e o gosto refinado é, historicamente, ser *europeia*, termo êmico que designa a travesti que emigrou para a Europa, mesmo que temporariamente, e teve sucesso nesta empreitada. Esta europeia estabelece relações com o Brasil que ratificam e legitimam o seu sucesso, por exemplo, ao retornar com um corpo mais transformado, ter capacidade financeira para adquirir bens móveis e imóveis para si e sua família.

Todas essas aspirações se entrecruzam para designar uma motivação para migrar que envolve percursos simbólicos, espaciais, culturais e corporais ao mesmo tempo, ultrapassando interpretações heterociscentradas. Na década de 1970, as primeiras travestis embarcam para Paris e inauguraram os “vôos da beleza”, vôos *chárter* que transportaram centenas delas para as casas de show da capital francesa. Estimava-se que já na década de 1980, de 700 travestis que trabalhavam na França, 500 eram brasileiras (Trevisan, 1986), tanto que *brésilien* tornou-se, na época, sinônimo de travesti (Vale, 2007, p.61). Segundo Neusa Oliveira (1994, p.99), além da pujante vida noturna, o tratamento menos violento da polícia no *Bois de Bologne*⁵⁶ e a tradição de

⁵⁶ O Bosque de Bolonha é o segundo maior parque verde da cidade e conhecida região de prostituição em Paris.

bom pagador do homem francês faziam da cidade o lugar ideal para a diáspora travesti.

Na década seguinte, o endurecimento das políticas migratórias na França e as disputas internas pelo controle do mercado do sexo pago entre travestis fizeram com que outros destinos ganhassem visibilidade. A Itália tornou-se o lugar preferencial, ao longo dos anos 1990 e início dos anos 2000, e, embora ainda ocupe um lugar importante no imaginário das travestis, conforme atesta Teixeira (2008), cada vez menos travestis têm conseguido permanecer no país por conta do endurecimento das leis de migração e da intolerância crescente ao trabalho sexual de rua (Teixeira e Piscitelli, 2010). Já nos anos 2000, a Espanha entra no circuito da migração travesti (especialmente as cidades de Madrid e Barcelona), mas acaba perdendo espaço para outros destinos com a crise de 2008 em diante, concorrendo com Suíça, Dinamarca, Bélgica, Holanda e outros países⁵⁷.

Neste processo que se retroalimenta entre trabalho sexual e transformação corporal, as travestis veem na Europa uma possibilidade de auferir mais lucros com sua profissão, o que as permite ter acesso também às cirurgias mais dispendiosas — e tidas como luxuosas — de transformação do corpo: a colocação de próteses de silicone nos seios por um cirurgião plástico, a rinoplastia, a aplicação de botox nos lábios, bochechas e testa, a remoção do pomo de Adão. O dinheiro ganho na Europa é visto também por algumas como possibilidade de ressignificar os laços com a família por meio da ajuda econômica. Portanto, é um momento de influência decisiva no percurso da travestilidade e da aceitação social (Vartabedian, 2014; Silva e Ornat, 2014; Pelúcio, 2009a), na construção do corpo, na aquisição de prestígio e sucesso.

A proposta desta segunda parte é apresentar uma análise do trabalho de campo feito com e sobre as travestis brasileiras trabalhadoras do sexo em Barcelona (Catalunha) e Portugal, de modo a tornar claro este percurso e algumas questões importantes que envolvem o “ser europeia”. Esta seção capítulo está dividida em quatro capítulos (do quarto ao sétimo capítulos da tese)

O quarto capítulo, "Por que ir para a Europa", relata quais as motivações das travestis para fazer este percurso. Conforme já exposto anteriormente, não é possível separar variáveis; ao contrário, é preciso compreender o percurso das travestis como uma

⁵⁷ Portugal não é um país referido nem na literatura, nem nas entrevistas como um destino preferencial das brasileiras. Falaremos sobre o assunto mais adiante.

construção espacial, simbólica e corporal complexa, em que motivações, desejos, aspirações estão imersos em um conjunto de decisões e estruturas para agir que é próprio dessas mulheres. A proposta, portanto, é perceber qual a relação imediata que estabelecem entre a vontade de emigrar e a forma como reúnem recursos para fazê-lo. Não raro, é possível perceber que esta resposta articula uma parte muito importante da história e das decisões que tomaram em relação ao seu corpo e à sua identidade.

O quinto capítulo “Quer saber como eu vim parar aqui”, trata especialmente do percurso e de questões que são particulares a este momento específico, os atores envolvidos, os contratos e as obrigações, particularmente, uma discussão essencial sobre tráfico de seres humanos, migração indocumentada, migração legal e trabalho sexual como contextos teóricos e geradores de políticas públicas que afetam diretamente a vida das travestis.

O sexto capítulo “Quebrada na pista” dedica-se a falar da vida das travestis europeias. A seção inicia-se com a apresentação dos modelos teóricos para se compreender o sexo pago na Europa e as formas de trabalho das travestis em Portugal e Espanha, contextualizando ambos os estudos de caso. Também detalha as modalidades de exterior e interior de sua ocupação e a forma como interferem na circulação de capital econômico e simbólico no campo das travestilidades.

O sétimo e último capítulo dedica-se a fazer uma retomada teórica de todos os capítulos da Parte 2 para uma releitura do pós-colonial queer desenhado no capítulo da revisão da literatura.

4.1. Por que ir para a Europa?

As características particulares da migração travesti ainda carecem de literatura e ocupam um fosso teórico típico de temas que estão em fronteiras de áreas de saber: de um lado, as interpretações feministas sobre migrações de mulheres constituem ainda uma literatura cisnormativa, ou seja, produzida por pessoas que não se identificam com o espectro trans; de outro, nos trabalhos sobre migração de trabalhadoras do sexo, as sujeitas travestis e transexuais seguem subreferenciadas — inclusive nas pesquisas sobre o chamado turismo sexual, caso em que ocupam um palco importante. São, portanto, os estudos sobre migrações queer e trans que

oferecem os aportes teóricos mais relevantes para entender as migrações travestis, como veremos.

Via de regra, define-se como migrante a pessoa que se desloca temporária ou permanentemente entre diversas categorias de espaço geográfico pelos mais diversos motivos: econômicos, políticos, ambientais, contextos de guerra, identidade de gênero e sexualidades dissidentes. A literatura tradicional sobre migrações enfatiza sobremaneira as motivações econômicas e o homem (cisheteronormado) como a figura central do núcleo familiar, modelo que se consagrou a partir da década de 1960-70 (Grieco, 2002). Nas décadas seguintes, as análises feministas realocam esta experiência na perspectiva feminina e buscam delinear processos sociais mais amplos para responder a indagações como: por que as mulheres ocupavam principalmente funções de cuidados domésticos e trabalho sexual? Como se formam redes estabelecidas entre mulheres para facilitar a migração e adaptação no país de destino? (Caro, 2008).

É notório que, desde o início dos anos 1990, há mais mulheres que homens migrantes nos Estados Unidos, conforme o U.S. Census Bureau (Grieco, 2002), e o relatório da ONU de 2015 (UN, 2016) atesta que as mulheres⁵⁸ representam quase metade das pessoas que vivem e trabalham fora de seus países de origem (entre 42% e 49% na última década) e que superam o número de migrantes homens na Europa e América do Norte.

Para além das análises quantitativas, o relatório de Immaculada Lozano Caro para a Acsur-Las Segovias (2008) relaciona o cenário socioeconômico, antropológico, jurídico-laboral e sócio-político como quadro de análise para tornar inteligível a migração das mulheres, trazendo à tona categorias como a feminização da força de trabalho, as cadeias transnacionais de cuidado⁵⁹, mudanças de identidade, discriminações múltiplas e a compreensão intercultural dessas sujeitas. Caro também elabora o conceito de “Campo de Ação Social Transnacional” para designar o campo das dinâmicas transnacionais e das lógicas incompletas de pertença cidadã.

⁵⁸ Claro que se trata aqui de mulheres cisgênero. O relatório da ONU e outras organizações não incorporam variáveis de identidades de gênero e sexualidade dissidentes.

⁵⁹ As cadeias transnacionais de cuidado são redes transnacionais em que se transferem trabalhos de cuidado de uma mulher à outra (geralmente) com base em relações de poder e laços familiares. Um exemplo esclarecedor traz Palacios (s/a, p.14) sobre a manchete de um jornal sevilhano que diz: “*La abuela que cuida al hijo de la madre que migró para cuidar a la hija de la madre que? salió a trabajar, ¡ESTÁ CANSADA!*”

Este campo transnacional alude às redes sociais criadas pelas pessoas migrantes, pelas quais formam novos códigos socioculturais e fluxos de natureza simbólica e material: pessoas, dinheiro, mercadoria, afeto, trabalho, dentre outros, em um cruzamento constante de fronteiras também físicas e simbólicas. Nestas redes, é possível perceber a constituição de grupos transnacionais (Caro, 2008, p.20) de parentesco, marcados pela reciprocidade e co-desenvolvimento (com envio de remessas de dinheiro e outros bens para garantir o bem-estar da família). Circuitos transnacionais baseados no intercâmbio entre pessoas que chegam e pessoas que já estão familiarizadas com o cotidiano do país, que ajudam a aprender o idioma, a estabelecer vínculos sociais, apoiam em pequenos consertos domésticos, ajudam a arrendar apartamentos e outras trocas sociais, além de estabelecerem laços de solidariedade que mobilizam representações coletivas em torno da identidade, crenças e visões de mundo que reforçam o pertencimento a determinado lugar de origem.

Neste campo transnacional, a autora destaca a “economia política das emoções” como contexto inescapável da migração de grande parte das mulheres para os países “desenvolvidos”:

La economía política de las emociones alude a la tendencia social de ubicar en el mercado relaciones de la esfera reproductiva o de cuidado sobre la base de la facilidad y ahorro de energía vital de los individuos. El tiempo y el desgaste de una conquista amorosa, la energía empleada en buscar autocuidado y en amistades o compañías de calidad, y los riesgos que se asumen en el cultivo de emociones de diferente naturaleza se sustituyen por mecanismos de “conservación de esfuerzos” y “minimización de fracasos”. Los individuos comienzan a confiar el mercado como “abastecedor” de servicios de primer orden — servicio doméstico, acompañamiento humano, relaciones sexuales, masajes y terapias de salud entre otros — y como “solucionador” de problemas de negociación humana: la conciliación de la vida persona, familiar y laboral (Caro, 2008, p.20-1).

É nesta economia política das emoções que se enquadraram o trabalho reprodutivo, o mercado de atenção e cuidado e o trabalho sexual, este último deveras significativo na circulação transnacional de mulheres e de grande vulto no continente europeu, embora raramente esteja incorporado aos estudos sobre migrações (Chin, 2013; Vartabedian, 2012; Piscitelli et al, 2011). Esta ausência das trabalhadoras do sexo nesses estudos é ainda mais patente quando se sabe que as poucas estatísticas existentes sinalizam que cerca de metade das trabalhadoras do sexo que estão na Europa são migrantes (Brussa, 2009; Tampep, 2015) e, no caso das trabalhadoras trans, cerca de 80% são migrantes, principalmente provenientes da América Latina.

Um dos motivos, como afirma Laura Agustín (2002; 2006), é que os trabalhos, tanto doméstico, como de cuidado ou mesmo o sexual, geralmente, são entendidos como não-trabalho, trabalho não produtivo ou trabalho reprodutivo e, como as teorias tradicionais relacionam a motivação econômica e as oportunidades laborais como forças motrizes dos fluxos migratórios, deixam de considerar este tipo de atividade dentro de seu espectro.

Na sociologia do trabalho, o trabalho sexual não é considerado trabalho, porque o sexo é entendido como pertencendo à esfera da intimidade: este argumento tanto reduz a indústria do sexo ao sexo pago⁶⁰ — esquecendo-se das *hotlines*, *webcams*, pornografia, *strip clubs*, *sex shops*, *hand relievers*, assistentes sexuais e uma série de outras atividades — como não reconhece o trabalho emocional e a relação contratual que envolve a atividade:

Faked orgasms have been offered as a clear-cut example of emotional labor performed by sex workers for clients who feel more excited and gratified if they believe workers are (Lever and Dolnick, 2000), and, in this sense, those selling sex without themselves feeling sexual interest are presumably engaging in emotional labor simply by making the effort to appear excited. There is no reason to limit this faking to those selling sex, however: babysitters and carers of grannies may pretend to care, too, by smiling on demand, listening to boring stories, or doling out caresses without feeling affection (Agustín, 2002, p.386).

Inclusivamente, a imediata relação feita entre prostituição e tráfico de pessoas⁶¹, inclusive reforçada por abordagens abolicionistas da prostituição, relega a representação dessas mulheres a outros planos de estudo que não a migração voluntária. Isto expressa ainda uma visão anacrônica das migrações femininas, já que nega a autonomia da mulher que imigra voluntariamente e, como diz Agustín (2006, p.29), também oculta uma verdade inconveniente: a enorme demanda das sociedades ocidentais por serviços sexuais e o fato de muitas mulheres preferirem este trabalho a outros que lhes são oferecidos.

As perspectivas, portanto, que levam em conta o trabalho sexual migrante reúnem esforços no sentido de desmitificar o turismo sexual, o mercado do sexo, os mitos em torno da ideia de tráfico de seres humanos (Silva, Bento e Blanchetti, 2014; Piscitelli

⁶⁰ Reluto em utilizar a palavra prostituição para designar "a troca comercial voluntária de serviços sexuais por dinheiro ou outro bem entre pessoas adultas" por acreditar que o estigma associado à palavra a relaciona à exploração sexual, o que discordo que sejam fenômenos idênticos ou necessariamente coexistentes. Em troca, prefiro utilizar a expressão sexo comercial ou sexo pago.

⁶¹ Embora se pudesse pensar que o tráfico de pessoas seja uma área de estudo pertencente às dinâmicas das migrações, na verdade é um campo de estudo com grande autonomia e está, geralmente, mais ligado à criminologia por conta do status de vítima e da comparabilidade com outros crimes (Agustín, 2006, p.30).

2008, 2011; Agustín, 2006, 2007), elaborando esses temas a partir de perspectivas decoloniais e feministas.

Decerto que, mesmo nas estatísticas dos órgãos internacionais, o trabalho sexual é tido como essencialmente feito por mulheres cissexuais, sendo as mulheres trans e homens ora ignorados ora subestimados (Reyes, 2013), orientação sexual e identidade de gênero misturadas pelo termo “trabalhadores do sexo LGBT⁶²” quando não escandalosamente reunidos pelo termo “HSH: homens que fazem sexo com homens”⁶³. Como diz Laura Agustín:

Even those who count migrant sex workers usually include only women, and then it is not clear whether they are including transsexuals who look like women or not*/this when in some places it is estimated that as many as a third of foreigners selling sex are ‘trans’. Since ‘trafficking’ is largely viewed as happening only to women, and since some theorists define it and prostitution both as violence against women, non-female migrants are not recognized (Agustín, 2006, p.35).

Nos Estados Unidos, o relatório *Meaningful Work: Transgender Experiences in Sex Trade* (Fitzgerald, 2016, p.5) constata que 10.8% das pessoas trans que responderam ao NTDS (*National Transgender Discrimination Survey*) já estiveram envolvidas com o trabalho sexual, entre pessoas negras (“black and black multiracial”) este número subia para 39.9%, e 33.2% entre latinxs. O percentual para pessoas brancas era de 6.3%.

Claro que, em termos quantitativos, as mulheres cisgênero representam, provavelmente, 87% das pessoas que oferecem serviços sexuais (Tampep, 2015), o mesmo relatório afirma que as estatísticas para a população trans e homens cisgênero estão sujeitas a falhas, uma vez que a visibilidade desses dois públicos é muito pequena, mesmo para organizações ativistas e de apoio ao trabalho sexual (Tampep, 2015). Ainda assim, é inegável que o sexo pago praticado por homens cis e pessoas trans mobiliza um volume significativo de pessoas e especialmente migrantes em contexto europeu:

⁶² É crucial perceber que identidade de gênero não-normativa e sexualidades dissidentes são duas categorias que impactam de forma muito diversa o coletivo de trabalhadoras/es do sexo. Ser um michê (trabalhador do sexo homem cissexual que porta códigos de virilidade heteronormada) é muito diferente de ser travesti no tipo de clientela, nas vulnerabilidades, na forma de entender a vida. Sobre o assunto, consultar Perlonguer (2012), Minichiello e Scott (2014).

⁶³ A maior invisibilidade, contudo, está nos homens trabalhadores do sexo trans, uma categoria absolutamente anônima. Mesmo no trabalho de campo e na conversa com outras pesquisadoras ou mesmo ativistas, sabe-se de um caso ou outro, contudo, na pesquisa acadêmica, se as trabalhadoras trans quase não existem, os trabalhadores trans são fantasmas. Sobre o assunto ver Scanlon (2014) e Kivanc (2016).

Overall, most of the sex workers in Europe — most prominently in the West, South and North Regions of Europe, which comprise most of the 14 old EU countries represented in the TAMPEP Network — are migrants. Throughout the old member states, an average of approximately 70% of all sex workers are migrants, while some countries such as Italy, Spain, Austria and Luxembourg report that migrants comprise 80% to 90% of the sex worker population, or 60% to 75% in Finland, the Netherlands, Belgium, Germany, France, Greece, Denmark and Norway. The greatest balance between migrants and nationals is found in Portugal (56% migrants) and the UK (41% migrants; with the highest level of concentration in London (80%)) (Brussa, 2009, p.16).

Portanto, é impossível falar sobre trabalho sexual na Europa sem falar de migração. Embora o relatório seja de 2009, e a despeito da ausência de grandes e regulares estatísticas sobre esta categoria, as organizações sociais que atendem pessoas trabalhadoras do sexo vêm produzindo suas próprias estatísticas. Em 2010, em Barcelona, a Àmbit Dona reportou que 45% de suas usuárias eram mulheres trans (271) e, dessas, 79% eram migrantes (Vartabedian, 2012, p.129), a Stop Sida reportava 305 trabalhadoras do sexo trans em seu banco de beneficiárias, das quais 90% eram estrangeiras. Em 2015, quando fui voluntária da Àmbit Donna, o número era de 188 mulheres trans. Em Portugal, o programa Auto-estima da Secretaria Nacional de Saúde não publica a separação entre mulheres cis e trans, a APDES contactou, por meio de seu programa Porto G na cidade do Porto, 123 mulheres trans, sendo que 88% eram imigrantes.

Deste modo, lidamos com uma tripla invisibilidade: por um lado, o trabalho sexual não está nos estudos sobre migrações, como diz Agustín

The 'disappearing' from migration studies in order to reappear in criminology or feminist studies happens only with women. Male, transsexual and transgender migrants who sell sex are even more neglected in migration studies, with the difference that they do not reappear anywhere else (Agustín, 2006, p.30).

Por outro lado, os estudos sobre trabalho sexual também estão longe de fazer justiça à existência de travestis e mulheres trans trabalhadoras do sexo em geral (Reyes, 2013; Agustín, 2006; Altman, 2001). Ao mesmo tempo, os estudos trans angloeurocentrados são quase totalmente impermeáveis à questão do trabalho sexual, em que o ativismo trans, muitas vezes, renega as pautas das trabalhadoras do sexo, como se reconhecer a íntima relação que se faz entre mulheres trans e prostituição fosse mais problema das que são realmente trabalhadoras do sexo do que um dos aspectos da violência estrutural que acomete esta comunidade⁶⁴.

⁶⁴ Aprofundaremos este assunto mais adiante.

Portanto, para compreender as trabalhadoras do sexo trans migrantes, é preciso articular uma teoria de interstícios que ouse olhar a partir do entrecruzamento desses diversos marcadores sociais nos estudos sobre migração. As novas áreas, tanto da migração queer como da migração trans, têm oferecido aportes teóricos importantes sobre questões materiais e existenciais, especialmente na ampliação do potencial teórico de conceitos como casa e trajetória migrante, acionando interpretações pós-coloniais como necessárias para se compreender pessoas não ocidentais e seus percursos de vida.

4.2. Migrações queer, migrações trans

Desde o início dos anos 2000, alguns autores e autoras⁶⁵ têm se dedicado a desenhar o campo das migrações queer, ao colocar em diálogo os estudos queer e da sexualidade com os estudos sobre migração, afirmando que as ligações entre sexualidade, raça, classe, gênero, nação e imperialismo necessitam de novas elaborações teóricas. O campo das migrações queer reflete sobre como a sexualidade está implicada em múltiplas relações de poder, na construção da nação e nas possibilidades de cidadania de sujeitos racializados (Luibhéid e Cantu Jr, 2005). Eithne Luibhéid define migrações queer como:

A set of grounded processes involving heterogeneous social groups and a series of theoretical and social justice questions that implicate but extend beyond migration and sexuality strictly defined, and that refuse to attach to bodies in any strictly identitarian manner (Luibhéid, 2008, p.169).

Esta área de estudos encontra sua pertinência no entroncamento entre os estudos da sexualidade e as profundas transformações sociais geradas pela globalização e movimentos neoliberais, que alteraram radicalmente a estrutura de diversos países e abriram fendas e novas motivações para as migrações: as condições econômicas, as guerras, os desastres naturais, a fuga de cérebros, a precarização do trabalho. Paralelamente, a sexualidade tanto estrutura alguns aspectos da migração internacional (Luibhéid, 2008, p.169), como participa do constante processo de construção de identidades nacionais e comunidades imaginadas, no sentido de Benedict Anderson (2006).

⁶⁵ Especialmente as coletâneas organizadas por Patton e Sánchez-Eppler (2000), o número 52/53 da revista *Social Text* "Queer Transxions of Race, Nation and Gender" (1997), Luibhéid e Cantu Jr. (2005), o número 5 da revista *GLQ* "Thinking Sexuality Transnationally" e o número 14 da mesma revista "Queer/Migration" (2008), além de Cotten (2012).

Procura-se pensar, então, na interrelação entre sexualidades possíveis, a partir de marcadores da diferença, como classe, raça, gênero, etnia, cidadania, diversidade funcional e outros, com os regimes de poder e conhecimento. Deste modo, deve-se perceber como esta inter-relação constitui identidades, não de uma perspectiva exógena — por exemplo, tentando incluir pessoas de origens e contextos tão diversos dentro da narrativa ocidental LGBT — mas interrogando-se por quais vias as identidades carregam os legados de sua construção, como se transformam a partir de circuitos locais, regionais, nacionais e transnacionais em que a sexualidade não é um dado a mais, mas um ponto de ruptura, de reorganização do projeto de migrar:

National heteronormative is thus a regime of power that all migrants must negotiate, making them differentially vulnerable to exclusion at the border or deportation after entry while also racializing, (re)gendering, (de)nationalizing, and unequally positioning them within the symbolic economy, the public sphere, and the labor market. These outcomes, in turn, connect to the ongoing reproduction of particular forms of nationhood and national citizenship — which have ramifications for local, regional, national, transnational, and imperial arrangements of power (Luibhéid, 2008, p.175).

A maneira com que pessoas de identidades de gênero e sexualidade não-normativas ocupam os espaços do desvio e do abjeto interfere sobre este projeto de deslocamento. Basta lembrar que, até 1990, pessoas gays ou lésbicas não podiam entrar nos Estados Unidos nem como turistas (Luibhéid e Cantu, 2005) e que até 2010, pessoas soropositivas não poderiam requerer residência permanente naquele país, fora todas as dificuldades que enfrentam essas pessoas nas micropolíticas do dia a dia e as pequenas violências que cercam o cotidiano de pessoas transgênero migrantes.

Os estudos da sexualidade têm uma história significativa em apontar o Estado moderno e o status de cidadania como heteronormativos e monogâmicos, definidores de hierarquias não só sexuais, mas de raça e classe. Não à toa, a migração “desejada” pelo Estado é restrita em termos de classe e capital cultural, como os *skilled workers* e os *golden visas*. Quando a sexualidade aparece como um marcador de diferença, ora porque contraria a heteronormatividade, ora porque rompe com a estrutura monogâmica da família ou se apresenta como uma dissidência de gênero, ela traz consigo diversos imaginários de desvio que se traduzem em pânicos morais, os quais, para não se apresentarem claramente como fobias, são logo reinterpretados como questões de saúde pública — como barrar pessoas com práticas sexuais “suspeitas” ou que apresentam perigo de disseminar doenças sexualmente

transmissíveis — ou de resguardo da moralidade, justificando uma ameaça à vida e aos valores dos cidadãos e cidadãs originários daquele espaço (Luibhéid, 2008).

É forçoso dizer que as políticas dos países de origem também delineiam e estimulam certos circuitos migratórios, de forma que compreender a migração demanda perceber os fluxos entre países como estruturas históricas, com conexões entre passado colonial, processos neoimperialistas e as políticas e discursos de construção da identidade nacional. Além disso, é preciso compreender a sexualidade como um eixo estruturante deste processo, tanto pela sua construção histórica como pela forma como se inter-relaciona com as políticas de saída, chegada e assentamento de pessoas sexo-gênero dissidentes, colocando em causa, especialmente:

The distinction between “freely chosen” economic migration and “coerced” migration by political refugees, which continues to underpin migration scholarship and policy in the global north, urgently needs to be rethought to account for how most migrations in fact straddle choice and coercion (Luibhéid, 2008, p.178).

Os estudos sobre migrações trans também têm sido usados por certos autores e autoras para designar as especificidades das trajetórias de pessoas transgênero, cuja inclusão sob a discussão das sexualidades muitas vezes pode obliterar certos aspectos de suas identidades. A literatura clássica e crítica sobre pessoas trans consagrou conceitos muito permeáveis dentro dos estudos sobre migrações como a ideia de viagem, trajetória e casa (*home*) (Banji, 2012). Este grupo de estudos, além de tratar dos percursos migratórios de pessoas trans também considera a transgeneridade um espaço heurístico potencial para novos terrenos de pensamento crítico, novos conceitos e métodos, articulando percursos geográficos, simbólicos, sociais e culturais à forma como as identidades trans se (con)formam a essas trajetórias (Boellstorff et al., 2014; Cotten, 2012; Hayward, 2012). Como veremos, esta ideia de viagem está presente também nas narrativas das travestis entrevistadas.

A obra *Queer Migrations* (2010), organizada por Tristan Cotten, debruça-se sobre a identidade de gênero e migração como categorias heurísticas para uma produtiva análise sobre a vida de pessoas queer migrantes. A série de artigos que compõe a obra alarga a interpretação do conceito de migração, ao articular múltiplas fraturas e diálogos entre experiências diversas que, no mais das vezes, não tratam da ação de migrar, mas da vida de pessoas trans migrantes, migradas, deslocalizadas em seus contextos espaciais, corporais e subjetivos. Na sua definição:

Transgender migrations comprise movements of desire, agency, and generativity without unitary subjects or foundations. They are heterotopic,

multidimensional mobilities whose viral flows and circuits resist teleology, linearity, and tidy, discrete borders. Theorizing these movements, we hope to push a broad range of critical discourses — trans, queer, migration, diaspora, feminist, and others — forward to meld, mesh, and birth new concepts that transform thought itself (Cotten, 2012, p.2).

Segundo o autor, no que toca as pessoas trans, os movimentos, os processos de subjetivação, conceitos de casa, *displacement* e pertencimento são temáticas importantes, unindo transformações corporais a transformações subjetivas, identitárias e ligando esses processos à geopolítica das migrações transnacionais. Essas geografias e genealogias regulam o espaço, ao explorar intersecções cruciais entre materialidade e movimentos de corpos, signos, estruturas afetivas e espaços simbólicos e materiais.

Como veremos, este alargamento da ideia de migração é essencial para se compreender os percursos das travestis, entendidos como descontinuidade, aproximação e distanciamento. Reapropriar-se da casa e criar uma casa outra. A migração para as travestis não é só uma experiência espacial, ela é do universo dos afetos, do corpo, do tempo e da identidade. Portanto, utilizar o termo migração ora como conceito, ora como metáfora é a plasticidade necessária que pauta as ideias apresentadas na análise das entrevistas.

4.3. Migrações travestis

Segundo Vartabedian (2012, p.136) a migração travesti pode ser definida como:

Una combinación de factores económicos, transiciones de género, agencia individual y búsqueda de una mayor libertad [que] delinean sus migraciones nacionales y transnacionales. Migraciones que, generalmente, se llevan a cabo por medio del trabajo sexual en tanto actividad principal para generar ingresos económicos y, sobre todo, para construir sus identidades que se encuentran en permanente proceso de formación.

A migração travesti justapõe as questões das migrações queer e trans com as aspirações que marcam a travestilidade, como a construção do corpo e o prestígio de ser europeia, e traz à tona uma trajetória espacial e subjetiva (Vartabedian, 2014, Silva e Ornat, 2014; Pelúcio, 2007), como "tránsitos corporales y geográfico-espaciales que las travestis accionan para construir su lugar en el mundo" (Vartabedian, 2014, p.277).

Embora com ainda pouca repercussão dentro dos estudos feministas e de gênero na área das migrações, alguns trabalhos sobre percursos de mulheres trans latino-americanas merecem destaque: García y Oñate (2008) sobre a migração de

transexuais equatorianas para Múrcia; Prada et al., (2012) sobre deslocamentos forçados de mulheres trans para Bogotá, Márcia Ochoa (2010) também sobre o contexto colombiano, Vogel (2010) sobre trans venezuelanas que migram para Europa, Howe et al (2008)⁶⁶ sobre trans trabalhadoras do sexo que migram de Guadalajara para San Francisco.

Segundo Vartabedian (2012), o Brasil tem sido a maior fonte de referências de estudos sobre este tema, em que se destacam os trabalhos da própria Vartabedian (2012; 2014; 2018a; 2018b), Silva e Ornat, (2014), Duque (2009; 2012), Pelúcio, (2008; 2009b; 2011), Teixeira (2008; 2011), Carrijo, (2011), Vale (2007, 2009), Patrício (2008)⁶⁷ e, além deles, a maior parte dos livros ou obras mais extensas sobre travestis no Brasil dedicam algumas páginas para falar da migração para a Europa.

Em todos os trabalhos, a referência comum ao entrecruzamento entre percursos espaciais, sociais e corporais reforçam-se como a principal característica da migração travesti. A análise das entrevistas feitas para este trabalho endossa essas características, apontando, contudo, para leituras de realidade um pouco diversas, porém não divergentes, da literatura. Para fazer esta afirmação, baseio-me no diálogo com a tese de doutoramento de Cecília Patrício (2008) sobre a migração travesti para Espanha e a tese de Julieta Vartabedian (2012) sobre travestis no Rio de Janeiro e travestis brasileiras imigrantes em Barcelona. A extensão dos trabalhos e as cuidadas transcrições e análises de entrevistas foram grande referência para este trabalho, bem como continuidades e diferenças em relação aos seus argumentos, fruto de recortes dos quadros teóricos de referência diversos.

■ “Ser alguém” ou porque emigrar

Em linha com autoras e autores das transmigrações e migrações queer, as motivações das travestis, mesmo de cariz econômico, são diferentes das análises heterocentradas da literatura clássica sobre este assunto. E, para além da questão econômica, uma série de outros percursos, corporais e simbólicos são igualmente importantes para delinear o desejo de migrar. Para interpretar esse movimento, é

⁶⁶ Esta bibliografia foi referenciada a partir da revisão da literatura de Julieta Vartabedian (2012).

⁶⁷ Ainda está por se fazer uma gênese da identidade travesti na América Latina, embora reconheçamos diversas identidades de gênero no período colonial (cf. capítulo da revisão da literatura), existe um fosso entre esse conhecimento e as condições que levaram ao reconhecimento social desse conjunto de particularidades que nomearam a identidade travesti, pelo menos no Brasil, em meados da década de 1970 em contextos urbanos. Sobre o assunto, o trabalho de Giuseppe Campuzano (2006), Trevisan (2000) e James Green (1999) e são importantes referências.

preciso perceber diversas camadas de significados e a forma como se relacionam para construir contextos complexos, como nos diz Priscila:

A conversa era sempre que toda a travesti tinha que se plastificar, fazer suas plásticas e vir pra Europa ganhar o seu dinheiro pra fazer alguma coisa, comprar sua casa, seu carro e ter alguma estabilidade financeira para voltar pro Brasil. Esse era o maior sonho de todas (Priscila, Portugal, 2018)⁶⁸.

Priscila resume, em poucas palavras, alguns dos principais elementos que motivam as travestis a virem para a Europa: transformação corporal, angariar recursos para “fazer alguma coisa”, ou seja, pensar no futuro fora do trabalho sexual ou mesmo adquirir a “estabilidade financeira”, para então, voltar ao Brasil. Todos esses elementos são parte de um mesmo conjunto temático que implica em adquirir certo capital cultural e simbólico traduzido na construção de seu corpo, e que permita voltar ao Brasil em uma condição mais privilegiada para transitar com mais segurança pelos espaços públicos, aceder a outros espaços mais seguros em que as travestis geralmente não estão autorizadas a circular, garantir uma passabilidade que não denuncie seu gênero a toda a gente, restabelecer laços de convivialidade em uma nova posição nas hierarquias de poder dentro do âmbito familiar. Neste sentido, é preciso não encarar a motivação econômica de forma monolítica, de modo a perceber as suas múltiplas inferências e a variedade de construções de sentido em torno do dinheiro como mobilizador de diversas possibilidades de troca e seus efeitos afetivos, simbólicos e sociais.

As relações imediatas estabelecidas com a vontade de emigrar têm duas forças motrizes principais: a relação com a família expressa pela possibilidade de “ser alguém” e a vontade de “ser mais”.

O primeiro tema que chama a atenção nas entrevistas é a busca por dar uma “condição melhor para a família”. Não raro, a literatura sobre travestis e outras identidades trans aborda a família como eixo oscilante entre o conflito e a aceitação da travesti: a mesma família que expulsa a travesti de casa, aceita-a de volta quando pode melhorar as suas condições econômicas.

De todas as travestis, somente uma me relatou a história de que sua mãe, ao saber que a filha era travesti, angariou recursos da família, de amigos e vizinhos para que

⁶⁸ Em consonância com o *General Data Protection Regulation* União Europeia (2018) que versa sobre a proteção da privacidade, optei por descrever nas entrevistas somente o pseudônimo, o ano e a cidade em que a pessoa foi entrevistada caso seja Porto ou Barcelona. Quando escrevo “Portugal” em vez de mencionar a cidade é porque a entrevista foi realizada em localidades de pequeno porte cuja menção poderia facilitar a identificação da entrevistada.

ela viesse para Europa, com a justificativa de que, já que a filha tinha *virado*⁶⁹ travesti, que ela pelo menos fosse viver em um lugar mais seguro⁷⁰. As condições desta travessia era que ela também adquirisse melhores condições financeiras para ajudar a família (caderno de campo, Barcelona, 2015).

A maioria das outras travestis que entrevistei relataram uma ruptura com a família. Em alguns casos, foram categoricamente expulsas de casa, como no caso de Sílvia que, quando chegou do trabalho no dia seguinte, as malas com seus pertences estavam na parte de fora de casa e seu irmão havia trocado a fechadura para que ela não pudesse entrar. Ou então, no caso de Priscila, em que a mãe disse-lhe que ela poderia continuar em casa desde que não fosse travesti, o que considera uma expulsão indireta de casa ou ainda conflitos familiares tão intensos que a travesti não vê alternativa senão morar em outro lugar por uns tempos. Contudo, todas foram taxativas em dizer que, no preciso momento da entrevista, esta situação já havia sido superada há alguns anos e, em nenhuma das histórias ouvidas, houve uma ruptura definitiva ou negação da família, nem uma intensa perda de vínculo, nem uma expectativa de retomar laços familiares a partir dos rendimentos de seu trabalho na Europa (porque esses laços já existiam) e sim de ressignificá-los.

Existe uma ideia intrínseca de liberdade e arbítrio em relação à forma como decidiram viver: “eu sou dona de mim”, “eu cuido da minha própria vida”, “eu tive de crescer muito rápido para poder sobreviver” são falas comuns do repertório das travestis entrevistadas. Esta liberdade de tomar as próprias decisões revela a sua atitude deliberada em assumir um compromisso com a família, mesmo que esta não a tenha acolhido no momento que assumiu a sua identidade de gênero. As travestis pensam, via de regra, que a sua decisão de emigrar é uma iniciativa individual, assim como o é a decisão de ajudar financeiramente a família. A ênfase dessa independência em relação ao próprio dinheiro, ao ser uma decisão deliberada, valoriza o próprio discurso da abnegação do individualismo para reintegrar a travesti novamente no seu núcleo familiar em outro patamar: não aquela que está a mercê das decisões familiares, mas que participa e interage com a família com poder de decisão sobre seu destino, como me disse Solange:

Como eu era de uma família humilde, eu sempre sonhei em vir pra Europa pra realizar um sonho que era de reformar a casa da minha mãe. Dar uma

⁶⁹ O senso comum utiliza a palavra “virar” para marcar a transição de gênero, contudo é um termo pejorativo questionado tanto na literatura quanto no ativismo.

⁷⁰ Falaremos mais adiante da construção da “Europa” como espaço seguro.

vida melhor pra minha família. Nunca pensei primeiro em mim, sempre pensei primeiro na minha mãe, na minha família. Depois, quando eu consegui realizar o sonho da minha família, que foi/ porque meu pai fez uma casa muito grande, porque era uma família grande, mas nunca teve condições de botar um piso, de forrar, entendeu? (...) Então, quando eu cheguei aqui, o primeiro dinheiro que eu fiz foi pra isso, reformar a casa, tirar minha mãe do trabalho, que ela trabalhava em casa de família. Fui realizar o sonho da minha família primeiro. Principalmente da minha mãe. (Solange, Barcelona, 2016).

O relacionamento das travestis com suas famílias está claramente refletido nos estudos sobre o dom (ou dádiva) caros à Antropologia francesa. Em linhas gerais, o ensaio sobre a dádiva de Marcel Mauss ([1925], 2012) analisa a sociedade a partir dos laços sociais estabelecidos por meio de redes de trocas e contraprestações voluntárias (ou seja, sem coação ou obrigação legal). Para o autor, o dom — ou dádiva — encadeia três obrigações que se retroalimentam “dar, receber de volta e restituir”, em que a lógica não é a da equivalência, mas do desequilíbrio da relação dom/contradom para que a relação esteja sempre em movimento. A travesti, ao participar deste circuito em que as suas contrapartidas econômicas superam a própria condição de classe da família, coloca-se no privilegiado lugar da provedora. Para o histórico de rejeição familiar, os percursos de vida, a sua identidade e condição laboral, esta é uma posição de grande privilégio.

A travesti provedora apela a um desinteresse, pelo menos em discurso, sobre a necessidade da contrapartida. Se ela pode ou não esperar esta contrapartida – tão desinteressada como a própria dádiva – por parte da sua família é uma fonte de angústia e insegurança. Como diz Caillé (2002, p.36):

Este é um dos mais estranhos comportamentos da dádiva, à primeira vista: a negação da importância da dádiva por parte do doador. Por quê? Chegamos à conclusão de que, desse modo, eles diminuem a obrigação de retribuir e tornam a retribuição incerta. Tornam o outro livre para dar por sua vez. Se aquilo que se lhe deu não é nada, ele não fica obrigado a retribuir, fica livre para dar; e se der, será também uma dádiva de verdade. Dá-se assim ao receptor a possibilidade de fazer uma verdadeira dádiva, em vez de se conformar à obrigação de retribuir.

É certo que a contraprestação esperada é o afeto e a aceitação de sua identidade de gênero. A relação não deixa de ser conflituosa, e, intimamente, traz insegurança sobre se essas transformações são “verdadeiras” (no sentido que só podem ser verdade se não foram por conta da ajuda financeira). Como diz Vivian:

Hoje em dia minha mãe gosta de mim. Quer dizer... diz que gosta, né? Eu acredito. Mas uma coisa é você estar numa situação, né? Não sei se você compreende. Enquanto eu estou te ajudando, você é bem-vindo. Enquanto eu não estou te ajudando... não sei o que será.

F⁷¹: Você não sabe se algum dia você parar de ajudar, se ela vai ter a mesma relação com você assim.

V: Exatamente...

F: ... E sua avó também, você diz..

V: Exatamente, ser hipócrita, uma coisa dessas...

F: Mesma opinião... Você tem irmãos, irmãs?

V: Tenho. Estão lá no Brasil.

F: E eles te apoiaram? Te ajudaram?

V: Acho que... quando se trata assim das crianças, eles ficam esperando a reação dos mais velhos, né? Pra poder ter um partido. Até porque a gente não quer dar exemplo ruim pros que tão chegando, né? Mas... me tratam com respeito, com carinho e pra mim tá ótimo, tá perfeito..

F: É suficiente...

V: É suficiente, exatamente... (Vívian, Portugal, 2017).

Vívian, em sua entrevista, mostra-se decepcionada por sua família aceitar a sua ajuda financeira, mas não aceitar a sua identidade e tem estado receosa porque nunca confessou à família que é trabalhadora do sexo:

Eu escondo [que sou trabalhadora do sexo] ... Por enquanto, mas o dia que eu quiser, eu vou dizer: “Olha, esse dinheiro veio da putaria. É tão válido quanto um outro”. Entendeu? Basta a forma que ele é gasto. É o famoso ditado: o que os olhos não veem, o coração não sente. Se eles não sabem...estão usufruindo bem. Acho que também se soubesse usufruía do mesmo jeito (Vívian, Portugal, 2017).

Acompanhando a literatura, há situações em que as querelas internas da família com a travesti não foram resolvidas e a vinda para a Europa se revela uma forma de resgatar esses laços, mesmo que pareça sempre carregar um certo cinismo ou desconfiança. Muitas vezes esta decisão de ajudar a família também carrega uma amargura e um sentido de superioridade em deixar claro que mesmo que a família tenha tratado a travesti com violência e rejeição, ela é benevolente a ponto de não esquecê-los agora que está “bem de vida”.

Inclusive, muitas relatam com ironia a forma como a família recebe sua ajuda financeira ou seus presentes. Fernanda (caderno de campo, Barcelona, 2017), ao falar da sua família, diz que muitas vezes manda dinheiro para seus pais para que eles depositem na sua conta no Brasil, mas diz, aos risos, que tem que mandar o dinheiro pelo menos três vezes para que alguma quantia vá parar realmente no lugar que ela solicita e completa: “é família né amiga, você sabe como funciona”.

Para as travestis que, já no Brasil, são as principais provedoras do lar, vir à Europa e ter mais recursos é a possibilidade de dar a solução definitiva para resolver um

⁷¹ F.: inicial da entrevistadora.

problema familiar (como a compra da casa) ou a garantia de que a família terá mais conforto, como nos diz Alexandra:

Eu morava no centro ali perto da igreja do Payssandu e quando me apareceu essa proposta [de vir trabalhar na Itália] meu sonho era dar uma casa pra minha mãe, tirar minha mãe do emprego entendeu, dar uma vida decente à minha mãe (...) [então] comprei a casa da minha mãe, paguei um tratamento médico pra ela. Acho que pra quase todas as travestis, o objetivo é dar uma boa vida pra família e pra mãe (Alexandra, Portugal, 2016).

Dentre as travestis que são principais provedoras do lar, também pode ser que, antes de emigrarem, tenham tentado oferecer certa estabilidade para a família que lhes garantisse tranquilidade para ir para longe, como é o caso de Bianca:

E então, como se diz, eu não ia deixar minha mãe desamparada no momento que ela mais precisava. Quando meu padrasto faleceu, eu tinha dois irmãozinhos criança ainda, e... e pronto. Mas trabalhava, tinha o meu emprego e... Pronto, mas sempre fui criticada. Sempre fui criticada pelo vizinho, os vizinhos me apontavam porque eu era gay. Só que eu era uma gay discreta. Eu pensava, eu não pensava bem em mim. Mas sim na minha mãe, entendeu? Sempre fui discreta, sempre respeitei pra ser respeitada. E até então, eu fui devagar, entendeu? E quando minha mãe se viu sozinha eu corri atrás das coisas pra deixar minha mãe amparada, que é aposentadoria, essas coisas. E quando eu consegui isso... Então, eu virei trans depois dos 18. Entendeu? Foi quando eu deixei ela amparada, meu padrasto já tinha falecido, e outra coisa, eu não podia sair de perto da minha mãe e deixar minha mãe sozinha com o meu padrasto porque eu tinha medo dele fazer alguma maldade com ela. E ali, do meu lado, acho que não tinha como. Mas pronto. Bater, e essas coisas tudo. E foi a partir dos 18 anos (Bianca, Portugal, 2016).

Um outro caso é o de Rita ou de Fabiana, que cogitaram emigrar somente após a morte de sua mãe. Como geralmente existe uma ruptura maior com a figura masculina da casa (de acordo com as entrevistas), o vínculo com a mãe se torna a representação do espaço seguro, e a sua morte leva a uma reflexão profunda sobre o porvir. Acresce que o afrouxamento da demanda em cumprir as expectativas familiares cisheteronormadas, materializadas no relacionamento com a mãe, movimenta um sentido de liberdade para assumir sua identidade com menos culpa. São as duas entrevistadas que mais diretamente afirmam que o dinheiro que ganham é para elas, para construírem suas vidas, prioritariamente, e, quando querem, ajudar a família da forma que podem — ou seja, sem o auto-sacrifício demonstrado pelos exemplos acima.

É unânime que ressignificar a relação com a família ronda a decisão para emigrar, seja porque existe um sonho de lhe dar uma vida mais confortável, seja para continuar a prover o lar, para começar a exercer este papel ou mesmo estabelecer ajudas sob demanda. Este desejo ou expectativa, somado à realidade de exclusão que, em algum momento, sofreram por parte de pais, irmãos, irmãs (e menos das mães,

conforme todas relatam) tornam patentes as idiosincrasias que governam a relação de obrigações e afetos que circundam a dádiva (Mauss, 2012; Godelier, 1999) da travesti em relação a sua família.

Da mesma forma que a dádiva cria obrigações e expectativas sobre as contraprestações voluntárias da família, e que tacitamente parecem girar em torno da reincorporação da travesti ao seu convívio, ela também liberta a travesti. Sua nova posição no seio familiar coloca-a em posição de negociar seu valor e reconhecimento dentro da família a partir da mesma identidade de gênero que fora outrora negada. Neste sentido, oferecer dinheiro à família é como garantir a sua passabilidade como pessoa respeitável: ao reconstruir estes laços à sua maneira, ela é livre para viver sua identidade com menos constrangimentos, inclusive emocionais.

Esta liberdade não implica em um rompimento absoluto com a família e seus valores, mas tensionar e alargar o campo de possibilidades desta relação, em que as travestis consigam encontrar novas formas de comunicação de afeto, cuidado e pertencimento: esta é a expectativa que ronda a expressão “ser alguém”. Ser alguém na vida, uma pessoa bem-sucedida, amada pela família e admirada por toda a gente.

Esta liberdade também se revela no sonho de emigrar, experimentar coisas novas, construir a própria vida, conhecer novos lugares, comprar roupas, perfumes, ir a festas badaladas, aprender novos idiomas e incorporar todas essas novas experiências ao seu novo estilo de vida.

Porque mais do que serem alguém, elas querem ser mais.

■ “Porque eu quero ser mais” outras motivações para emigrar

Encontrei, no trabalho de campo, muitas travestis, de diversas idades, que vieram à Europa para iniciar a sua modificação corporal. Diferente do encontrado na literatura, essas sujeitas não eram travestis, ou conheciam e conviviam com travestis, ou realizavam já trabalho sexual no Brasil: elas emigraram para iniciar as suas vidas como travestis e, para isso, queriam buscar um espaço mais seguro e longe dos seus espaços familiares para fazê-lo com mais liberdade.

Viagens internacionais a turismo se tornaram mais acessíveis no imaginário da sociedade brasileira, provavelmente por conta da popularização das viagens de avião na última década, ocasionadas por um incremento da renda de setores médios da sociedade. Vir para a Europa deixou de ser “coisa de gente rica” e as pessoas cada

vez mais sentiam que poderiam sair do país a turismo. Além disso, na tabela 1 (cf. capítulo de metodologia) fica claro que nem todas as travestis recorreram a serviços profissionalizados (cf. capítulo 5) de apoio a sua emigração, acionando mais a sua rede de amizades. Este pode ser um dos indícios que sinalizam a transformação da Europa de destino para as travestis bem-sucedidas para também um espaço seguro em que a transformação possa ter início, pluralizando inclusive o discurso sobre o que significa ser europeia.

Portanto, é impreciso afirmar que exista um percurso linear que comece por sair (ser expulsa) de casa, ir para cidades maiores (se for o caso), conhecer travestis, ingressar no trabalho sexual, conhecer uma cafetina, colocar silicone, ir para a Europa, embora ainda possa ser uma tendência geral, ela é cada vez mais posta em causa pela nova geração de travestis que chegam à Europa para iniciar a sua transformação.

Esta não é a única diferença entre as novas e antigas gerações de travestis. Algumas já não são expulsas de casa, conforme revelam alguns trabalhos que buscam fazer justiça às realidades das travestis que vivem e trabalham no mercado do sexo em suas pequenas cidades ou aldeias rurais e vivem junto de suas famílias⁷². Nem mesmo chegam a injetar silicone industrial no Brasil, o que costuma ser relatado como um pré-requisito para identificar-se como travesti.

Conforme já dito no capítulo 2, é possível perceber que a demanda pelo uso de silicone industrial vem caindo nos últimos anos, primeiro pelo corpo da moda ser mais magro e menos curvilíneo, tal qual as modelos femininas de passarela, o avanço de outras técnicas de cirurgia estética, o medo das consequências de sua utilização e também um tensionamento do ativismo trans e travesti pela aceitação do corpo trans com todas as suas particularidades. Nas entrevistas, a necessidade do silicone para reconhecer-se como travesti foi relatada pelas travestis mais velhas, como nos diz Bianca, 46 anos (Portugal, 2016):

Aí veio o tal do processo do silicone, porque até então não tinha silicone, e para mim tá ali na rua da prostituição no centro da cidade eu tinha que colocar silicone. Porque se eu não colocasse silicone eu não ficava ali. Entendeu? Hoje em dia, entendeu, tudo está mais liberal, tá mais fácil pra quem quer virar trans e travesti. Já tá tudo mais fácil. Naquela época a gente era obrigada a ter. Se você quisesse continuar naquele local ali de trabalho, se você quisesse se prostituir naquele lugar, você era obrigado/ obrigada a ter o silicone. Então, naquela época, ser travesti não precisava ser só feminina, igual hoje, você vira trans porque você é feminina. Não. Ser travesti

⁷² Vide o trabalho de Rafael França (2012).

naquela época tinha que ter o silicone. Tinha que ter corpo. Porque senão você iria sempre ser tachada como viadinho, como gayzinho, e é uma coisa que ninguém admite, assim, ser chamada de gayzinho, digo, uma travesti admitir ser chamada de gay e ser chamada de viadinho. Então, quer dizer, ah, eu sou muito mulher, eu sou travesti, sou mulher, sou isso, sou aquilo, então, tem que ter o silicone. Então, naquela época era assim, nós era obrigada a ter o óleo.

Já Solange, 30 anos, afirma que nunca colocou silicone e acredita que se pode conquistar um bom corpo só com outros tipos de intervenção, como as hormonas⁷³. Mesmo que as opiniões em relação ao silicone estejam em mudança, intervir sobre o corpo de modo que ele sinalize uma transformação estética positiva continua uma motivação importante para cruzar o oceano. Rita, Bianca, Vivian, Valquíria, Alícia e Alexandra, além de muitas outras com quem conversei, enunciam que a sua motivação para emigrar, além de conseguir ter mais dinheiro, era a de poder “ser travesti em segurança” e “tentar se fazer”⁷⁴. Alícia, por exemplo, considerava-se um homem gay no Brasil (sic) e, foi convidada pela irmã para trabalhar no mercado do sexo na Europa. Alícia veio porque tinha o sonho de “ganhar muito dinheiro”. Ao chegar à casa onde ia trabalhar, em Palma de Maiorca, a cafetina a achou muito “plumosa” para trabalhar de menino e ela começou a trabalhar como travestida⁷⁵. Ainda sem coragem de assumir essa identidade, a decisão da cafetina foi um impulsionador para realizar um sonho, o de ser uma mulher como aquelas que ela admirava, chegando da Europa com lindos corpos:

Eu trabalhava num restaurante que eu ganhava bem no Brasil, era cozinheira, então aquela ilusão⁷⁶ porque eu via as outras trans, chegando em Belém do Pará com aquela bunda bonita, com aquele corpão, com silicone e aquela bundona, aquelas pernonas, eu ficava assim maravilhada. [Quando] eu era pequena, nossa, logo vinha outras que chegavam da Itália com seus carros, tinha suas casas, ai elas chegavam no restaurante, assim, ai eu via que elas chegavam da Itália, Paris, (...) Suíça, Itália e eu morria de vontade de ir pra Itália, mas eu tinha medo porque elas me contavam barbaridade da noite de Itália ai eu preferia trabalhar limpando as casas limpando as piscinas, ai eu ganhava dinheiro assim, fazendo comida, lavando roupa mas não queria saber da prostituição (Alícia, Barcelona, 2016).

⁷³ Travestis que conseguem ter uma aparência feminina só com hormonas falam com orgulho de uma feminilidade mais “à flor da pele” em que o menor esforço é um sinal de ser mais mulher do que outras, que precisam recorrer a muitos artifícios. Assim, as categorias de classificação entre travestis e das travestis com o mundo é complexa, variável e extremamente relacional. Falaremos mais sobre este assunto neste capítulo.

⁷⁴ Expressão êmica que significa transformar o corpo como uma travesti, incorporar códigos entendidos como femininos no seu corpo com a finalidade de se tornar uma travesti belíssima.

⁷⁵ No sentido ibérico do termo.

⁷⁶ Alícia mistura muito o vocabulário castelhano e português, ilusão aqui é no sentido de *ilusión*, de sonho ou expectativa.

Alguns trabalhos dentro da teoria queer enfatizam que a viagem é um itinerário material e discursivo recorrente dentre pessoas trans que desejam marcar socialmente a sua transição. Airen Aizura (2012) afirma que a cultura trans apresenta a transgeneridade como uma jornada, uma viagem. Embora a própria teoria trans já tenha desconstruído a ideia da transição de gênero como um processo linear de partida e chegada, esta narrativa, segundo Aizura, tem força como ideal discursivo e atua como um folclore não-oficial que aparelha essas pessoas com um sentido de possibilidade, futuro e comunidade (Aizura, 2012, p.140).

A viagem, portanto, permite que a travesti crie novas relações a partir da identidade assumida, faça o seu corpo e exerça a sua profissão sem lidar diretamente com os pânicos morais gerados pela convivência com a família e pessoas próximas. Também é, segundo Aizura, um passo seguro para não ter de lidar com um possível trauma deste processo de transição dentro de um espaço cisnormativo conhecido. A viagem também ajuda as pessoas que ficaram a não ter de lidar com a indeterminação do gênero que marca a transição de um ponto de origem a um ponto satisfatório.

Não raro entre as travestis as narrativas da volta ao Brasil são efusivamente contadas e reconstruídas de forma muito similar à personagem Tieta, de Jorge Amado ([1977], 2009), que sai escorraçada, ainda adolescente, de sua pequena cidade no interior baiano e retorna, triunfante, uma mulher linda, rica, transformada e poderosa, como diz Solange:

Quando eu voltei, e nossa, todo o bairro me viu como uma estrela, chegando. Quando eu voltei, já tava com 70 quilos, com peitão, com bunda, com perna... Já com a pele bem bonita, então, as pessoas ficaram... Me senti uma estrela quando cheguei no meu bairro. Minha mãe chorou, meu pai chorou, mas não de decepção, porque passei muitos anos sem ir ao Brasil. Porque na minha cabeça, eu tinha os planos "só vou voltar no Brasil quando eu tiver... Feito quase todos os meus sonhos", que era comprar minha casa, comprar meu carro, as plásticas, entendeu? Ter um dinheirinho no banco (Solange, Barcelona, 2016).

Ao retornar outra pessoa, Solange “domestica a diferença” (Aizura, 2012) e pode requerer um lugar outro dentro do espaço doméstico e de convivialidade próxima, como o bairro e as antigas redes de amizade. Caso semelhante é o narrado por Sílvia que, ao voltar para o Brasil, para o enterro do pai, esconde os seios e aparece na casa da sua mãe com o seu gênero atribuído à nascença, receosa de como a sua mãe iria recebê-la:

Eu cheguei na casa dela [minha mãe], e ela, eu cheguei enfaixada⁷⁷ assim sabe. Quando meu pai faleceu eu comecei a chorar [e ela disse:] 'não, não chora senta aqui, cadê sua roupa? Cadê você que isso aí não é você'. Olha o respeito que eu tinha pela minha mãe, eu deixei minha mala com roupa de mulher na casa de uma amiga e fui pra casa da minha mãe com as roupas do meu namorado, 'não isso não é você, vai buscar tuas roupas', eu busquei as minhas roupas, minha mãe lavou as minhas roupas⁷⁸, me abraçou e disse 'não, você é minha filha. Você é minha filha', um momento lindo pra mim sabe que eu tive da minha mãe, eu esperava outra coisa, que ela ia ter vergonha (...) no outro dia ela saiu comigo na rua e falou 'é minha filha', os outros perguntavam 'quem é essa mulher bonita?', 'Essa é minha filha' 'Mas a senhora só tem três filhas', 'Não, essa é minha outra filha que vive em São Paulo', [risos] não falava nem que eu vivia na Europa (Sílvia, 2015, Barcelona).

A volta triunfal de Sílvia tem como centro a aceitação de sua identidade pela mãe. Expulsa de casa de maneira violenta, foi adolescente viver na casa de duas amigas lésbicas mais velhas do que ela, que fizeram tudo o que lhes estava ao alcance para que Sílvia pudesse terminar os seus estudos e ingressar na Universidade.

“Porque eu quero ser mais” também está relacionado, em suas narrativas, com a possibilidade da Europa reverter positivamente um padrão em suas vidas no Brasil, nomeadamente, os ganhos que conseguem obter com o trabalho sexual. Bianca (Portugal, 2016), quando perguntada porque quis vir à Europa, disse-me:

Bem, começou assim. Eu pensei, eu estou aqui na rua, eu estou me prostituindo, eu tenho que tirar alguma coisa dessa rua, pra mim", entendeu? A minha vida não vai ser só trabalhar e pagar conta, trabalhar, pagar conta, trabalhar, pagar conta. Eu quero ser mais.

Ou Fabiana (Barcelona, 2016) que enxergava na Europa a possibilidade de melhorar de vida e ter “outros tipos de oportunidade”, como “comprar minhas roupas, ter meus perfumes, minhas bolsas. Ir a festas, desfrutar da vida”. A possibilidade de ganhar mais, ou mesmo poder ter reservas financeiras, reverte-se para Fabiana em ter acesso a um outro tipo de vida que ela não tinha no Brasil, acessar espaços de alta renda e consumir produtos como a bolsa Chanel *original* (destaque dela) que ela ostenta com orgulho pelas ruas da cidade.

Colocar a família como eixo estruturante no desejo para emigrar relaciona-se com a necessidade de reorganizar as relações de poder dentro do seio familiar por meio do papel de provedora e, assim, criar condições emocionais e afetivas para “ser mais”. É crucial perceber como esses temas se articulam dentro das histórias de vida das

⁷⁷ Enfaixada quer dizer que colocou uma faixa em volta dos seios para diminuir o seu volume.

⁷⁸ O ato de lavar a roupa dos filhos que já não vivem na casa dos pais é uma forte demonstração de cuidado e afeto entre as classes populares na cultura brasileira.

travestis de modo a refletir tensões e espaços de negociação a partir de outras posições de poder que conseguem construir para si mesmas.

Em conclusão, se os estudos tradicionais sobre migrações são insuficientes para pensar as motivações para emigrar das travestis, o tensionamento de seu campo de conhecimento por perspectivas queer e trans revela a polissemia de processos complexos de negociação de grupos subalternos que envolvem o desejo de emigrar. No caso das travestis, a aglutinação de percursos simbólicos, corporais e espaciais, traduzido pela economia simbólica característica do campo das travestilidades, ressignifica as ideias de família, casa, viagem e retorno a partir da dissidência de gênero e instituem a transgeneridade como conceito capaz de desafiar as interpretações cisheteronormativas sobre as motivações para emigrar.

Voltar triunfante ao Brasil, restabelecer laços com a família, expandir horizontes profissionais e subjetivos parecem ser todos temas muito comuns às migrações. Contudo, o que as migrações travestis acionam de novidade é o modo como a dissidência de gênero é a organizadora fundamental do projeto migratório: é ela que reorganiza todas as relações, pauta os desejos, expectativas e, claro, é a balizadora de um conjunto de decisões importantes que devem ser tomadas para sustentar este projeto.

Isto ficará mais claro a partir do capítulo subsequente, que apresenta considerações sobre a viagem e de que maneira esta dissidência de gênero, ser travesti, organiza o projeto de migrar, tanto do ponto de vista subjetivo – os sonhos, desejos e planos das travestis – como material – quais os recursos estão disponíveis para realizar este intento. Se, de um lado, as travestis narram esta viagem em primeira pessoa também é preciso desvelar como este é um momento de encontro violento com a sociedade cisheteronormativa, que lê as travestis a partir da lente do tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual.

5. Quer saber como eu cheguei até aqui?

Na seção anterior dedicamo-nos a estruturar os discursos das travestis sobre os motivos que as levam a migrar, centrados na família, na vontade de conhecer outros lugares, de ser europeia e poder construir sua identidade e seu corpo em um espaço que consideram mais seguro. A mediação dessas expectativas e interesses pode ser compreendida por um sistema de contraprestações voluntárias, em que a contrapartida exigida por elas à sua família e comunidade é que sejam aceitas e legitimadas como travestis.

Esta seção dedicar-se-á a discutir a maneira como operacionalizam esta viagem, quais são as estratégias de migração que articulam e quais são as personagens que participam desta trajetória. Esta viagem geralmente envolve uma pessoa que ajuda ou financia integralmente passagens aéreas, providencia documentos, dinheiro e oferece já uma oportunidade de trabalho no lugar de destino.

Esta pessoa pode estar incorporada a redes artesanais de imigração, nos termos de Alexandre Vale (2009), como uma cafetina⁷⁹ ou, o que tem sido cada vez mais comum, pode fazer parte da mobilização de redes de amizade que não configuram formalmente uma relação comercial para viabilizar a partida.

Em paralelo, é importante abordar a sensível temática dos diplomas legais que tratam da imigração irregular e do tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual como dois fenômenos diferentes. Estas normativas, ratificadas pelo governo brasileiro, português e espanhol, a partir de convenções internacionais como o Protocolo sobre o Tráfico da Organização das Nações Unidas (mais conhecido como Protocolo de Palermo), influenciam a abertura ou fechamento de fronteiras de saída e de chegada para as travestis, bem como podem enquadrá-las em mecanismos repressivos de Estado, em que a narrativa da vítima pode não necessariamente se adequar aos propósitos e anseios que elas levam consigo para o outro lado do oceano.

O tráfico de pessoas é tido como um problema crucial para governos, organismos defensores dos direitos humanos, grupos feministas, grupos ativistas que apoiam ou são liderados por trabalhadoras do sexo, não obstante, os interesses desses grupos

⁷⁹ Cafetina é o nome feminino de cafetão ou proxeneta ou chulo, embora o seu significado seja bem mais complexo. Falaremos sobre esta personagem mais adiante.

pautam interpretações e agendas políticas muitas vezes divergentes (Piscitelli, 2008). Em relação ao trabalho sexual, os grupos abolicionistas não reconhecem a diferença entre trabalho sexual voluntário ou forçado, portanto, pensam que a prostituição sempre envolve vítimas e exploração, pelo que erradicar a indústria do sexo seria, automaticamente, erradicar o tráfico e vice-versa (Barry, 1995). As abordagens feministas que apóiam os direitos das trabalhadoras do sexo e o reconhecimento da atividade como ocupação profissional remunerada traçam muito claramente a linha entre trabalho forçado (e dentro deste campo, a diferença entre trabalho infantil e adulto) e voluntário (Doezema, 2001; Agustín, 2006). Assim, não há correlação necessária entre o tráfico de pessoas e a indústria do sexo (Blanchette e Da Silva, 2011), mas a falta de proteção das trabalhadoras e trabalhadores permite que o tráfico aconteça: “Nessas perspectivas, considera-se que quem trafica se beneficia da ilegalidade da migração e do trabalho sexual. Essa dupla ilegalidade é a fonte do poder e controle que exercem sobre os/as migrantes” (Piscitelli, 2008, p.36). E não só as redes de tráfico, mas também os governos e suas políticas anti-imigração⁸⁰.

O conflito entre essas abordagens, mais os diversos interesses de controle de pessoas entre países de origem e destino, a falta de clareza dos protocolos internacionais sobre conceitos importantes para se caracterizar o tráfico, exploração sexual ou migração indocumentada geram diversos fossos conceituais que permitem um poder discricionário e, muitas vezes, subjetivo sobre a pessoa que emigra.

Neste sentido, é mister conhecer algumas abordagens sociolegais que organizam as formas de controle do Estado sobre a prostituição ou o trabalho sexual, para assim compreender melhor a gênese do debate sobre tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual, um debate em que é difícil transitar sem conhecer as motivações teóricas e os projetos políticos intrínsecos a cada grupo que se posiciona contra ou favor das travestis e outras pessoas trabalhadoras do sexo.

A visibilidade destes atores sociais e suas particulares leituras da realidade denotam claramente a prostituição/trabalho sexual como um campo teórico em formação: entre

⁸⁰ Acrescento também o argumento importante do Grupo de Pesquisa Davida sobre o tratamento das fontes e levantamentos estatísticos sobre o tráfico de seres humanos. Por ser uma atividade clandestina, o acesso a dados está muito vinculado à metodologia, à interpretação sobre o que constitui tráfico e ao acesso a fontes de dados secundárias que precisam ser criticamente analisadas (Davida, 2005).

visões abolicionistas (Barry, 1984) e descriminalizadoras (Oliveira, 2011) — para reduzir ainda mais o complexo campo de ideias que está aqui em discussão — está em causa se o objeto deste campo de conhecimento é o corpo da mulher “prostituída” (Bindel, 2017) ou uma ocupação profissional (Chin, 2013), se as prostitutas são sujeitas ou objetos do feminismo (Scoular, 2004; Bell, 1994), e, finalmente, qual a leitura mais acertada da realidade da prostituição/trabalho sexual (Sanders, 2018)⁸¹.

Este capítulo inicia-se com a apresentação das questões sócio legais que organizam o debate sobre trabalho sexual hoje na Europa e também fora dela para então, na seção seguinte, apresentar os conceitos e definições que delineiam as práticas estatais a respeito do que se pode ou não considerar tráfico de seres humanos e como estabelecer a diferença entre aquele e as atividades de auxílio à imigração irregular (ou indocumentada) .

Após este percurso teórico, apresentamos as histórias de viagens das travestis e o modo como problematizam as situações de exploração que conhecem ou chegaram a viver. Ambas as perspectivas (a teórica e a voz das travestis) são colocadas em contraste quando se pensam as vulnerabilidades a que a travesti está sujeita como migrante indocumentada e por que vias constrói resistências e espaços de fala a partir destes processos de subalternidade. O capítulo termina com uma discussão como esta posição influi na realidade material das travestis europeias.

5.1. Modelos teóricos e suas implicações na regulação do trabalho sexual

Segundo Teela Sanders, Maggie O’Neill e Jane Pitcher (2018; 2009)⁸², o início das pesquisas sobre prostituição da década de 1960 em diante caracterizam a atividade ora como escravidão sexual (Dworking, 1985; Barry, 1984), ora como uma resposta a necessidades de cariz econômico dentro da sociedade patriarcal e de consumo (O’Neill, 2013; Phoenix, 1999).

A partir de meados dos anos 1990, as pesquisas se aprofundaram em revelar as correlações do exercício do trabalho sexual com outras dimensões da vida em

⁸¹ Enquanto eu estiver a falar dos modelos teóricos usarei este termo prostituição/trabalho sexual já que as diversas orientações optam ou por um ou pelo outro.

⁸² O capítulo de introdução do livro “Prostitution, Sex Work, Policy and Politics” (Sanders et al, 2009; 2018) é a referência central para a argumentação das próximas 5 páginas.

sociedade, por exemplo: a influência da organização política das trabalhadoras do sexo e suas pautas no exercício da atividade; o impacto dos diversos modelos jurídico-legais; vínculos com a indústria do lazer (West, 2000). Deste período em diante, surgem pesquisas etnográficas, estudos em profundidade a partir das vozes de pessoas envolvidas na indústria e autoras, principalmente, que são ou já foram trabalhadoras do sexo (Prada, 2017; Moira, 2016; Sanders, 2013, 2005), tendo a internet e as redes sociais pluralizado de forma significativa essas vozes e dinamizado a discussão que segue acesa entre as duas perspectivas que polarizam as pautas feministas: de forma resumida, a primeira delas é que as prostitutas (ou como geralmente dizem as abolicionistas, as mulheres prostituídas⁸³) são exploradas pelas pessoas que organizam a indústria (nomeadamente homens) e a prostituição é uma instituição da sociedade patriarcal. A outra interpretação entende o trabalho sexual é uma escolha livre e as trabalhadoras e trabalhadores do sexo⁸⁴ que trabalham na indústria merecem os mesmos direitos e liberdades de outras pessoas economicamente ativas.

Ambos os modelos criaram, ao redor do mundo, formas contemporâneas de organizar e regular a prostituição⁸⁵. Em linhas gerais, os argumentos sobre as mulheres prostituídas objetificadas e vítimas da sociedade patriarcal deram origem aos modelos proibicionista e abolicionista e suas variantes. Os argumentos sobre a escolha livre e a defesa do sexo pago como atividade profissional deram origem aos modelos regulacionistas (em parte) e, principalmente, os modelos de descriminalização da atividade.

■ O patriarcado e os modelos proibicionistas e abolicionistas da prostituição

Algumas correntes do feminismo na década de 1970, ao procurar elaborar teoricamente as expressões da dominação patriarcal, interpretaram a prostituição

⁸³ Definir a sujeita *mulher* é muito importante neste discurso. Haja visto que há uma convergência de pautas entre pessoas que entendem a prostituição como exploração e escravidão e abordagens que se dizem feministas que reivindicam a mulher cisgênero como sujeita *única* do feminismo, como as linhas do radfem brasileiro, o trabalho sexual exercido por mulheres trans e homens cis é completamente ignorado por essas abordagens.

⁸⁴ Além de “trabalhadoras do sexo”, que é uma terminologia portuguesa, podemos encontrar os termos “profissionais do sexo”, especialmente na literatura brasileira e “trabajadoras sexuales” na literatura em castelhano.

⁸⁵ É certo que a prostituição é regulada desde sempre, com a literatura apontando para o século XVIII quando significativas iniciativas foram tomadas neste sentido, contudo é o debate dentro do feminismo, das políticas de controle social e sanitário das populações a partir da década de 1970 que moldaram as formas contemporâneas de compreensão e regulação da atividade.

como uma atividade social em que o homem toma o controle da mulher física e simbolicamente. A prostituição foi considerada parte da engrenagem do patriarcado, que legitimava e tornava socialmente aceitável que homens comprassem mulheres ou pagassem para usar partes de seu corpo (Sanders, 2016, p.96). O argumento de MacKinnon (1987), de que a sociedade transforma a sexualidade da mulher em objeto do desejo masculino e separa-a de sua personalidade foi reapropriado nos últimos anos pelas chamadas feministas radicais para sustentar que é impossível que a prostituição possa ser considerada um trabalho ou uma escolha livre. Barry (1995) argumenta que mulheres não podem consentir com o trabalho sexual porque seu corpo e sexualidade são separados no ato do sexo pago. Andrea Dworkin (1985), pelo menos no Brasil uma das autoras preferidas das *radfem* (feministas radicais), defende que se prostituir nunca pode ser um trabalho porque as desigualdades de poder transformam sempre a mulher em objeto sexual e portanto, não pode haver consentimento na prostituição se a mulher não está em posse de seu próprio corpo. Este corpo é objetificado de múltiplas formas: primeiro, como objeto do desejo masculino (Barry, 1995), um corpo explorado, escravizado, alienado e, portanto, um corpo que não decide e que não fala, o corpo vítima a ser salvo da escravidão e o corpo que "envergonha" a categoria mulher (Jeffreys, 1997; 2008).

É simples perceber, então, porque as vozes das mulheres "prostituídas" figuram muito pouco nos discursos abolicionistas e, do mesmo modo, porque não existe nenhuma organização de trabalhadoras do sexo que se entenda como explorada, escravizada, vitimizada e objeto do desejo masculino. Esta abordagem, conhecida como abolicionista ou proibicionista localiza a opressão e a violência como intrínseca à atividade sexual paga. Portanto, a solução seria banir esta prática, e, enquanto isto não é possível, é preciso salvar as mulheres da prostituição. Em nenhum momento, esta atividade pode ser considerada um trabalho, já que não existe liberdade para escolher ou consentir.

A linguagem utilizada, geralmente carrega grande carga de violência (Bennachie e Marie, 2010), por exemplo, a expressão "estupro pago", uma das preferidas deste grupo. Os textos que circulam na internet, geralmente recheados de estereótipos, costumam usar frases de efeito e apelos ao pânico moral, como "wouldn't you say, if a person cannot afford to feed themselves (sic), the appropriate thing to put in their mouth is food, not your cock?" (Bindel, 2017, s/p) ou "[prostitutes'] vaginas as garbage cans for hordes of anonymous men's ejaculations' (Barry, 1995 apud Chapkis, 1997, p.51).

Ultimamente temos visto que as pessoas que se filiam a essas interpretações abolicionistas e criminalizadoras do trabalho sexual têm-se voltado às mulheres “prostituídas” do Sul Global. Tais argumentos recorrem a exercícios de reflexão que reúnem críticas supostamente pós-coloniais sobre o racismo e colonialidade do poder e representam a mulher de “terceiro mundo” como vítima da sociedade patriarcal, colonial e capitalista, que veio para a Europa traficada ou iludida pelas grandes corporações (a que chamam cafetões) da indústria do sexo (Blanchette e Silva, 2011; Kempadoo, 2004). Jo Doezema (2001) em um importante artigo argumenta que a construção da prostituta de terceiro mundo faz parte do braço imperialista do feminismo ocidental. A representação desta identidade cindida e este corpo machucado (*damaged identity* e *injured body*), pelas diversas opressões de estar sujeitada aos homens de terceiro mundo e serem objetos de desejo dos homens brancos, fazem dessas mulheres vítimas de sua própria cultura (Martins, 2016) e que precisam ser salvas pelo verdadeiro feminismo:

The term ‘injured identity’ (...) argues that certain groups have configured their claims to inclusion in the liberal state in terms of ‘historical injuries’. Antoinette Burton (1998) extends Brown’s analysis to look at Victorian feminists’ relationship to Empire, arguing that the ‘injured identities’ of third world sex workers play in the construction of certain contemporary feminist identities (Doezema, 2001, p.16).

Doezema recorda que uma das estratégias das feministas vitorianas era representar as prostitutas de terceiro mundo — no caso as indianas — como atrasadas, sujeitas à barbárie e vítimas para sustentar seu projeto de liberação, argumento que também poderiam ser sujeitas de direitos de políticos, pois eram mulheres mais “evoluídas”. A persistência deste modelo nos dias de hoje pode ser vista, para a autora, em organizações que mesmo se posicionando a favor da prostituição como um trabalho, diferenciam o trabalho sexual voluntário do primeiro mundo com as vítimas prostitutas do “terceiro mundo⁸⁶” (Murray, 1998; Doezema, 1998).

Esta interpretação sobre a prostituição e o corpo da mulher prostituída foi a base para a construção de dois modelos de referência da regulação do trabalho sexual. O primeiro modelo — proibicionista — proíbe o trabalho sexual em todas as suas instâncias, punindo inclusive todas as partes contratantes, tanto prestadores de serviço quanto clientes. É o caso da Turquia ou Rússia em que é proibido contratar ou oferecer sexo.

⁸⁶ Uso aqui a expressão Terceiro Mundo para seguir a análise da autora.

O segundo modelo, mais presente nos países europeus é o abolicionista. O termo vem da perspectiva de que a prostituição é uma forma de escravidão moderna que é preciso abolir (Kempadoo, 2005) e a prostituta é vítima, ou de redes de aliciamento e exploração sexual, ou de cafetinagem e, caso essas figuras não estejam presentes, vítima do próprio patriarcado que a faz alienar o controle sobre seu próprio corpo.

A vertente abolicionista divide-se em dois modelos mais recorrentes: a criminalização do cliente (chamada muitas vezes de neoabolicionista), propalada pelo chamado modelo sueco ou modelo nórdico que vem ganhando força na Europa e em outras partes do mundo e, o "vazio legal" (Oliveira, 2011), em que o Estado faz vista grossa para o trabalho sexual, controlando e vigiando em maior ou menor grau a atividade quando calha, cuja única proibição é a exploração desta atividade por parte de outrem (o chamado crime de lenocínio em Portugal); este é o modelo adotado por Portugal, Espanha, Brasil, dentre muitos outros países.

O modelo sueco, implementado em 1998, determina que a pessoa flagrada contratando sexo seja punida ou com multa ou com prisão de até 6 meses. O relatório sobre os 10 anos deste modelo (Swedish Institute, 2010), encomendado pelo governo, apontou que apesar de ser perceptível a diminuição e quase desaparecimento da prostituição de rua na Suécia, pela própria característica do mercado do sexo, presumia-se que o mercado não diminuira, só migrara para espaços mais inseguros. Também não se verificou aumento ou diminuição dos casos de tráfico de seres humanos no país. Embora o modelo diga que só criminaliza clientes, têm sido recorrentes as histórias de sanção às trabalhadoras do sexo, impedindo o seu acesso ao Estado de bem-estar e mesmo a guarda sobre seus filhos.

Em relação aos países que criminalizam a contratação do sexo pago, como a Suécia, as travestis relatam que, por um rápido período de tempo, são mercados lucrativos. Embora a segurança seja menor, como o cliente tem medo de ser preso pela polícia, os programas duram pouco tempo e pagam muito bem. Contudo, a criminalização da atividade também leva as trabalhadoras a um isolamento que as pode colocar em grande risco.

A outra forma de abolicionismo, a que Alexandra Oliveira (2006) adjetiva como "vazio legal" criminaliza terceiros na atividade (chamado de proxenetismo em Portugal), sendo legalizado comprar e vender sexo. A nossa experiência e a de diversos outros pesquisadores e ativistas é a de que o crime de lenocínio é uma interpretação aberta,

que pode incluir a pessoa que arrenda o apartamento a uma trabalhadora que oferta seus serviços no jornal ou na internet, por exemplo, e isto cria uma rede informal que se beneficia da não existência legal desta atividade e implica em um custo maior para as trabalhadoras que, por exemplo, não podem arrendar um apartamento por vias normais ou mesmo têm de pagar mais caro para anunciar na área de classificados de um jornal.

Também, o vazio legal não impede o abuso policial e outras formas de violência, principalmente de rua, com as diversas estratégias de “limpeza urbana” que levam as trabalhadoras a ocupar espaços mais inseguros para exercer sua atividade; também as cruzadas contra o tráfico de seres humanos são um outro pretexto usado para prender e deportar trabalhadoras, especialmente as migrantes. A polícia, neste modelo, é mais um algoz, para quem abusos não são denunciados. Por fim, como este modelo não reconhece o trabalho sexual como uma atividade profissional, as trabalhadoras não têm acesso, por exemplo, à segurança social e outros direitos sociais conquistados a partir do trabalho. Como diz Sanders:

There is global agreement based on strong research evidence that models of governance that seek to criminalize the organization, purchase or sale of sex puts sex workers (as well as their clients) in danger (see Sanders & Campbell, 2014 for a review of the global criminalization trend). Reports from outreach health care projects from the United States (Ditmore, 2001), Canada (Cler-Cunningham & Christenson, 2001), and Germany (Munk, 2001) illustrate how prohibition laws promote risks amongst sex workers, and intense policing and crackdowns only increase women’s vulnerabilities. In the United Kingdom, the study by Pitcher, Campbell, Hubbard, O’Neill, and Scoular (2006) of living and working in areas of street sex work note how sex workers can be forced to solicit in more isolated areas which are poorly lit, away from the public and are generally in fear of being arrested. This fear affects how they work, spending less time negotiating with a customer but instead moving off the street quickly without checking out the customer or closely employing screening strategies. Also reported was that in times of intense police crackdowns through kerbcrawler arrests, angry clients are more likely to take out their frustrations on sex workers. (Sanders, 2016, p.103)

A literatura sobre as consequências nefastas das políticas públicas que criminalizam o sexo pago⁸⁷ é farta, sendo uníssona em provar que o trabalho sexual nesses países não diminuiu, mas migrou para espaços mais escondidos, longe da polícia e seu controle, portanto, lugares onde as trabalhadoras estão mais vulneráveis a abusos e violência ou mesmo a escassez de clientes faz muitas delas perderem poder de negociação, ingressando em práticas menos seguras.

⁸⁷ Mesmo quando dizem que é o cliente que é criminalizado e não a trabalhadora do sexo.

Teela Sanders (2016) argumenta que esta relação linear entre sexualidade, poder e dinheiro é questionada por uma sólida literatura, em que a crítica principal é a omissão das experiências das trabalhadoras do sexo que não se enquadram na narrativa da vítima e da salvação. Acresce que a confusão entre trabalho sexual com tráfico de seres humanos, exploração sexual de menores e adultos por parte das SWERFs⁸⁸ também omite o corolário importante das experiências das pessoas que ingressam no mercado do sexo pelas mais diversas razões.

■ O putafeminismo e o reconhecimento do trabalho sexual como trabalho

Na década de 1970, as trabalhadoras do sexo se insurgem contra o argumento da vitimização das mulheres na prostituição e colocam em perspectiva a busca por direitos, especialmente os trabalhistas (Gall, 2016). Como dizem Sanders et al. (2006, p.9):

The ideological shift was symbolized by a change in language, as the use of the word 'prostitute' was considered problematic because it separated out this category of women from all women, and explained her existence only through her identity as a 'prostitute'. The word 'prostitute' was also a legal term which signalled crime, deviance, and the need for 'reformation'. This term also was a significant way in which stigma continues to be directed at this group of women. The term 'sex worker' was coined as a way of identifying that sexual labour could be considered work and that the woman's identity was not only tied up with the performance of her body. Carol Leigh, a COYOTE (Call Off Your Old Tired Ethics) member and prostitute also known as Scarlot Harlot, coined the term 'sex work' in the 1980s to avoid the 'connotations of shame, unworthiness or wrong doing' of the word *prostitute* and assert 'an alternative framing that is ironically both a radical sexual identity ... and a normalization of prostitutes as "service workers" and "care giving professionals'.

Em contraponto ao discurso da vítima, as trabalhadoras do sexo argumentam a favor da livre-escolha ou escolha racional (Chapkis, 1997), não de forma ingênua ou sem considerar o entorno capitalista que marca o universo do trabalho (Sanders et al., 2006, p.10), mas afirmando que as trabalhadoras sabem sim reconhecer as vulnerabilidades que experimentam e, inclusive, reconhecem que parte do saber profissional é lidar com elas. Neste contexto, a voz das próprias trabalhadoras marca uma importante viragem na discussão. O ataque ao estigma sofrido por profissionais do sexo e putas⁸⁹ é o que movimenta grande parte do ativismo putafeminista. A partir

⁸⁸ Sigla para Sex Workers Exclusionary Radical Feminism.

⁸⁹ Não é objeto deste trabalho aprofundar a questão, mas é importante pontuar que, no contexto brasileiro, a ideia de trabalhadora sexual ou profissional do sexo é sustentada junto com um movimento que se autoneia putativista ou putafeminista. A reivindicação da palavra puta, na mesma medida que Lohana Berkins pretende fazer com a palavra travesti (cf capítulo 2), é o projeto de ressignificá-la a partir do orgulho de sua profissão e de sua identidade (Leite, 2008). Tanto aqui como em tantos outros exemplos dados durante este trabalho, é inócuo tentar separar a ocupação da identidade, mas

deste tema, trazer à baila as consequências materiais de padecer do estigma de ser puta e as resistências possíveis, desde o cuidado de si para o cuidado do seu entorno, considerando, como diz Garcia (2007, p.106):

Compreende-se aqui a importância de fugir das armadilhas essencialistas que reduzem a figura da prostituta à sua ocupação, caracterizando-a como uma “espécie” de ser humano, herança da concepção médico-higienista do século XIX e início do XX, o que leva a uma ontologização de uma prática social específica.

No Brasil, como já referimos (cf. capítulo 2) a organização das travestis e de outras trabalhadoras do sexo tem sido de importância crucial para fazer avançar direitos e ampliar a discussão com o poder público sobre pautas que afetam diretamente essas pessoas, como o acesso à saúde, o combate à violência policial, dentre outras questões. Inclusive, faz parte da história da luta das prostitutas brasileiras que o governo brasileiro tenha criado um dos modelos mais avançados do mundo no tratamento de VIH/SIDA (Sanders et al., 2018, p.105).

A militância putafeminista que vem se fortalecendo no Brasil, Argentina, Barcelona e Portugal (para dar alguns exemplos) coloca-se como um grupo político que problematiza o exercício do trabalho sexual dentro de um contexto capitalista, de exploração do trabalho, principalmente o feminino (Prada, 2017). Para este movimento, além do moralismo que cerca as discussões sobre a atividade, a renúncia em reconhecer o trabalho sexual como ocupação profissional reforça a ligação da mulher ao trabalho não-pago.

A organização das trabalhadoras levou a que países buscassem modelos legais que reconhecessem a sua ocupação como trabalho e lhes garantissem direitos. Dentre esses modelos, o regulacionista, adotado por Holanda e Alemanha, reconhece a prostituição como atividade profissional, torna legal o envolvimento de partes terceiras no comércio do sexo como os bordéis. A regulação também prevê espaços específicos da cidade onde o trabalho possa acontecer, estabelece taxas e impostos específicos, exigências legais e obrigações sanitárias para trabalhadoras. Dentre as críticas ao modelo, a regulamentação das zonas de prostituição não acompanha o aumento dos mercados, criando diversos bolsões ilegais de exercício da atividade, e exclui as trabalhadoras migrantes.

sim é importante considerar a interrelação entre elas, inclusive pela via da violência, ao que se denomina no Brasil de putafobia (do inglês *whorefobia*).

Embora seja um ambiente mais seguro para a atividade profissional, os espaços regulamentados são geralmente menores do que a própria oferta e demanda, o que acaba por fomentar a criação de outras áreas não-regulamentadas tornando o exercício da atividade mais vulnerável e passível de multas ou processos legais e suas consequências. Para as trabalhadoras que não cumprem os requisitos para estar nas áreas legalizadas, esses países funcionam no modelo de criminalização da atividade (seja porque são imigrantes, seja porque essas áreas estão saturadas, seja porque não conseguem pagar as taxas de licenciamento e impostos, seja porque não concordam com este modelo). No caso da Alemanha, Katerine Koster (2017:s/p) diz:

Prostitution in restricted areas is criminalized: “the first two times you get fined...between 100 & 200 Euros...the third time or if you can't pay, you have to go to jail...” And today, it's estimated that prostitution (or at least street-based prostitution) is only legal in ~230 of Germany's 2,064 cities and 11,253 community areas, and in those 230 cities, only legal in small Tolerance Zones. According to Sex Work AT an estimated 98% of Germany geographically, and over 90% of German towns and cities are restricted areas, and over two-thirds of German residents live in a city where commercial sex is prohibited.

O modelo holandês e alemão também impõe um regime de impostos e taxas diferenciadas sobre a atividade e exigências especiais, como exames regulares de ISTs e outros tipos de constrangimentos.

O último modelo, a descriminalização, tem sido apoiado por diversos movimentos de trabalhadoras do sexo e ativistas em todo o mundo como a melhor das alternativas existentes. Adotado pela Nova Zelândia em 2003 o modelo, resultado da luta da New Zealand Prostitutes Collective (NZPC), foi concebido em diálogo com movimentos organizados de trabalhadoras e trabalhadores do sexo. O modelo reconhece a atividade tal qual qualquer ocupação profissional, estimula a auto-organização das pessoas para um trabalho em sistema de autogestão, transformou a relação da polícia com as trabalhadoras, como diz Sanders:

Models of governance which facilitate commercial sex as a legitimate occupation, enable the sex worker to have control over their activities through legal status and contracts with their customers (Abel, 2014). It is these structures that can prevent violence and send a clear message to society about the status of those who work in the sex industry. As Deering et al. (2014) conclude, where police act as stakeholders in protecting sex workers and facilitate safe consensual activities, reduced violence is proven (Sanders, 2016, p.104).

O modelo facilitou a entrada de organizações sociais em estabelecimentos onde há venda de sexo e apartamentos para distribuição de preservativos, criou pontes para o acesso à saúde e discussão sobre os riscos associados à profissão e reporta-se também uma ajuda ativa das profissionais em denunciar casos de tráfico e exploração

sexual. O modelo neozelandês tem sido defendido, por diversas associações e movimentos de prostitutas, como o modelo mais adequado ao seu exercício profissional (Jordan, 2005).

O que se está em causa neste momento, nas discussões sobre o trabalho sexual, é de que modo fazer avançar a discussão para além do binarismo vitimização/escolha. É certo que as trabalhadoras não são vítimas, contudo, é inegável que haja um contexto de vulnerabilidade que não pode ser esquecido. No livro de Kate Hardy, Sarah Kingston e Teela Sanders (2010, 2018) que aponta novas sociologias para o trabalho sexual, as autoras afirmam que o campo se alargou de forma significativa na última década, contudo a tendência dos trabalhos continua a direcionar esforços para a parte visível do trabalho sexual (o trabalho de rua) e os temas sensacionalistas recorrentemente propalados pela imprensa como as drogas, a violência e as questões de saúde.

É preciso expandir novos direcionamentos na pesquisa sobre o tema, de modo a fazer jus à diversidade dos modelos de trabalho e repercussões morais, culturais, políticas e sociais do trabalho sexual. Alguns temas em emergência são: as formas como a Internet e as novas tecnologias transformaram o trabalho, o surgimento de novas modalidades de *live camera* aos fóruns de avaliação de clientes, as relações da indústria do sexo com outras indústrias que a alimentam como o turismo e lazer, as crises modernas e os efeitos na indústria do sexo local e os movimentos migratórios, as grandes organizações de trabalhadoras do sexo, as novas políticas regulatórias, a relação do trabalho sexual com o trabalho feminino da reprodução e cuidado, a relação do consumo com o trabalho sexual e a maneira como forja identidades. Finalmente, a interrogação sobre metodologias de pesquisa e abordagens co-participativas como propostas de ampliação do campo da sociologia do trabalho sexual como um tema necessário e emergente.

5.2. Tráfico de seres humanos e auxílio à imigração irregular

O regimento brasileiro entende o tráfico de pessoas como intimamente ligado ao sexo pago desde que o crime passa a ser previsto no Código Penal em 1940. O artigo 231, até 2016, estabelecia que o tráfico de pessoas implicava "promover ou facilitar a entrada, no território nacional, de alguém que nele venha a exercer a prostituição ou

outra forma de exploração sexual [grifo meu], ou a saída de alguém que vá exercê-la no estrangeiro”.

Em 2004, o Brasil ratifica o Protocolo de Palermo, que define o tráfico como:

a) o recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, *recorrendo à ameaça ou ao uso da força ou a outras formas de coação* [grifo meu], ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou de situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tem autoridade sobre outra, para fins de exploração. A exploração deverá incluir, pelo menos, a exploração da prostituição de outrem ou outras formas de exploração sexual, o trabalho ou serviços forçados, a escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão ou a extração de órgãos;

b) o consentimento dado pela vítima de tráfico de pessoas tendo em vista qualquer tipo de exploração descrito na alínea a) do presente artigo, *deverá ser considerado irrelevante* [grifo meu] se tiver sido utilizado qualquer um dos meios referidos na alínea a);

Esta assinatura altera o código penal brasileiro, que substitui a palavra “mulher” por “pessoa” e passe a considerar as travestis como um público cuja circulação deva ser controlada com mais cautela. Até então, as travestis eram incluídas no universo dos homens, os quais não são considerados, em larga medida, vítimas deste tipo de crime (Teixeira, 2008, p.279). Não obstante esta ligeira mudança no diploma legal, até 2016 a legislação brasileira continuava a abranger somente o trabalho sexual, deixando de lado os outros crimes de tráfico (como o tráfico de órgãos, a movimentação forçada de pessoas para exploração laboral ou mendicância), e não levava em conta o uso de coerção ou violência, ignorando as recomendações da ONU de que a prostituição não pode ser considerada componente suficiente ou necessária para haver tráfico.

Na prática, acadêmicos e ativistas denunciam que ainda se criminaliza a intermediação ou facilitação do deslocamento com a finalidade do exercício do trabalho sexual. O grupo Davida (2005) denuncia que esta é uma estratégia para criminalizar o trabalho sexual no Brasil, uma vez que a abordagem abolicionista adotada pelo direito brasileiro considera as trabalhadoras do sexo como vítimas de exploração. Criminalizar a sua rede de apoio (claro, muitas vezes constituída por outras trabalhadoras do sexo) é um subterfúgio para criminalizá-las pela atividade que exercem:

Isso significa que dar ou emprestar dinheiro a uma amiga para que ela possa migrar e se envolver no trabalho sexual, mesmo que não seja cobrado juros, é um ato legalmente classificável como tráfico de pessoas. Na verdade, o dinheiro nem tem que entrar no negócio: apenas ajudar uma prostituta reservar um voo é ato que poderia ser legalmente descrito como crime nos termos do artigo 231. O Artigo 231a até poderia ser aplicado contra alguém que pague um táxi para uma prostituta (Da Silva et al., 2014, p.147).

Até os dias de hoje, toda a intermediação entre travestis trabalhadoras do sexo e amigas ou cafetinas pode ser enquadrada como tráfico de pessoas, assim como o deslocamento das travestis pode enquadrá-las como vítimas de tráfico de seres humanos, segundo as leis brasileiras⁹⁰.

É mais do que certo que pessoas migrantes acionam redes para sair de um país e estabelecerem-se noutra sem necessariamente serem exploradas ou traficadas. O auxílio à imigração indocumentada ou irregular certamente que envolve infrações administrativas⁹¹, mas envolvem ajuda financeira, ajuda para emissão de documentos, compra de passagens aéreas, roupas e outras atividades que são fundamentais a qualquer migrante.

Como veremos na próxima seção, construída com base nas entrevistas recolhidas, parece-nos que nada distancia-se mais da realidade.

5.3. As personagens que estão envolvidas na empreitada da migração

Uma vez decidido que a travesti vai “tentar o sonho de ser europeia”, uma jornada para angariar fundos e avaliar custos e oportunidades inicia-se. Primeiro, conversando com colegas e conhecidas para conhecer melhor o *modus operandi*. Essas redes de amigas se farão muito importantes também no exterior, nesses diálogos reforça-se a imagem da Europa e todas as promessas que a acompanham: fala-se do mercado, dos clientes, das boas cidades, quem poderia ajudá-las lá, os custos da viagem, custo de vida em outra cidade, dentre outras questões.

Tomada a decisão, é o momento de pensar como a viagem será realizada, se necessitará de financiamento para a viagem, ou mesmo ajuda para encontrar uma casa ou rede de pessoas que acolha a travesti no país de destino.

De modo geral, os requisitos para a viagem são: a passagem aérea comprada ida e volta, uma carta-convite de uma pessoa cidadã do país de destino assegurando que

⁹⁰ A ausência, talvez interessada, de regulamentação que envolve diversos aspectos do trabalho sexual dá um poder desmesurado aos agentes de Estado que podem ou não se fazer valer dessas brechas para exercerem um poder autoritário. É o caso, por exemplo, de uma pessoa que arrenda um apartamento para trabalhadoras do sexo poder ser acusada de lenocínio. Não é preciso dizer, acredito, que essas indeterminações criminalizam ainda mais essas pessoas, que precisam acionar redes ou arranjos ilegais de exercerem sua atividade, tornando-as mais vulneráveis a abusos ou exploração.

⁹¹ Por exemplo, ceder o endereço para que a pessoa migrante recém-chegada possa declarar uma morada (empadronar-se, no caso espanhol) para poder ter acesso a documentos como o número de identificação fiscal ou usufruir da rede pública de saúde.

a travesti ficará sob sua responsabilidade, cerca de mil euros na carteira para mostrar no controlo de passaportes, caso seja perguntado se a travesti tem meios de financiar a sua viagem. Para além disso, é importante para a travesti ter um lugar para ficar e já assegurada uma praça (local de trabalho).

Neste momento, podem ou não entrar em cena redes “artesaniais” de apoio à imigração irregular e todo o serviço — que pode também incluir uma aplicação ou outra de silicone se for necessário — custará entre 6.000 a 10.000 euros. Essas redes, geralmente, estão centradas na figura da cafetina⁹², responsável pelo regramento das personagens que giram em torno das travestis trabalhadoras do sexo: normalmente é uma outra travesti ou mulher cisgênero que controla um serviço ou uma rede de prostituição no Brasil, pode ser uma casa de prostituição ou também as ruas de determinada região da cidade. As cafetinas, por controlarem uma boa soma de dinheiro vivo, são reconhecidamente financiadoras das viagens para a Europa, conhecem quais são os requisitos para a entrada e estabelecem contatos com pessoas que podem acolher a travesti quando chegar, geralmente uma outra cafetina estabelecida no exterior,⁹³ que providencia hospedagem, local de trabalho e controla os pagamentos da dívida.

Diferentemente do que se possa pensar, a figura da cafetina não se espelha completamente na figura de um cafetão, ou seja, um homem que explora o trabalho de uma mulher com quem estabelece vínculos afetivos de forma abusiva. A cafetina é, geralmente, uma figura de respeito e admiração entre as travestis, muitas vezes, é ela quem acolhe a travesti que chega para trabalhar, dá conselhos, moradia⁹⁴. Não à

⁹² Cafetina é o termo êmico para a proxeneta. É muito comum nos estudos sobre a Itália e França mencionarem que o trabalho sexual de rua é controlado por certas figuras, no mesmo modelo que o brasileiro. Nestes casos do trabalho sexual trans, a rua é controlada por uma transexual ou uma mulher cisgênero a quem deve-se pagar pelo ponto, pela autorização de trabalhar naquela parte específica da rua. Outra personagem importante é a “mãe de rua”, geralmente uma travesti que está há mais tempo naquele ponto e que intermedia a negociação com a cafetina. Não se observou a presença de cafetinas em Barcelona (o que as próprias travestis mais velhas dizem ter sido uma conquista delas), mas é a mãe de rua que negocia com as outras o espaço em que a novata está autorizada a circular, geralmente ela começa em pontos menos privilegiados da rua (com menos iluminação ou menos circulação de carros) e depois vai paulatinamente conquistando espaços melhores. No Porto não se percebeu nem a presença da cafetina, nem da mãe de rua, já que parece que o trabalho sexual trans está mais pulverizado por um grupo grande de arruamentos, contudo, é mister apontar que as travestis dificilmente trabalham sozinhas no ponto, estão sempre em pelo menos 2 ou 3 amigas trabalhando ao mesmo tempo, isso ajuda a garantir-lhes segurança.

⁹³ Também ouvi relatos de que o contato da cafetina brasileira no exterior não era exatamente outra cafetina, mas uma amiga ou amigo que ajudava as outras travestis a ambientarem-se no país de destino. No caso de Barcelona, por exemplo, existem poucas cafetinas hoje em dia e nenhuma delas, ao que parece, está ligada ao trabalho de rua.

⁹⁴ Não digo, com isso, que histórias de violência e abuso não aconteçam. A cafetina tem o seu respeito a partir de um controle rígido sobre as travestis sob seus cuidados, qualquer contestação à forma como

toa, muitas vezes é chamada de “mãe” e muitas travestis tem uma relação de profundo afeto pelas cafetinas que passaram por suas vidas, como disse Fabiana (Barcelona, 2016):

[A cafetina] era uma trans operada sabe, trabalhava no hospital, tem sua vida feita, um apartamento comprado, outro apartamento era dela, agora já é uma senhora, (...) então ela me dava muitos conselhos, falava: [Fabiana] quando você for pra Europa, ajunta seu dinheiro, compra seu apartamento que isso é muito importante. Porque claro nós que trabalhamos com isso temos que valorar muito esse dinheiro porque a gente vai pra cama com vários tipos de homens, bueno, então tem que valorar o dinheiro porque aí, porque claro, ajunta seu dinheiro, busque não fazer as coisas erradas, busca fazer as coisas certas, porque se isso aqui está no seu nome, ninguém tira de você.

Fabiana valoriza muito a experiência que teve com essa cafetina que lhe alugou o apartamento em São Paulo e depois deu bons conselhos, que ela segue até hoje e que proporcionaram a ela uma empreitada bem-sucedida na Europa.

Diferentemente do apontado na literatura (Vartabedian, 2012; Pelúcio, 2009a), de todas as travestis que entrevistei, em torno da metade delas veio por meio dessas redes formalizadas. A outra metade veio a partir de ajuda de amigas que já estavam na Europa. Isto é particularmente mais observado dentre as travestis mais novas ou que imigraram recentemente.

A convivência com as travestis durante o trabalho de campo leva-me a concluir que o fato de contratarem serviços de uma rede artesanal de apoio à migração irregular não é visto por elas como exploração do trabalho sexual ou tráfico de seres humanos⁹⁵. A opinião sobre alguma injustiça nesta relação somente é anunciada quando o acordo feito no Brasil é, de alguma forma, não cumprido e, quando perguntadas sobre as histórias de denúncia de tráfico humanos, a grande maioria diz que as denúncias só são feitas por travestis que não conseguem pagar a dívida por causa de uma desorganização pessoal, então, para verem-se livres do compromisso, acabam denunciando a cafetina europeia à polícia (Marilac, 2014).

Mesmo algumas situações que poderiam se enquadrar no Protocolo de Palermo como exploração sexual — o estabelecimento de um vínculo com o país de destino, a contração de dívidas para a compra do ponto, as modalidades de trabalho em casas de passarelas em que 50% do valor pago pelo cliente fica retido pela casa, a

ela conduz o seu negócio é reprimida com violência. No contexto migratório, quando outras perspectivas entram em jogo, a pressão por conta da dívida que têm de pagar e outras questões pode tornar essa convivência pacífica em um equilíbrio muito sensível que pode degradingolar a qualquer momento (Vartabedian, 2012).

⁹⁵ Este argumento também é fartamente demonstrado na literatura acadêmica sobre o assunto.

obrigação de manter-se na casa ou no ponto da rua até que a dívida seja paga, nada disso é considerado por elas tráfico ou exploração do trabalho e costumam explicar que esta é a garantia que a travesti precisa dar para o credor e, desde que fique claro de antemão, o acordo é justo. Com organização e trabalho duro, as travestis conseguem quitar suas dívidas entre 3 a 6 meses de trabalho e então estão livres para circular.

5.4. Algumas histórias sobre tráfico e exploração sexual

Segundo Kulick (1998), as travestis em Salvador, ao falarem da Itália, dizem que ser europeia pode ser maravilhoso, desde que se fuja de dois grandes perigos: os homens e as drogas, “because there are two things that you can never get involved with in Italy: men and drugs” (Kulick, 1998, p.255). Dois vícios que podem fazer com que não se consiga pagar a sua dívida ou consiga ter dinheiro para conduzir o sonho de ser europeia.

As duas únicas histórias que ouvi de abusos relacionados aos acordos para migração vieram de Rita e Priscila.

No caso de Rita⁹⁶ (Barcelona, 2016), há um componente no mínimo curioso, já que a história de abusos que viveu foi através de sua melhor amiga que a convida para vir para a Europa, o que só conseguirá definitivamente após recorrer a uma cafetina.

Rita conta que decidiu vir para a Europa por conta do estímulo de uma grande amiga de sua cidade, que providenciou para ela uma carta-convite, pagou a sua passagem de ida e disse que, quando chegasse, lhe comprasse um pequeno regalo⁹⁷ de agradecimento:

Aí quando cheguei, [minha amiga disse] vamos conversar, né? Saí. Ela me levou pra sua casa em Milano, que era uma casa pequena tipo um kitchenette, como se diz. Um quarto com banheiro, dividida pra nós duas, né? Então fomos conversar com uma Cafetina no caso, porque eu ia trabalhar na rua, né? Então, tinha que conversar com ela pra saber onde que eu podia fazer o ponto e o quanto teria que pagar. E aí... Quando começou a história que eu não sabia de que eu ia ter que pagar 2.000 euros pra trabalhar naquele ponto. E... Tinha que pagar mais 2.000 euros do bilhete pra minha amiga. E aí o regalo, porque ela disse que quando eu chegasse, trabalhasse, daria uma regalinho para ela, pensava que, tipo, ia, comprava

⁹⁶ Quando contactei Rita para solicitar uma entrevista, ela disse-me depois que foi uma grande oportunidade para ela contar a sua história. Recém-chegada a Barcelona, ela acreditava que contar ao mundo o que lhe havia acontecido era uma maneira de encerrar aquele processo e começar a sua nova vida como europeia.

⁹⁷ Uma prenda. Como é que comum entre as travestis que eu entrevistei em Barcelona, há uma mistura de palavras entre o português e o castelhano.

uma jóia, um brinco de ouro, uma coisinha de valor, né? Mas não, ela me disse que era 6.000 euros, o regalinho (...) Ou seja, juntando tudo, daria 2.000 euros do bilhete, 2.000 do ponto, e mais 6000 pra ela (...) Então, ia ser 10.000 euros que eu ia ter que pagar. [...] E ia ter que ser... Em cada semana 500 euros, 500 euros, 500 euros até terminar de pagar (...) Se eu dissesse pra ela que num tava gostando, a primeira coisa [que ela ia fazer] era tomar o meu passaporte. Né? E me escravizar. Eu já tava praticamente escrava, todo o dinheiro que eu pegava era pra pagar... A conta, né? E aí era tudo anotado, tipo, 500 euros do ponto, e aí eu tinha que pagar 100 euros por semana de aluguel, desse kitchenette que eu dividia com ela. Então era 600 euros que eu tinha que ter por semana, né (Rita, Barcelona, 2016).

Rita conta histórias horríveis de sua vida em Monza, na Itália, o frio, o desamparo, o fato da amiga só lhe ter ensinado a falar qual era o preço do programa em italiano e restringir as suas possibilidades de aprender o idioma, desencorajá-la a anunciar em websites para tentar sair da rua e outras medidas que a fizeram desejar voltar ao Brasil. Ela consegue, então, fugir da casa da amiga e, depois de alguns contratempos, volta ao Brasil com ajuda de sua família. Quando chega em casa, fica a saber que sua família já havia sido ameaçada pelo pai da amiga, que era policial. Rita pagou toda a dívida, mas recusou-se a pagar o regalo. Após a morte da mãe, ela torna a pensar em voltar para a Europa e uma outra amiga sugere que ela converse com uma cafetina conhecida da cidade:

E aí meu amigo falou com ela porque ela também, às vezes financiava, pra [o pessoal] vir pra Europa trabalhar. (...) Quase todo dia ia na casa dela pra conversar, e ela me explicava coisas, tipo assim "ai, quando você chegar, você vai ter que fazer assim, você faz isso e isso assim, pra poder você ganhar dinheiro, você tem que fazer isso, isso e isso". E eu "tá". "Então, se prepare que qualquer dia, E só vou dizer o dia e você já tem que tá pronta pra ir (...) "Vamos colocar um pouquinho de silicone no bumbum. Precisa". Entendeu? Já tinha essa vontade, [...] mas tinha medo, e queria fazer com ela porque sabia que ela era de confiança (Rita, Barcelona, 2016)

Esta cafetina não só cumpriu todo o contrato, como colocou Rita em uma rede de confiança de pessoas que a ajudaram imenso, especialmente a pessoa de contato da cafetina na Itália, que ensinou a ela como funcionava o mercado, os tempos que deveria ficar a fazer praça em cada lugar, como tirar fotos para anúncios na internet e muitas outras coisas que foram fundamentais:

Sim. Aí nisso a gente já tinha entrado num acordo. Ó... Você vai/ eu disse pra ela que eu já tinha dinheiro do bilhete, né? Ela, "você me dá esse dinheiro, eu/ eu vou comprar alguns euros, tenho meu amigo que tá lá, que mora lá e você vai ficar com ele e ele que vai te ensinar tudo. E [...] sua entrada vai ser 6.000 euros. Ok?". "Ok". Agora eu já sabia que eu ia devendo, e quanto/ quanto eu ia vir devendo, então ia ser opção minha vir ou não vir, né? Daí, se chegar lá vou ter que pagar 6.000 euros... independente. Aí ela disse que "não precisa ter pressa, tranquila, num vou ficar lhe cobrando, num vou ficar no seu pé, você não precisa ficar me mandando dinheiro toda semana, não. Você faz, quando você ver que tem um dinheirinho sobrando, você manda pra mim (Rita, Barcelona, 2016).

Mesmo o acordo sobre o valor e a forma de pagamento destoam muito das histórias de tráfico, pagamentos compulsórios ou qualquer outro discurso que envolva a exploração sexual. Não só Rita como Solange, sua amiga que estava junto conosco durante a entrevista, foram taxativas em afirmar que a transação foi correta e muito justa.

Priscila (Portugal, 2018) talvez tenha a história mais clássica de exploração. Ela veio de Cuiabá pela cafetina que chefiava a casa onde trabalhava por 7.000 euros. Chegando em Roma, conta que sua vida foi um paraíso durante 10 dias, até que um cliente, ao se apaixonar por ela, segue-a até o apartamento⁹⁸. A cafetina, preocupada, então desloca Priscila para a cidade de Turim:

Aí minha vida foi um pesadelo, quando encontrei com ela na estação ela tomou meu telefone, tudo, eu não podia me comunicar com ninguém, passamos numa loja ela comprou outro telefone, outro cartão só pra trabalhar, mas ela que ficava com o telefone, ela que atendia os anúncios e tudo. Chegamos na casa eu não podia sair de lá, a gente comia uma vez por dia. Eu trabalhava feito escrava, era um cliente atrás do outro. Não fazia mais rua. Emagreci 4 quilos em duas semanas, fiquei seca, fui atender um cliente desmaiei em cima dele, o cliente saiu correndo pelado dentro da casa. Aí a travesti ligou pra cafetina e disse que eu não tava bem, chegou lá eu parecia um morto vivo, tava mesmo destruída. Num apartamento de dois quartos estávamos em 6 e tinha que ser rápido.

Priscila então adoece e vai ao hospital em Turim, que recusa o atendimento por ela ser turista, não ter médico de família e nem meios para pagar, então, a cafetina decide levá-la de volta a Roma. No hospital, o médico disse que ela ficaria internada pelo menos 11 dias, já que havia suspeita de tuberculose e ela estava anêmica:

Aí [a] cafetina foi embora, veio um enfermeiro que era argentino, aí comecei a falar com ele e pedi o telefone e disse por favor não deixa ninguém me visitar, ninguém entrar aqui, 'tava com muito medo, aí ele chamou a psicóloga, a segurança, eu tava muito assustada não queria deixar ninguém chegar perto de mim. Aí liguei p'ro taxista que me levava e me trazia da rua em Roma que eu tinha o telefone dele de cabeça. Depois de 5 dias saiu o resultado dos exames, ele assinou um termo de responsabilidade e aí saí de lá e ele me levou pra um apartamento que ele tinha. Como eu sabia que ele era policial aposentado, falei, ele vai me levar na polícia e vai me ajudar a fazer tudo e aí fui na polícia, denunciei, fiz os caralho todo, contei tudo que tinha acontecido.

Depois da denúncia a polícia, Priscila passou a ser perseguida pela cafetina e suas amigas. Então, três meses depois, conseguiu por uma amiga também de sua cidade vir para Portugal, onde se estabeleceu há 2 anos. Mesmo depois deste tempo, Priscila

⁹⁸ Tive a oportunidade de ouvir Priscila narrar esta história em dois momentos diferentes. Existem algumas partes que são contraditórias como esta do motivo pelo qual tudo aconteceu, mas optei por manter a versão contada na entrevista formal.

sabe que não houve consequências mais graves para a cafetina italiana e atribui essa violência e constrangimento que viveu a um problema específico da Itália.

As histórias que não deram certo sob a perspectiva das travestis são raras. Na maioria das vezes, não se fala sobre exploração, tráfico de seres humanos ou acordos não-cumpridos. Especialmente nas redes informais de ajuda, há uma série de histórias de apoio mútuo, parceria, cumplicidade e amizade como a de Bianca:

Tinha uma amiga minha que queria vir pra Portugal, que queria vir pra Europa, não propriamente pra Portugal, aí ela pegou e falou assim: "por que" ninguém dava o dinheiro pra ela e nem emprestava o dinheiro pra ela. O que é que eu fiz? Vendi o meu carro, e dei o dinheiro pra ela vir pra cá. E eu fiquei a pé lá no Brasil. Então o que acontece, peguei, vendi o carro, dei o dinheiro pra ela vir pra cá, quando ela chegou aqui, ela me mandou o dinheiro de volta e falou assim "Vem pra cá". Foi onde eu peguei e comprei minha passagem com o dinheiro que ela me mandou, foi o dinheiro do meu carro, comprei a passagem e vim pra cá [...] E tô aqui até hoje (Bianca, 2016, Portugal).

A questão principal é que tanto as histórias de Rita e Priscila como as de Solange, Bianca, Sílvia e todas as outras que entrevistei são tratadas, indiscriminadamente, como exploração sexual. Esta situação é ainda mais agravada uma vez que, segundo Piscitelli (2008, p.46), o Protocolo de Palermo não define o que se entende por "exploração da prostituição de outrem" e "outras formas de exploração sexual". Esta incerteza acirra o debate entre abordagens abolicionistas e descriminalizadoras. As abolicionistas usam essas histórias como argumentos da exploração sexual e o tráfico de pessoas serem inerentes à prostituição, as regulacionistas defendem que, ao não reconhecer o trabalho sexual como ocupação profissional, dá-se margem para que os casos de exploração sejam invisíveis e não possam ser julgados, uma vez que a própria trabalhadora é desencorajada a denunciar.

O que é fato é que existe uma multiplicidade de experiências e complexas relações que oscilam entre a ajuda mútua, a exploração do trabalho ou mesmo condições que possam configurar o crime de tráfico de pessoas (como a coação, o engano, o cárcere privado, dentre outros). Da mesma forma, existe uma diversidade de maneiras com as quais as travestis lidam com esses percalços. Perceber essas estratégias é, portanto, transladar da perspectiva da vítima para o olhar de quem necessita lidar com a própria vida a partir das condições materiais que lhe são impostas, o que deve direcionar a crítica sobre quais condições materiais nós, enquanto sociedade, oferecemos para as travestis.

5.5. Entre vítimas e criminosas

O protocolo de Palermo foi elaborado com a intenção de proteger os direitos fundamentais das vítimas, contudo a sua implementação tem sido vista com cautela por ativistas e pesquisadoras e pesquisadores, especialmente porque, em seu texto, a vítima mesmo que não se reconheça como explorada ou traficada, é enquadrada enquanto tal.

As elucubrações em torno de quem é vítima e de quem pode vir a sê-lo colocam em evidência a forma como o tráfico de pessoas é imaginado, ou, melhor dizendo, como a vítima é imaginada e representada. Ana Paula Silva, Andressa Bento e Thaddeus Blanchette (2014) falam sobre o mito da vítima exemplar, que, via de regra, é uma mulher não-branca, pobre, com baixa escolaridade, muito honrada (ou seja, ela não é prostituta e encarna o sofrimento e a privação da pobreza e da violência com orgulho e resignação). Ao querer melhorar de vida, é ludibriada por vilões que a seduzem com a possibilidade de ganhar mais dinheiro na Europa para ajudá-la a sustentar a família. Chegando lá, é enganada e obrigada a se prostituir⁹⁹.

Além do mito não corresponder aos casos mais comuns de brasileiras migrantes — e muito menos das travestis como observamos — é importante notar que a concepção hegemônica da vítima conforma uma interpretação da realidade e orienta ações de governos e outras organizações em detrimento de outras realidades. Neste caso, o mito endossa a vítima passiva e indefesa, enquanto que o que se tem observado são as migrantes como sujeitas, que emigram voluntariamente e que, ao longo do caminho, podem encontrar situações de exploração (cujo impacto negativo é multiplicado por leis xenófobas).

Como este mito é o organizador hegemônico que desenha a “boa vítima”, quando os mecanismos de Estado se deparam com histórias distintas, essas pessoas ocupam um espaço entre a negação da sua voz e a sua representação como uma pessoa violenta a ser combatida e silenciada.

Embora empiricamente seja consenso que o tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual ou mesmo a imigração irregular para exploração do trabalho sejam situações minoritárias no grupo de trabalhadoras do sexo, há um entendimento

⁹⁹ Segundo os autores, casos que se pareçam com o de Maria são dificilmente encontrados no Brasil (Silva et al., 2014, p.156).

hegemônico por parte de agentes do Estado de que a imigração para ingressar no mercado do sexo no exterior constitui, indubitavelmente, uma rede organizada de tráfico de pessoas.

Este entendimento, equivocado, serve para criminalizar as trabalhadoras do sexo e sua rede de apoio nos países de origem, bem como serve aos mecanismos governamentais de controle de imigrantes no país de destino, sendo, portanto, de extrema importância compreender esses quadros regulatórios e suas críticas. Mas, muitas vezes, tal qual denunciado pelo grupo Davida (2005), a caçada e proteção à vítima confundem-se com migração não-documentada, o que justifica o endurecimento das políticas migratórias (Piscitelli, 2008):

Temos encontrado uma meia dúzia de casos de brasileiras que se passaram para o exterior, foram presas pela polícia, rotuladas como vítimas do tráfico, deportadas para o Brasil e que relatam que elas nunca foram escravizadas, coagidas, ou forçadas a fazer nada, a não ser deixar a Europa contra a sua vontade. Também descobrimos dezenas de casos de mulheres que já passaram voluntariamente pela Europa, encontrando dificuldades e até mesmo a exploração, mas que não foram capazes de denunciar isto às autoridades porque elas sabiam que seriam imediatamente presas e deportadas (Silva et al., 2014, p.157).

Em termos práticos, no que toca os países de destino, as políticas ligadas ao tráfico de pessoas relacionam-se com o controle e prevenção do crime organizado e a preocupação com o cumprimento das leis de imigração. No contexto português, por exemplo, Mara Clemente (2018) afirma que o Protocolo de Palermo não prevê disposições obrigatórias sobre a forma como a pessoa traficada (vítima) deva ser tratada pelo Estado, mas a Convenção do Conselho da Europa para o Tráfico de Seres Humanos entende-o como violação dos Direitos Humanos, portanto, os países europeus devem adotar medidas de proteção à vítima. No país, a luta contra o crime organizado, a perseguição aos agentes e o controle das fronteiras são considerados mais estratégicos do que os direitos da pessoa traficada:

Eles apontam que as mulheres e os homens traficados (ou supostamente traficados), mesmo em Portugal, são frequentemente tratados em primeiro lugar como (potenciais) autores de crimes e bloqueados nas fronteiras nacionais ou expulsos como migrantes irregulares. A possibilidade de serem identificados e assistidos, e de receberem uma proteção adequada – entendida aqui como (re)integração socioeconómica de longo prazo – é fortemente limitada por uma abordagem securitária na gestão da mobilidade humana, bem como por uma leitura estreita e estereotipada, patologizante e estigmatizante das pessoas traficadas, das suas experiências de tráfico e das suas necessidades de assistência (Clemente, 2018, p.159).

O Protocolo de Palermo também falha em não definir o que se entende por exploração, coação ou vulnerabilidade. Então, o dilema de quais casos de migração

irregular podem ser “elevados” a um caso de tráfico (e de vítima) fica a cargo de cada Estado, que acaba por operar dentro de parâmetros subjetivos que separam a boa da má migrante.

Inclusivamente, Portugal, assim como outros países da UE, ainda estabelece, na prática, a condicionante de que a pessoa traficada, para ter direito ao sistema de proteção à vítima, tem de cooperar com a investigação criminal. Quem identifica se a pessoa é ou não vítima é a investigação policial, portanto, sua vontade de colaborar e a qualidade das informações prestadas são fundamentais para a decisão de emitir ou não um visto de residência, em que “aqueles que não possuem as características pessoais e biográficas ou os padrões ideais de vitimização e/ou que não se adaptam passivamente às modalidades infantilizantes e aos objetivos disciplinadores das intervenções de resgate serão excluídos delas” (Clemente, 2018, p.164).

Portanto, a discussão *mainstream* sobre quem pode ser vítima e quem pode ser imigrante necessita observar as diversas experiências e críticas que têm sido construídas no ativismo e no ambiente acadêmico como uma discussão muito complexa, engendrada por grupos com interesses divergentes. Especialmente porque esses rótulos não são fixos, quem é enquadrada como vítima de tráfico pode facilmente ser rotulada como criminosa, sob outra perspectiva. Em Barcelona, a Aproxex (Asociación de Profissionais del Sexo) denuncia que as ações policiais nas regiões das cidades em que há prostituição de rua muitas vezes são justificadas como tentativas de coibir o tráfico de pessoas para exploração sexual e lenocínio, entretanto, a preocupação dos agentes parece ser sempre com a situação documental das trabalhadoras do sexo. Nestas rusgas policiais¹⁰⁰, muitas são deportadas ou ficam registradas na polícia, o que dificulta enormemente o seu processo posterior de regularização de residência¹⁰¹. Como diz Adriana Piscitelli:

Em várias partes do mundo, pesquisadores, organizações não-governamentais e coletivos de prostitutas registram esses efeitos, sintetizados na expressão *collateral damage*. Eles envolvem aspectos diversificados. Um deles é a restrição de movimento dos jovens, em países africanos, impedindo que deixem suas aldeias para evitar que sejam traficados. Outro, a internação forçada de prostitutas estrangeiras (mesmo que afirmem não terem sido traficadas) em abrigos custodiados pela polícia, durante meses, na Europa Oriental. O terceiro aspecto é a recorrente detenção em operações contra o tráfico de pessoas em países da Europa Ocidental, principalmente de mulheres trabalhando na indústria do sexo, que, no lugar de aceder à proteção a ser concedida às vítimas desse crime, são

¹⁰⁰ No Brasil, o termo utilizado é batida policial. Em Espanha, *ordenanzas policiales (contra la prostitución)*.

¹⁰¹ Esta prática é comum nos países europeus no geral.

aprisionados/as e deportados/as por serem migrantes não documentados (GAATW, 2007; Adams, 2003; Piscitelli, 2007) (Piscitelli, 2008, p.31).

A discussão sobre quem pode ter o status de migrante e quem tem o status de pessoa traficada está trespassada por uma geografia colonial, que em muito reflete a longa crítica das feministas pós-coloniais sobre a inescapável posição da vítima adjudicada às mulheres do sul global.

Chandra Mohanty (1988) conclui que o feminismo branco representou historicamente as mulheres do sul global como um grupo homogêneo que sofre de uma mesma experiência de opressão, vítimas da violência machista, do colonialismo, do subdesenvolvimento, da estrutura familiar e da religião. Já as trabalhadoras do sexo — e ainda mais as trabalhadoras do sexo trans que, em muitos discursos, nem são reconhecidas como mulheres — ocupam espaços transitórios, cuja indefinição interessa aos agentes que controlam os discursos e práticas referentes às pessoas migrantes, que por serem consideradas vítimas, não têm voz¹⁰² ou, por serem consideradas indesejadas, a voz que têm não importa:

A noção de abuso de poder ou de uma posição de vulnerabilidade construída nesse debate adquire relevância nas abordagens preocupadas com a visão de pessoas de regiões pobres do mundo, particularmente mulheres. O problema é que as percepções sobre quem está nessa situação contrapõem as mulheres de regiões ricas do mundo — concebidas como emancipadas e independentes, com controle sobre seus rendimentos, corpos e sexualidade — com as “outras”. Estas últimas são, axiomáticamente, consideradas pobres, ignorantes, precisando de conselhos e ajudas (...) Assim, as mulheres de regiões pobres que atravessam as fronteiras para oferecer serviços sexuais tendem a ser percebidas como vítimas de abuso de poder ou de uma posição de vulnerabilidade (Piscitelli, 2008, p.47).

Kamala Kempadoo (2016) analisa três diferentes vertentes transnacionais do discurso anti-tráfico e sustenta que esta cruzada contra o tráfico de pessoas é uma remodelagem do “fardo do homem branco” dentro do discurso feminista ocidental. A primeira vertente, o feminismo abolicionista ligado ao feminismo radical dos anos 1960, entende a prostituição, mesmo que voluntária, como uma violência contra a mulher. A segunda vertente, o abolicionismo das formas de escravidão moderna, parte da ideia de que a forma contemporânea de escravidão pode ser definida como a situação em que a vítima perde o controle sobre a própria vida. A terceira vertente, o humanismo de celebridades, consiste em atitudes filantrópicas e caridosas de estrelas que atuam no resgate de mulheres, jovens e crianças do sul global.

¹⁰² Mara Clemente (2017) afirma que dos 65 trabalhos acadêmicos sobre tráfico de seres humanos em Portugal, somente 5 levavam em conta a voz das pessoas traficadas.

Para a autora, "essas campanhas promovem um discurso neoliberal racializado, que autoriza o capitalismo corporativo do século XXI" (Kempadoo, 2016, s/p) e sustentam a fantasia do resgate ambientada em cenários típicos das representações sobre o terceiro mundo, *sweatshops*, caves escuras, lugares insalubres que abrigam vítimas desesperadas, inocentes e incapazes.

Parte desta narrativa faz alusão ao sujeito branco, forçado a intervir nos espaços de barbárie em prol da liberdade humana. De todo modo, os efeitos dessas ações centram-se nos agentes, que veem esta jornada como veículo de transformação de si mesmos, em que o contato com o Outro os faz rever seus privilégios e celebrar a modernidade. O mesmo mote de "fazer alguma coisa pelos pobres" que sustenta diversas campanhas humanitárias geradas no Norte Global reforça a sua auto-estima e sentimento de pertencer a um coletivo que se engaja na tarefa de trazer a civilização — a liberdade — para todos os recantos do mundo, tal qual a benevolência do feminismo branco de que fala Mohanty. No mesmo sentido, Catarina Martins (2017) afirma que tanto as posições conservadoras como as mais progressistas do feminismo ocidental adotam representações neocoloniais que silenciam as mulheres do sul global, ao traduzir e representar suas lutas a partir das agendas e percepções ocidentais.

Essas pessoas ativistas, que vêem-se em uma cruzada moral contra o "inconcebível", não relacionam o racismo, o processo colonial de produção do Outro e dos espaços de apropriação e violência (Santos, 2007) com a causa das situações que querem combater: "neste sentido, o problema da escravidão contemporânea é transferido para as nações em desenvolvimento, absolvendo o Ocidente da cumplicidade em sustentar as condições atuais de exploração, violência e coerção nos mercados de trabalho" (Kempadoo, 2016:s/p), Como dizem Da Silva et al. (2014, p.160):

Nesta variante brasileira do discurso anti-tráfico, brasileiras pobres e racializadas, apanhadas por agentes do Estado em processos de imigração entendidos como "ilegais", são retratadas como as vítimas sem agência de Outros criminalizados (e também racializados) que as recrutam para a escravidão sexual no exterior. Esse discurso nega, assim, a acusação ouvida nos países do Norte global, de que essas imigrantes brasileiras pobres, negras e pardas são "perigosas", enquanto continua a entendê-las como "miseráveis". Desta forma, um consenso internacional pragmático com relação ao controle de imigração é formado: as nações da Europa Ocidental e da América do Norte se envolvem no combate ao tráfico para manter o Outro racializado e abjeto para fora de suas fronteiras enquanto o Brasil entra na mesma luta para manter brasileiras racializadas, abjetificadas pela pobreza em casa. No primeiro caso, o controle é exercido em nome de proteger a nação contra a ameaça da contaminação: no segundo, é exercido em nome de proteger certas populações nacionais contra a "exploração" no

exterior. Em ambos os casos, o mesmo tipo social é submetido a uma vigilância maior e sofre da aplicação incondicional da lei em termos da restrição de seus movimentos internacionais. (Silva et al, 2014, p.160).

Em vez de esta experiência produzir "sujeitos brancos autorreflexivos", produz pessoas com a obrigação moral de salvar o mundo de homens maus e ratificam "masculinidades e feminilidades brancas que são, entre outras coisas, poderosas, benevolentes e moralmente superiores" (Kempadoo, 2016). Este outro violento e incivilizado precisa ser controlado e disciplinado, daí as restrições à mobilidade, o endurecimento dos controles de fronteira, as legislações específicas, o encarceramento. Ao mesmo tempo, ao centrar a narrativa sobre o tráfico em certos personagens, a organização do sistema-mundo capitalista não só permanece intacta como é encorajada: o capitalismo como modelo civilizatório contemporâneo, a ideologia neoliberal e seus certames sobre liberdade individual são a chave para erradicar os males do terceiro mundo.

No mesmo sentido, Teixeira (2008) mostra que a atuação de ONGs no combate ao tráfico e na proteção de vítimas no exterior também são dúbias na interpretação que fazem das travestis que ajudam ou desejam ajudar: ora como vítimas que necessitam de proteção, ora maliciosas, perigosas e bandidas, por circularem nos espaços de marginalidade (são indocumentadas) e desordem pública (são prostitutas).

Este entramado, fruto de uma percepção pouco elaborada sobre o tráfico de pessoas e exploração sexual (como vimos pelas histórias contadas por elas, de realidade muito diversa e complexa), de uma interpretação sobre a personalidade e história de pessoas migrantes que remetem ao Mito de Maria de que trata Da Silva e Blanchette (2011), dos pânicos morais engendrados pela migração não documentada e o trabalho sexual migrante (Davida, 2005) fazem com que facilmente uma travesti passe de vítima para criminosa.

É preciso saber diferenciar o tráfico de rotas ilegais de migração consentida, embora delitos possam acontecer em diversos casos. Para as travestis, geralmente há a inserção em rotas de apoio à imigração irregular e é preciso saber distingui-las do tráfico de seres humanos. Como diz Agustín (2006), o pânico moral que evita que os estudos sobre migração contemplem essas trajetórias de trabalhadoras do sexo acaba por fazer que essas sujeitas desapareçam dos estudos de gênero e reapareçam nos estudos de criminologia, mesmo que se reconheça que haja

percursos migratórios e redes já há muito consolidadas, em que nenhuma das partes considera como exploração ou tráfico os acordos que ali se estabelecem.

Não se afirma aqui que as travestis nunca são exploradas ou traficadas, porém, destaca-se que é preciso diferenciar os contextos segundo a lógica das sujeitas envolvidas, conforme relata Flávia Teixeira em sua experiência com as travestis em Itália (2008), e a opinião de Fabiana (Barcelona, 2016):

Como eu disse ninguém vai fazer nada de graça por você (...) eu poderia fazer pra minha prima, claro, pra uma amiga, uma conhecida e falava assim “eu te empresto o dinheiro pra você entrar e quando você tiver você me dá, quando já tiver feito um dinheiro pra você, você me dá, como às vezes tem muitos casos que a pessoa pode vir pagando, uma outra pessoa, entende? Pagando e tal como teve muita gente que veio e nunca pagou, como tem gente que já ameaçou família e tal, isso muito mais do que hoje em dia né, ameaça família.

F: Essa coisa de tráfico de pessoas

FA: Sim não que seja totalmente um tráfico de pessoas porque quando uma pessoa vem você faz, o combinado você faz no Brasil e todas as pessoas, eu penso assim, que todas as pessoas, a partir dos 18 anos são dono de si e sabem muito bem o que quer da vida, como tem muita gente que já foi enganada, eu já escutei umas histórias que tem gente que fala ah, que já foi enganada ou de mulheres, dependendo muito, mas eu penso que depende muito de caso, é muito difícil não saber, tem gente que vem pra um trabalho normal e aí vê que não tá tendo trabalho pega e começa a trabalhar, é uma *sugerência* pelo menos para ganhar um dinheiro pra tentar sobreviver à vida, porque nem todo mundo quer trabalhar nisso, nem todo mundo gosta de trabalhar nisso e muita gente faz porque gosta e muita gente que faz por necessidade.

Como já dito, as travestis entendem que há exploração quando o acordo inicial não é cumprido e concordam que cobrar-se pelo serviço de transporte e acolhida é mais do que justo. Mesmo assim, quando julgam que há exploração também a distinguem do tráfico de seres humanos porque são assertivas em dizer que não foram enganadas e sabiam o que iam fazer na Europa.

Estas representações da travesti entre a criminalidade e o vitimismo, o imoral e o abjeto, criam espécies de estados de exceção, em que sua vida para a ser regulada e medida a partir de outros critérios. Considerando que elas podem ter muito dinheiro circulando em suas mãos por conta de sua ocupação profissional a sua autorização para circular passa a ter outro preço. Ou seja, esta produção da não-existência da travesti dentro dos espaços normativos ou da normalidade acabam por fixar um custo ao que ela tem de arcar para estar nesses espaços. Além de custos emocionais e simbólicos, há um reflexo material evidente: tudo custa mais caro se for para a travesti.

5.6. Custa caro ser travesti¹⁰³

De fato, preços superinflacionados fazem parte da vida das travestis. Arrendar um apartamento, por exemplo, ou demanda um nacional que possa fazê-lo pela travesti e cobra dela por isso, ou mesmo, se a travesti arrenda direto com o proprietário, o valor chega a ser 4 vezes superior ao preço de mercado, sob o argumento é que o proprietário pode ser acusado de lenocínio¹⁰⁴. Como relatei em meu caderno de campo:

Em Barcelona, entrevistei uma travesti na casa da sua amiga, que me convidou para uma jantarada brasileira e, imediatamente, disse que minha entrevistada me *invitaria*, ou seja, ela pagaria a minha parte. No dia do jantar, acompanhei, constrangida, que ela cobrou 15 euros de cada convidado, mas da minha entrevistada cobrou 60 euros, que correspondiam ao meu jantar e o dela. Minha entrevistada deu-lhe uma nota de 50 euros e respondeu: depois te dou mais. Com isso, quero dizer que o preço por ser travesti está imbricado nas suas relações sociais mais próximas, inclusive, como vimos anteriormente, na família (caderno de campo, Barcelona, 2016).

Na seção de classificados dos jornais, como diz Alexandra Oliveira (2011), a parte dedicada aos anúncios de trabalhadoras do sexo chega a custar o dobro da mesma inserção em outras seções dos classificados. Se a travesti resolve, no Brasil, recorrer a uma colocação de prótese de silicone nos seios sabe que pagará, em média, 30% a mais do que uma mulher cisgênero.

Neste contexto, não impressiona que pagar a mais por um serviço seja algo naturalizado para a travesti, porque, como diz Fabiana “ninguém vai fazer nada de graça por você”.

Certamente que este é um dos indícios do preço que a travesti paga por existir. Ao circular em contextos criminalizáveis, como o trabalho sexual e a migração não-documentada, a necessidade de recorrer a serviços e trabalhos clandestinos de variadas sortes fazem com que tenham que despender muito dinheiro para conseguir viabilizar suas vidas no exterior. Se ela é desencorajada a perceber-se como sujeita de direitos, ela acaba por criar uma dinâmica própria em que as normas do que é ou não razoável, olhado a partir de um ponto de vista heterocisnormativo e burguês, necessitam ser completamente ressignificadas.

¹⁰³ Esta frase me foi dita por Camila nas nossas conversas nas duras noites de inverno na região do Camp Nou em Barcelona (caderno de campo, Barcelona, 2015).

¹⁰⁴ Conheci um caso em Portugal em que um amigo, ex-cliente, arrendava em seu nome um apartamento em Coimbra que era usado para o trabalho de trabalhadoras do sexo, que pagavam a ele um valor semanal pela “gentileza”.

Isto também é verdade quando refletimos sobre a empreitada da migração internacional e os diversos códigos sociais que permitem lidar com o desconhecido e com os imprevistos, como por exemplo, uma viagem aérea internacional.

Muitas travestis relatam a sensação de “dar um passo maior que a perna”, sentirem-se de frente de um grande desafio para o qual não tinham nenhum repertório social. Assim, não é incomum travestis que se perdem ao fazer escalas em aeroportos em vez de parar na cidade de destino, ou mesmo as histórias das aventuras da viagem são fartamente contadas e recontadas às risadas, como forma de marcar quem elas eram quando chegaram e qual a posição atual que ocupam, refletindo a sua trajetória de sucesso como europeias. Sônia relata a sua experiência:

E foi que comprei a passagem, fiz a loucura. Nunca tinha pegado um avião na vida, minha amiga, me lembro até hoje que ela falou ‘olha *gate* é portão, *seat* é o número do seu acento, só isso que eu tenho pra te dizer, porque no aeroporto sempre vão dizer *gate number* tal e, sabe, e o *flying number*. Ela me deixou em Florianópolis aí eu vim pro Rio [de Janeiro], do Rio o voo se atrasou, tinha que fazer conexão na França. Minha amiga estava me esperando no horário que eu tinha passado pra ela aqui em Barcelona (...) 56 [grifo meu], ‘não traz nada porque se acontecer da polícia te parar, vão pegar meu número de telefone contigo e eu não quero problema essas coisas’. Então, ai Meu Deus o que é que eu faço, cheguei na França, aí tudo em francês, tudo aquelas coisas, ninguém falava português nem nada. Tinha um empresário daqui de Barcelona que era espanhol e ele viu que eu estava um pouco assustada assim, eu até tava de terno, gravata, uma pasta assim, parecia uma evangélica. Até uma mulher disse, ‘você é evangélica’, sim, ‘mas na tua igreja deixam o cabelo crescer?’ ‘sim’ porque eu deixei a sobancelha crescer, amarrei o cabelo, de terno, gravata, com uma pastinha na mão. Aí ele veio, falava um pouco de português ‘tá precisando de ajuda’ eu disse que sim. Então ele disse, eu te ajudo, ajudo a trocar o bilhete, eu também estou indo pra Barcelona, vem que você vem comigo. Esse homem, eu acho assim Deus faz as coisas tão certinho na vida da gente (...) Ele foi trocou minha passagem e a dele, na hora do controle ele passou comigo, do meu lado, e o policial nem me perguntou nada, ele parou do meu lado e disse ‘vamos’ e como ele é empresário, acho que o menino viu os carimbos dele, essas coisas e passei, (...) aí ele veio comigo, ele me ensinou onde tirava a mala, porque claro você nunca viajou de avião, me ajudou com a mala, saí lá fora com ele estava a esposa e os filhinhos tudo esperando ele, ele falou ‘tchau, boa sorte no turismo’ sabe, e eu agradei, quando saio pra fora estão as três trans me esperando (risos) ‘meu deus’ eu falei, e elas super escandalosas, gritando, ‘ah querida chegou!’ e eu ‘pelo amor de deus disfarça porque o homem me ajudou até agora’, deixa eu sair desse aeroporto porque eu não aguento mais essa pressão, porque ela tinha falado pra mim ‘tudo que você vê é polícia, tudo que você vê de colete é polícia’ eu via um varredor do aeroporto (risos) e pensava que era polícia (...) Era tudo polícia, vinha um carro era polícia, estava de colete era polícia, meu deus (risos) (Sônia, Barcelona, 2015).

Esta história de Sônia é recorrente nas histórias de travestis e apontam um fato marcante: *vir de boy*, como lhe diz a sua amiga. A grande maioria das travestis com quem conversei foram aconselhadas a disfarçarem-se de homem cisgênero, enfaixar os seios, prender o cabelo, vestirem-se de homens, isto para o controle de

passaportes não perceber que eram travestis — o que faria com que fossem imediatamente deportadas — e também para a sua expressão de gênero corresponder com o nome que constava do passaporte.

É muito curioso notar que toda a discussão sobre passabilidade de travestis e mulheres trans tem a ver com passar por mulher cis e, neste contexto, ao contrário, é preciso “regredir” ao sexo biológico, criar um estado de suspensão completa da identidade. Em muitas histórias, “vir de boy” marca um recomeço, uma nova jornada que significa renascer como europeia, ressignificar toda a sua trajetória a partir do início de um novo ciclo, que também começa a partir do sexo atribuído no nascimento.

As constantes mudanças das regras de controle de imigração também fazem as travestis pagarem pelo conhecimento das redes de auxílio a imigração indocumentada, uma vez que a análise das tendências dos lugares mais seguros para aportar exige um conhecimento especializado, ao qual essas redes têm acesso.

Portanto, para pensar o deslocamento internacional das travestis, precisamos relacionar o seu desejo de migrar com as formas como podem materializar esta viagem, somadas ao marco regulatório de controle das migrações internacionais, tanto no país de origem como no país de destino.

Vimos que este conjunto de fatores está imbricado de incertezas que permitem um poder discricionário e autoritário sobre a vida das travestis, que podem sofrer algum tipo de cerceamento de sua liberdade e outros abusos por parte das redes de facilitação à sua migração, ao mesmo tempo que podem ser consideradas ou vítimas ou criminosas (imigrantes indocumentadas) por parte dos agentes públicos. Estes, por sua vez, são encorajados a contrastar as experiências reais de pessoas traficadas com um certo mito da mulher pobre e respeitável, enganada e seduzida por grandes redes de tráfico de pessoas.

Neste contraste, poucos são os casos que são, efetivamente, enquadrados no estatuto de vítima e asseguram a residência no país de destino, histórias que, na maioria dos casos, terminam com aprisionamento e deportação para os países de origem. Ao mesmo tempo, a pouca clareza que traz o protocolo de Palermo sobre questões importantes como definir a exploração sexual ou o que configura engano ou abuso, torna mais vulnerável a situação das trabalhadoras do sexo ao dar margem à interpretação dos agentes de Estado.

Do ponto de vista da travesti migrante, este conjunto de incertezas coloca-a sempre em uma posição de alguém que se deve buscar, identificar e deportar, jogam-na em um espaço de clandestinidade em que abusos são autorizados ou tidos como males necessários no mercado do sexo pago que abordaremos a seguir.

Do ponto de vista do debate internacional entre ativistas, governos e a chamada indústria de resgate, ao que parece, a voz das pessoas que passaram por experiências diversas de migração não documentada é praticamente invisível, o que faz autoras como Kempadoo e Piscitelli afirmarem que há uma geografia colonial em questão, que ratifica a desautorização das vozes das mulheres do sul global e endossa uma versão contemporânea do “fardo do homem branco”, que resgata mulheres e outras vítimas dos horrores do terceiro mundo, obliando o papel da colonização e do próprio capitalismo na produção de linhas abissais que dividem espaços de emancipação e espaços de violência (Santos, 2007).

Esta ausência da voz das travestis migrantes, que, nos termos de Agustín, faz com que desapareçam das teorias feministas e vão para os estudos criminais são elemento fundamental para constituí-las como identidades de fronteira, no interstício de diversas normatividades em que a nação é somente uma delas.

Outras conjunturas simbólicas que conformam a vida da europeia e desenham esses interstícios entre a violência epistêmica e os espaços de enunciação travestis serão objeto do próximo capítulo.

6. Quebrada na pista¹⁰⁵

Este capítulo tem dois objetivos: dar continuidade à análise das experiências das travestis migrantes e apresentar algumas questões sobre a vida como europeias. Para tanto, é preciso, de início, desvelar as dinâmicas que organizam o seu fazer profissional como trabalhadoras do sexo.

Oferecer sexo em troca de dinheiro ou outros bens e serviços talvez seja dos temas mais disputados e complexos da Sociologia, que reúne visões diametralmente opostas em um arranjo significativo entre teoria, políticas públicas, organizações sociais pró e contra trabalhadoras do sexo.

Embora a própria definição do que seja prostituição/trabalho sexual esteja em disputa, a visão desta dissertação se filia à luta das trabalhadoras do sexo pelo reconhecimento do sexo pago como atividade profissional e a favor da descriminalização irrestrita da atividade. Desta maneira, entendemos trabalho sexual como um contrato voluntário firmado entre pessoas maiores de idade que acordam entre si a troca de serviços de cunho erótico por dinheiro ou outros bens. Tudo o que se relacione a tráfico para exploração sexual e pessoas menores de idade considera-se exploração e não trabalho¹⁰⁶.

As disputas internas deste campo de conhecimento refletem e sustentam-se a partir de outros aspectos do trabalho sexual, notadamente de seu fazer enquanto prática social. O trabalho sexual é vida prática, é um espaço social com atores e atrizes comprando e vendendo sexo ou a sua promessa em vitrines, alternes, webcams, casas de massagem, grupos de swing; seja com o pé na estrada, em frente à porta de uma pensão ou na sala de um apartamento. Envolve saberes práticos específicos, redes de amizade, amor e relacionamentos profissionais, ao que se somam os projetos de vida relacionados à família e ao bem-estar.

Além dessas duas perspectivas (como campo de conhecimento e como vida prática), o trabalho sexual/prostituição está imerso em uma deontologia sobre o devir mulher e a sexualidade (Bell, 1994; McIntire, 1990). Das profissões mais estigmatizadas, a

¹⁰⁵ Esta expressão na verdade é: “quebrada na pista, refeita na Europa”, que compreende tanto as dificuldades da pista (ênico para o trabalho sexual, principalmente de exterior) como a possibilidade de ultrapassá-las ao refazer-se travesti europeia. Neste capítulo falaremos de como as travestis podem ser quebradas na pista, no capítulo seguinte, como elas se refazem na Europa.

¹⁰⁶ Já referimos neste trabalho que as abordagens proibicionistas e abolicionistas reúnem sob o nome de prostituição tanto o exercício voluntário como o coagido, tanto por pessoas maiores de idade como por menores.

prostituição é vista como o lado oposto da moralidade, espaço de desvio e perversão (Oliveira, 2011, 2013), além de lugar de vítimas e violência (Sanders, 2016). Estes julgamentos levam a consequências que se estendem ao nível da cidadania e exercício pleno de direitos, a intimidade e a identidade (Espejo, 2009). Não à toa, o movimento organizado das trabalhadoras do sexo reivindica o termo puta com a intenção de ressignificá-lo (Leite, 2008) para que denote uma representação mais positiva e denuncie a violência estrutural que cerca a atividade.

No caso das travestis, o trabalho sexual é o seu meio de vida em diversas acepções: espaço de convivalidades, reconhecimento do seu gênero, expressão da sua sexualidade, lugar em que se fazem amigas e amigos, que conhecem mais sobre o que é ser travesti, onde encontram um ou mais amores. Martina (Barcelona, 2015) disse-me:

There is something I guess a cis woman might not understand, that the sex work environment for a trans woman is a very important place of recognition. My feeling was that there, in the streets, people finally understood me in everything I'd wanted to be. I looked around and saw women like me, they taught me how to take hormones, how to survive being a transsexual. There is something more, very important, find men who sexually desire you for the body that you actually have, the same body society strives to reject as abnormal, is experiencing freedom for the first time.

Assim como o é para outras pessoas, o trabalho sexual também é estruturante na vida da travesti. Não raro elas diferenciam quem entende a atividade como um “trabalho”, com horários, metas de faturamento, planejamento de poupança e quem o entende como “vida”, ou seja, quem vive dia após dia do dinheiro que ganha e do usufruto deste dinheiro em atividades prazerosas, como compras, viagens, saídas a bares e danceterias, uso de substâncias psicoativas, dentre outras.

Este capítulo inicia-se com uma discussão sobre o (não) lugar das pessoas trans dentro da sociologia do trabalho sexual. Esta invisibilidade, dentro de uma literatura predominantemente cisgênera, acaba por obscurecer experiências específicas das travestis e outras identidades do espectro transgênero sobre as quais se falará subsequentemente.

Dentre essas experiências específicas, a mudança no mercado do sexo europeu com a chegada da crise em 2008 somada aos problemas que enfrentam para regularizar sua situação como imigrantes são elementos que marcam uma experiência de trânsito e migração que, mesmo estando na Europa, permanece. Se nos capítulos anteriores, poder-se-ia pensar que a trajetória da europeia tinha como ponto de

chegada a própria Europa, percebemos que esta metáfora da partida e da chegada, tão cara aos estudos sobre migrações, não se adequa às travestilidades: chegar na Europa é, na verdade, transitar na Europa, com mais ou menos liberdade e risco.

Este trânsito é marcado pela experiência que relatam, em suas próprias palavras, de “viver a Europa”. Vivê-la é (poder) circular dentro dela e ativar elementos que possam garantir este movimento. Contudo, para pensar nesta circulação — já tão bem refletida na literatura (Vartabedian, 2010, 2018a, 2018b; Patrício, 2006) é preciso retomar experiências ainda pouco demonstradas: as redes que asseguram esta circulação, as pessoas e os lugares que são os pontos de paragem. Para pensar estes pontos fixos, é mister que seja descrita e conhecida a organização do trabalho sexual, principalmente de dentro de portas.

Além de serem esses pontos fixos que garantem a circulação das travestis europeias, algumas experiências do trabalho sexual de interior, tal qual relatado pelas travestis, traduzem-se na “real” experiência de ser europeia, ligada ao mundo do dia, aos clientes abastados e a uma apresentação pessoal digna de uma estrela de cinema (como elas dizem).

Esta experiência constrói-se em contraponto ao que as travestis trabalhadoras de interior descrevem e acreditam ser o trabalho em contexto de exterior. Voltando-me ao trabalho de campo realizado nas cidades de Barcelona e Porto com as travestis que estão na pista, percebem-se diversas complexidades que contrariam e contrastam as leituras simplistas, especialmente no que diz respeito ao autocuidado, à solidariedade entre elas e as vantagens de ser uma trabalhadora de “rua” em vez de uma trabalhadora de interior.

Finalmente, o capítulo termina com uma reflexão sobre os múltiplos significados do isolamento das travestis trabalhadoras do sexo. A questão do isolamento foi recorrentemente enunciada por elas no trabalho de campo, nas entrevistas com profissionais e na revisão bibliográfica, tornando-se um conceito que demanda um olhar mais demorado e que pode ser um ponto de partida para a reflexão posterior sobre o “refazer-se na Europa”, objeto do capítulo subsequente.

6.1. Onde (não) estão as trans e travestis na sociologia do trabalho sexual

Uma das frentes atuais de trabalho acadêmico contemporâneo sobre trabalho sexual está representada por Nicola Smith, Mary Laing e Katy Pilcher que publicaram a coletânea de artigos *Queer Sex Work* em 2015. Enquanto corpo de conhecimento acadêmico, o trabalho sexual é, ao mesmo tempo, um espaço de desafio aos padrões heteronormativos e monogâmicos da intimidade e da sexualidade, mas também um campo quase totalmente organizado a partir do homem e mulher cisgêneros dentro de uma matriz heterossexual. A proposta da coletânea é tanto apresentar práticas sexuais, corpos e relações que desafiam a normatividade como desafiar esta lógica cisheteronormativa que domina o corpo de conhecimento acerca do trabalho sexual, como dizem os autores:

Queering sex work not only opens up space to examine the potential fluidity and contestability of gender and sexual power relations in the interactions between sex workers and their customers, but it also provides scope for considering the implications of people's engagement with (and challenging of) heteronormative discourses more widely. (Smith et al., 2015, p.2)

Embora seja um avanço muito importante perfilar outras práticas e identidades de gênero na indústria do sexo, é curioso notar que nenhum dos artigos desta coletânea fala especificamente a respeito das experiências de trabalhadoras do sexo de identidades dentro do espectro transgênero.

É de se colocar em relevo que as trabalhadoras trans estão geralmente agrupadas ou correlacionadas dentro da literatura com os grupos minoritários ou subrepresentados dentro da indústria e são retratadas em uma categoria separada das mulheres cisgênero e identificadas junto com trabalhadores (cis)homens. Esta vinculação, desde já perversa, parece reproduzir as categorias epidemiológicas especialmente ligadas à prevenção de ISTs que nomeiam a categoria “HSH: homens que fazem sexo com homens” como um grupo cujas práticas sexuais envolvem pênis e ânus. Então há mulheres (vaginias e ânus) e homens (pênis e ânus) agrupados como se suas genitálias pudessem agrupar subjetividades e práticas sexuais, ignorando a diversidade de vulnerabilidades, práticas, desejos e representações que são determinadas pelo gênero e outros marcadores de diferença¹⁰⁷.

Mesmo o *Handbook* de Sanders *et al.* (2018) que prometia, em sua segunda edição, um conteúdo mais alargado sobre o trabalho de pessoas transgênero, dedicou

¹⁰⁷ Falaremos melhor sobre este assunto no próximo capítulo.

somente pouco mais de uma dezena de páginas ao assunto a título introdutório, uma invisibilização violenta para um grupo de pessoas que é representado de forma quase inexorável ao trabalho sexual.

Percebe-se que a maior parte da produção sobre o trabalho sexual de pessoas transgênero está fora dos circuitos angloeurocêntricos, motivados especialmente por identidades não ocidentais que, de alguma maneira, têm o trabalho sexual como quase única alternativa de auferir rendimentos: é o caso das travestis e transformistas, tchindas, kathoeyes, hijras, muxes¹⁰⁸, e outras. A produção acadêmica que circula dentro dos contextos identitários dessas pessoas chegam rotuladas pela via do exotismo dentro da academia hegemônica angloeurocentrada, que, por sua vez, desconsidera os contextos de produção dessas identidades ora afirmando que as modificações corporais das travestis não passam de estratégias para se colocarem de forma favorável no mercado do sexo (porque têm a chance de cobrar mais pelo serviço sendo mulher trans do que homem cisgênero), ou forjam uma leitura ocidentalizada de suas identidades dentro dos parâmetros médicos da transexualidade.

Portanto é preciso fazer avançar o entendimento e criação de bases para um campo de pesquisa sobre o trabalho sexual trans em todas as suas especificidades na Europa, levando em conta particularidades identitárias e como se relacionam de forma original com o mercado do sexo.

Estas invisibilidades, que serão analisadas em mais detalhes, necessitam ser contextualizadas a partir da forma como o trabalho sexual travesti está organizado. Ainda que possamos dividir as modalidades entre tipos de trabalho de interior e exterior, é certo que as modalidades predominantes são de menor variedade se compararmos com o trabalho sexual de mulheres cisgênero (as travestis têm uma presença muito tímida em clubes de *strip* ou em casas de alterne por exemplo).

Para isto, é mister retomar a ideia do trânsito como fundamental na vida travesti, tal qual detalhamos no capítulo 5, além de outras questões particulares que envolvem a forma como organizam a vida sendo trabalhadoras do sexo.

¹⁰⁸ Tchindas, kathoeyes, hijras e muxes são exemplos de identidades não-ocidentais dentro do espectro transgênero que estão, respectivamente, em Cabo Verde, Tailândia, Índia e Paquistão e norte do México. Juntamente com elas, poderia citar uma infinidade de outras.

6.2. “Nós, que vivemos a Europa”

Outros trabalhos (Vartabedian, 2014, 2018b; Patrício, 2006) já afirmaram que o deslocamento é, via de regra, uma condição fundamental da vida e do trabalho da travesti (cf. capítulos 2, 4 e 5). Ao chegar à Europa, este movimento continua e, se olharmos este fenômeno no detalhe, veremos uma série de critérios, diferenças e variáveis que interferem sobre seus trânsitos, tanto no raio de deslocamento, como nas motivações que revelam diferentes posições de prestígio e desprestígio no campo das travestilidades.

As travestis que vêm financiadas ou patrocinadas do Brasil ficam nas casas da rede da cafetina até pagarem a sua dívida, o que pode acontecer entre 3 meses a vários anos, — inclusive, algumas, acabam sendo empregadas na própria rede em outras ocupações e acabam fixando-se por ali mesmo, como recepcionistas, faxineiras, telefonistas, responsáveis pelos apartamentos¹⁰⁹, dentre outras funções. Depois da dívida ser paga, a travesti passa a circular por diversas praças para fazer dinheiro, geralmente ficam 21 dias em cada lugar e podem continuar assim, “trazendo a vida numa mala” por vários meses (Schinayder, 2013) ou anos até juntarem dinheiro suficiente para voltar ao Brasil¹¹⁰ ou então estabelecerem-se definitivamente em alguma cidade. Como diz Rita (Barcelona, 2016):

E aí, comecei. Fiquei duas semanas em Bérgamo, ele disse "agora a gente vai viajar. Vamos pra outra cidade. E aqui é assim". É no máximo duas semanas em cada cidade, mais do que isso não, que senão, não trabalha. Isso era o que o meu amigo me ensinava. Fica uma semana trabalhando se não estiver bem, sai, vai pra outra cidade. E aí isso a gente fez. Ficamos duas semanas em Bérgamo, aí fomos pra Ravena uma semana, o trabalho não tava bem saímos, de Ravena fomos pra Lecce, outra cidade, o trabalho tava mais ou menos, e fomos pra Prato. Isso num período de um mês essas viagens. Né? Tudo de trem. E aí quando chegou em Prato, ele disse "gata, agora você vai trabalhar sozinha. Já lhe ensinei demais, agora é você... Você só". Né? Nesse período, consegui trabalhar, paguei o aluguel do primeiro piso, que foi 700 euros, as duas semanas. Né? (...) E quando foi na última [cidade] que eu já tinha fotos e vídeos, ele me deu tudo, "pronto, agora vai com tuas fotos, teus vídeos, vai trabalhar". Já sabe como colocar os anúncios. Aí fui pra essa cidade de Prato, e lá era uma casa de uma brasileira também, então elas sempre me ajudaram, que eu tenho elas como mãe até

¹⁰⁹ As responsáveis por apartamentos garantem o controle do trabalho das travestis da casa, o controle dos pagamentos e do fluxo de entrada e saída de clientes. As travestis contam que as pessoas que acabam se empregando nas próprias redes de agenciamento do trabalho sexual travesti são aquelas que detêm menos capital estético para a Europa, e, por algum motivo, não conseguem ter muitos clientes para atender.

¹¹⁰ Contrariamente à literatura (Patrício, 2009; Pelúcio, 2009a), posso contar nos dedos as travestis que conheci que faziam este trânsito Brasil Europa com regularidade. A imensa maioria das que conheci estava já na Europa a um período superior a 5 anos e a maioria delas nunca mais tinha retornado ao Brasil.

hoje. [Juro], até hoje a gente se fala, e sempre que eu vou na Itália eu tenho que ir lá.

As travestis que estão com seu visto de turista válido ou então têm sua situação administrativa regularizada costumam circular por diversos países da União Europeia, tanto pelo interesse de conhecer novas culturas como conhecer e desfrutar de diversos mercados de trabalho. Quando chegam a um determinado país, é comum que façam várias cidades, assim como nos demonstra Rita na sua fala anterior.

É importante desafiar a percepção de que o trabalho da travesti só existe em grandes cidades ou mesmo interpretar as lógicas possíveis nesses lugares de maior aglomeração urbana como comum a todos os espaços. Este tem sido um movimento consistente dentro da literatura sobre travestis, construindo-se um imaginário de que só é possível ser travesti migrando para cidades maiores onde, teoricamente, há maior aceitação da sua identidade ou maior anonimato ou, ainda, que só seria possível ser travesti europeia em grandes cidades fora do país como Barcelona, Milão, Paris ou Lisboa.

Esta afirmação precisa, urgentemente, ser desafiada. O trabalho de Rafael França dos Santos em Campos dos Goytacazes (2017), Rio de Janeiro, tem contribuído para mostrar que elas não precisam se distanciar de seu ambiente familiar e sua cidade de origem para serem travestis e nem todas consideram o deslocamento de cidades menores para maiores como condição fundamental para serem e sentirem-se travestis. Em relação aos trânsitos na Europa, percebemos que existe um desejo de estabelecer-se, de encontrar um lugar e lá constituir uma rede de sociabilidade local, que envolva as amigas, a vizinhança, os amores. Isto é mais valioso do que esta circulação interminável de mercado em mercado.

Nas cidades de médio e pequeno porte onde estive em Portugal, encontrei e entrevistei travestis que circulam nas cidades de pequeno porte semelhante da região, atendendo clientes também vindos de pequenas aldeias. Em uma delas, uma das minhas entrevistadas tinha sido criada desde pequena, era conhecida por todo mundo e não escondia qual era o seu trabalho.

Para ela, a sua cidade natal é um espaço de hipervigilância, sanções várias e violência. Esta travesti relatou diversas situações em que foi privada de direitos ou tratada de forma desumana. Em uma delas, a conservatória de sua cidade negou-se a mudar o registo de seu nome no cartão de cidadão, alegando que os “doutores” do Porto podiam dizer o que quisessem mas ali ninguém fazia tal coisa (caderno de

campo, 2016), obrigando-a a deslocar-se até o Porto e recorrer à ajuda das organizações sociais para retificar seus documentos. Em certo momento, Luana foi chamada a dar explicações sobre a sua ocupação:¹¹¹

Quando eu tava a receber o rendimento mínimo abaixo da renda a doutora chamou-me lá que era pra assinar um termo, que é pra você ver, como as putas aqui são tratadas. Chegaram lá e óh [nome de batismo]. Eu disse olhe primeiro lugar não é X., meu nome é Luana. Ai desculpe, você sabe pra o que veio aqui? Eu disse, não. Ela disse, você veio aqui por causa disto, virou-me o site [de anúncio de serviços sexuais]. Então você trabalha e tá a receber? Eu disse, trabalho mas isto tanto dá como não dá. Sabe o que tá a fazer doutora? Você em vez de me querer tirar da putaria você ainda tá a me enterrar mais, ela depois me deu um papel e disse olhe isso é pra seu bem, ou você renuncia do contrato do [?] ou senão nós vamos mandar pra baixo e dizer que você se prostitui e vai ser pior pra si, vai ter que entregar o dinheiro todo. O que eu ia fazer? Assinei o documento (Luana, Portugal, 2016).

Por outro lado, estar em espaços pequenos também pode ser uma vantagem. À medida que se vai conhecendo as pessoas, tem-se mais controle sobre os espaços e violências a que se pode estar sujeita, porque “as pessoas se acostumam a você”. Nesses espaços de sociabilidade está-se sempre no mesmo talho, a funcionária do mercado é sempre a mesma, também o mesmo carteiro, ou a mesma motorista do autocarro. Embora não tenha encontrado semelhante observação em contexto europeu, sobre o contexto paulistano, diz Garcia (2007, p.111):

Em relação ao local de moradia, era comum que as travestis pesquisadas buscassem morar em locais próximos aos pontos de prostituição, embora isto não ocorresse na totalidade dos casos. Entre os motivos apresentados por elas para essa associação entre local de trabalho e de moradia estavam os relacionados às facilidades logísticas e à evitação do preconceito. Em relação a este último fato, o que parecia ocorrer pela descrição das mesmas era a criação de um certo espaço de tolerância por parte de comerciantes e, às vezes, até mesmo por parte de alguns moradores, em relação à sua presença em uma determinada área. Após algum tempo de convivência mais tensa, a vizinhança “se acostumava” com sua ocupação de determinados “pontos”, o que certamente não ocorria na totalidade dos mesmos, uma vez que conflitos entre travestis e moradores são comuns em diversas regiões de São Paulo¹¹².

Como forma de contrapor a hipervigilância que sofrem, também exercem uma hipervigilância de quem se aproxima delas ou mesmo de seus clientes, como diz Luana (Portugal, 2016):

¹¹¹ Esta situação demonstra o que se discutiu no capítulo 4, que o modelo abolicionista do “vazio legal” cria um espaço para um poder discricionário dos agentes públicos que, pela indefinição, podem agir de forma autoritária. Neste caso, se o trabalho sexual não é reconhecido como trabalho em Portugal, não poderia ser motivo para impedir Luana de ter acesso ao rendimento mínimo.

¹¹² Sobre esta questão, tendo a achar que a mediação entre conflito e aceitação é um processo mais complexo em que as relações de poder, as necessidades de convivialidade entram em um equilíbrio dinâmico, ora pendendo para o lado da aceitação, ora para o conflito.

O cliente é uma coisa com a gente mas quando está com um grupo de amigos e ele está lá no meio, os machos são os primeiros a criticar-nos. Havia um que me criticava, aqui, meu vizinho, eu passava 'olha o paneleiro, olha este, olha aquele', um dia, sem querer liga-me e eu conhecia aquela voz, era 6h30 da manhã. Passado um bocadinho, 'já estou aqui', 'bom, vou abrir a porta e pá!' [era ele]: 'psiu calou, vais entrar pra dentro e vamos conversar. Sabes que me vais pagar?', 'Não, eu pago'. 'E olhe, vou te dizer uma coisa, não vais foder comigo, tu vais me pagar e a partir de hoje quero res-pei-ti-nho, porque quando eu passar por ti, você e seus amigos, que são todos um bando de paneleiros, quando disserem vai aí o paneleiro, eu vou mostrar provas de como tu és paneleiro como eu, vai sair pra fora depois de me dares os 40, vais olhar pra cima tem uma câmara de filmar, foste filmado'. 'Ai pelo amor de deus eu namoro, tu sabes que eu namoro'. 'Então a partir de hoje não quero que fales comigo, eu quero que quando eu passar na rua tu me respeites'. Olha, pronto, nunca mais.

Para essas travestis, estar em lugares conhecidos lhes dá mais sensação de segurança do que o anonimato das grandes cidades e dos espaços em que as redes de sociabilidade são muito restritas. Assim, desafiam o já dito e abrem novos caminhos para traduzir as formas diversas de como a sua presença em determinados espaços — extremamente conservadores e transfóbicos — e o estigma, interconectam-se de formas diversas.

6.3. A crise e os *papeles*¹¹³

Além do tempo de Europa e condições de estabelecer-se em um determinado espaço, existem dois fatores mencionados pelas entrevistadas que são condição determinante para os deslocamentos e a condição de seu trabalho na Europa: a crise e os documentos. Quando a crise mundial e crise da dívida europeia chegaram a Portugal, em 2008, ao mesmo tempo que Brasil vivia um momento de prosperidade econômica, percebeu-se um retorno ao país de origem de muitas trabalhadoras (Programa Auto Estima, 2012) e, desde 2014, tem-se percebido um novo momento de migração de trabalhadoras do sexo que acompanha, inclusive, a chegada massiva de outros brasileiros e outras brasileiras para Portugal, ao que alguns autores tem chamado de terceira onda da migração brasileira (Góis et al., 2009).

Luísa Marilac (2013), famosa travesti brasileira que morou muitos anos na Europa, gravou um vídeo no Youtube em não aconselha as travestis a virem para o espaço europeu, em que diz¹¹⁴:

¹¹³ Papeles são uma gíria informal utilizada em Espanha para falar da autorização de residência ou da cidadania, ou seja, os papéis que garantem a estadia legal de uma pessoa neste território.

¹¹⁴ Com a mesma temática, a dificuldade de se viver e trabalhar na Europa como travesti, também indico a série de 5 vídeos de Fabiana Shinayder gravados em 2013.

Eu aconselho pra você, travesti que tá começando agora, que tem o sonho de se fazer, de se plastificar¹¹⁵. Galera, junta um dinheirinho, vai trabalhando e juntando um dinheiro de parte ali todo dia, aí o limite da sua conta aumenta¹¹⁶, você parcela seu seio sem dever nada pra ninguém (...) seja consciente (...). Hoje em dia não vale mais você ir pra Europa com esses valores altíssimos porque a Europa tá com índice de 30% de desemprego em alguns países. Pelo amor de Deus hein galera, tenha consciência, os italianos tão roubando os viado pra comer. Por favor! O Brasil por pior que esteja ainda está melhor do que lá. Só que, claro, o que compensa lá é que você sai na rua e você sabe que vai voltar viva, garantia que no Brasil você não tem” (Marilac, 2013).

Entre as travestis com quem convivi e entrevistei, a crise econômica que afetou tanto Portugal quanto Espanha a partir de 2007 provocou profundas transformações na organização do trabalho sexual. Muitas trabalhadoras europeias acabaram migrando para países em que a situação econômica era mais próspera (como Alemanha e Suíça). O empobrecimento dos países implicou em um controle mais intenso sobre as populações mais vulneráveis, de forma a tentar conter a sensação de insegurança que esses períodos provocam. Este foi um tempo muito marcado pelas *ordenanzas* nas ruas de Espanha (Vartabedian, 2013) e operações policiais em Portugal como forma de coibir o tráfico de seres humanos e deportação de trabalhadoras do sexo. Como diz Fabiana (Barcelona, 2015):

A crise, comecei a sentir em 2011, eu pessoalmente comecei porque as coisas foram abaixando, bueno, eu trabalhava eu não via a crise entende porque eram muitos clientes, que tinham muito dinheiro não tinha pena de gastar, hoje em dia estão mais exigentes, os clientes hoje procuram as que são profissionais, que estão nos fóruns, que são indicadas. Profissionais que eu falo, que são bem faladas, são recomendadas.

Neste período, muitas trabalhadoras voltaram também para seus países de origem, mudaram de país ou então foram para os espaços de interior (apartamentos, casas noturnas) para trabalhar. Nos meus 8 meses de trabalho de campo, eu no máximo cheguei a ver 20 travestis trabalhando¹¹⁷ na rua, em Barcelona. O que todas me narravam, é que há 5 anos, o número chegaria ao dobro ou ao triplo. Na cidade do Porto, as travestis também sentem que o trabalho de rua passou por uma transformação muito grande. Vânia (Portugal, 2015) diz:

Ah, a gente sente que a diferença, né? A gente sofre, né? Que você habituada toda noite sair daqui com quase 1000 euros no bolso, não é? Às vezes tinha noite que a gente saia aqui com 500, às vezes saia com 200, às vezes saia com 400, às vezes saia com 300 (...) Toda noite a gente pegando esse dinheiro... Aí depois que a crise atingiu, aí muitos clientes se afastaram, não querem mais gastar. Porque a maioria são tudo casado, né? Tem

¹¹⁵ “Se plastificar” é realizar cirurgias de modo a moldar o corpo como uma travesti.

¹¹⁶ Limite da conta é o plafond da conta bancária. No contexto, conforme a pessoa poupa dinheiro, aumenta o plafond e, ao ter mais crédito, consegue pagar a mamoplastia.

¹¹⁷ Deixo aqui a nota de que iniciei meu trabalho de campo logo após as férias europeias quando, imagino, há mais trabalhadoras na rua.

responsabilidade (...): Era um movimentação aqui essa rua, era uma rua de trabalho de travestis. Tinha um monte de cliente. Mas depois que entrou a crise, o negócio da internet.. aí... as pessoas saíram muito da rua.

Além disso, as travestis também sentem que, além de terem de cobrar menos pelo trabalho, os clientes estão mais exigentes, recorrem a fóruns e outros contatos em busca das melhores profissionais e querem fazer o seu dinheiro render. Antes da crise era comum pagarem um pouco a mais, hoje:

Os clientes querem fazer valer cada centavo, se ele te contratou por 30 minutos e ele goza em 5 minutos ele quer que você ainda fique 25 minutos com ele conversando ou fazendo massagem (Diana, Barcelona, 2015).

Regular a sua situação administrativa em relação aos serviços de estrangeiros com a aquisição da residência, visto de trabalho ou cidadania é uma necessidade e um desafio na vida da travesti europeia. Os *papeles*, como se diz em espanhol, não são somente o passe para explorar outros países da Europa, mas representam a própria condição de permanência e circulação dentro da cidade. Das travestis que entrevistei, havia as que estavam há mais de dez anos na Europa e ainda sem documentos; dentre elas, é comum que não usem o serviço de transporte público, somente táxis para se deslocar, com medo das rondas policiais, e estejam o menor tempo possível no espaço público, passando longas horas sozinhas em seu apartamento.

Neste sentido, a hipervisibilidade do corpo travesti, um bem no mercado do sexo, torna-as demasiado expostas, quando deveriam misturar-se à multidão, o que lhes dá uma grande sensação de insegurança. Por outro lado, em concordância com Larissa Pelúcio (2009a, p.185), não acredito que viverem indocumentadas lhes pareça algo particularmente difícil, mas uma condição naturalizada para a travesti, como diz a autora:

Es importante subrayar que las travestis en Brasil también viven casi siempre sin "papeles". Muchas huyeron de sus hogares sin llevarlos consigo. Robos, pérdidas y retención de estos documentos se convierte en algo frecuente en sus historias. Algunas veces los tienen, pero no les gusta mostrarlos por las perturbaciones que generan, ya que sus nombres en ellos no corresponden con sus apariencias femeninas.

Como a maior parte dos países europeus não reconhece o trabalho sexual como trabalho¹¹⁸, é inviável conquistar a residência declarando atividade profissional, portanto, acabam por recorrer a estratégias irregulares pelas quais chegam a pagar de 6 mil a 10 mil euros pela transação, com poucas garantias de que o acordo seja

¹¹⁸ E mesmo quando reconhece não fornece autorizações de residência e permissão de trabalho para trabalhadoras do sexo migrantes extracomunitárias.

efetivamente cumprido¹¹⁹. As histórias contadas sobre enganos e consideráveis perdas de dinheiro para conseguir este contrato são muitas e a maioria das travestis que conquistaram a cidadania por estas vias tentaram mais de uma vez.

Quando conseguem a cidadania ou, na etapa anterior, a autorização de residência, além de terem mais segurança para circular, têm um mercado maior, já que podem ingressar em segurança em outros países e, inclusive, trabalhar com contratos mais estáveis em casas, onde geralmente se exige estar com a documentação “em dia”¹²⁰. Com isso, podem ir a países onde o seu trabalho vale mais e ter uma rotatividade de clientes maior, como os países escandinavos e o Reino Unido:

A diferença é que lá [na Inglaterra] você ganha mais e muito mais rápido. Aqui, na Espanha, se trabalha por tempo. Que no caso, você cobra uma tarifa de meia hora e uma hora. E lá não existe isso. Lá eles te pagam 150 euros, ou 200, depende do país onde você tá, como se chama a moeda, no caso de Londres... É libra. Então... E você fica, no máximo 10, 15 minutos (Solange, Barcelona, 2015).

Não ter papeis, portanto, deixa as travestis em uma situação mais vulnerável, em que muitas vezes podem ter de recorrer a grupos organizados para pedir dinheiro, para regularizar sua situação com o país ou mesmo obter suporte para arrendar pisos. Nisto, mais uma vez as leis de estrangeiros acabam por tornar vulneráveis aquelas e aqueles que dizem proteger.

A questão da crise, dos papeis e os parâmetros legais que interpretam e sancionam o trabalho sexual em cada país são arranjos determinantes para a conformação das modalidades de trabalho das travestis e suas condições de obtenção de receitas, prejuízos e vulnerabilidades. Também, é preciso olhar para a dinâmica dos trânsitos a partir das referências estáveis que garantem esta circulação: o apartamento onde ficam, as casas onde irão trabalhar, a amiga que pode ajudar a conseguir um ponto na rua naquele mês.

Na próxima seção veremos em maior detalhe as diversas modalidades de trabalho das travestis entrevistadas, designadamente de interior e exterior.

¹¹⁹ Em respeito às histórias que me foram contadas, não vou revelar essas estratégias.

¹²⁰ Existem até grupos de Facebook que anunciam abertamente vagas de temporadas em países como França, Suíça e Luxemburgo.

6.4. Modalidades de trabalho

Os mercados de trabalho sexual na Europa podem variar de país a país, contudo, em Barcelona e Porto encontrei modalidades de trabalho semelhantes. O trabalho sexual pode se dividir, principalmente, entre trabalho de interior — também chamado de trabalho “abrigado”, “de piso” ou “dentro de portas” — (casas noturnas, alternes, casas de massagem e apartamentos administrados por terceiro ou autogestionados), trabalho de exterior – chamado também de trabalho de rua ou o termo êmico “pista” – ou modelos mistos em que se negocia com os clientes na rua mas o programa é realizado em um hotel ou pensão. A tabela 2 ajuda a esclarecer as modalidades principais do trabalho exercido por travestis¹²¹ e fornece mais alguns detalhes:

Tabela 2: Modalidades de trabalho sexual das travestis e informações adicionais

Modalidade	Formas de acesso	Valores cobrados (média)	Publicidade
Dentro de portas, interior, indoor (Apartamento ou piso)	<ul style="list-style-type: none">- Gerido por terceiros a 50/50- Piso arrendado- Sublocação de quarto- Autogestionado	<ul style="list-style-type: none">-30' a 60': de €50 a €150 (Porto)-30' a 60': de €100 a €250 (Barcelona)	<ul style="list-style-type: none">- Anúncios em websites especializados- Anúncios em jornal
Pista (êmico) ou Rua, pensão	<ul style="list-style-type: none">- Mãe de rua e cafetina- Travesti mais velha do lugar- “Ter disposição para ficar”	<ul style="list-style-type: none">- Variável (até 20'): 10€ felação, 30€ penetração (Porto)- Variável (até 20') 20€ felação, 50€ penetração (Barcelona)	<ul style="list-style-type: none">- Autopromoção- Investimento na apresentação pessoal

Fonte: elaboração da autora

■ “Eles me tratam como uma estrela de cinema” Modalidades de interior

A maioria das minhas entrevistadas trabalham em pisos. A maior proximidade com esta realidade e mesmo as conversas com organizações sociais e agentes de saúde fazem-me concluir que não há diferenças consideráveis na modalidade de trabalho

¹²¹ Além dos tipos relacionados há uma infinidade de outras atividades dentro da indústria do sexo, as casas de alterne, casas de massagem, webcams, casas de swing, BDSM, e muitas outras. Porém, mesmo que as travestis se envolvam nessas outras modalidades esporadicamente — como webcams, filmes pornô ou casas de swing como me relataram — a sua atividade principal concentra-se nas modalidades mostradas na tabela.

de interior entre as cidades portuguesas onde estive e a cidade de Barcelona¹²². A modalidade se caracteriza, segundo o contexto que conheci, por uma atividade organizada de forma muito autônoma e cuja organização de trabalho 50/50 era bem mais rara.

É possível que esta característica da península Ibérica se dê por conta do modelo abolicionista e do “vazio legal” com um momento atual de pouca perseguição à categoria, assim a estrutura criada para proteger o trabalho é mais artesanal do que em lugares marcados por um maior controle policial, o que demandaria uma estrutura de segurança maior, que envolvem cafetinas e mães de rua que possam negociar com a polícia e garantir a continuidade da atividade, como é o caso de Itália e França (Teixeira, 2008).

É complexo perceber a variedade de contextos que levam as pessoas a trabalhar dentro de portas: repressão do trabalho de rua e legislação, a influência das novas tecnologias, desejo de anonimato, discriminação, convite de colegas e até mesmo coerção. É uma atividade um tanto desconectada da atividade de rua, obedecendo a regras específicas (Indoors project, 2010).

Embora a questão dos deslocamentos esteja mais do que consolidada na literatura, uma parte pouco reconhecida é que, para haver deslocamentos, é preciso que haja estruturas fixas, pontos de chegada que estão à disposição para serem ocupados, como diz Patrício (2009, p.39):

São elas, as trans, que mantêm funcionando um sistema de circulação de outras trans para a Europa: as primeiras que foram há décadas (o que pode remontar a década de 70) continuam enviando outras trans, num esquema de ajuda aos pares e manutenção do trabalho.

Se as travestis devem ficar até 21 dias no mesmo lugar, onde chegam as travestis a cada lugar novo em que vão trabalhar?

A primeira modalidade, já detalhada na seção anterior, é um apartamento gerido por terceiros, geralmente uma cafetina, que pode alugar um quarto de dormir¹²³ e o espaço de trabalho (incluindo anúncio na internet e recepcionista para atender o telefone) em um “esquema 50/50”, ou seja, metade do valor do programa cobrado

¹²² Em ambas, o trabalho de interior se faz majoritariamente em pisos autogestionados ou em casas profissionais em que se trabalha na modalidade 50/50 em que metade dos rendimentos fica com a casa. Em ambas as cidades pode haver diversificação de atividades como apresentação em casas noturnas, contratos com casas de *swing*. Porém são atividades residuais.

¹²³ Geralmente uma cama em quarto coletivo. O quarto ou os quartos para atender clientes são exclusivos para este fim, tem uma decoração mais sofisticada e uma preocupação maior com o asseio.

pela travesti vai para a casa. Essas casas podem funcionar em dois ou três turnos de 8 horas diárias e a travesti escolhe quais turnos quer fazer. Esta é geralmente a opção de travestis que estão há pouco tempo na Europa ou cuja rede de amizades no Brasil não cria outras opções de circulação.

A segunda modalidade é arrendar um quarto em um apartamento de terceiros não ligados ao trabalho sexual de forma tradicional, mas que, ao usar o seu apartamento para este fim, sabem que podem cobrar valores mais altos em um regime semanal. Em Barcelona, soube de valores que rondavam os 700 euros semanais por um quarto.

A terceira modalidade, que é a melhor opção na opinião das travestis em circulação, é arrendar um quarto ou espaço para dormir na casa de outra travesti, que ou arrendou a longo prazo ou comprou aquele imóvel¹²⁴. Este apartamento pode ter também o quarto do cliente de uso comum em que há um investimento estético maior, paredes com pintura nova, mobília impessoal e de bom gosto, muitos incensos e velas¹²⁵ à disposição; ou cada uma atender em seu próprio quarto. Os pagamentos por este arrendamento temporário são muito variáveis, a depender do grau de afinidade entre elas: pode ser por programa realizado, pode ser um valor fixo. As periodicidades de pagamento também são variadas, podem ser semanais, diárias ou mensais. Esta é a forma preferida porque têm controle sobre o próprio trabalho sem

¹²⁴ Conheci um apartamento em Portugal que foi muito elogiado pela travesti que o arrendava já havia muitos anos por ter características muito importantes para este trabalho. Todos os ambientes tinham portas (até a sala, que dava para uma cozinha em um espaço contíguo) de modo que o cliente entrava por um corredor e ia direto para o quarto de trabalho sem ver e ser visto por ninguém. A suíte era decorada com esmero, com luzes, cortinados, cheiros e lençóis cuidadosamente pensados, assim como o corredor de entrada e o banheiro usado pelo cliente. De resto a casa tinha uma conservação média, com paredes a precisar de pintura, alguns azulejos rachados na cozinha e uma sala que a minha entrevistada transformou em seu quarto de dormir. Enquanto estive com duas travestis neste apartamento, elas fizeram em torno de 5 atendimentos e eu sequer ouvia o barulho do cliente à porta.

¹²⁵ Incensos e velas ajudam a manter o quarto com um odor agradável mais rapidamente para receber o próximo cliente, segundo me contam. Não podemos esquecer que a prática de sexo anal pode ocasionar alguns inesperados como “passar cheque”, termo êmico que explica quando as fezes “escapam” e sujam o pênis do parceiro ou da parceira. Algumas travestis cobram uma multa quando o cliente passa cheque até porque exige uma higienização do quarto mais profunda para receber o próximo. Para elas, passar cheque pode ser desastroso e resultar em avaliação negativa nos fóruns, por isso, fazem lavagens constantemente, ao que chamam “fazer a chuca”, que pode ser com a introdução de um chuveirinho com água no ânus, ou mesmo o uso de kits específicos para preparação para exames de colonoscopia em farmácias. Esta é uma demanda de saúde das travestis que é quase inexplorada nas campanhas de saúde e muito invisibilizada nos trabalhos acadêmicos. Na literatura, ver Moira (2016).

um regime de turnos, e sentem-se seguras com outras pessoas também trabalhando no mesmo espaço¹²⁶.

A quarta modalidade, o trabalho em um piso autogestionado — ou seja, aquele arrendado pela própria travesti e no qual ela também pode habitar — é, para as travestis, a modalidade mais prestigiosa de trabalho e a materialização da representação da europeia. Esta materialidade é conseguida por meio de diversos processos de significação que se relacionam com os atributos de ser glamorosa e exclusiva.

O trabalho em pisos autogestionados é considerado mais prestigioso, pois que é consequência de uma série de atributos que uma novata jamais teria, ao que denominam “tempo de Europa”.

Primeiro, é preciso tempo de Europa para conhecer o mercado e saber onde se estabelecer, é preciso ter uma reserva de dinheiro para pagar a caução — que em Barcelona pode chegar a 5 meses de adiantamento —, é importante encontrar alguém que possa intermediar essa transação para que a travesti não tenha de pagar a mais porque é trabalhadora do sexo, o que demanda amigos que também já estão na cidade há muito tempo e, muitas vezes, fora do circuito de convívio tradicional das travestis, além de tudo, é preciso ter conseguido sobreviver à vida na Europa por alguns anos e ter conquistado certa estabilidade financeira para manter um apartamento em seu nome¹²⁷.

Portanto, para ser europeia, não basta vir para a Europa, é preciso saber “fazer a vida” aqui. Constituir uma vida tal qual constituiria no Brasil (arrendar apartamento, ter um bom trabalho, acumular alguns bens), mas sendo europeia. Portanto, existe uma diferença entre a travesti que está em circulação e aquela que já conseguiu se estabelecer. A que está construindo sua “europeidade”: circulando pelos espaços, conhecendo países, fazendo novos amigos, criando novos contatos daquelas que já conquistaram o seu lugar — as europeias. Assim, o trânsito e a circulação podem

¹²⁶ Há também uma quarta modalidade da qual eu não ouvi as minhas entrevistadas falarem, que é o arrendamento de quarto em pensões para morar. Ao que me parece ser uma modalidade em extinção.

¹²⁷ Outras duas outras modalidades mais difíceis e ainda mais desejadas: ter o seu próprio apartamento a viver com o marido e arrendar outro para o trabalho de travestis, ou seja, arranjar um marido europeu, ser empresária (cafetina) e abandonar a prostituição. Ou, ainda, ter seu próprio apartamento, encontrar um marido europeu e conseguir rumar para outra atividade profissional fora da indústria do sexo.

também ser vistos como uma etapa, não como condição definidora da travesti na Europa.

Alessandra, travesti brasileira, com apartamento comprado, em que trabalha sozinha e está noiva de seu marido espanhol diz:

Então é sobre isso, eu me sinto mais normal, mais autorizada na sociedade, eu vejo que nosotras podemos ser feliz, mesmo sabendo lo que somos porque lo que vivemos, vivemos la Europa, vivemos, mais saúde, carro importado, tirar toda a família da miséria. Quando tu tem família, entende, porque las trans en Brasil você sabe, a mãe e o pai te jogam pra fora de casa não quer saber e o que ela vai fazer? sem estudo sem nada, cai na prostituição e é muitos que cai na prostituição (...) e ai tem umas que tem mais cabeça, eu vou trabalhar, vou ter meu salão, vou ter minha tenda, loja de roupa, pra ter algo (Alessandra, Barcelona, 2016).

A posição de legitimidade da travesti que trabalha em apartamentos é construída por uma constelação de elementos que compõem, na visão delas, a consolidação de uma certa normalidade: uma vida e um trabalho durante o dia; trabalho este que exige talento, grande especialização e um considerável investimento na auto-imagem, na construção do corpo, na criação de uma aura de luxo, glamour e sofisticação.

a. Características do trabalho

Na seção anterior, delineou-se o argumento de que, dentre os projetos de vida e arranjos profissionais entre travestis europeias, existe um escalonamento de legitimidade entre o trabalho de rua e as modalidades de interior. Entre as que trabalham na rua, todas me afirmaram que também colocavam anúncios na internet e atendiam em apartamentos (embora eu raramente tenha visto seus anúncios onde diziam estar). Isto demonstra, na minha opinião, a importância da travesti estar ligada, pelo menos no nível do discurso, ao trabalho dentro de portas.

A base do prestígio da profissional de interior, para as travestis, é representada pelo trabalho especializado e diurno, o tipo de cliente que as procura e o investimento necessário na apresentação pessoal que as faz equipararem-se à sua clientela.

O serviço prestado em contexto de interior exige qualidades especializadas, sendo da modalidade que mais demanda da trabalhadora em investimento na imagem, tempo passado com os clientes e oferta de serviços específicos como BDSM, beijo grego, chuva dourada, massagem erótica, garganta profunda, são ofertas que raramente existem no trabalho de rua, que costuma estar concentrado “no básico”¹²⁸. As travestis entendem o trabalho de piso como mais qualificado, que demanda

¹²⁸ Êmico, o básico é sexo oral e penetração.

conhecimentos que precisam ser adquiridos ou com cursos ou com a ajuda de outras travestis, um tino acertado para produzir bons ensaios fotográficos para os anúncios e feminilidade e sofisticação para estar à altura dos clientes que as procuram¹²⁹.

O trabalho em pisos, via de regra, é mais diurno e segue os ritmos da cidade. Esta é talvez a marcação simbólica mais clara feita entre o trabalho de interior e o de rua: os encontros com a cidade que as travestis podem ter de dia versus os encontros com a cidade que elas podem ter de noite. Como diz Sônia (Barcelona, 2016):

O anúncio começa a tocar cedo, 10, 11 horas da manhã. E quando dá meio dia começa a vir os homens que saem do trabalho, então você tem que tá já maquiada, arrumada, tomado seu banho, ter arrumado a casa pra receber... E eu gosto de acordar cedo, daí 9, 10 horas eu acordo, tomo meu banho, me maqueio, vou na cafeteria tomar meu café, como faço todos os dias, depois volto pra casa, [...] fico *contestando*, recebendo os clientes, tenho uma vida mais de dia.

Nesse espaço-tempo do dia, a travesti tem um trabalho com horário “normal”, em que pode planejar a sua rotina de um modo mais normativo. Isto é visto também por elas como uma experiência vantajosa, que acresce ao sentido de ser genuinamente europeia e transgride o espaço da prostituição de rua. Inclusive, algumas retratavam a si mesmas como terapeutas ou profissionais de bem-estar e chamavam seus clientes de pacientes — o que denota uma percepção prática de que sua atividade profissional se enquadra na modalidade do cuidado. Este tempo normativo do dia permite que tenham uma sociabilidade diurna, amigos e amigas que também trabalham durante o dia, frequentarem ginásios, irem ao mercado, conhecerem a vizinhança, irem ao café e à padaria.

Como mencionei anteriormente, a maior parte das entrevistas em profundidade que realizei foram com travestis que trabalham dentro de portas. Dentre elas, a percepção mais comum sobre as que trabalham na rua é narrada por Sílvia:

É igual essa menina que tá comigo lá [no meu apartamento], ela trabalha lá no Camp [Nou]. Ela sai nove horas, nove e meia [da noite], e chega em casa quatro, cinco horas [da manhã], dorme até duas, três horas da tarde, quando acorda, ainda acorda cansada, só acorda pra comer. Arruma um pouquinho a casa, as roupas dela, volta a dormir, quando acorda de novo já é pra se arrumar pra ir pra rua.

¹²⁹ Na época de meu trabalho de campo, todas estavam pesquisando uma nova modalidade: o *icing sex* ou *ice sex*, que é a habilidade de baixar a temperatura dos orifícios corporais (principalmente ânus e vagina) para que o parceiro ou parceira experimentem essa sensação. Histórias como “colocar gelo lá dentro” ou o uso de gel específico, qual a duração do efeito e outras dúvidas animavam as conversas entre elas e comigo.

Alícia (Barcelona, 2016) acredita que a travesti que vive a noite “não se comunica no meio da sociedade”, ou seja, não vive a vida “normal” da cidade:

[A travesti que] fica na noite tem amizades muito más, sabe que na noite tem coisa muito ruim, vem depressão, vem toda aquela coisa né, na sociedade ninguém te aceita, porque en la sociedade, no mundo que tu tá vivendo, ele não deixa tu viver (...) ela tá naquele grupo de prostituição, ela quer trabalhar a noite, mas durante o dia ela dorme e as pessoas normais trabalham durante o dia e a noite dormem, entende? Ela não se comunica no meio da sociedade porque onde ela vai chegar? Devido a ela ser o que é, todo mundo fica olhando, o que dói muito nas trans, nosotras somos muito vulgares na hora de vestir e aí algumas, que são muito vulgares, não sabem definir o dia pra noite.

Os relatos acima não refletem a totalidade das experiências vividas no trabalho sexual de exterior. Ao contrário, a maioria das travestis que conheci na rua não trabalha até altas horas da manhã e muitas saem do Camp Nou perto da meia-noite. Dentre elas, o que eu mais observei foram travestis que buscam organizar a sua vida durante o dia e veem a oferta do sexo pago como um trabalho, têm a percepção de metas diárias e mensais de faturamento, têm um bom controle sobre suas despesas e buscam poupar para, no futuro, migrarem para outra atividade profissional.

Na opinião das travestis de apartamento, a vida noturna no trabalho sexual de rua é o que faz com que as outras travestis adquiram comportamentos e atitudes que as excluem da sociedade, como vestir roupas vulgares e criar uma distorção entre o que é autorizado fazer de dia e o autorizado a fazer de noite. Esta interpretação resvala na acepção hegemônica sobre a índole da mulher que circula no espaço público. Para elas, a mulher e a travesti que estão na rua são tratadas como objeto sexual enquanto que as trabalhadoras de apartamento são respeitadas e valorizadas “como mulheres”.

As próprias travestis que estão na rua fazem uma segregação moral entre quem “trabalha na noite” — como expliquei acima — e quem “faz da noite um estilo de vida”, em que os proventos da noite são despendidos na compra de roupas, perfumes, telemóveis, bolsas, ida para bares e danceterias várias vezes na semana, ao que consideram um padrão de vida insustentável e um uso irracional do dinheiro.

Há uma profundidade de significações deste conflito, pois que muitas das travestis desejam uma vida glamorosa que, para elas, é compatível com o corpo que construíram, portar roupas de grife, frequentar lugares luxuosos, ser desejada por homens em espaços fora do trabalho sexual. Entretanto, poucas conseguem proventos suficientes para sustentar uma vida normalizada (arrendar um apartamento, pagar contas, enviar dinheiro para a família, ter uma poupança para o

futuro) e poderem dar-se a esses luxos. Por isso, o julgamento de quem usa o dinheiro para desfrutar a vida é traçado por movimentos de repulsa e desejo, inveja e auto-comiseração.

Percebemos um duplo julgamento, de um lado, as travestis que trabalham na rua buscam dividir-se entre trabalhadoras e putas, ou seja, as que entendem o sexo pago como trabalho e as que vivem do sexo pago por prazer ou por “irresponsabilidade”. De outro lado, as trabalhadoras de apartamento buscam desagregar-se do estereótipo da travesti de rua porque, acreditam, seu trabalho é mais especializado e tem mais valor. Ambas as percepções recorrem a estereótipos da representação de uma vida desajustada e moralmente degradada, que povoa o senso comum sobre a travesti puta, para construírem a sua legitimidade como trabalhadoras e mulheres de respeito.

Um dos exemplos desta “diferença” é a clientela que busca os serviços das travestis dentro de portas, que elas caracterizam como homens casados, geralmente entre os 35 e 58 anos, com uma situação econômica confortável:

Trabalhar em casa os pacientes são outros, tipo tu vai na rua *no* pode cobrar 100 euros, sabe, e em casa pode cobrar até mais. Cliente gosta de ir na sua casa fazer suas festas, gosta de ficar à noite, 5, 6, 7 horas na casa e esses da rua não gostam. Eles são casados, são mais discretos, são advogados, são juízes são chefe de grandes empresas, empresários, homens de negócio grande que gostam de fazer essas festas, pra eles, nosotras que trabalhamos em casa damos mais confiança. Ele pode levar jóia, tudo sem ser roubado. As da rua podem fazer escândalo, ele entra num hotel é o nome dele que está em jogo e em casa não (Alicia, Barcelona, 2016).

Este perfil do homem casado, de família heterossexual, classe média implica uma organização do trabalho que expresse um universo em comum com o imaginário de gostos e expectativas da clientela. Este investimento, na opinião das travestis, faz com que o cliente valorize a travesti que trabalha em pisos autogestionados:

Ele vem e te paga pelo que você pede, tem mais respeito... Te valoriza mais [em contraponto ao espaço da rua] em que a gente é mais tratada como um objeto (Sonia, Barcelona, 2016).

Na literatura acadêmica sobre travestis, há muitas referências sobre como o homem que namora a travesti constitui um veículo de legitimidade da sua construção de gênero como mulher (Pelúcio, 2005; Silva, 2007; Kulick, 2008; Seffner e Muller, 2012) e de que maneira atrair bons clientes valida também esta experiência, a do sucesso da transformação corporal, sucesso como profissional e sucesso como travesti, como diz Fabiana (Barcelona, 2016):

Na rua você é tratada mais como um objeto. E no anúncio não, você já é mais tratada como uma estrela, praticamente, como uma *superstar*, entendeu? Ou pelas fotos que você faz, que as fotos, você tem que fazer boas fotos, vídeos com boas produções, maquiada, cabelo. Então, quando um homem vê seu anúncio, ele te vê ali como uma star, não? E vem e te paga pelo que você pede, tem mais respeito. Te valoriza mais, na rua não, é mais essa questão de te tratarem mais como um objeto. Sexual.

A construção deste espaço é feita par e passo com a construção desta mulher que vai receber o homem de negócios, esculpida para ser tratada como uma estrela, que investe em seu corpo, imagem (com idas ao ginásio, dietas, tratamentos estéticos), apresentação pessoal e também pela produção das imagens que figuram nos anúncios na internet, que envolvem uma boa direção de fotografia, um figurino bem acabado, cabelo e maquiagens perfeitos.

Os anúncios em websites especializados são um espaço privilegiado para perceber como operam essas autorrepresentações de si como travestis, como anunciam o seu trabalho e, portanto, como percebem a demanda dos clientes que as procuram.

b. Anúncio

Em relação à forma como as travestis anunciam seu serviço e seu corpo, o trabalho de Vartabedian (2017) sinaliza diferenças entre mercados, contudo, tanto em Portugal quanto em Barcelona as descrições sobre si mesmas e as informações obrigatórias são de conteúdos semelhantes. Em Portugal, o website de maior acesso é o www.viptransex.net que divide a oferta por cidade já em sua página inicial. Em Barcelona o erosguia.com era utilizado por quase todas as travestis que entrevistei.

Ambos os websites também contam com uma área de perfil com informações de fácil leitura e que fornecem um resumo conforme a figura abaixo:

Figura 1 – Apresentação da travesti, respectivamente, no Viptransex e no Erosguia

PERFIL		
Nacionalidade: Brasileira "Golás"	Ciudad	<u>Barcelona</u>
Idade: 23	Edad	30 años
Altura: 1,80 m	Peso	75 kg.
Peso: 80 kg	Estatura	175 cm.
Busto: 48	Medidas	105 - 75 - 105
Pés: 39	Idiomas	Español, Inglés
Pênis: 23 x 6	Servicios	<u>Francés Natural</u> <u>Garganta profunda</u>
Olhos: Castanhos	<u>Griego</u>	<u>Lluvia dorada</u>
Cabelos: Loiro	<u>Beso negro</u>	<u>Dúplex</u>
Signo: Sagitário	<u>Sado Ama</u>	<u>Activa</u>
Idioma(s): Português	<u>Pasiva</u>	
Atendimento a: Homens / Casals	Precio	A consultar
Disponibilidade: De 2ª a Domingo / 24 horas		
Local atendimento: Apartamento privado e discreto		
Deslocações: Hotéis / Motéis		
Posição sexual: Activa / Passiva / Completa		

Fonte: websites Viptransex (à dir.) e Erosguia (à esq.).

Ao escolher uma foto, abre-se o perfil da travesti com uma pequena descrição e uma ficha com informações essenciais, dentre elas o número de calçado, que como as travestis disseram, é um sinal de feminilidade e pés delicados. E, certamente, o tamanho do pênis, comprimento e diâmetro. Via e regra, o website erosguia dá preferência aos serviços oferecidos, enquanto o website português centra-se mais nos detalhes do corpo da profissional, incluindo o tamanho dos pés, comprimento e diâmetro do pênis, peso e signo do zodíaco. O conjunto texto e foto do anúncio também fala sobre o capital estético da travesti, suas habilidades profissionais e as características mais marcantes ou mais procuradas pelos clientes.

Percebe-se uma organização recorrente nas informações de anúncios de travestis que poderíamos dividir entre: a apresentação da personalidade (a), do corpo (b) e da performance (c) (o que fazem ou não e o que propõem aos clientes). Esta divisão se vê tanto em termos de discurso, como na apresentação do material fotográfico.

Agrupamos por (a) apresentação da personalidade, a explicação da travesti sobre suas origens, seu temperamento, suas qualidades e sua feminilidade, por exemplo:

Soy una trans muy morbosa y viciosa, hago de todo, no tengo problemas. Me encanta vivir intensamente y disfrutar de la vida como una mujer lujuriosa y desenfrenada. La amante perfecta para tus fantasías. Aunque no sólo encontrarás un cuerpo y una cara bonita, soy una dama educada, tranquila, cariñosa, viciosa, llena de glamur y con erotismo sin límites. Atrévete a descubrir la calidez de mi cuerpo, y serás correspondido con mis caricias y encantos (erosguia, 2018).

Hola cielo, me llamo (...) y soy una impresionante mulata brasileña experta en dejar huella. Todo aquel que me conoce se queda prendado de mis encantos, te encantará mi cuerpo cargado de sensuales curvas, mi belleza no te dejará indiferente. Verás que soy muy femenina, la sensualidad de mis movimientos y mis masajes te harán vivir una experiencia inolvidable. Soy la mulata que estabas esperando, tu mulata de ensueño (erosguia, 2018).

As fotos que representam esta personalidade dão ênfase a um corpo lido como feminino e os rostos, quando mostrados, são de aparência angelical, muitas vezes de olhos sensualmente cerrados, mirando o chão ou alguma parte do corpo. Nessas fotos podem estar ou não de lingerie. A forma como olham e os trejeitos corporais parecem valorizar características do corpo feminino, como um quadril largo e uma cintura fina, os seios avantajados, coxas bem torneadas e arredondadas. Assim como demonstra o primeiro texto de apresentação, a intenção é apresentar-se como uma mulher sofisticada e cordial, ao mesmo tempo, com um “erotismo sem limites”.

Este erotismo é também reforçado com da apresentação do corpo (b) em texto e imagem. No caso de Portugal e Espanha, o tamanho e características do pênis, a habilidade de ejacular e produzir muito esperma (*lechera, polla jugosa*, muito leite) são expressões corriqueiras nos anúncios:

1,77alt 80kg marquinha de biquíni 30 anos, 20cm de dote. Completa, bem ativa e passiva, garganta profunda bem safada e liberal suprimindo todas as suas necessidades (viptransex, 2018).

Cuerpo perfecto, pechos turgentes de 140cm, culo prieto y maneras de señora de alto standing.180cm de altura y una polla de 23cm inolvidables (erosguia, 2017).

Estou pela primeira vez na cidade por curta temporada, sou ativa e passiva, adoro beijar na boca, fazer um bom 69 e chupar natural. Fazer dominação de deixar você a loucura com um dote de 20 cm bem duro com leite bem farto, como tenho um bumbum bem guloso sou bem safada faço de tudo para satisfazer você, adoro casal para fazer uma brincadeira três e bem gostoso (viptransex, 2018).

Na sequência de fotos, o que marca a transição entre a amante carinhosa, feminina e educada para a mulher luxuriosa, provocante, sensual é a apresentação do pênis. Nas fotos, o “dote”, como dizem nos textos, é contextualizado numa pose em que as curvas do corpo feminino também estão em destaque: geralmente uma mulher curvilínea, de corpo bronzeado segurando seu membro ereto. Esta foto de apresentação “mulher de peito e pau” como na música de Linn da Quebrada (2017) que abre esta tese também pode apresentar um outro cenário fotográfico e uso de instrumentos e roupas ligados à cultura Sadomasoquista (roupas em pele ou vinil). Na sequência, closes do pênis e do ânus são muito frequentes, “para o cliente saber

o que está comprando” (Priscila, Portugal, 2018) e para demonstrá-los tais como descritos no perfil.

Ao perguntar sobre esses números, as travestis relatam que o comprimento do pênis é um fetiche do cliente, que gosta de ver, fazer oral, apertar “é o nosso melhor instrumento, eles querem sempre *polla dura*” me diz Diana (caderno de campo, 2016, Barcelona). Em relação ao diâmetro, dizem que alguns clientes têm medo que um diâmetro muito grande possa magoá-los no sexo anal, mas elas dizem que o mais importante é “fazer com jeitinho”.

É comum também que na descrição dos anúncios, elas falem que adoram novinhos (iniciantes) e que sabem como ninguém introduzir os novatos ao mundo das travestis. Isto porque, dizem-me, é muito comum que os clientes que aparecem pela primeira vez digam sempre que só vieram experimentar ou que nunca tinham contratado uma travesti antes. Este discurso, segundo elas, vai por água abaixo assim que percebem que o cliente parece conhecer muito bem os ritmos e os códigos do trabalho (Amara Moira, 2016; caderno de campo, 2016), contudo, acham importante planejarem os textos de apresentação para entrarem nesta espécie de fantasia da inocência ou da mera curiosidade¹³⁰.

A terceira parte dos anúncios (c) são informações práticas, como falar que o apartamento é privado, que há estacionamento perto, que o lugar é discreto, se atendem ou não em outros lugares e horários de atendimento.

Te puedo atender en mi apartamento, donde dispondremos de todo lujo de detalles para crear un ambiente de total armonía y complicidad. También puedo desplazarme de forma muy discreta a tu hotel o domicilio. Disponible las 24 horas, acepto tarjetas. Tarifa a partir de 70€ (erosguia, 2018).

As fotos aparentam, no geral, um tratamento profissional. O uso da luz, dos cenários, dos figurinos cuidadosamente preparados para esta finalidade. O próprio trabalho demanda que as fotos sejam constantemente atualizadas, em novos cenários e novas apresentações e personagens. Este investimento fotográfico é visto com animação pelas travestis que se sentem como *top models* sendo fotografadas e dirigidas em um ensaio profissional.

O fato de estarem dentro de portas, poderem oferecer um ambiente discreto, íntimo e seguro ao cliente também caracteriza o trabalho de interior como mais normativo,

¹³⁰ Alguns trabalhos dedicam-se a estudar o comportamento e percepção dos clientes das travestis e por quais vias negoceiam o seu desejo pelas T-girls e sua heterossexualidade. Em Portugal, o artigo de Ramalho e Vaz (2016) é referência indispensável para o entendimento do tema.

organizado e distante dos estereótipos comumente associados ao trabalho de rua. Contudo, mesmo esta aparente segurança que o trabalho *indoor* parece oferecer é desconstruída por elas ao relatarem as situações de violência que viveram, algumas delas relatadas no capítulo anterior. Desta maneira, é curioso notar que o trabalho mais normativo — o de interior — pode ser também o mais perigoso.

c. Segurança

O trabalho em contexto de interior é usualmente compreendido como mais seguro para as trabalhadoras (especialmente indocumentadas e travestis), longe da polícia, da exposição ao espaço público. Entretanto, tem havido mudanças significativas nos marcos jurídicos internacionais que representam risco aumentado para as trabalhadoras de apartamento. Com a aprovação do FOSTA-SESTA¹³¹, também chamado de *anti-trafficking act*, sancionado em 11 de abril de 2018 por Donald Trump, pode responsabilizar servidores de internet e agenciadores online por tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual se os sites hospedados venderem ou expuserem fotos sensuais e vídeos de conteúdo erótico, como diz Romano (2018):

FOSTA-SESTA creates an exception to Section 230 that means website publishers *would* be responsible if third parties are found to be posting ads for prostitution — including consensual sex work — on their platforms. The goal of this is supposed to be that policing online prostitution rings gets easier. What FOSTA-SESTA has actually done, however, is create confusion and immediate repercussions among a range of internet sites as they grapple with the ruling's sweeping language.

Conhecendo já as contradições sobre como e a partir de quais interesses os governos têm tratado a questão do tráfico de seres humanos (cf. capítulo 4), as organizações de trabalhadoras do sexo temem que seja uma nova estratégia de criminalização do trabalho sexual com o agravante de, estando os domínios globais (como as terminações .com e .net) em servidores americanos, isto poder afetar o trabalho em muitos países. Por conta disto, organizações pró trabalhadoras do sexo têm lançado manuais e outras ferramentas de apoio sobre como proteger suas identidades no mundo virtual,¹³².

A privacidade do apartamento também pode esconder relações de exploração ou de violência, como narrou Sílvia (Barcelona, 2015):

Na Finlândia sim [sofri violência], me ligou um cliente insistindo pra ficar comigo (...) Eu tinha estado na Turquia, ele disse: 'por favor hoje é o último

¹³¹ FOSTA é a sigla para *Fight Online Sex Trafficking Act* e SESTA é a sigla para *Stop Enabling Sex Traffickers Act*.

¹³² Veja-se, por exemplo, o material da Aproxex (2018).

dia que eu estou aqui', 'e eu, tá, então me dá uma hora que eu tomo banho, me arrumo e te espero'. Deu uma hora e ele entrou, 'você cobra no cartão de crédito?', 'não', 'então vou descer no banco pra tirar', quando ele saiu tinha outro na porta, que entrou com uma arma, eram amigos, ele voltou com o cara, aí me amarraram, reviraram todas as minhas coisas, me bateram, encheram a banheira como se fossem me afogar, pegaram todo meu dinheiro, na altura uns 3 mil euros que eu tinha acabado de fazer na Turquia, que eu tinha feito uma saída com cliente na Turquia. Quebraram meu computador, meu telefone e me deixaram duas horas lá com essa tortura psicológica. Depois foram embora e me deixaram amarrada, aí me desamarrei liguei pra uma amiga e ela foi lá ficar comigo e a gente foi pra um hotel, mais seguro, trabalhando. E nada, essa foi a maior violência. Aqui mesmo [em Espanha] nunca.

F: e vocês não foram à Polícia?

S: eu perdi de não ter chamado a polícia porque acontece que três semanas depois eles foram detidos porque mataram uma mulher, violaram, roubaram e mataram essa mulher, mas foram presos. Mas meu erro não foi ter chamado a polícia, mas na altura eu pensei, se eu chamar a polícia vou ter que ficar nesse país aqui até que saia julgamento, até que a polícia investigue, sabe, ai não, deixa passar, mas meu arrependimento foi que depois aconteceu de passar isso com essa menina, eles acabaram se passando e matando ela. Sabe poderia ter sido eu.

Como visto nas histórias de Priscila (capítulo anterior) e Sílvia, é muito mais difícil que uma pessoa traficada ou explorada esteja na rua, uma vez as travestis e trabalhadoras do sexo em geral estão sempre atentas à procedência das outras travestis e quais são as relações que elas estabelecem, pois que ajuda a manter a segurança de todas que estão ali. São elas muitas vezes que ajudam umas às outras a se livrarem de situações de exploração, como me narrou Luana (Portugal, 2016):

Deixa eu explicar, uns dois meses antes de a conhecer [conhecer a Alexandra] eu trabalhava com a tal brasileira, que me chulou até dizer chega. Ah. E minha sorte foi conhecer ela [a Alexandra] senão até hoje ainda me tava a chular (...) ela [a cafetina] pôs anúncio no jornal dizendo que precisava de colaboradores e disse que queria um rapaz, vestido de mulher às vezes e eu tava precisando de dinheiro. Eu trabalhava no café em frente, fui lá falei com ela, queres começar já a trabalhar? Ela mete o anúncio, trabalhei. Alexandra foi catando, percebeu o que se passava. Ela então pergunta por que não trabalhas pra ti? Ela viu que Alexandra começou a abrir o meu olho e ela não queria que eu fosse lá pra casa trabalhar, tinha outra amiga minha que me ofereceu a casa. Depois comecei a trabalhar pra mim.

De todo modo, as trabalhadoras e trabalhadores compartilham uma série de medidas de segurança e estratégias para sempre estarem no comando da situação e poderem sair de condições de perigo, como mostra o relatório do Projeto Indoors (2010, p.54):

Sex workers working alone may refuse to answer calls from withheld numbers, may select clients by voice and tone on the phone, or discuss violent clients with colleagues ("blacklists"). Some try to observe the clients before letting them enter the premises, and others keep a dog in their apartment. All of them avoid whenever possible going to a place they do not know (the client's place) or try to choose the hotel, and they tell someone (a colleague or friend) when they are leaving with a client. It is not always possible to do this, but they often try to inform a third party (who may also be a manager, as in Sofia or Porto). They may also use tools to defend

themselves, such as tear gas or pepper spray. Those with more expertise know that wearing certain accessories can expose them to more risks (e.g. high-heeled shoes will impede a fast getaway in the event of danger; long necklaces and earrings could be pulled by attackers).

Conhecer essas medidas de segurança e se protegerem mutuamente faz parte do conhecimento laboral específico de cada modalidade (de interior ou de exterior). Avisar sempre onde estão, com quem estão a que horas está suposto que cheguem a casa ou a algum ponto de encontro é uma medida fundamental. Mais uma vez, a articulação da rede de amizades e círculos de confiança são fundamentais. Estas redes são também de vital importância na modalidade de rua, cuja organização do espaço é determinante para a garantia da segurança e boa convivência entre todas.

■ “O meu show eu faço na rua”: espaço e tempo no trabalho de exterior

O trabalho sexual é historicamente ligado à rua e esta modalidade de ocupação é a mais estudada dentre especialistas, a mais abordada nas políticas públicas e à qual os veículos de comunicação geralmente recorrem para abordar o assunto da prostituição (Sanders et al., 2018, p.28). Segundo as autoras, isto ocorre por conta da vinculação histórica entre trabalhadoras do sexo de rua e grupos de risco, além de outros pânicos morais ligados a infecções sexualmente transmissíveis, tráfico e uso de drogas, propagação do VIH/Sida, crimes e contravenções em geral.

Ao contrário do que o senso comum possa pensar, a geografia da distribuição do trabalho sexual de rua é muito diversa, ocupando tanto posições privilegiadas dentro da geografia urbana com grande circulação de pessoas, quanto lugares mais ermos. O trabalho de rua vem diminuindo consideravelmente na Europa desde início dos anos 2000 por diversas razões (Vartabedian, 2013; Oliveira, 2011): o endurecimento de política urbanas que progressivamente marginalizam grupos que circulam no espaço público (Vartabedian, 2011), principalmente à noite e são percebidos como agentes de insegurança e imoralidade como trabalhadoras e trabalhadores do sexo, população de rua em geral, usuários de drogas injetáveis; a crescente mudança de perfil das pessoas do mercado do sexo com histórico de migração, que tendem a estar mais seguras dentro de portas; e, provavelmente, uma mudança na própria constituição do mercado.

Na tabela 2 categorizei as pensões como trabalho de rua. Na verdade, é um modelo misto, muito usado no Brasil (Moira, 2016) e com um uso cada vez mais frequente por trans e travestis no Porto. Acredito que esta modalidade esteja mais enquadrada

no trabalho sexual de rua porque as estratégias de angariação de clientes, convivialidades e exposição ao espaço público são muito semelhantes.

Apesar desta representação moral da rua à noite como lugar inseguro e perigoso, sempre me senti segura e cuidada o tempo todo. A situação mais tensa aconteceu em Barcelona, quando, às altas horas da manhã, vimos um grupo de seis homens jovens, todos brancos e com cabelo raspado descerem a rua. Todas continuaram conversando animadamente, mas sentia-se uma tensão no ar. Algumas, percebi, colocaram a mão em suas bolsas enquanto víamos o grupo passar na mesma calçada onde estávamos. Eu, neste momento, sabia que era a minha condição de investigadora em trabalho de campo que estava em jogo. Se eu fugisse, perderia ali a confiança que estava, aos poucos, construindo e também já havia rapidamente percebido que com elas à noite eu estava muito mais segura do que longe delas. Felizmente, o grupo passou, constrangido e de olhar baixo por nós, ao que elas também não perdoaram: é muito comum que os homens transeuntes fiquem muito constrangidos com os piropos e assédios das travestis, que se divertem muito neste papel intermediário entre o bullying agressivo e a sedução.

No Porto, passei uma situação curiosa:

Ao sair da Av. Gonçalo Cristóvão à pé para voltar para o lugar onde eu estava na Rua Santa Catarina (uns 400 metros de distância talvez) uma das travestis que entrevistei disse-me com ar sério: “Olha cuidado com o tarado”. Eu virei-me a ela e disse “Sério que andar nessa região a noite é perigoso?”. Ela olhou-me de novo rindo e disse “(risos) tarado, menina! A gente passa toda a noite aqui rezando pra aparecer um tarado e nada dele aparecer” (caderno de campo, Porto, 2016).

O domínio e a segurança na rua e na noite é uma característica notável dessas mulheres. Em lugares e situações que usualmente como mulher cisgênero me deixariam constrangida e, no mínimo receosa, elas não exprimem nenhuma dificuldade. Também retomo meu caderno de Campo:

Fui entrevistar F. na casa da amiga dela. Combinamos de nos encontrar no Passeig de Gràcia perto de onde ela trabalha, pegamos um táxi (ela fez questão de pagar) e atravessamos as ruas pedonais do El Born, paramos em um pequeno boteco para comprar comida, cujos donos eram um casal costa riquenho e a conheciam muito bem. Tomamos uma cerveja cada uma (que ela também fez questão de pagar) e seguimos caminho. Ela tem uma pele negra (*piel canela* como dizem aqui), tem seios muito fartos, cintura muito fina e quadris bem arredondados. E também é bem alta (mais de 1,80m). F. chama a atenção e atrai olhares por onde passa de tão linda e exótica que é, olhares que para mim são intimidantes, olhares lascivos que mais querem te envergonhar do que exatamente propor algo. Passamos por um grupo de homens, pareciam marroquinos, pareciam falar dariya, que assobiaram, uivaram, insinuaram-se para nós. Ela virou-se para trás com um sorriso e chamou um deles com o dedo, o felizardo apontou para ele como

se para acreditar mesmo que ela o tinha chamado e ele veio. Ao chegar perto dela, ele com um misto de vergonha e olhar de encanto, ela sussurrou no ouvido dele “soy trans”. Ele foi até cortês no tom de voz e disse constrangido, mas ainda um pouco desconcertado “no, no, no a mi no” e voltou a juntar-se ao grupo de amigos. Quando ele se foi F. virou-se pra mim e disse “esses que dizem que não gostam são os primeiros a vir atrás da gente quando estão longe dos amigos. O grupo de amigos passou mas ele continuou com o rosto virado para trás olhando para ela” (caderno de campo, Barcelona, 2016).

Embora o trabalho sexual de rua seja visto como mais desvalorizado em relação aos contextos de interior tanto na literatura (Oliveira, 2004, 2011; Weitzer, 2000) quanto pelas próprias travestis, a modalidade também apresenta vantagens. Como Oliveira (2011, p.72) afirma:

Se são reconhecidas certas vantagens ao trabalho sexual de interior, como um maior resguardo da reprovação social e das agressões, também são associados benefícios à prostituição de rua, a saber: ser um trabalho independente de qualquer forma de patronato em que os ganhos não são repartidos; as condições da relação com o cliente serem totalmente negociadas pela trabalhadora do sexo, o que lhes confere maior controlo sobre a escolha dos clientes e práticas; e ter flexibilidade de horários e dias de trabalho. Ser prostituta de rua é, assim, considerada uma boa opção pela independência e liberdade que caracterizam a actividade neste contexto.

Foi possível perceber, dentre as travestis que eu entrevistei, diversas vantagens tanto já mencionadas pela autora, como: a autonomia de organizar o ritmo, intensidade e horas de seu próprio trabalho¹³³; possibilidade de gerir o próprio rendimento sem ter que dividir com terceiros, mulheres com corpos menos normativos no espaço da prostituição (mais velhas, por exemplo ou com algum tipo de diversidade funcional), as dependentes de álcool e outras substâncias que não têm condições de dividir um espaço diário para o consumo e para o trabalho¹³⁴. É também interessante para aquelas pessoas que buscam só um complemento da renda, ou entram temporariamente no mercado porque querem angariar fundos de forma relativamente rápida. Para além disso, como diz Garcia (2007, p.113):

No *trottoir*, pelo fato de não haver fronteira física definida, não se cria uma segregação espacial imediata, uma vez que outros personagens, além dos

¹³³ Na rua, há aquelas que chegam cedo com uma meta de ganhos que, ao ser alcançada, voltam logo para casa e encaram o trabalho sexual como uma profissão com horas de trabalho e rendimentos específicos. Há outras que vão para a rua e quando veem que não está bom, vão embora. Há outras que cumprem horários, há outras que chegam mais de madrugada porque querem “*ir de fiesta*” com clientes. Enfim, há um poder de decisão sobre o próprio trabalho que é muito relevante e que é apresentado, inclusive, pelas putafeministas, defendendo que os argumentos anti-prostituição também estão ancorados no estereótipo patriarcal que não suporta o fato da mulher poder ser dona do seu próprio trabalho.

¹³⁴ Como na maioria dos trabalhos normativos, diga-se de passagem. Faz parte do trabalho de interior que a trabalhadora esteja “sóbria” e com uma boa apresentação pessoal que é incompatível, muitas vezes, com o abuso de substâncias como álcool, cocaína ou outras drogas.

clientes, circulam por estes lugares, o que permite outros tipos de interação, reduzindo-se o sentimento de exclusão.

O trabalho na rua é um serviço mais rápido e geralmente menos especializado — somente com sexo oral e penetração —, podendo ou não haver trocas de papéis entre clientes e travestis, ou seja, o cliente também pode pagar para fazer a felação na travesti e para ser penetrado, o que, neste segundo caso, ocorre muitas das vezes. O trabalho é feito em ruas mais desertas estacionamentos dentro do carros ou então em banheiro públicos ou mesmo nos passeios e dura entre 10 a 15 minutos. Neste serviço, as demonstrações de afeto ou intimidade não estão incluídas no preço, mas podem existir caso haja algum tipo de interesse — econômico ou não — por parte da trabalhadora.

As travestis que entrevistei afirmavam que as vantagens da rua eram: a organização pessoal dos rendimentos, já que na rua é muito mais difícil passar a noite sem fazer um programa; a convivência com as outras travestis; maior impessoalidade com os clientes, já que são programas mais rápidos e feitos em um contexto de menor intimidade (dentro do carro, perto do cemitério, em um estacionamento, ou em uma pensão anônima) e menor variedade de serviços a serem ofertados.

Embora se estabeleçam separações simbólicas entre o tipo de trabalho, o entorno e a especialização do seu fazer entre as modalidades de exterior e de interior, isto não implica, necessariamente, que uma modalidade seja mais rentável que a outra: na rua ganha-se no giro, o trabalho é rápido e rotativo, no piso atendem-se menos clientes, investe-se mais, o custo fixo é maior, mas também cobra-se mais. Por algum motivo, que elas não sabem bem explicar, algumas “dão mais certo” ou em uma ou em outra modalidade.

De todo meu tempo de observação, também não me sinto à vontade para elaborar certezas sobre o assunto, mas, definitivamente, tendo a pensar que é mais uma adaptação às restrições e liberdades que cada uma das modalidades oferece somada à resiliência em lidar com as suas dificuldades: no caso dos pisos, o contato mais íntimo com o cliente e uma sessão mais demorada, que pode exigir um trabalho emocional mais dispendioso e, no caso da rua, aguentar as ofensas no espaço público, as intempéries e as personagens que estão à noite pelas cidades, o que nem sempre é suportável. Cibele, trabalhadora de apartamento que já fez rua conta:

Porque depende, porque tem muitas que tem sorte na rua e outras, não. E... Exemplo, onde eu tô, eu tô trabalhando com uma trans. Ela coloca um anúncio. E tô junto com ela faz uma semana. Ela colocou um anúncio durante

toda essa semana, só veio um cliente pra ela no anúncio. E quando você coloca um anúncio, a sua meta é ter pelo menos três clientes por dia. Se você não faz isso, você não tá contente. Então graças a Deus eu consigo fazer essa meta, de três, quatro clientes todos os dias, e ela não, então ela tem que procurar a vida. Buscar a vida dela, pra ganhar dinheiro. Então ela se transforma, se veste belíssima, põe brinco, maquiagem, lingerie e vai trabalhar na rua. Que aí, onde é a vitrine mais... Que um homem mais vê, né? (Cibele, 30 anos, Barcelona)

Para quem não conhece essa realidade profundamente, poder-se-ia pensar que existe uma divisão baseada no capital estético entre as trabalhadoras de rua (que teriam menos capital estético ou um corpo menos normativo ou menos desejado pelos clientes e, portanto, deveriam ingressar numa modalidade em que seu trabalho valha menos) e as trabalhadoras de piso, que seriam consideradas um segmento mais luxuoso. Esta visão é equivocada, especialmente porque o corpo e a apresentação pessoal são a vitrine da travesti na rua: sem cenário elaborado, sem Photoshop. A carne, nua, e sua sensualidade — e claro, sua idade, sua cor, o quanto pôde investir na construção do próprio corpo — são o seu chamariz.

Por exemplo, a única trabalhadora cisgênero dentre as travestis em Barcelona era uma espanhola surda que parecia estabelecer uma boa relação com todas e que, inclusive, ajudavam-na quando era necessário, embora ela fosse muito autônoma e com uma fluência impressionante em leitura labial (capaz de entender até turistas com um espanhol sofrível). Vi-a poucas vezes na rua, mas na única oportunidade que tivemos de conversar, ela disse que preferia a rua porque o seu corpo convencia mais e muitos nem percebiam que ela fazia leitura labial (caderno de campo, Barcelona, 2015).

Conheci, especialmente em Barcelona que é um mercado de competição muito acirrada, muitas trabalhadoras de rua com corpos exuberantes, diria, para além da perfeição: corpos jovens, malhados na “medida certa” (uma suave “barriga de tanquinho” e pernas torneadas porém não muito musculosas), bronzeadas, altas, cabelos com penteados profissionais, maquiagem irretocável, lingerie de seda, joias discretas, roupas e acessórios de marcas sofisticadas (“e originais” sempre faziam questão de destacar suas bolsas Louis Vuitton, Carolina Herrera, Chloé e outras).

É inegável que a rua é um ambiente muito duro, especialmente pelo frio no outono e inverno e pelas condições de trabalho: em Barcelona, sem casas de banho por perto torna-se mais trabalhoso higienizar-se entre um cliente e outro, poucos lugares na rua para sentar enquanto aguardam um cliente aparecer, dificuldade de sair da pista para fazer uma pequena refeição ao longo da noite e voltar são algumas questões

simples que impactam muito a qualidade de vida das travestis¹³⁵ e, ainda assim, percebem a rua como um lugar mais vantajoso do que dentro de portas.

Em termos de segurança, uma vez que nesses tempos parece haver uma trégua da polícia em relação ao controle da prostituição da rua em Barcelona e Portugal de modo geral, acreditam que a presença das outras e o próprio conhecimento do território as fazem ter mais condições de livrarem-se de situações inseguras do que se estivessem fechadas em um quarto ou sozinhas em um apartamento. Acrescem que conhecer e negociar com o cliente presencialmente é uma vantagem em relação ao trabalho de interior, porque neste espaço de tempo conseguem perceber elementos-chave: se ele tem dinheiro para pagar, se está alcoolizado, se parece alguém que lhes possa fazer mal. A maioria dos programas é feito no espaço público, dentro do carro do cliente ou em algum lugar cuja circulação de pessoas é menor. É mais raro que vão com os clientes para algum hotel ou pensão e, quando o fazem, geralmente são lugares determinados por elas e onde há pessoas de sua confiança.

O espaço da rua é um ambiente com códigos muito estritos e ambientes de constante vigilância. Primeiro, em relação às práticas autorizadas, cobrança de preços mínimos para fazer programa, o uso de preservativos, não usar estratégias para roubar clientes umas das outras (principalmente se é cliente habitual). Como dizem Sanders et al:

Day (...) notes how 'personalised economic relationships involving trust' have been a foundation of sex work networks [on the street]. Individuals often work in pairs and have routines and rules to protect themselves and make informed decisions about which customer to choose. Taking down car registration numbers, taking the client to a set and known destination, rejecting vans or cars with groups of men are some generic street rules" (Sanders et al, 2018, p.34).

No caso das travestis, é muito referido na literatura (Kulick, 2008; Patrício, 2008; Pelúcio, 2007; Silva, 2007; Benedetti, 2005) o uso do “escândalo”, termo êmico para designar o ato de expor o cliente em público para obrigá-lo a, geralmente, cumprir sua parte no acordo. Gritar na rua “maricona, viado, painelero” é uma delas ou, em uma simples troca de olhares com as outras, tirar a chave do carro do contato para

¹³⁵ É de louvar o trabalho realizado pelas organizações sociais no sentido de prover melhores condições de trabalho para as profissionais do sexo. Destaco a Àmbit Donna, que por ter sua sede no famoso bairro do Raval em Barcelona, conhecido circuito de trabalho sexual de rua, oferece às trabalhadoras da região uma casa de banho impecável — inclusive com chuveiro — um espaço de convivência com frigorífico e micro-ondas para armazenar e esquentar a comida, ainda oferecem preservativos masculinos, femininos e lubrificantes, orientação psicológica e testagem rápida de algumas ISTs. Em Matosinhos, o Programa Auto-Estima (s/a), além desta estrutura, conta com máquinas de lavar e secar roupa. O Espaço Pessoa, no Porto, também goza de estrutura semelhante.

que o cliente não vá embora ou uma delas colocar o corpo em frente à porta do motorista, do lado de fora, para impedir que ele saia do carro são algumas das estratégias que usam para se protegerem de situações que podem colocar alguma delas em perigo.

Indubitavelmente, as características do espaço público onde há a oferta de trabalho sexual das travestis interferem em muito na organização laboral. Se a modalidade de interior está mais à mercê dos marcos regulatórios de cada país, o trabalho de rua, além desta condicionante, também é marcado pela organização espacial do território, a quantidade de profissionais que ofertam o serviço e os equipamentos públicos da região. Se anteriormente afirmei que o trabalho de dentro de portas em Barcelona ou no Porto eram muito semelhantes, no caso da rua, ambas as cidades têm uma organização própria, conforme discutirei a seguir.

■ Barcelona

A cidade de Barcelona é capital da comunidade autônoma da Catalunha e o segundo município mais populoso do Estado Espanhol. Um dos portos mais movimentados da Europa, está localizada no Mar Mediterrâneo e a 120 km da França e dos Pirineus. Em 2008, a cidade tinha o maior PIB urbano da União Europeia, e é atualmente o quinto destino mais visitado da Europa. Notadamente uma grande capital de turismo e negócios, Barcelona tem também se firmado como um destino LGBT-*friendly*, atraindo milhares de pessoas para sua *Pride Parade* e sua noite de bares e boates LGBT.

No caso de Barcelona, existem três pontos importantes de trabalho sexual de rua: a região de Les Corts perto do Camp Nou, o estádio do FC Barcelona; no Distrito de Ciutat Vella, especialmente a região das Ramblas e o Raval; e, no distrito de Sant Martí. Escolhi fazer meu campo exclusivamente no distrito de Les Corts, especificamente o bairro da Maternitat i Sant Ramon porque me pareceu um espaço mais seguro, as travestis estão concentradas em um perímetro específico e já havia literatura que falava sobre a região (Vartabedian, 2012) conforme os mapas abaixo:

Universitária (número 5 no mapa). O espaço do trabalho sexual fica em um eixo principal formado pelas ruas Pau Gargalló e a rua Martí i Franqués (números 6 e 7 no mapa respectivamente)¹³⁶.

A carrer Pau Gargalló é uma rua com duas faixas estreitas (cada uma em um sentido), por conta das áreas de estacionamento para carros. É bem arborizada, com muitas escadarias de entrada dos prédios e alguns bancos públicos. Nesta rua as travestis costumam se dividir por nacionalidades, predominantemente vindas da América Latina entre venezuelanas, equatorianas, argentinas e colombianas. As espanholas, que são poucas, estão um pouco misturadas com essas nacionalidades. As vantagens desta rua é que existe um bom fluxo de veículos, mas espaços recuados onde interessados podem diminuir a velocidade sem atrapalhar o fluxo.

As escadas simulam bancos para as travestis que queiram descansar ou conversar e as árvores permitem esconder seus corpos na penumbra no caso de observantes indesejados: acompanhei algumas vezes as travestis em dias de jogos no Camp Nou, em que, à saída, todas as ruas da região se enchem de torcedores e torcedoras, homens, mulheres, crianças, idosas e idosos. As travestis ficavam muito incomodadas em dividir a rua com esses transeuntes porque sentiam que era um espaço-tempo diferente: a sua presença naquele espaço não “combinava” com aquelas pessoas, uma percepção de saber prático sobre a incompatibilidade de espaços-tempos normativos (jogo de futebol, família) e o trabalho sexual de rua.

A rua Martí i Franquès, diferentemente da Carrer de Pau Gargalló é larga, pouco arborizada, e é uma via de acesso à avenida Diagonal e também ao estádio. É também um ponto privilegiado de passagem de carros e tem fácil acesso a espaços onde os programas podem acontecer.

Sendo as duas vias principais da região, geralmente os carros saem do estádio, entram pela Martí i Franquès e viram à esquerda na Pau Gargalló ou então ao contrário, vêm da Pau Gargalló e descem à direita na Martí i Franquès, portanto, esta rota é um espaço privilegiado de exposição dos corpos travestis: entre as latinas, trajes minúsculos cobertos por um casaco pesado e botas até os joelhos, muito perfume, uma pequena corrente de ouro para ajudar a destacar a cintura com um

¹³⁶ Embora haja uma identificação reconhecida na literatura sobre este espaço de trabalho de rua em Barcelona, optei por não entrar em detalhes sobre localizações específicas das travestis por nacionalidade, espaços de realização de trabalho e outros pormenores a fim de preservar a confidencialidade de seu trabalho.

pingente apontado para o umbigo, ou colares que se perfilam estrategicamente entre os seios e o soutien de renda. Entre as espanholas, roupas mais discretas, calça jeans, bota, blusa de lã e casacos. Frequentei o espaço de rua de Barcelona entre os meses de setembro de 2015 a janeiro de 2016 e pude sentir a mudança de temperatura. Como relatado no diário de campo (Barcelona, 2015):

Cada noite que tenho que estar no Camp Nou exige uma grande preparação: luvas, meia-calça, calça jeans, gorro, blusa de lã e casaco, vamos ver se assim não chego à minha terceira constipação. Naquele vale, em ruas ventosas com sensação térmica de graus negativos, com toda a minha roupa já é muito duro. Não consigo imaginar o que seja viver este frio vestida com uma *lingerie*, botas de cano longo e um casaco. Também não me admira que muitas recorram a substâncias psicoativas e álcool para suportarem as noites de frio e, ainda como dizem elas, terem coragem de vender seu peixe.

Nas outras ruas da região, outras travestis trabalham, geralmente as que correspondem menos ao padrão deslumbrante das latinas: mulheres trans mais velhas, algumas toxicodependentes. No geral, essas trabalhadoras de perfil menos normativo preferem ruas mais escondidas da grande circulação dos carros, gostam menos da exposição. Nestas ruas estão as novatas, as que ainda precisam batalhar na pista para poderem acessar o circuito privilegiado, e as “operadas” — nome dado às trans que fizeram cirurgia de redesignação sexual — que são o grupo com que as travestis mais entram em conflito.

A rua tem tempos específicos, a clientela que aparece até perto da meia noite é mais de homens de meia idade, não se expõem muito e fazem programas rápidos (aliás o perfil não me parece diferente dos clientes de apartamento). A partir deste horário começam a aparecer grupos que irão ou já chegaram de bares e festas, clientes mais jovens que contratam as travestis também para usarem substâncias psicoativas (dentre elas, cocaína é a mais recorrente¹³⁷). A partir da 1 da manhã e já com muito frio e vento, aquele ambiente calmo anterior dá lugar a mais agitação tanto das travestis como dos clientes, é hora em que as brigas são mais intensas, as conversas se tornam mais animadas, o volume das músicas nos telemóveis é mais alta. A partir de então, elas começam a fazer uma cuidadosa gestão da situação umas das outras: perceber *bad trips* e devaneios, estar ao lado da amiga até ela sentir-se melhor e mesmo contarem umas com as outras para se sentirem em segurança.

¹³⁷ Todas as travestis e profissionais ligados às organizações sociais que eu entrevistei formalmente, disseram-me que a Espanha é um dos países da Europa onde mais circulam drogas, principalmente cocaína, embora eu não tenha encontrado literatura acadêmica que embase esta constatação.

Embora elas reconheçam o ambiente como muito competitivo e as reclamações sobre não haver amizade só *competência*, que umas abusam e se aproveitam das outras, ou que não existe companheirismo, o que eu via era o inverso¹³⁸. O cuidado com quem estava com a percepção alterada, decorar a placa de carros de clientes que pareciam ter práticas mais inseguras ou eram novos na região, ajuda comprando roupas, presentes ou comida daquelas que estavam em uma situação financeira difícil, enfim, uma rede que pronto se estabelecia para cuidarem umas das outras e que prevalecia sobre os conflitos que tinham entre si.

As brigas que presenciei na rua tinham como questão principal a disputa por clientes e, em Barcelona, um conflito territorial pelo espaço que dividia as travestis e as “operadas” que insistiam, justamente, em estar no mesmo ponto das travestis¹³⁹. Esta é uma demonstração das disputas territoriais que todo o dia se atualizam no “Camp Nou”. As operadas não querem os espaços de trabalho que as travestis definiram para elas (espaços de pouca circulação de carros), então, têm tentado conquistar outros territórios mais prestigiosos. Como relatei em meu caderno de campo:

Hoje a rua estava agitada, era o dia internacional da confusão. P., uma travesti beirando os seus 50 anos, estava a ralhar com uma operada que a acusava de ter espantado seu cliente dizendo a ele que ela tinha *coño*. M. estava às turras com sua companheira de casa porque o cliente deu 50 euros para pagar 30, ao que ela pediu ajuda para o troco. A. devolveu 10 euros pro cliente alegando que os outros 10 era comissão do banco travesti, ou seja, ficariam com ela como taxa de serviço. A noite toda, brigaram entre si, por coisas que pareciam pequenas. Esta confusão com as operadas hoje foi tão grande que quando passou a carrinha da Cruz Vermelha, a P. foi lá pedir para eles medirem a situação e tirarem “a operada” de lá (caderno de campo, Barcelona, 2015).

Devo frisar, entretanto, que esta minha observação parte da convivência com as travestis brasileiras e no mercado de Barcelona. Convivi menos, mas vi na rua, outras mulheres trans e travestis mais velhas, empobrecidas, com corpos considerados menos apetecíveis, pessoas a viver em situação muito precária, muitas delas eram espanholas e viam este trabalho como complementar ao rendimento social que recebiam do Estado por conta de sua situação econômica. Eram também as que mais demandavam informações e serviços das organizações sociais que faziam a ronda no Camp Nou — até porque sentiam que tinham mais direito a este atendimento do que as migrantes. Seu espaço na rua era mais escondido do que das outras travestis,

¹³⁸ O mesmo constata Alexandra Oliveira (2011) sobre competição e amizade.

¹³⁹ A disputa de ponto aqui é sinalizadora de outras questões entre travestis e “operadas” de que falaremos no próximo capítulo.

estavam sempre muito agasalhadas, com o corpo todo coberto e não me pareciam ter nenhuma estratégia incisiva de atração da clientela.

A rua também é um espaço de trocas comerciais. Especialmente de roupas, sapatos, bolsas e maquiagens. Coisas que não querem mais, ou uma compra feita pela Internet de que não tenha gostado, especialmente com os sapatos, já que as travestis geralmente têm pés maiores do que os números que são considerados “femininos” (ou seja, acima do tamanho 40). Esses intercâmbios podem retomar longamente a discussão anterior sobre a dádiva, uma vez que se envolvem em relações de dívidas e créditos de longa data como sinal de amizade e confiança entre elas.

Uma grande concentração de travestis, música alta, diálogos a alta voz entre esquinas de uma rua. Corpos deslumbrantes, Noites frias e muito longas. São esses os adjetivos que aparecem recorrentemente em meu diário de campo sobre Barcelona. Em relação ao Porto, outra realidade descortinou-se, menos travestis, uma dispersão espacial maior, uma concorrência marcada pela distribuição no território e a maior presença das mulheres trans portuguesas no trabalho sexual.

■ Porto

O Porto é a segunda cidade e quarto município mais populoso de Portugal, está a noroeste do país e tem uma população de cerca de 230 mil pessoas. Tem a 13a. área urbana mais populosa da UE, concentrando quase 35% da população residente no país, é o maior pólo industrial da região norte. Entre 2012 e 2014 foi eleita como “melhor destino europeu” pela “European Consumers Choice” e desde então acumula prêmios e indicações, sendo novamente nomeada em 2017 e seu Centro Histórico é classificado como Patrimônio Mundial pela UNESCO.

Segundo o Pordata (2017) e também referido por Alexandra Oliveira (2011), o Porto tem um volume populacional inferior ao de início da década de 1960. Segundo Oliveira (2011, p.52), esta redução progressiva da população dar-se-á por um conjunto de causas como redução da natalidade, a emigração e a mudança das pessoas para outros concelhos da área metropolitana. Tal déficit é sentido especialmente no centro histórico do Porto e na área central da cidade; ao mesmo tempo, a promoção da cidade como destino turístico faz-se sentir nos diversos processos de gentrificação desta área, cujos empreendimentos turísticos têm tomado o lugar de antigas residências, também expulsando a população residente para outros espaços da cidade.

Isto faz com que a região do centro esteja muito marcada por dois tempos: durante o dia, a população que vai ao centro para trabalhar ou está a turismo, e, após o horário de encerramento dos estabelecimentos comerciais, o movimento de pessoas e veículos diminui sensivelmente, de forma que torna mais visível a quantidade de carros que circula à noite em busca de profissionais do sexo (Oliveira, 2011), cujo comportamento é bem característico: passam mais devagar do que seria de esperar, olham firmemente, às vezes fazem um sinal.

A minha incursão ao terreno na cidade do Porto foi marcada por um contexto diverso ao encontrado em Barcelona. Primeiro, a pouca presença das travestis na rua, uma territorialização mais dispersa da sua distribuição e, principalmente, uma marcação entre tempos de antes e tempos de agora. A transformação do trabalho sexual de rua no Porto ao longo do tempo foi uma linha de análise comum entre as entrevistas em profundidade, as vivências no terreno e as entrevistas com especialistas e profissionais de saúde.

Se em Barcelona, o espaço, a territorialidade e a forma como as travestis viviam e conviviam no espaço público durante o seu exercício profissional foi o tom do trabalho de terreno, no Porto, a minha experiência em campo revelou histórias silenciadas no tempo, bem como características estruturais das transformações deste trabalho junto com a cidade em que foi possível estabelecer um passado e dar conta de um ritmo e um tempo de agora que está em transformação.

Cecilia Eira, coordenadora do Programa Auto-Estima desde 1998, faz estatísticas da população atendida pelo programa desde então (que atende principalmente a região Norte do país), uma fonte preciosa de informação já que, como ora referido, existem raríssimas pesquisas longitudinais na área do trabalho sexual. No pôster do Programa Auto Estima (2012) pode-se observar que entre 1998 e 2000, 91% das trabalhadoras do sexo eram portuguesas (contra 3% brasileiras) e, do universo geral, 86% trabalhavam na rua. Dez anos depois, em 2008-2010, eram 83% brasileiras (contra 12% portuguesas) e o trabalho já se dava pelo menos 63% dentro de portas, contra 8% de mulheres que estavam na rua¹⁴⁰.

Este período do início dos anos 2000 é longamente narrado por Jorge Martins (entrevistado a 19.10.2016), Coordenador do Espaço Pessoa — APF Norte. Jorge conta que, em meados da década de 1990, a Câmara Municipal do Porto, preocupada

¹⁴⁰ Infelizmente não há estatísticas que levem em conta só as mulheres trans.

com a percepção de insegurança na cidade, encomendou à APF um projeto que buscasse compreender e apoiar as trabalhadoras do sexo e seu entorno, especialmente na zona da Trindade:

E nesta zona da Trindade as mulheres na rua proliferavam, ainda aqui, a Trindade ainda é uma zona profundamente conotada com a prostituição mas em 2006, 2008 até o princípio da década de 2010 ainda havia muita gente na rua a noite, você saía a noite e era um movimento enorme de pessoas que sobreviviam da prática prostitutiva (Martins, entrevista, 2016).

A intenção era abordar as pessoas a partir das questões de saúde e também motivar a convivência nas instalações do Espaço Pessoa. Ao alcançar esta comunidade via oferecimento de serviços de saúde, a equipa rapidamente percebeu que a oferta era insuficiente, como diz Martins (2016),

Como é que se empoderam pessoas? Primeiro fazendo esta ruptura entre atividade e doença, porque havia sempre esta ligação. Durante muito tempo quer a homossexualidade, o homem que fazia sexo com outros homens, havia mulheres que se prostituíam, havia uma grande associação entre este tipo de atividade e esta sexualidade e a SIDA, então ser gay, ser homossexual, ter prática de sexo com outros homens e prostituir-se era sinal de doença e, de facto, morreram às dezenas, de fato morreram. Portanto, era importante fazer essa ruptura entre prostituição e doença, que enquanto tal deveria ser considerada uma atividade e nós enquanto técnicos o poderíamos dar para que elas se sentissem melhor, vivessem melhor e de alguma forma e conseguissem arranjar um lugar social e um lugar profissional para esta atividade.

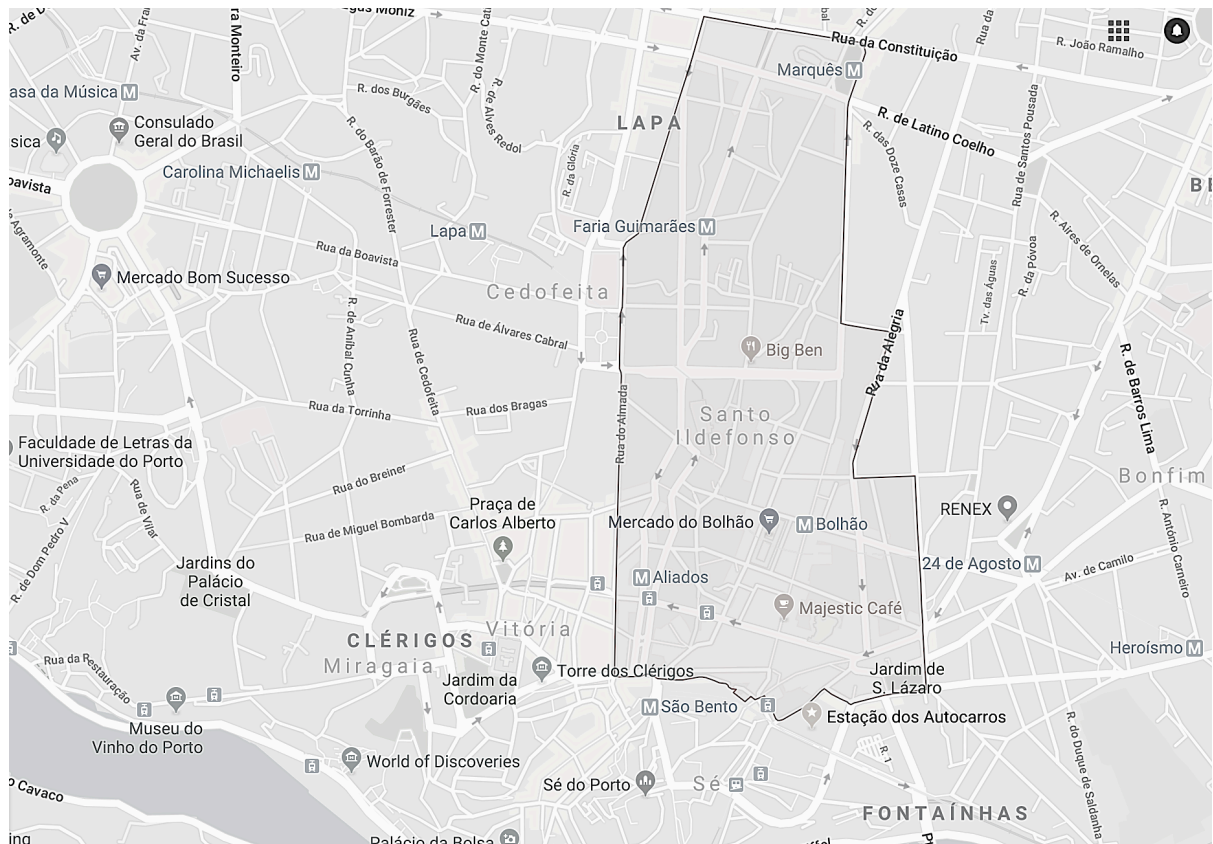
O fato de se perceberem como doentes ou degenerados impedia a percepção do serviço sexual como trabalho, a dificuldade com a gestão do dinheiro que ganhavam colocava-se como principal impedimento para romper o círculo de vulnerabilidades que experimentavam. Daí, percebeu-se que para além da saúde, era preciso ajudar essas pessoas a se compreenderem como profissionais e apoiá-las a criar projetos de vida.

Tínhamos ideia de que as pessoas careciam muito de apoio psicológico, mas de fato, o que careciam na altura era de algum apoio no nível das organizações e de terem alguma coisa fixa, um rendimento social de inserção, um quarto pago para que pudessem estabilizar e, a partir dali, não tivessem que andar constantemente na rua 10 horas, 8 horas, 12 horas para pagar o quarto a noite (...) Se isso não fosse de alguma forma, resolvido, nunca sairíamos desse círculo, das pessoas pensarem ao dia e poderem passar para outros patamares de organização do pensamento de suas vidas (Martins, entrevista, 2016).

A equipa do Espaço Pessoa identifica que há uma mudança sensível na “prática prostitutiva” (oferta de sexo pago) da cidade nos últimos anos. Essas pessoas que estavam na rua, sujeitas a vários tipos de violências, verbais e físicas, agora estão dentro de portas. O que era um agrupamento de trabalhadoras e trabalhadores do sexo em uma concentração contínua e extensa especialmente no centro da cidade,

polarizou-se em alguns focos, geralmente associados a algumas pensões. Como diz Alexandra Oliveira (2011) a pensão é um estabilizador espacial importante, porque fixa e ajuda a territorializar espaços de prostituição. Em relação ao trabalho das mulheres trans, ele acabou por concentrar-se em um espaço restrito da cidade, numa parte do que era a antiga Freguesia de Santo Idelfonso (veja mapa abaixo), hoje integrada em uma União de Freguesias que conforma o centro da cidade.

Figura 4 – mapa da antiga freguesia de Santo Ildefonso onde se concentra o trabalho das travestis em contexto de exterior na cidade do Porto



Fonte: Google Maps

No mapa a seguir, há um detalhamento dos locais preferenciais de localização das travestis na cidade.

por uma imensa capacidade de aguardar. Por elas ou com elas, mas esperar. Que é, afinal, o que fazem as pessoas que estou a estudar. Esperam muito tempo, esperam sempre (...) mas os dias não são todos iguais, por vezes encontrava as mulheres mais taciturnas, limitando-se a ficar imóveis, encostadas, e eu, ali, a tentar que elas conversassem comigo, em vão. Às vezes, estava na rua com as mulheres, mas não conseguia dialogar com elas nada de relevante, ou pior, não conseguia conversar de todo.

Esta também foi grande parte da minha experiência, tanto em Barcelona como no Porto, no segundo caso mais intensamente, algumas noites não conseguia conversar com nenhuma travesti e, em relação a um grupo delas que fica na Rua Camões, a minha aproximação foi tão infeliz que fui embora por sentir que não era bem-vinda e estava a atrapalhar o trabalho. Como já havia me aproximado de brasileiras que ocupam uma área importante do circuito, fui automaticamente taxada de “amiga delas”, portanto, a minha capacidade de circulação entre grupos ficou muito reduzida.

Das regiões que eu conheci e visitei nunca cheguei a encontrar mais de 10 travestis na rua. Como diz Valquíria (Portugal, 2016):

V: O show que eu faço é na rua (risada).

F: E por que que você escolheu esse lugar aqui pra ficar?

V: É porque assim, Fernanda. Aqui, quando eu cheguei aqui, aqui tinha muitos travestis. Agora acabou muito. Depois que apareceu a internet... Eles agora não querem mais ficar na rua não. São tudo em casa, faz o arranjo e a pessoa vai no apartamento. Mas quando eu cheguei aqui, que não tinha negócio de internet. É aqui tudo travestis, era mulher, era aqui assim de montão...

F: Tudo junto!

V: Tudo junto! Era um movimentão aqui... Essa rua? Era uma rua de trabalho de travestis. Tinha um monte de cliente. Mas depois que entrou a crise, o negócio da internet... aí... As pessoas saíram muito da rua.

A abordagem dos clientes também mudou no caso das trabalhadoras trans. Assumo que, por não terem esta sensação de domínio do espaço ou porque o lugar em que estão não é muito isolado à noite, como é o caso de Barcelona, a abordagem é menos incisiva. Raramente vi as travestis se exibindo, assobiando para os carros, convidando os motoristas a alta voz e somente algumas com roupas provocantes. Na maior parte das vezes, ficavam ali paradas na rua atentas ao movimento, quando o motorista sinalizava então iam ter com ele. Inclusivamente, o trabalho começa mais tarde do que em Barcelona, entre 23h e meia-noite.

Existe uma mudança também por conta da crise e do mercado, com menos recurso econômico em circulação. Para Martins, esta também pode ser uma das explicações para o desaparecimento da figura do chulo. Embora ainda habite a figura do

imaginário do senso comum, a figura do chulo está em desaparecimento desde meados da década de 1990 na Europa (Oliveira, 2011; May et al, 2000). Como diz Martins (2016):

A figura do chulo que pairava junto, que chulava, proxenetava não sei quê empobreceu e perdeu fulgor como atividade, a atividade ficou pobre e então ia chular o que? Não quer dizer que não tenham companheiros por casa, mas aquele chulo à grande, pra quem elas trabalhavam, davam dinheiro, os vestiam, elas iam ser, nem que fosse uma vez por semana, mas aquilo era do melhor, ficavam furiosas se alguém cobiçava o marido, fosse casado ou solteiro. Essa figura do chulo, não tem o mesmo perfil que tinha há alguns anos, o perfil claramente mudou, essa mudança tem a ver com o empobrecimento da atividade e também com a mudança da atitude e comportamento da mulher, que não é o mesmo, a mulher não tem medo. Essa coisa do homem como figura central e importante para elas se sentirem como pessoas deixa de existir, elas ficam muito mais autônomas e, portanto, isso têm importância. (Jorge Martins, 2016, Portugal)

Embora mais empobrecido, o trabalho sexual não desapareceu ou retraiu, ao contrário, parece manter-se estável. Em relação aos dados do Programa Auto-Estima, em 2011 houve 386 novas pessoas a ingressarem no programa, dessas 69,2% brasileiras e 22,5% portuguesas que exercem atividade em contexto de exterior (25,1%) (rua e estradas) e o percentual que está em bares mantém-se. Provavelmente nem todas estas pessoas sejam recém-chegadas ao trabalho sexual, mas certamente uma parcela majoritária deste número ingressou recentemente na atividade.

De todo modo, mesmo falando de um programa que não tem alcance nacional, os números do Programa Auto-Estima (2012) chamam a atenção. Além do significativo volume de utentes, que chega a mais de 5.000 pessoas, o programa distribuiu 172.489 preservativos masculinos e houve 3.879 encaminhamentos para outros técnicos de saúde como psicólogos, assistentes sociais, enfermeiros. Considerando a abrangência do programa, é possível ter em conta a proeminência da indústria do sexo em Portugal.

No Porto, por estarem numa zona central da cidade e perto do restaurante Big Ben, que fica aberto até 7 horas da manhã todos os dias, a situação é menos penosa que em Les Corts (Barcelona) em termos de estrutura de apoio, convívio e relação com a cidade à noite: têm acesso a refeições a qualquer hora, podem usar as casas de banho do restaurante para trocarem de roupa quando chegam e quando saem, podem alternar entre pequenas pausas do trabalho e voltar para a pista. Também é comum que acedam a serviços de entrega de refeições a domicílio.

Em relação ao trabalho de interior, o Porto assemelha-se a Barcelona em termos da dispersão dos apartamentos pela cidade. Contudo, uma diferença a apontar é que a maioria das pessoas que trabalha dentro de portas usa o apartamento somente para trabalhar e este está organizado, predominantemente, de forma coletiva: sempre há pelo menos duas pessoas no apartamento, podem ser alugados por um grupo de trabalhadoras autônomas ou podem ter um senhorio (Indoors Project, 2010, p.18).

Assim, o trabalho de exterior no Porto, pode ser caracterizado por uma dispersão maior das travestis, que convivem em grupos isolados entre eles. O fato de estarem bem no centro da cidade talvez seja o principal marcador para uma conduta mais discreta na forma de se apresentar a clientela e, nesta cidade, percebi com muito mais recorrência as modalidades mistas de trabalho, como combinar o programa na rua e realizá-lo nas pensões da região. Por conta da aproximação espacial, trabalhadoras trans e cis estão mais perto umas das outras e, na Rua Camões, por exemplo, chegam a dividir o mesmo espaço – diferentemente de Barcelona que territorializa mais os espaços de prostituição a partir das características de cada grupo (mulheres cis, trans e “operadas”).

O trabalho de campo no Porto, na observação do trabalho de rua, concentrou-se mais nas histórias sobre as transformações por que vem passando o mercado, reflexo dos percursos migratórios, da crise econômica e da mudança nos espaços públicos da cidade.

O fato das trabalhadoras no Porto estarem mais isoladas umas das outras também ensejou discussões sobre a questão do isolamento, um tema de grande importância dentro da literatura sobre o trabalho sexual.

■ Considerações sobre o isolamento das travestis que são trabalhadoras do sexo

Um tema incontornável do trabalho sexual de interior e, especialmente, trans, é o isolamento. Trata-se de um tema de difícil articulação sem recorrer a estereótipos, apresentando limites muito indefinidos. Podemos pensar no isolamento em relação ao espaço público, às redes de sociabilidade e também como um estado íntimo. O isolamento é fenômeno de múltiplas expressões em que afirmações categóricas do tipo “a trabalhadora do sexo sente-se isolada” não podem ser levadas de ânimo leve ou sem que se considerem ambientes e percepções complexas acerca do que ele significa.

O trabalho de Alexandra Oliveira sobre a prostituição de apartamento em Lisboa (2013, p.47) identificou que 21,5% dos/as respondentes se consideravam completamente ou muito isolados/as, enquanto 42,1% se achavam pouco isolados/as e 36,4% julgavam-se nada isolados. Entretanto, o relatório pontua que uma das percepções do isolamento tinha que ver com a distância da família e, sendo a maioria das pessoas entrevistadas imigrantes, não se poderia considerar esta característica como própria da atividade que exercem.

Outro fator externo que conduz ao isolamento é a condição de migrante indocumentada. Isto foi mais sentido por mim em Barcelona do que no Porto. Naquela, as travestis só se deslocam em táxis, receosas de serem interpeladas por algum controle policial¹⁴¹, já no Porto, uma das minhas entrevistadas disse que não gosta de estar na rua à noite por conta de estar indocumentada. É importante destacar que a condição não cisgênera da travesti a faz ser um corpo naturalmente mais vigiado e observado no espaço público, além de ser um corpo imediatamente vinculado ao trabalho sexual e, no contexto português, à imigração irregular. Portanto, sentem-se excessivamente controladas.

Em termos de trabalho, estar em um apartamento longas horas do dia, esperando clientes ou fazendo atendimentos também pode levá-las a experimentar o isolamento. A convivialidade restrita com pessoas no mesmo mercado pode trazer mais a sensação de competição do que de amizade, deixando pouco espaço para que haja um aprofundamento de relações e criação de laços de colaboração entre as pessoas. Como diz o relatório do Projeto Indoors (2010, p.45):

In Porto, transgender sex workers needed also to talk about violence, pressure and abuse. It is noteworthy that isolation and a desire to discuss living conditions were apparent in Porto, even though indoor sex workers work collectively. This is explained by the fact that sex workers experience social isolation, especially in relation to their community. Their relationships with one another are not based on friendship but often on competition. Moreover, they spend most of the day in the apartment, having little contact with the outside world, and this results in a deficit of interaction with the wider community.

Caso estejamos falando de países mais duros em relação ao tratamento dado às trabalhadoras do sexo, esta sensação de isolamento pode ser ainda maior. Como diz Alexandra Oliveira (2013, p.40):

Esta é uma atividade que se qualifica por grandes níveis de stress que estão, em grande parte, associados às características da negociação com os

¹⁴¹ Embora aproveitem isso para demonstrar que, como europeias, elas não precisam mais andar de transporte público.

clientes (quer porque ela é constante, quer porque é, durante longas horas, ausente) ou à incerteza de saberem se o cliente vai aparecer como combinado e que qualidades terá. Estas especificidades obrigam a que os TS treinem estratégias para lidar com as situações mais estressantes, o que pode não evitar completamente repercussões negativas na sua saúde psicológica e emocional.

Neste caso, também não podemos desperdiçar a variável tempo. É certo que as pessoas que imigraram mais recentemente vivem uma fase de adaptação à cultura, às pessoas, aos desafios profissionais que as mais antigas já passaram e, ao longo deste caminho, é muito provável que encontrem espaços de sociabilidade que lhes possam ser muito recompensadores no futuro.

No que diz respeito ao trabalho de rua, dois contextos se apresentaram. Um de intensa convivência entre travestis, como é o caso de Barcelona, e outro de um grupo de trabalhadoras mais isoladas e organizadas em pequenos grupos, como é o caso do Porto. Se no primeiro caso, existia uma rede maior entre travestis, caracterizada talvez por “muitas colegas e poucas amigas” como disse uma das minhas entrevistadas (Jéssica, Barcelona, 2015), no segundo caso, ouvi histórias de profunda amizade e companheirismo em que elas se tratavam como irmãs e não pensavam em ter projeto nenhum de vida que não incluísse uma a outra¹⁴². Também vi, entre as trabalhadoras de interior em Barcelona, uma vida social muito rica e fartamente documentada em suas redes sociais: danceterias, jantares, almoços, atividades comunitárias e muitos outros eventos sociais e viagens.

O isolamento pode não vir da ausência ou impedimento da convivência, mas de uma sensação de não se enquadrar aos valores da sociedade. Como disse Alícia (Barcelona, 2016), “a travesti não se comunica no meio da sociedade”, com isso querendo expressar este desajuste. Esta questão, que concerne tanto aos grupos subalternizados, será explorada em maior detalhe no próximo capítulo.

Não podemos esquecer, por fim, que o isolamento pode ser uma experiência profundamente subjetiva, de modo que um isolamento dentro de si mesma, uma vulnerabilidade em termos de saúde mental é algo que não pode ser desconsiderado.

A manifestação mais íntima do isolamento, claro, pode ser também expressão das outras formas de auto compreensão deste sentimento, de modo que urge que essas dinâmicas sejam exploradas. Um outro exemplo, de foro muito íntimo, que leva ao

¹⁴² Não que em Barcelona essas histórias de amizade profunda não existissem, mas elas não eram pauta das conversas na rua. Em contexto de interior, sim, conheci muitas que eram muito próximas e inclusive quiseram ser entrevistadas juntas.

isolamento e está fortemente subdimensionado na sociologia do trabalho sexual é o processo de transformação corporal da pessoa transgênero em concomitância com o trabalho sexual. Como diz Jorge Martins (2016):

O processo começa, eu de dia sou homem, por exemplo, de vez em quando, à noite sou mulher, de vez em quando à noite estou de uma forma completamente diferente que estou durante o dia. Como é que eu vou continuar ainda durante o dia no trabalho numa obra enquanto corro o risco de ser identificado como essa pessoa que à noite está em determinado lugar (...) então progressivamente este trabalho que existia de dia vai deixando de existir e portanto passa a ser num outro lugar, lugar onde elas podem ser elas próprias, como se sentem, da forma como acham que aquilo é importante dessa transformação. Os trabalhos de dia vão se perdendo, o trabalho passa a ser o da boate à noite, do musical. Este processo vai acompanhado de transformação física, mudanças visíveis, que não são disfarçáveis durante o dia, isto é, enquanto as mamas são pequenas, o rabo é pequeno as coisas vão passando, mas depois não conseguem. Conforme o processo vai avançando, cada vez tem menos lugar onde tinham, e portanto, têm que encontrar novos lugares, e os novos lugares são esses lugares, pelo menos do que eu conheço, estou a falar deste universo que se relaciona com a prostituição, com os bares, com o transformismo, são os lugares do recreativo, da noite.

Todas essas variações na forma de sentir, experimentar, pensar e expressar o isolamento e a solidão devem ser levadas em conta, sob o risco de obscurecer a complexidade deste fenômeno, especialmente para as trabalhadoras do sexo trans migrantes, que, como vimos, experimentam vulnerabilidades específicas que ainda estão por serem compreendidas e incorporadas nas narrativas hegemônicas sobre o trabalho sexual nos contextos anglo-europeus. E não só, o endereçamento de estratégias para lidar com essas trabalhadoras no nível das políticas de saúde, do serviço social e do ponto de vista dos direitos humanos demandam urgentemente a consideração da não generalização da experiência da trabalhadora do sexo a partir da mulher cisgênero.

Além das questões estruturais ligadas ao exercício da atividade profissional, às quais este longo capítulo se dedicou, é preciso articular outras variáveis que permitem ler a experiência da travesti europeia em Portugal e Espanha. Neste capítulo, abordamos como a travesti é “quebrada na pista”: como é esta pista, qual o seu funcionamento e como a travesti circula por esses espaços sociais com seu salto plataforma e sua *lingerie* de seda.

No próximo capítulo, vamos falar de como ela é “refeita na Europa”. Se este termo da expressão significa como ela atravessa as dificuldades da pista para se transformar em uma glamorosa europeia, refazer-se é também construir-se a partir de diversas

barreiras e descobertas sobre si e o mundo em que vive. Para tanto, o conceito de tradução pode ser uma base interpretativa a unir todos esses fenômenos.

Uma via de análise que pode agregar as experiências aqui relatadas sobre a trajetória de ser europeia pode ser pensada em dois momentos: o que significa para a vida da travesti ser traduzida pela Europa (pelo Estado, pelos clientes, pelas organizações sociais, pelos serviços de saúde). E como a travesti traduz a Europa para si como imaginário, espaço de identificação e lugar para viver.

7. Refeita na Europa

“There were and still are many Europes, real, historical and fantasized ... perhaps the boundaries between them are porous” (Chakrabarty, 2007:xiv)

A segunda parte da expressão “quebrada na pista, refeita na Europa” dá o tom deste último capítulo dedicado ao trabalho de campo. Como é, para a travesti, refazer-se na Europa?

Refazer-se demanda um processo ativo. Refazer-se a partir de algum lugar, de uma certa matéria em que talvez o que mais se imponha sobre a análise é a maneira como as travestis constroem uma Europa em discurso e prática, em mito e em vida cotidiana.

É mister perceber a Europa como mito e como lugar. No primeiro sentido, como mito, é preciso refletir sobre esta construção da Europa como o Ocidente civilizado, onde ser *européia*, como diz Solange (Barcelona, 2015), é “ser civilizada na Europa¹⁴³”, é partilhar desses valores na identidade e no cotidiano. No segundo sentido, a Europa como lugar, espaço geográfico e fronteira, onde a travesti é a outra: imigrante, muitas vezes indocumentada, objeto do atendimento das organizações sociais, mas também onde ela constrói a sociabilidade que a permite viver aquela outra Europa mítica que ela imagina.

Sustento, neste capítulo, que é propriamente no encontro entre esses dois espaços – mito e lugar – que podemos perceber como as travestis negociam a sua posição subalterna em relação às formas de violência e invisibilidade que experimentam. Assim, superamos tanto a ideia de uma subalterna sem voz em contraponto a um discurso ativo e criador sobre ele, tanto a ideia de um discurso hegemônico inabalável e impermeável ao próprio poder criativo da subalterna.

7.1. A Europa como mito

O mito, segundo Roland Barthes (2001) apropria-se de conjuntos de signos que já existem dando-lhes uma função e afirma-se como verdade atribuindo a estes signos

¹⁴³ Esta expressão de Solange abarca dois sentidos, a primeira é a de aprender a ser europeia, deixar que a Europa a civilize. A segunda é compartilhar da civilidade sendo uma mulher europeia. Ambas são reveladoras e igualmente importantes.

um sentido de história, de relação e coerência. Como diz Dipesh Chakrabarty (2007) O mito funciona ao fazer a história parecer natural, no alcance de preencher certa lacuna entre o mundo e a palavra (*world to word*).

A Europa mítica, forjada no discurso colonial, definiu-se, peremptoriamente, em constância com os seus *outros* externos e internos em que “this other is almost invariably portrayed in the myths as inferior, as primitive or barbaric when compared with European civilization” (Littlejohns & Soncini, 2007, p.9).

Como diz Dipesh Chakrabarty (2007), a Europa que precisa ser provincializada ou desmistificada já não é a Europa histórica, porque a historiografia já tem dado conta de mostrar as complexidades e idiosincrasias do percurso histórico desses espaços. A Europa que precisa ser provincializada é aquela que, ao se pretender universal — e unívoca — é precisamente a Europa medida de todas as coisas e de todos os povos, “an imaginary figure that remains deeply embedded in clichéd and shorthand forms in some everyday habits of thought” (Chakrabarty, 2007, p.4).

Como vimos nos capítulos anteriores, a própria ideia de constituir-se como travesti europeia faz referência a viver em um espaço de civilidade. A Europa, para a travesti, está atrelada a um imaginário de segurança, realização pessoal e profissional. Curioso notar, portanto, que mesmo as travestis que narram experiências horríveis da sua chegada à Europa, como o fazem Rita e de Priscila, reiteram que a Europa é um espaço seguro e que “Graças a Deus, comigo aqui nunca aconteceu nada” (Rita, Barcelona, 2015) ou que “Eu me sinto mais segura na Europa” (Priscila, Portugal, 2018).

De que modo e com que força se sustenta um imaginário de segurança que, mesmo quando a própria segurança é desafiada, ainda persiste? Como diz Roland Barthes:

O mito não nega as coisas, a sua função é, pelo contrário, falar delas: simplesmente purifica-as, inocenta-as (...) dá-lhes uma clareza, não de explicação, mas de constatação (...) passando da História à natureza o mito faz uma economia: abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências (...) organiza um mundo sem contradições, porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em evidência, cria uma clareza feliz: as coisas parecem significar sozinhas, por elas próprias” (2001, p.163).

Esta suposta oposição entre narrativa e verdade, entre imaginário e realidade não é, de fato, uma oposição, mas um *continuum* em que as experiências e a atribuição de sentido sobre elas assumem formas muito complexas. Na opinião das travestis, *estar* na Europa não significa, necessariamente, *viver* a Europa.

Quando se está na Europa sem vivê-la, as experiências são da invisibilidade, da irregularidade dos documentos, do medo de ser deportada. Um espaço abjeto que vivem aqueles que não são europeus, do outro lado da linha abissal, como diz Boaventura de Sousa Santos (2007). Rita e Priscila explicam que as violências que sofreram não podem ser consideradas “europeias”, porque foram perpetradas por pessoas que vieram do mesmo lugar de onde elas vieram. Mesmo que estivessem em Itália, pelo fato de lidarem com lógicas de trabalho brasileiras, estavam sujeitas à violência que as travestis experimentam do outro lado do Atlântico. Deste modo, não é o espaço europeu que determina a segurança, mas um ideário europeu de convivência e civilidade que, na opinião das travestis, é interdito a muitos imigrantes.

Para ultrapassar esta interdição, é preciso *viver* a Europa, vivenciar os estereótipos que a sustentam: a civilidade, o respeito a segurança e, também, o dinheiro e o reconhecimento. É por isso que uma travesti não *está* na Europa simplesmente, ela busca *ser* uma europeia. Neste processo, os circuitos de legitimação do trabalho sexual em apartamentos autogestionados, o desejo de estabelecer-se em algum lugar e ter amigos fora dos circuitos do trabalho sexual são caminhos clássicos para esta transição. Fabiana (Barcelona, 2016) diz: “Se os europeus foram lá colonizar a gente, está na hora da gente colonizar eles”. Colonizar a Europa, significa, para a travesti, fazer parte dela, ser reconhecida como alguém que pertence ao espaço da civilidade. Dito de outra forma, a trajetória bem sucedida da europeia é suportar, por um tempo, a Europa como lugar para lograr viver a Europa como mito.

Esta ambivalência entre a Europa como valor e a Europa como lugar é sentida e manejada de muitas formas pelas travestis. Gilson Carrijo (2012) faz uma análise do projeto migratório travesti por meio das fotografias enviadas à família no Brasil e compartilhada nas redes sociais, que “compõem as narrativas de um sucesso inscrito no corpo, nas jóias, nos carros e também ancoradas em espaços geográficos diferenciados, capazes de informar sobre “a conquista da Europa” (Carrijo, 2012, p.525).

Ao mesmo tempo que a travesti como brasileira indocumentada na Europa tem que ser invisível no cotidiano da cidade (Carrijo, 2012, p.531), a sua visibilidade, onde pode ser reconhecida como sujeita, está no trabalho sexual. O espaço em que enuncia quem é, seus gostos, preferências, expõe seu corpo conquistado com sacrifícios é o lugar de seu fazer profissional.

Diferentemente de diversos outros trabalhos dedicados a migrantes na Europa, cuja invisibilidade é o adjetivo comum que os reúne, o trabalho sexual tem tanto a invisibilidade (para as autoridades policiais e serviços de estrangeiros) como a visibilidade: quando a travesti anuncia seus serviços na Internet, busca reunir características que a tornem única. Por meio de suas fotos, as escolhas de cenários, figurino e pose, demandam esta afirmação em primeira pessoa. Mesmo na rua, não são somente corpos à disposição como *commodities*: cada uma cria sua estratégia particular de afirmar-se como sujeita.

Novamente, reforçarmos a ideia do trabalho sexual como espaço de reconhecimento, não só pela travesti — na medida em que organiza e elabora estrategicamente um discurso sobre si — mas também a partir do outro, que é o seu interlocutor — clientes, fotógrafos, prestadores de serviços, e também a família, os amigos, os amores.

Esta visibilidade é reforçada dentro dos circuitos brasileiros. Assim como a ideia de Europa se construiu a partir do outro colonizado, é esta mesma Europa que se constitui como a outra da travesti, uma vez que só é possível construir-se como europeia para o Brasil. Dito em outras palavras, o circuito de legitimação de seu sucesso corporal, profissional e financeiro só é ratificado a partir de uma hipervisibilidade do outro lado do Atlântico (à custa de uma invisibilidade deste lado): daí as diversas estratégias de investimento na divulgação de fotos e vídeos e, também, na mudança da linguagem para incorporar sotaques, palavras e trejeitos deste novo lugar (Carrijo, 2011, 2012; Teixeira, 2008; Patrício 2008).

Esta tensão entre Europa como mito e Europa como lugar, espaço de regulação-emancipação e apropriação-violência (Santos, 2007), visibilidade e invisibilidade é expressa em vários aspectos da vida da travesti que, longe de serem contraditórios, são formados por pólos complementares. Como diz Roland Barthes,

O sentido existe para apresentar a forma, a forma existe sempre para distanciar o sentido. E nunca há contradição, conflito, explosão entre o sentido e a forma, visto que nunca estão no mesmo ponto. Do mesmo modo, se estou num automóvel e olho a paisagem pela janela posso, segundo os meus desejos, focalizar a paisagem ou a vidraça; ora me aperceberei da presença do vidro e da distância da paisagem; ora, pelo contrário, da transparência do vidro e a profundidade da paisagem; mas o resultado dessa alternância será constante; a vidraça estará para mim simultaneamente presente e vazia, a paisagem, simultaneamente irreal e plena. O mesmo se passa com o significante mítico: nele, a forma permanece vazia mas presente, o sentido ausente e, no entanto, pleno (Barthes, 2001, p.144).

E é precisamente no interstício entre essas duas margens — o espelho e a paisagem — que a travestis colonizam a Europa criando para si mesmas representações e

espaços de enunciação para elaborar, à sua maneira, o corolário de experiências que vivem como europeias.

■ A Europa como lugar seguro

Sendo o Brasil o país que segue, ano a ano, no primeiro lugar do ranking de países que mais matam mulheres trans e travestis no mundo (Transgender Europe, 2017) e da importância de cruzarmos esses dados com outras variáveis como as condições econômicas, a origem e, certamente, o exercício do trabalho sexual como variantes de vulnerabilização para esta população, fica claro que são as mulheres entrevistadas neste trabalho a ponta de lança desta violência (Butler, 2004, p.14).

Não só no depoimento de Indianare Siqueira visto no capítulo 3 deste trabalho, mas nas falas delas, a violência na forma de agressão corporal é constantemente normalizada como parte de suas vidas no Brasil. Como diz Fabiana (Barcelona, 2016):

Às vezes de roubar, às vezes de bater ou dependendo dos casos são mais, há vários tipos de, eu tenho uma prima que é trans que mora no rio também e faz um tempo me parece que dois homens que bateram nela, ela não quis entrar muito no assunto, são coisas chatas porque você fica com marca mas pode ser por uma coisa que ela tenha feito não sei, mas são coisas que acontecem.

Ou Bianca (Portugal, 2016), que diz:

Ai, violência a gente sofre bastante, viu? Já fui espancada, já me bateram, já me deixaram de... No meio do mato, entende? Ixe. Muitas vezes já.

Sérgio Carrara e Adriana Vianna (2006) afirmam que, dentre a população LGBT, o grau de exposição a atos violentos separa nitidamente as travestis dos grupos das outras iniciais. Seu estudo fez um apanhado dos casos de tribunais brasileiros que envolviam a morte de pessoas LGBT e como esses casos eram tratados em tribunal. Perceberam que a maior parte dos casos que envolvia o uso de armas de fogo fazia travestis (ou elementos que configuravam certa forma de *cross-dressing*) como vítimas, estas eram na sua maioria mais jovens que 35 anos de idade, a maioria dos casos de morte acontecia na rua e 78% dos casos eram arquivados:

Esse quadro de investigações precárias se agrava ainda mais quando há evidência de participação de travestis em atividades de prostituição ou de tráfico de drogas - como nos casos da morte da travesti Bárbara, em 27/09/90, cujo corpo foi encontrado em um capinzal próximo aos arcos da Lapa, no Centro do Rio de Janeiro, ou na de ACS, cognominada Débora, ocorrido em 05/07/90. No caso de Bárbara, o policial que encontra o corpo diz ter apurado com populares que se tratava de "*travesti dali mesmo*" (Proc. 3.643/90) e que era comum que travestis envolvidas com prostituição levassem clientes para aquele local, sugerindo que a autoria do crime seria de um parceiro sexual. Não foram, porém, levantadas mais informações

sobre a vítima ou o assassinato, o que denota certa naturalidade na forma de encarar sua execução (Carrara e Viana, 2006, p.237).

Nos poucos casos em que houve investigação e levou-se um acusado a tribunal, a estratégia tanto da defesa quanto acusação era a de incluir ou separar o réu do convívio com travestis, o que dizia respeito a certa “zona moral” que estabeleceria, de imediato, a conduta e a veracidade da fala do acusado.

Na mesma direção, o estudo de Guilherme Gomes Ferreira (2014a; 2014b) sobre seletividade penal na experiência de travestis presas afirma que a violência que sofrem as travestis encarceradas em estabelecimentos prisionais masculinos se manifesta ora pela invisibilização de sua identidade e demandas sociais, ora pela hipervisibilização de sua presença. Contudo, a experiência das travestis com a violência não começa na prisão, mas no ingresso no sistema de justiça e segurança “uma vez que suas capturas por esse sistema funcionam de acordo com uma seleção interessada em marcar determinados sujeitos puníveis” (Ferreira, 2014b, p.101).

É por isso que, na prisão, os outros presos direcionam a transfobia às travestis também em razão daquilo que eles consideram ser uma travesti, ou seja, esteticamente inapropriadas, “sem caráter”, de má índole, naturalmente criminosas:

É interessante pensar, assim, que a prisão, como um lugar de produção daquilo que é considerado “lixo humano” (porque as pessoas não querem saber o que é feito com quem é preso, desde que esteja longe delas), também produz seus abjetos, notadamente aquelas pessoas consideradas por eles “imperdoáveis” ou “sem correção”, por romperem com as expectativas de gênero e sexualidade. (Ferreira, 2014b, p.110).

De um lado a naturalização desta violência — ou ameaça de violência — cotidiana como algo que “acontece mesmo”, que “a gente está sujeita”. Esta concretude da proximidade da violência cria e reforça que, do outro lado do oceano, há um oásis de aceitação e civilidade, onde finalmente poderão viver em segurança e fazerem aflorar a sua identidade.

As minhas entrevistadas tinham uma visão muito consensual sobre a Europa como espaço de segurança e aceitação, um lugar onde poderiam viver mais e melhor. Essa afirmação tão forte e unânime tem alguns aspectos na sua construção que convêm detalhar. A noção “do que é seguro” é muito especial para elas e repleta de outros atributos igualmente importantes que desenham, em seu imaginário, a Europa como um lugar civilizado:

Porque [é diferente no Brasil e na Europa]? Porque [no Brasil] o povo mexia muito com a gente na rua, entendeu? Já aqui na Europa, não. Eles olham

pra você, eles podem não aceitar, mas eles te respeitam, entendeu? (Helena, Portugal, 2016).

Esta ideia de segurança se expressa, por exemplo, pela aceitação da identidade trans e sua autorização para circular no espaço público, poder transitar à vontade pelas ruas. Esta segurança, para as travestis, também traz liberdade, inclusive para ser-se trans. Já mencionei anteriormente que algumas das minhas entrevistadas passaram a se identificar plenamente como mulheres trans na Europa:

Até mesmo quando eu morava no Brasil, antes de vir pra Europa, eu não me vestia 24 horas de mulher por causa da minha família. E por causa também do preconceito. E foi quando eu cheguei aqui na Europa que eu comecei a ser trans de verdade. Foi onde eu me operei, fiz todo o tratamento hormonal. E pronto, tô aqui até hoje. (risos) (Solange, Barcelona, 2016).

Deste modo, não é difícil perceber que a imagem da Europa é construída a partir do Brasil no discurso das travestis, remetendo-se à farta literatura sobre eurocentrismo e de que modo a construção da diferença colonial está a serviço da imagem da Europa como o ideal de civilização (Littlejohns & Soncini, 2007; Mignolo, 2005). As travestis, à sua maneira, reproduzem esse discurso a partir da não-violência que dizem viver deste outro lado oceano: assim, para construir as suas vidas como perfeitas, ou como europeias, é preciso retratar o Brasil, para si mesmas, como lugar da violência inaceitável e a Europa como espaço de civilidade, aceitação e liberdade:

V: Lá no Brasil eu não ia no cinema, lá no Brasil eu sentava numas [?] Se eu fosse numa festa, era rodeada de meninas pra me proteger. Porque as meninas, vocês falam. "Não, não mexe com ela. Não bate nela!". Os homens eles respeitam. Agora vai você tentar se defender. E aqui é totalmente diferente: eu vou no cinema, eu vou no café, sento, não sou ignorada, às vezes assim, parece assim que você... Não tô me menosprezando, mas parece assim que eu não sou nada na rua. Passo, vou e volto, ninguém enxerga. Ou que tá me enxergando de igual pra igual. [?] Sabe, isso é tão bom. Tão agradável... Você se sente normal, sabe? (Vivian, Portugal, 2017).

As ideias de segurança e liberdade convergem para uma percepção de que a mentalidade europeia é mais avançada, mais civilizada:

Fiquei encantada, quando você chega na Europa, com a educação, com o respeito, com a organização de tudo, das ruas, como os carros estacionam. Tudo pra mim era muito novidade, né? As ruas limpas, as luzes. Pra mim, eu fiquei encantada, disse "ah, aqui é o meu lugar onde eu vou ser feliz" (risos) (Alessandra, Barcelona, 2016).

Também percebem a Europa como espaço mais seguro em que a vida e o patrimônio estão protegidos:

Entendeu? Porque eu posso sair na rua, entrar numa loja, comprar coisas, ser tratada como uma mulher. E no Brasil, não. No Brasil, tenho histórias de amigas que já sofreram preconceitos em lugares simples. Por exemplo, tenho uma amiga que ela é trans já há muitos anos e foi num restaurante que ela sempre ia. Ela um dia foi no banheiro e não deixaram ela ir no banheiro feminino. Disse que ela tinha que ir no banheiro masculino. Ou seja,

isso pra uma trans é um absurdo. Tipo, por quê? Eu imagino assim, seria pior uma trans entrar no banheiro masculino do que no feminino, porque no feminino não vai acontecer nada, mas no masculino sim, pode acontecer (Rita, Barcelona, 2016).

Outra questão importante é “sentir-se normal”. Este espaço de segurança, da vida e do patrimônio, a mentalidade “avançada” que aceita a travesti dão condições, segundo elas, para que possam viver com mais plenitude. Sentir-se “normal” aqui, como diz Alícia (Barcelona, 2016), é poder ser vista para além do seu gênero e sexualidade, em outras palavras, para além do estigma.

Esta legitimidade diz respeito à circulação no espaço público, a possibilidade de adquirir patrimônio, resgatar os laços com a família e, no caso de Alícia, ter a chance de amar e ser amada em um relacionamento “normal”, aquele que reflete os valores da heterossexualidade e monogamia. Neste excerto, Alícia resume, talvez o que seja a Europa imaginada e, de certo modo vivida, para as travestis:

Me siento una normal, quien eres tu, soy A. sabe? Y que? Pero soy A. que quieres? Eso é lo que soy, yo soy educada, yo respeito a todos y claro si pra eles queda duda de quien es A. problema deles e mesmo não interessa nada mais, minha sexualidade. O importante é que você tem que saber sentar e saber levantar, sabe. E (toca telefone) então é sobre isso, eu me sinto mais normal, mais autorizada na sociedade, eu vejo que nosotras podemos ser feliz (...) mesmo sabendo lo que somos, porque lo que vivemos, vivemos la Europa, vivemos mais saúde, carro importado, tirar toda a família da miséria.

Este imaginário e vida da europeia despertam uma questão curiosa. Este mundo de aceitação e normalidade narrado pelas travestis europeias contrasta, e muito, com relatórios oficiais e demandas do próprio movimento trans e LGBT europeu sobre as violências que pessoas trans experimentam no seu cotidiano. Como acomodar essas diversas percepções?

7.2. A Europa como lugar

Existe um descompasso entre as representações do que significa violência para as travestis brasileiras e para os movimentos LGBT na Europa, tanto que a Transgender Europe (2107) separa esses fenômenos entre *transmurder* e *transphobia*.

Falamos, portanto, de duas dinâmicas e representações sobre violência: de um lado, a agressão física e a possibilidade, sempre latente, de homicídio; de outro, falamos de agressão verbal e discriminação. De fato, as travestis têm uma percepção real sobre a segurança e o menor risco de sofrer violência na Europa, isto porque sua percepção sobre violência está ligada ao *transmurder*, enquanto que a percepção

sobre o que significa violência no cotidiano de pessoas trans na Europa está, via de regra, ligado à *transphobia*.

Talvez dois ícones importantes desta diferença sejam: Gisberta Salce Júnior, violentamente assassinada em 2006 e cuja morte e representação midiática *post mortem* motivaram o fortalecimento do movimento LGBT português; e, Sonia Rescalvo Zafra, morta com violência por *skinheads* no Parc de la Ciutadella em Barcelona no ano de 1991, reconhecido como o primeiro homicídio transfóbico de que se tem notícia em Espanha. Quantas Gisbertas e Sônias existem todos os dias no Brasil e que não motivam a organização da opinião pública no sentido do reconhecimento de homicídios motivados por transfobia¹⁴⁴?

Os relatórios do observatório contra a Homofobia na Catalunha de 2016 (Observatori contra l'homofòbia, 2017), o relatório sobre a discriminação homofóbica e transfóbica em Portugal 2016 (ILGA, 2017) e o relatório "Being trans in the EU" da Fundamental Rights Agency da União Europeia (2014) afirmam que a população trans é a que mais sofre discriminação e violência em relação aos outros grupos LGBTQ, contudo, a discriminação é dirigida, maioritariamente, por ofensas verbais no espaço público, problemas no acesso a bens e serviços, à educação, à saúde e problemas no acesso ao trabalho, o que se reflete no direcionamento de diversas políticas públicas e atuação de organizações não governamentais.

Ao mesmo tempo, a visibilidade de crianças e jovens trans e as altíssimas taxas de suicídio na população também são vistas como situações que tornam este grupo muito vulnerável:

The results show that the annual incidence rate of violence or harassment is around one incident per two trans respondents, which is twice as high as the incidence rates for lesbian, gay and bisexual respondents. This means that one in two trans persons indicate that they were attacked or targeted through violence, threats or insults in the year preceding the survey. About two in three (44 %) trans respondents who were victims of violence in the 12 months preceding the survey indicate that this happened three or more times during this period. A breakdown by identity group shows that female and male cross dressers are most likely to have suffered multiple violent incidents (three times or more) in this period (Fundamental Rights Agency, 2014, p.10).

Deste modo, os dados desses relatórios levam a algumas perguntas. Estariam as travestis nesses relatórios? Se sim, em que perfil de identidades trans se

¹⁴⁴ Não quero dizer que em espaço europeu exista um total reconhecimento e solidariedade em relação às múltiplas formas de violência sofridas pela população trans, somente que existem pontos de atenção diferentes entre Brasil e Portugal. O fato da proteção à vida ser maior não implica que outras formas de violência não aconteçam.

enquadrariam? E, finalmente, que tipo de ocupação é considerada para se falar sobre discriminação relacionada à atividade profissional?

Se esses relatórios oficiais partem de um conhecimento das identidades trans, eles foram mesmo para a rua encontrar travestis? E, finalmente, por que critérios de interseccionalidade não são levados em conta na hora de produzi-los, por exemplo, percebendo a variação da incidência de discriminação, violência e crimes de ódio a partir da condição migrante, origem ou exercício do trabalho sexual? De onde viria a afirmação de que a população trans reporta baixíssimos problemas de discriminação e violência por parte dos agentes de Estado (e aproveita para elogiar todas as diretivas europeias sobre o tratamento da população LGBT nesses setores) (Fundamental Rights Agency, 2014)?

A transgeneridade nesses relatórios é branca, ocidental, documentada e não trabalhadora do sexo. Assim como sabiamente percebido pelas travestis: para esses relatórios, as pessoas trans migrantes, pobres, indocumentadas e ou trabalhadoras do sexo não estão na Europa.

Assim como na metáfora do espelho e da paisagem na seção 1 deste capítulo, a transgeneridade ocidental convive par e passo com a ideia generalizada de que o trabalho sexual ronda a vida das mulheres trans pela discriminação no eixo família, educação e trabalho: é um discurso comum a Portugal, Espanha e Brasil, está na voz de ativistas, trabalhadoras do sexo e organizações sociais. Como diz o relatório da Plataforma Trans*forma la Salut (2016, p.15):

Dentro de nuestro colectivo [colectivo trans*], encontramos personas de grupos específicos doble o triplemente estigmatizadas (personas migrantes, con diversidad funcional, VIH, etnias minoritarias, con antecedentes penales, privadas de libertad, etc.) que tienen más dificultades para encontrar trabajo. Es especialmente significativo el grupo de las mujeres trans*. El hecho de que pasen desapercibidas, el estigma social que arrastran y el hecho de ser mujeres, les hace mucho más difícil encontrar trabajos cualificados y bien pagados, llevándolas al trabajo sexual para poder tener ingresos. La necesidad de pagar tratamientos y operaciones muy costosas que la sanidad pública no les ofrece o para las que ponen condiciones imposibles de cumplir, también juega un papel muy importante a la hora de realizar el trabajo sexual. La precariedad laboral es una constante entre las personas trans* y por este motivo se hace necesario trabajar más en políticas de inclusión y en medidas que ayuden a la inserción del colectivo.

Mesmo a Transgender Europe, organização mundial de referência nos estudos sobre as vulnerabilidades específicas da população trans ratificou sua "política para o trabalho sexual" somente em 2017 e foi por conta da luta de ativistas trans trabalhadoras do sexo que ingressaram na organização. O relatório reconhece a

importância das trabalhadoras do sexo trans em diversos movimentos pela defesa de direitos LGBT no mundo e a subrepresentação desta categoria nas pautas do movimento e é enfático ao afirmar que:

Varios aspectos del trabajo sexual consentido son criminalizados en países europeos e, incluso, en entornos legalizados, agentes estatales utilizan otros medios para multar y hostigar a lxs trabajadorxs sexuales, por ejemplo, con leyes por alteración del orden y a la moral públicas, y leyes e infracciones administrativas relacionadas con la prohibición del trabajo sexual, tales como violación de regulaciones de tráfico. Del mismo modo, la criminalización del 'crossdressing' y de la 'cirugía de reasignación de género' sigue aplicándose en algunos países en el Sur y el Este Global, en conjunto con leyes contra la homosexualidad que, frecuentemente, también apuntan hacia las mujeres trans que son percibidas como hombres gay por las fuerzas policiales y el sistema judicial. Incluso, en la ausencia de un fundamento jurídico para la criminalización de las identidades trans, se ha informado que las personas trans son procesadas regularmente con leyes diseñadas para otros fines, como las leyes contra la prostitución, la vagancia o la alteración del orden público, como expresarse públicamente como trans (walking-while-trans) (TGEU, 2016, p.6).

Quando saímos do universo dos relatórios sobre transfobia e chegamos à epidemiologia, a permanência da categoria “Homens que fazem sexo com Homens” para poder elaborar estatísticas de epidemias de ISTs ou elaborar estratégias de prevenção segue como grande força nas ciências da saúde. O relatório anual de 2017 (2018) do Global Forum on MSM¹⁴⁵ & HIV dirige suas ações para:

Address the lack of HIV responses targeted to gay and bisexual men and other men who have sex with men, to end AIDS, and to promote health and rights for all. We also share a particular concern for the health and rights of gay and bisexual men and other men who have sex with men who: are living with HIV; are young; are from low and middle income countries; are poor; are migrants; belong to racial/ethnic minority or indigenous communities; engage in sex work; use drugs; and/or identify as transgender. (MSMGF, 2018, p.4).

Agregar pessoas pela genitália e o que fazem com ela no intercurso sexual é, além de uma transfobia tremenda, um potencial criador de estatísticas e políticas públicas mal direcionadas. Se a questão está nas práticas sexuais, não se pode assumir que um homem cissexual em relacionamento monogâmico heterossexual, que vez em quando engaja-se em uma prática de sexo com outros homens possa ser tratado da mesma forma que uma travesti brasileira imigrante trabalhadora do sexo nas ruas da cidade do Porto. Os valores sociais e morais que definem a negociação da prática sexual de risco, as motivações e sua frequência fazem parte de universos totalmente distintos, de modo que é inimaginável pensar, por exemplo, em uma política de prevenção efetiva que resulte para ambos os casos simultaneamente.

¹⁴⁵ Sigla para “Men who have sex with men”.

Isto mostra-nos que, a exemplo do que diz Agustín (2008), a trabalhadora do sexo some dos discursos feministas e reaparece nos discursos sobre criminologia e tráfico, do mesmo modo, as trabalhadoras do sexo trans migrantes desaparecem (nunca estiveram) nos relatórios oficiais sobre a população trans na Europa e só reaparecem nos relatórios e *statement papers* das organizações que se posicionam em relação ao trabalho sexual, como a ICSRE ou a TGEU e nas políticas de prevenção à Aids ou ainda ligadas a outros grupos, como homens que fazem sexo com homens.

7.3. Trabalho sexual: entre a natureza e a necessidade

A estratégia dos movimentos LGBT e mesmo dos movimentos trans de se distanciarem das trabalhadoras do sexo e identidades dissidentes é histórica. Os exemplos de denúncia dessa estratégia são vários: Sylvia Rivera e Marsha Johnson nos Estados Unidos (STAR, 2008); Indianare Siqueira no Brasil, também James Green (2015) em que mostram como a tentativa de se criar um movimento gay que ganhasse adesão da sociedade e buscasse reduzir o estigma em relação a este grupo criou uma estratégia semântica de diferenciar-se das travestis (ainda consideradas na época homens travestidos), representando-as como decadentes morais em contraponto a homens gays “normais”.

Participei de muitos encontros e reuniões sobre as questões trans tanto em Portugal quanto em Barcelona. Via de regra, pelas minhas observações, há rara integração entre as pautas das trabalhadoras do sexo e as pautas dos movimentos identitários. Em Barcelona, esta permeabilidade é um pouco mais presente, especialmente na voz de ativistas como Sabrina Sánchez, mulher trans mexicana, trabalhadora do sexo, uma das linhas de frente da Aproxex e uma das vozes que vem transformando a Transgender Europe ao encabeçar a colocação da pauta sobre “interseccionalidades” dentro do trabalho da agência.

Em Portugal, alguns seminários dedicados às questões trans muitas vezes simplesmente não davam por falta nem das trabalhadoras do sexo nem de outras identidades transgénero que não fossem a transexual. Esta ausência é gritante, especialmente para quem afirma que o trabalho sexual representa, muitas vezes, o destino quase inexorável das mulheres trans despojadas de família, com baixo nível de escolaridade e sem acesso ao emprego.

Mesmo quando Susan Stryker, renomada teórica dos estudos trans, esteve em um evento em Portugal, perguntada sobre a sua opinião do porquê da invisibilidade das trabalhadoras do sexo na literatura acadêmica trans, respondeu, secamente, “sim, fala-se muito pouco sobre as trabalhadoras do sexo” e passou para a próxima questão (talvez porque ela, também, seja também produtora desta ausência).

Em Portugal, posso afirmar pela minha experiência de pesquisa, participação em eventos e conversas com profissionais, que o movimento trans também é pouco permeável às demandas das trabalhadoras do sexo. Esta *diferença*¹⁴⁶, assume um contexto particular no país: sendo o trabalho sexual um “assunto de brasileiras”, o trabalho sexual trans é entendido como essencialmente feito por migrantes, que trazem consigo outras forma de ser, de se organizar, de pensar, portanto, *diferentes* (ou seja, fora das pautas que representam o interesse das pessoas trans portuguesas). Assume-se que a transexual portuguesa não pode ser pensada a partir do trabalho sexual porque ela é *prostituta por necessidade*. As brasileiras, ao contrário, são *prostitutas por natureza*, ou seja, são identidades que devem ser pensadas a partir do trabalho sexual, não a partir de sua condição trans.

A noção de natureza nesta afirmação não é gratuita, como diz Mariana Gomes (2013, p.58) "Os discursos específicos sobre o Brasil na narrativa colonial portuguesa inserem-se no mesmo repertório, o qual inclui: a erotização das nativas; a construção das colônias como lugares exóticos, primitivos e selvagens; o reforço do ideário de missão civilizadora europeia". Remete-se, portanto à construção do corpo da brasileira como um “corpo colonial” (Fanon, 2008).

Este corpo colonial lusotropicalizado foi construído em discurso como um corpo disponível para o sexo. Portanto, um corpo naturalmente nascido para servir o desejo masculino do colonizador. Embora estas expressões pareçam anacrônicas, diversos trabalhos — e depoimentos e vidas — seguem denunciando que as representações das mulheres brasileiras no Portugal contemporâneo são releituras de esquemas de entendimento colonial e lusotropicalista (Gomes, 2013), em que o imaginário de Mulher Brasileira é construído como uma ordem discursiva imbricada em relações de poder, raciais e de gênero:

Pode-se inferir que as mulheres das ex-colônias ainda são percebidas como “corpos coloniais”, objetos e alvos sexuais dos portugueses. O lusotropicalismo construiu uma forma específica de sistema de diferenciações

¹⁴⁶ Em itálico, porque a palavra significa aqui marcador social da diferença.

raciais, sexuais e de gênero em Portugal, a qual (de maneira ainda mais determinante que em outros discursos colonialistas europeus) é centrada na hipersexualização das mulheres das colônias e na construção de seus corpos como “corpos coloniais”. Tanto brasileiras, como africanas são vítimas deste olhar colonial. (Gomes, 2013, p.71).

Assim, reforça-se a separação mulher portuguesa versus mulher brasileira entre os pares moralidade e imoralidade; necessidade de reconhecimento e degenerescência. Em que as “verdadeiras transexuais portuguesas” são matéria das pautas de identidade trans. As trabalhadoras do sexo trans (brasileiras) são um problema da assistência social.

Talvez Gisberta seja também um exemplo emblemático disto. As narrativas dominantes sobre o caso valorizam o fato de Gisberta ter sido uma mulher trans em uma situação de extrema vulnerabilidade, mas passam ao largo do fato de Gisberta ter sido imigrante, brasileira, soropositiva.

Com isto quero dizer que a narrativa de heroína que institui Gisberta como um símbolo da luta ativista LGBT em Portugal não comporta as diversas vulnerabilidades que a colocaram na categoria de “Outra” (ou daquelas outras) e que fragilizaram a sua vida. De um certo modo, as lógicas raciais que colocam as pessoas do lado lá ou do lado de cá da linha abissal, precisaram embranquecer Gisberta para colocá-la no pedestal que merece. Ela, como símbolo, não está lá por ter sido imigrante, brasileira, seropositiva, brutalmente assassinada. Ela está lá por ter sido uma *transexual* brutalmente assassinada, uma *quase* portuguesa.

Essas estratégias metonímicas típicas da colonialidade do poder, denunciada pelos movimentos feministas do sul global (Anzaldúa, 2012; Mohanty, 1988), homogeneízam categorias como forma de apagar as hierarquias de privilégio que existem dentro delas e revelam que, para Gisberta se tornar uma protagonista da resistência LGBT portuguesa, era preciso que sua condição de brasileira e imigrante ocupasse os bastidores da história.

Acresce-se ao fato de a palavra travesti significar identidades diferentes nos três contextos, como já mencionado: no Brasil, é uma identidade dentro do espectro transgênero, em Portugal e Espanha ora é uma forma pejorativa de designar mulheres trans reduzindo-as ao travestismo; ora significa uma pessoa que veste roupas identificadas como pertencentes ao sexo oposto (cross-dressing) de forma provisória.

Isto faz com que as travestis sejam traduzidas erroneamente a partir de uma realidade angloeurocentrada. Nas reuniões de organizações sociais, presenciei algumas vezes o momento que uma mulher trans latina se autodenominava travesti: ou era imediatamente corrigida pelas outras, dizendo que ali não se usava essa palavra, e que a palavra “certa” seria trans ou transexual, ou era rechaçada por autodenominar-se de forma pejorativa, como “coisa de sudaca¹⁴⁷”, uma outra situação que eu vivi foi descrita no caderno de campo:

Hoje conheci S., recém-chegada ao Camp Nou. Tem 17 anos, quase 18 e veio porque queria assumir a sua identidade. Uma catalana que trabalha com as latinas é sua mãe aqui e tem ajudado ela, que é novata também no trabalho sexual. Ao saber que eu conheço as associações que trabalham na região, veio me perguntar como ela poderia fazer testagem para VIH já que tinha sabido naquele dia que seu ex-namorado da Colômbia estava com Sida. Algumas poucas horas depois, aproximou-se a carrinha de uma das organizações sociais no Camp Nou e, como eu as conhecia, disse para S. conversar com elas que, com certeza, poderiam lhe ajudar. Estivemos ali a fazer o cadastro de S. dentro da carrinha quando uma das enfermeiras disse-lhe que, por ela ser trans e trabalhadora do sexo, ela tinha acesso à saúde pública e que poderia iniciar o processo de cirurgia para “mudança de sexo”. S. então ficou subitamente incomodada e desistiu de preencher o cadastro (caderno de campo, Barcelona, 2015).

Depois, ao conversar com S. entendi que ela pensou que seria obrigada a fazer a cirurgia: em um país diferente, ela teve medo que estivesse consentindo com procedimentos cirúrgicos sem saber. Por outro lado, para a enfermeira era inconcebível pensar em uma mulher trans que não desejasse a cirurgia, ao que foi entendido por ela como uma situação excepcional.

Ao mesmo tempo, meu trabalho como voluntária em organizações sociais e entrevistas formais e informais com profissionais de saúde nos dois países, fizeram-me concluir que existe muito desconhecimento sobre as travestis como uma identidade latino-americana. Inclusive, muitos e muitas profissionais desconhecem os debates mais atuais sobre a questão trans, permanecendo em sua percepção a figura da transexual clássica, que apresenta disforia e deseja fazer a cirurgia de redesignação sexual como alternativa única para a construção de sua identidade, mesmo quando relatórios como da World Health Organization (2015) já reconheçam essas distinções:

There are some transgender people who do not identify as either male or female, but rather identify outside of a gender binary. In some cultures

¹⁴⁷ Sudaca é uma expressão pejorativa de países que falam espanhol, para referirem-se às pessoas vindas da América Latina. Em Espanha, os brasileiros podem até ser enquadrados neste termo, mas é raro. Em Portugal, esta palavra não se usa para referir-se a brasileiros, que tem sua galeria particular de termos pejorativos.

specific indigenous terms, such as hijra (India), kathoey (Thailand), muxe (Mexico), travesti (Argentina, Brazil) and waria (Indonesia) are used, more typically to describe trans women or those who identify as a third sex.

Portanto, é a própria linguagem que atua na distinção racial entre a trans e a travesti nos contextos português e catalão, o que resvala para interpretações transfóbicas e desinformadas, como a de afirmar que a travesti não é uma mulher trans “de verdade”, porque ela empreende transformações corporais para se posicionar de forma mais vantajosa dentro do mercado sexual: ser travesti não seria então da ordem das identidades, mas do Marketing. Por exemplo, como vemos em Vasconcelos & Aboim (2015):

Travesti is a category used in the Portuguese language (as in French and Spanish) to designate female trans sex-workers (...) we aim to deconstruct views that tend to homogenize travestis as a group of female trans individuals who cherish their ‘masculinity’ (the penis) while pursuing typical standards of sexualized feminine beauty and bodily attractiveness achieved through cosmetic surgery and silicone injections. Contrary to most academic writings, viewing travestis as a category and identity can be problematic. Rather, though united by sex work and the practices entailed, lives and subjectivities are plural, ranging from MtF transsexuals and transgender women to cross-dressed gay men, among other forms of self identification. Against reification and exoticization, the category travesti (as others) can be a misnomer, hiding the complex entanglements between the diversity found at the intersection of a vast number of factors and the common gendered position in the sex labour market. Travesti can be often taken as just a subjectivist identity when in reality it is more a descriptor of an objective position, which encompasses an enormous diversity. It is not just an identity, not even for the sex workers who tend, in various conjugations, to resort to different terminologies when describing themselves and their ‘job’.

É assim que raça e identidade de gênero produzem, juntas, a inexistência da travesti como uma identidade inteligível no contexto ibérico. Estas particularidades nomeadas “travesti”, “sudaca”, “brasileira”, “imigrante” só existem enquanto categoria para poderem reforçar uma macronarrativa de transgeneridade que se constrói em oposição a esta alteridade trans. Como diz David Valentine (2007, p.233):

Some people may not be able to benefit from the transformative possibilities of the work done through “transgender”. I have argued that this is so because the meanings attached to this category (...) reproduce a set of hierarchical relationships along the lines of embodiment, class, race, and age. Moreover, I have argued that “homosexuality” and “transgender” have come to be *ontologized*, that is, given the status of original and transcendent being, and thus have come to describe separate groups of people. But words, language, and categories do more than describe the world — they create it too.

Em todo o seu trabalho, Valentine demonstra uma consternação inicial pelo fato de somente pessoas norte-americanas, brancas e de classe média escolarizada se automearem *transgender*, então reflete como esta nomeação se universaliza no ativismo e nas políticas públicas para nomear um grupo de pessoas que são entendidas como um coletivo a partir da dissidência gênero-genitália de nascimento.

A criação deste universo de significado a partir da *ontologização* do transgênero, como diz Valentine, estabelece-o como discurso colonial, na medida que universaliza experiências e elege como figura de representação pessoas com certas características que são tidas como dominantes, ou de privilégio. Portanto, é preciso perceber qual o lócus de enunciação das travestis e como elas afirmam a representação de si mesmas e seus desejos em um contexto que sua fala e sua compreensão sobre o próprio corpo são negadas como verdade possível dentro do espectro transgênero.

7.4. Hibridismos travestis

Homi Bhabha (2012) faz uso do conceito de hibridação de Mikhail Bakhtin para compreender o discurso colonial. A idéia de hibridação de Bakhtin estabelece, em linhas gerais, que um discurso mesmo que seja criado e direcionado com uma certa intenção, pode trazer dentro dele diversos outros significados, apreendidos a partir de outras leituras, que inclusive o colocam em contradição.

A partir desta propriedade do discurso, Homi Bhabha sustenta que o discurso colonial traz consigo a sua própria contradição, ou a sua capacidade de ser subvertido e lido de forma contrapontual. Este discurso, para Bhabha, perde seu caráter unívoco (autoritário, de negação da voz do outro a quem busca submeter) e passa a conter características — e vozes — daqueles que são negados. Como diz: “[hybridity is] a problematic of colonial representation (...) that reverses the effects of the colonialist disavowal, so that other “denied” knowledges enter upon the dominant discourse and estrange the basis of its authority” (Bhabha, 2012, p.156).

É por meio dessa propriedade que o discurso colonial se torna produtor de hibridismos, espaços subversivos de poder e conhecimento, de onde surgem as estratégias ativas de resistência e partir de onde as vozes colonizadas encontram seus próprios espaços de emancipação dentro dos constrangimentos das interpretações coloniais sobre elas. É do encontro dessas vozes com os discursos hegemônicos que se produz, na visão de Bhabha, a noção de diferença.

Esta resistência que se cria a partir do discurso colonial é o que Bhabha chama de *hybrid displacing space*, constituído pela interação entre o discurso colonial e o discurso do subalterno que colocam em xeque não só a autoridade unívoca do

discurso, mas a sua autenticidade como poder de nomeação. Este espaço liminar, nunca chega a ser um espaço, mas um entre-lugar, um interstício, como diz Robert Young: “the effect of colonial power is seen to be the *production* of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions” (Young, 2005, p.21).

Segundo a leitura que Young (2005) faz de Bhabha, a hibridação é uma fusão de discursos e também uma articulação dialética: ao utilizar termos inteligíveis ao discurso colonial para contestá-lo, constrói-se uma contra hegemonia que pode proporcionar novas políticas de representação que contenham a diversidade que o discurso colonial, à partida, silenciou.

E este campo de tensão entre ter um espaço de enunciação negado e falar pelas frestas, falar em oposição, é o que marca a vida de sujeitos e sujeitas pós-coloniais, que nunca estarão completamente enquadrados na modernidade — na medida em que ela representa alguns corpos brancos e ocidentais — mas nunca deixarão de estar dentro dela a partir da produção ativa de sua diferença.

Esta diferença, que é produzida de fora pelas narrativas hegemônicas, e produzidas a partir de dentro pelos espaços de enunciação criados, manifesta-se de muitas formas na vida da travesti. Um dos exemplos, certamente, é como constrói-se a si mesma a partir de múltiplas posições: no trabalho sexual como um corpo racializado; em oposição à transexual portuguesa; auto-etnografando a si mesma para adequar-se aos contextos onde vive e, assim, construindo espaços de reconhecimento.

■ A travesti brasileira pele cor de canela

Adriana Piscitelli (2007) em seu estudo sobre mulheres brasileiras trabalhadoras do sexo em Espanha, retoma a ideia de brasilidade centrada na figura da mulata, uma mulher de corpo curvilíneo, sensual e *da cor do pecado*, objeto de desejo e símbolo nacional que circula em contextos internacionais. Essa construção colonial e patriarcal, largamente denunciada pelo feminismo do sul global, é reapropriada pelas travestis como qualidades diferenciais no tipo de serviço que oferecem, aliadas à docilidade, alegria, simpatia, que são valores de uma suposta brasilidade.

Na Europa, a racialização da mulata brasileira é assumida como um diferencial competitivo no trabalho sexual tanto em Portugal quanto em Espanha (Vartabedian, 2012). Especialmente em Portugal, onde a figura da brasileira está intimamente

atrelada a esta profissão, as travestis usam o próprio aparato que as estigmatiza como *prostitutas por natureza* para diferenciarem-se em seu negócio. Ao olhar os anúncios de oferta de serviços sexuais na Internet, especialmente em Barcelona: o uso da bandeira do Brasil, criar um cenário em que vestem um biquini verde e amarelo e seguram uma bola de futebol é uma representação corriqueira daquelas que relacionam a sua *brasilidade* a um atestado de competência na oferta de seus serviços.

Como diz Vartabedian (2014), de forma a competir com a heterogeneidade de figuras latinas no contexto espanhol e italiano, as travestis brasileiras também constroem uma brasilidade relacionada ao afeto, ao carinho e ao corpo feminino, que, aos olhos delas, são a referência da brasileira — mais feminina do que todas as outras, com as melhores cirurgias e as melhores intervenções estéticas, “*morena de infarto*”, “*mulata cachondíssima*”, “*mulata de mucho placer*”, “*morena guapísima de piel canela, caliente como el verano*” o “*mulata brasileira, tan exuberante y caliente como mi tierra*” (Vartabedian, 2014, p.295) são alguns dos adjetivos a que recorrem nos sites de apresentação de seus serviços.

Enquanto a literatura que relata as construções corporais de travestis no Brasil (Vartabedian, 2014; Duque, 2009; Pelúcio, 2008) trata de um ideal estético travesti “embranquecido”: cabelos lisos e claros, maquiagem que clareia o tom do rosto, revelar sob a roupa marcas de biquini quando tomam sol para mostrar que são *brancas*. na Europa, essas estratégias se tornam mais difusas, a “branquitude” que buscam ostentar no Brasil é traduzida em corpo mulato (pele cor de canela, como elas dizem) e referências de brasilidade na Europa. Neste sentido, a discussão racial que envolve a presença das travestis nestes países não é percebida por elas como ligada à cor da pele, mas à origem, ao que o trabalho de Marta Araújo e Silvia Maeso (2012) enuncia como as novas faces que o racismo assume no espaço europeu contemporâneo.

Neste sentido, Silva e Ornat (2014, p.3) valem-se do conceito de geografia trans para afirmar que a negociação entre gênero e sexualidade das travestis vai para além do espaço como algo exterior ao seus corpos, mas que seus corpos são espaços de negociação e resistências contra as vulnerabilidades experimentadas no Brasil e fora dele. Dessa forma, as diferentes formas de interpretar o corpo e de modificá-lo

integram-se às necessidades de reconhecimento em cada um dos contextos por onde passam.

■ Travestis e transexuais: brasileiras e portuguesas

Além de expressarmos anteriormente uma diferença entre a trans portuguesa e a brasileira e o competitivo mercado do trabalho sexual observado na cidade do Porto, é importante notar também como a brasileira constrói-se em oposição àquela como uma estratégia ativa de produção da diferença. Se os discursos oficiais negam o espaço da transgeneridade europeia para a travesti, estas refazem-se a partir desta negação, enunciando o que esses espaços têm de problemáticos a partir de sua visão de mundo.

Um dos exemplos mais expressivos que percebi em Portugal foi a oposição à figura da transexual, identificada como uma identidade legítima portuguesa, em contraponto à travesti migrante. Esta oposição se reflete de muitas formas nas falas das travestis, em que uma delas é a crítica ao desejo de fazer a cirurgia de redesignação sexual por parte das portuguesas (transexuais). Não só neste tema, como noutros, subjaz uma construção ativa da diferença entre ambas como um escárnio, uma desqualificação dos desejos e formas de vida da trans portuguesa. Talvez algumas pistas para a construção desta diferença sejam dadas por Sandra Saleiro (2016):

A utilização leiga da palavra [travesti] para designar uma amálgama indiferenciada de pessoas “estranhas” em termos de género (e até de orientação sexual), funcionando muitas vezes como um insulto, bem como as próprias características do modo de transgénero coberto por este termo nos espaços trans, são fatores que contribuem para essa rejeição (...) Assim, as “histórias travesti” parecem ter-se tornado “histórias indesejáveis” (Ekins e King, 2010), a partir do momento em que o discurso sobre a transexualidade se tornou dominante e legitimador das identidades trans “aceitáveis”. E, nesse sentido, ou são silenciadas ou são denegridas, servindo apenas para uma comparação com aquilo que se não é ou se não deve ser, funcionando estrategicamente como alteridade da transexualidade. E é bastante clara, na realidade portuguesa, a demarcação das próprias pessoas transexuais, dos/as clínicos/as e até de parte do movimento associativo, a este “mal-afamado”, e/ou contraproducente politicamente, modo de transgénero. Nesta comunicação pretende-se, pois, refletir sobre o “travesti”, na sua dupla vertente de insulto e de identidade.

É impreciso definir a travesti a partir de sua genitália de nascença, assim como é temerário afirmar categoricamente que nenhuma delas busque a cirurgia de redesignação. Ouvi histórias que expressavam este desejo por conta de diferentes motivações, mas que também se misturavam a muitas crenças e mitos sobre a cirurgia:

Olha que nem, tem uma [aqui na cidade], a K., ela nem se deu muito comigo por causa disso, conheci ela de homem ai ela chegou ao pé de mim, ai porque eu tô indo no Porto, tô indo pra Coimbra eu tô fazendo tratamento pra mudar de sexo, aí eu disse: você, mudar de sexo? como você vai mudar de sexo se tu não tem um peito, se tu anda de homem, não tem traje de mulher, você é um homem, como é que você vai mudar de sexo assim? Agora os médicos tão tapando ela de remédio e tanto hormônio! Isso pra mim é humilhar e fazer pouco da pessoa. Ela vai pegar num copo de café é assim [treme as mãos]. Ela vai mudar de sexo e tem vergonha de acompanhar com transexuais (Alexandra, Portugal, 2016).

Dentre os temas e figuras em questão, o orgasmo é um referente de preocupação e escárnio em relação à cirurgia. Na opinião das travestis, a travesti é aquela que sofre, mas que tem coragem de assumir que não abdica do prazer e do orgasmo e, para isso, enfrenta o mundo para fazer valer a sua vontade. Ao contrário, a transexual (portuguesa) é retraída, oprimida e nega a ela mesma a possibilidade de ter prazer “por causa de uma cona”, ao que as travestis resumem por “não ser nem carne, nem peixe”¹⁴⁸.

Neste argumento, é impossível não estabelecer a relação entre as figuras estereotipadas da mulher brasileira *em contraponto* à mulher portuguesa, que alimentam não só as falas do senso comum como das próprias trabalhadoras do sexo que entrevistei em Portugal para justificar a “brasileira fogosa” em relação à portuguesa recatada (o corpo colonial e o corpo da mulher de respeito), aquela que prefere ter orgasmo e aquela que prefere “ter uma cona”:

As meninas um dia me ligam e falam C. desce aqui dar um banho nessa menina porque ela tá fedendo. Desci e disse AN., o que é que se passa? Eu disse AN. Você tem que colocar uma coisa na sua cabeça agora é mulher não pode tá batendo de frente com mulher. Cheguei na clínica com ela e a médica disse qual hormônio ela tá tomando? Eu disse: nenhum. A médica disse que ela estava entrando em choque: o hormônio masculino estava querendo sair, ela não estava ejaculando, não estava a se vir, e o feminino também, como ela agora tem a vagina tá entrando em choque total, ai deitou ela na maca, quando abriu as pernas dela aquele mal cheiro. A doutora disse AN. você está podre, você não se lava. Você usa preservativo? Ela disse não. Ela nunca soube confessar que queria gozar. E a melhorzinha [operada] que eu conheço toma 8 a 9 comprimido por dia (Vanessa, Portugal, 2016).

A rivalidade a partir da construção da percepção de gênero, abarca outras características que atravessam o trabalho sexual. As brasileiras consideram as portuguesas uma concorrência desleal no trabalho porque:

Antigamente não tinha muita mulher portuguesa e hoje em dia, a mulher portuguesa entrou muito nessa área e a gente fica sem ação porque elas já têm casa, já tem tudo, então elas fodem a 10 a 15 tudo sem camisa (Helena, Portugal, 2016).

¹⁴⁸ Ou seja, quem um dia foi homem (carne), nunca vai chegar a ser mulher (peixe).

No Porto, como já mencionei, a relação entre portuguesas e brasileiras era muito conflituosa. Estão separadas espacialmente e as críticas vinham de todos os lados: as portuguesas dizem que as brasileiras não têm classe, vestem-se de forma vulgar e roubam os clientes. As brasileiras dizem que as portuguesas parecem “frangos” tentando andar de sapato de salto e que nem são mulheres, são homens travestidos que vão fazer pista para comprar droga e atrapalhar quem está lá para trabalhar de verdade (caderno de campo, Porto, 2016).

Por conta desta rivalidade, não posso precisar, pela minha pesquisa, se as mulheres (cis ou trans) portuguesas têm práticas sexuais mais desprotegidas que as brasileiras. Pelo trabalho de Oliveira (2011) com mulheres cisgênero no Porto, isto não parece se confirmar. Em conversas informais com profissionais de saúde, há uma referência comum em afirmar que a mulher brasileira trabalhadora do sexo costuma ter práticas sexuais protegidas e parecem conhecer bem as principais medidas para práticas de intercursos sexuais seguros. Isto vai de encontro à percepção das travestis sobre o mercado no qual trabalham. Dizem que homens e mulheres portugueses acham que:

Doença quem tem é só travesti e viado, os brasileiros, africanos. Acham que o português, por ser português, não tem nada, então é onde elas [as portuguesas] vai, vai sem preservativo, pinta e borda e a gente fica de boca aberta. (...) Por exemplo, a mulher portuguesa ela critica a gente, elas olham pra gente e ai é uma travesti, ai é uma transexual, mas mal sabem elas a barbaridade que o marido delas faz dentro do apartamento. É que ninguém fica sabendo mas eles querem é tomar leite¹⁴⁹ (Alexandra, Portugal, 2016).

Isto foi confirmado por algumas portuguesas que eu pude entrevistar informalmente, mas que eram amigas das brasileiras, por isso, não sei dizer se é uma percepção mesmo compartilhada:

V: Ela [aponta O., a amiga portuguesa] trabalha como brasileira, se ela colocar no anúncio dela “portuguesa” ela não consegue trabalhar porque é o dia inteiro os homens querendo sem camisa.

O: Neste momento a portuguesa é mais procurada, porque faz sem camisa. Vamos supor uma travesti brasileira e uma portuguesa trabalha mais a portuguesa que a brasileira porque faz sem camisa. Mas na boca dos portugueses, dos clientes, as porcas são as brasileiras, a portuguesa não é. (Vânia e Ofélia, caderno de campo, Portugal, 2016)

Além das falas acima, em muitos momentos, na rua, ouvi e participei de discussões sobre o fato dos clientes e mesmo alguns agentes da assistência social e da saúde presumirem que as travestis brasileiras “não se cuidavam” e eram potenciais agentes de ISTs:

¹⁴⁹ Tomar leite é a gíria para performar sexo oral sem o uso de preservativos até a ejaculação do parceiro.

Aconteceu-me duas semanas atrás, eu fui pra Lisboa e fiquei gripada, tava com dor de garganta e com gripe, aí quando eu atendia o telefone: “tás doente”, “é só uma gripe” “não, não, não, não, não”. Em Lisboa não trabalhei (Luana, Portugal, 2016).

A ideia de ambivalência e hibridismo de Bhabha para pensar a produção ativa da diferença das travestis revela que: tanto a presença ou ausência nos relatórios; a forma como se apropriam da brasilidade como categoria racializada como um ativo no mercado do sexo; e, também, como pensam a sua diferença em relação à transexual portuguesa são estratégias fronteiriças de enunciação. O lugar de fala nunca está garantido, o espaço em que articulam suas representações nunca é oficial ou está dado de antemão, mesmo assim, elas se fazem ouvir e, quando podem, invadem os espaços de autoridade para dizer como veem o mundo à sua maneira.

Se nesta seção falamos de uma estratégia de produção ativa da existência das travestis por meio da oposição, da construção discursiva da diferença, principalmente, a partir da transexual portuguesa, na seção abaixo, tratar-se-á de uma outra estratégia de enunciação a auto-etnografia.

7.5. Trajetórias travestis como percursos auto-etnográficos

Marie-Louise Pratt (2007) parte de uma análise contrapontual da literatura de viagem europeia e a forma como esta serviu para apresentar e reapresentar obsessivamente as colônias à metrópole, cuja estrutura e conteúdo são reproduzidas até hoje a partir de lógicas de colonialidade e reapropriações contemporâneas.

A proposta de Pratt é reconstruir a literatura de viagem a partir da perspectiva daqueles e daquelas que tiveram as suas vidas influenciadas por este contato. A autora sustenta haver uma cegueira na dinâmica uníssona de representação metrópole-colônia, quando, na verdade, houve contato, transformação, co-presença e interação (Pratt, 2007). O seu conceito de zona de contato — do mesmo modo que teorizam os autores e autoras da *critical border thinking*¹⁵⁰ — dá ênfase à maneira como os sujeitos coloniais são constituídos por esses encontros e, pela perspectiva subalterna, pergunta-se se, na verdade, não foram os subordinados que manejaram, de certa forma, as representações criadas sobre eles, em um processo que denomina *transculturação*.

¹⁵⁰ Cf capítulo 1.

Na análise de Pratt fica evidente que os nativos se apropriaram da linguagem colonial para se fazerem compreender, usaram este novo corpus de conhecimento em seu benefício, muitas vezes, traduzindo as suas visões de mundo a partir da ferramenta analítica do estrangeiro:

While subjugated peoples cannot readily control what the dominant culture visits upon them, they do determine to varying extents what they absorb into their own, how they use it, and what they make it mean. Transculturation is a phenomenon of the contact zone (Pratt, 2007, p.7).

A auto-etnografia de Pratt é justamente a habilidade de traduzir-se para o outro e, com isso, controlar a representação que o outro faz de si. Ao mesmo tempo, a auto-etnografia é falar por si mesma a partir de uma linguagem outra, uma forma de tradução. Se o texto etnográfico é a forma europeia de representar o Outro para a Europa, a auto-etnografia é a estratégia subalterna de representação a que recorre o Outro para falar de si e seu mundo.

No mundo das travestis europeias, é possível perceber, em muitos níveis de profundidade a forma como lidam com sabedoria com essas marcas de tradução. Estar na Europa é também um processo de modificação de sua identidade para adequar-se ao velho mundo: eliminar o Pajubá como língua corrente (Pelúcio, 2009) e adotar as formas híbridas de linguagem que observamos, especialmente, nas travestis de Barcelona; autodenominar-se transexual (Pelúcio, 2009) para ser compreendida (especialmente no contato com a saúde, a assistência social e o serviço de estrangeiros), ou mesmo reforçar um sentimento de brasilidade (Silva e Ornat, 2014) que estrutura os circuitos de representações que as legitimam como europeias.

Ao perceber o percurso das travestis que marca desde seus planos de vir à Europa, sua viagem e permanência, podemos traduzir a multiplicidade de percalços, desejos e conquistas como um projeto de narrativa legítima sobre si.

Legítima porque representa a cisão de um estigma que a coloca no espaço moral da degradação e da morte no Brasil, legítima porque é fidedigna em relação a como imaginam que merecem viver. Resgatar os laços com a família e fazer circular o seu sucesso como europeia no Brasil, ao mesmo tempo, produzir uma sociabilidade que a permita viver a Europa que se sonha: não aquela que vive o imigrante indocumentado, mas a que (supostamente) vive uma europeia com seus luxos, mas também com um aprendizado sobre novos lugares, novos mercados e novos encontros com a vida.

Neste sentido, propomos duas situações em que é possível perceber a autoetnografia travesti em construção. A primeira traz duas histórias de travestis europeias e suas questões amorosas e familiares. Na segunda, examino a potencialidade do conceito de passabilidade como estratégia auto-etnográfica subalterna.

■ Amores e famílias travestis

Dentre as diversas estratégias de enunciação que este trabalho se dedicou a mostrar, dois relatos apresentam formas outras de auto-etnografia e mostram a produtividade deste conceito como chave analítica para se interpretar as histórias das travestis.

A primeira história, de Alícia, fala sobre como quer ser entendida dentro da história de amor e de família que construiu para si em Barcelona. A segunda história, de Alexandra, fala de suas estratégias de conformação identitária a um papel novo no seu grupo familiar: ser o *pai* biológico de uma criança.

Sally Hines (2007) enfatiza que apesar do interesse crescente em práticas não normativas de sociabilidade, as pessoas transgênero ainda são subrepresentadas nos estudos de conjugalidades e parentalidades, destacando a construção do transgênero como categoria teórica e não em sua materialidade. Hines afirma que “*same-sex intimate and partnering relationships hold greater possibilities of equality in the organization of domestic life, employment and child care*” (Hines, 2007, p.355).

Na análise da autora, bem como nos trabalhos de Jeffrey Weeks et al. (2001), Sasha Roseneil (2000), Zowie Davy (2016), as histórias de pessoas transgênero são desafiadoras de padrões heteronormativos, em que as barreiras entre amizade e sexo tornam-se mais porosas, as experiências de intimidade são fluidamente situadas e relações afetivas são construídas fora de uma matriz heterossexual rígida, em negociações diversas entre amizade e amor. Também, tornam visíveis as diversas negociações relacionadas com o processo de transição de gênero, que é reflexivamente decidido a partir das constelações afetivas entre famílias, parceiros, amigos, colocando em discussão uma linha tênue entre individualidade e círculo social (Hines, 2006).

Contudo, esta não é a tônica que reveste a experiência das travestis, um tanto distanciada dessa matriz eurocentrada de produção de conhecimento sobre identidades trans. No contexto das travestis, as categorias são menos fluidas e mais

como fronteiras, que só se podem dobrar pelas concessões auto-etnográficas que criam arranjos de adequação e reconhecimento a partir de valores hegemônicos como o casal monogâmico, a família e a parentalidade.

Alícia tem 39 anos, é trabalhadora do sexo, brasileira e vive em Barcelona, onde atende seus clientes em sua casa. Antes mesmo de começarmos a entrevista, Alícia disse:

Estou em Espanha há 10 anos, aqui conheci 3 namorados, o último J. com quem estou agora foi o que me fez viver a vida, porque antes eu não vivia (Alícia, Barcelona, 2016).

Ter um companheiro espanhol lhe permitiu reconquistar o espaço da cidade, conhecer outras pessoas, conhecer lugares, ser fluente em espanhol. Também, conta que está muito feliz de ter sido bem acolhida na família do marido, tendo bom relacionamento com seus sogros e cunhados. O estabelecimento desses vínculos e dessa aceitação “à luz do dia” fazem com que ela não se sinta uma mulher trans, “mas uma pessoa normal”, como ela mesma diz:

Quando a família te aceita já tem menos problema na sua vida. Não quero que minha família me veja como uma trans prostituta. Ninguém te aceita, a sociedade não te aceita, o mundo não te deixa viver (Alícia, Barcelona, 2016).

Alícia sente-se insegura porque a família do futuro marido não sabe nem que ela é trans e nem qual é o seu trabalho. Este medo de ser descoberta e perder o mundo que ela vem construindo para si há alguns anos levou-a a iniciar os procedimentos para a cirurgia de redesignação sexual. Acredita que, se for “inteiramente” mulher,

Posso ter a minha vida social com mi pareja, meu negócio. Eu vou intentar buscar a vida de outra forma para que eu não precise viver só nessa vida, sabe, porque *eu tenho meu lado bom* [grifo meu], que eu sei cozinhar, ai eu me dedico e vou levar bem, eu quero ter vida social com mi pareja, meus amigos que não trabalham na prostituição, que são advogados, juizes, outras pessoas que conheci no ginásio, na vizinhança”.

Alícia usa o termo “viver a vida” para designar uma importante inflexão em sua narrativa, a da possibilidade de criar roteiros afetivos heteronormativos, em que o casal é inserido no ambiente familiar e mantêm vínculos de amizade com outros casais heterossexuais e monogâmicos.

Sua história desafia a macronarrativa clássica sobre o desejo pela cirurgia de redesignação, que não se faz dentro do que se espera do discurso clássico sobre a transexualidade. Para Alícia a sua genitália é um impedimento para adequar-se ao papel social de mulher que deseja. E este desejo não vem do uso de sua genitália,

como a maior parte das angústias que rondam as travestis quando pensam na cirurgia. Seu desejo vem da vida que conseguiu conquistar com seu companheiro.

Assim, é possível situar a ideia de normalidade trazida por Alcía como auto-etnográfica. Para traduzir-se como normal, traduzir-se como alguém que merece a vida que conquistou, Alcía deseja a cirurgia como um ato de conformação. Não para reivindicar-se como mulher, mas para reivindicar-se normal: a cirurgia é uma via de adequação do que ela acredita que é como pessoa com a vida que acha que merece. Diferentemente do argumento clássico da inadequação gênero e genitália, a sua cirurgia é uma adequação à normalidade e à vida familiar tradicional.

Alessandra está em Portugal há 14 anos, veio para a Europa por meio de uma cafetina brasileira e já trabalhou em Portugal, na Itália e na Suíça. Foi casada por quase 10 anos com um bombeiro da cidade onde vive quando conheceu sua atual companheira em um encontro entre amigos. Na ocasião disse ao marido, “essa menina mexeu comigo”, ao que ele nem deu atenção. Então certo dia, sua companheira, então amiga, foi à casa dela e tiveram relações sexuais. Alessandra abandonou seu antigo marido e agora vive nesta nova relação com um filho biológico do casal, de 4 anos de idade:

F: Então, vocês duas são mães dele?

A: Na questão da maternidade eu sou o pai e ela a mãe porque eu não mudei de nome. Ele está muito pequeno, mas na minha cabeça já sinto um pouco diferente. Hoje mesmo eu já penso em tirar meu peito, o filho muda muito. Não é que eu queira virar homem, eu quero respeitar meu filho mesmo porque eu fico pensando nele na escola, em tudo, agora tá bom porque eu tenho controle de tudo mas e quando eu não tiver? Com ele não é o problema, mas na escola...

Esta estratégia é totalmente descredibilizada por Lara, sua melhor amiga, que a acompanhava durante a entrevista, pois “ela tem cara de mulher, jeito de mulher” e, portanto, não “funcionaria” este arranjo de ser pai da criança. Lara, aos risos, narra também que o filho também coloca Alessandra em situações constrangedoras:

A gente vai ao café e ele faz questão de dizer pra todo mundo que ela é o pai, e fica chamando, pai, pai, pai e ela faz de conta que não é com ela e depois foge (risos) (Lara, Portugal, 2016).

O desejo de ter um filho é o ponto de clivagem da narrativa de Alessandra. As expectativas de papéis entre pai e mãe, a princípio, são justificados por ela pelo fato de nunca ter mudado o seu nome atribuído à nascença. Contudo, logo em seguida, explica-me que ela é o pai porque foi ela quem deu o sêmen, pois é o destino biológico que fixa um papel de gênero. Daí em diante, os dilemas de Alessandra progridem do

ser pai – uma função afetiva e de responsabilidade com relação ao filho – para ser homem e ser marido.

Esta tensão vê-se quando fala da escola e sua preocupação com o filho em situações sociais. Dizer “eu quero respeitar o meu filho” é deixar claro que, em sua opinião, como um dos progenitores, ela precisa respeitar o destino biológico do filho, de uma pessoa que foi gerada por um homem e uma mulher, um pai e uma mãe. Isto é um dilema porque Alessandra gosta e tem orgulho de ser travesti e, no fundo, não se vê em qualquer outra identidade que não seja essa. Por isso, olha para seu corpo e pensa como poderia transformá-lo de modo que possa passar por situações sociais de maneira mais ambígua, daí ponderar a retirada das próteses de silicone dos seios.

Enquanto tenta enquadrar-se em roteiros heteroafetivos em relação ao casamento e ao filho, ao mesmo tempo, Alessandra precisa construir-se como mulher em seu trabalho. As estratégias de como ser menos *outsider* tanto em um quanto em outro mundo é o que está no cerne das suas preocupações, pois “é mais feliz como travesti do que as portuguesas como transexuais” como ela mesma diz. No caso de Alessandra, autoetnografar-se é traduzir-se pai, é reunir elementos semânticos que possam proteger o filho da discriminação, ao mesmo tempo, buscar reconhecimento em um novo papel social que, é possível, não tenha a ver com ser travesti tal como ela a compreende.

Ambas as histórias nos indicam que os espaços de criação ativa da diferença, os percursos auto-etnográficos e as situações de fronteira em que as travestis fazem compreender os seus modos de vida ultrapassam a esfera pública para invadir também o lugar da intimidade, da conjugalidade e do projeto familiar.

■ A passabilidade como autoetnografia

Sustento que “passabilidade” é uma palavra-síntese do que seja a auto-etnografia para as pessoas trans. Embora muitos circuitos condenem a passabilidade ou entendam-na como um disfarce, ou um fingimento, (fingir ser mulher cisgênero, fingir ser homem heterossexual); sustentem que é uma forma de negar o movimento LGBT porque enfraquece a sua representatividade; ou, acabe por negar as identidades trans como não-binárias — ou seja, identidades que não desejam performar nem a feminilidade nem a masculinidade hegemônicas —; eu prefiro considerar a passabilidade como um mecanismo de tradução subalterno por excelência.

Negar a passabilidade como tradução é supor que deve estar ao encargo das pessoas trans sofrer as consequências de se estar às margens, da forma mais radical possível: oferecendo seu corpo ao escárnio, abjeção e discriminação das estruturas heterocispatriarcais da sociedade. Também supõe que os corpos sofrem igualmente essas consequências, quando outros marcadores sociais encontram mais ressonância em um corpo apresentado como diverso. Por exemplo, o corpo imigrante.

Abordamos no capítulo 5 deste trabalho que as travestis quando vêm à Europa, vêm de oco¹⁵¹ e procuram não trazer maquiagens ou roupas femininas na mala, porque ao mínimo indício de que sejam trans, podem ter sua entrada no país negada. Teixeira e Piscitelli (2010), por exemplo, trazem a informação que, em maio de 2010, todas as pessoas brasileiras detidas na jurisdição do Consulado Brasileiro em Milão, sob acusação de imigração irregular, eram travestis.

Compreender a passabilidade como auto-etnografia é perceber uma estratégia rica de percepção da sociabilidade heterocisnormativa e os processos conscientes de adaptação a estes esquemas que são corporais, subjetivos e sociais.

Ser europeia pode ser entendido, para a travesti brasileira, como uma forma de passabilidade. Não de um corpo que se esconde, mas um corpo que se mostra a partir de novas categorias e novas indumentárias. Ser europeia é poder ser lida como pessoa, em vez de ser lida como travesti. É poder frequentar espaços mais seguros, em que sabem que sua vida está protegida. Negar a passabilidade à travesti é negar-lhe a possibilidade de viver fora dos circuitos que as matam.

Isto retoma o que foi apresentado por Lohana Berkins (2006; cf. capítulo 2). Performar uma identidade de gênero não-binária, não-ocidental, não-branca e empobrecida forja a travesti como uma identidade criada a partir e como forma de resistência à violência de Estado. Portanto, em um mundo binário que não a compreende, a travesti sempre recorrerá à passabilidade para ser inteligível, até o momento em que se consiga fazer com que travesti signifique valores próprios do humano.

Ser europeia é uma dessas estratégias, em que a sua trajetória corporal e social busca aproximar o mito da Europa como lugar do humano da sua realidade quando chega ao velho mundo. É assim também que se apropriam de estratégias

¹⁵¹ Vir de oco: vêm vestidas como homens cisheterossexual (êmico).

hegemônicas de legitimação e reconhecimento, como o consumo: ter bolsas, sapatos, roupas, participar de concursos de miss, produzir fotografias profissionais.

Ser europeia, como nos diz Alícia (Barcelona, 2016), é poder auto-etnografar-se como normal. É poder dar conta das representações de si de modo a ser reconhecida como uma pessoa.

Contudo, para poder estar no lugar de produzir representações sobre si mesma e as fazer circular, é preciso conquistar um certo tipo de autoridade que, à partida, não existe para a travesti. As fronteiras múltiplas que se interpõem entre elas e os espaços de enunciação são várias: a fronteira materializada da Europa que a lê como imigrante indocumentada, a fronteira da miséria que a relega a precariedade no trabalho sexual, a fronteira do próprio gênero que a afastou da escola, da família e do trabalho. Também, a fronteira da língua que a traduz erroneamente, a fronteira dos documentos que não são concedidos a ela, a fronteira da voz que não lhe é concedida.

Diante de tantos senões, que potência é esta que faz essas mulheres serem tão absolutamente soberanas em sua forma de viver. Que poder de escolha e que potência de vida as leva a transmutar situações e encontrar sua voz e seu lugar em meio a tantos lugares e vozes que não as querem ali. E de que modo magistral o fazem, com seus corpos exuberantes e línguas afiadas.

Sílvia diz, a travesti tem 5 bolas e 10 sentidos (Barcelona, 2015). Mais culhões que um homem, porque a masculinidade hegemônica é pouco para se enfrentar a vida como uma travesti, penetrada e desconstruída por elas a 10 euros o oral e 30 euros o completo. 10 sentidos porque além do sexto sentido feminino cisgênero, ainda precisam de mais quatro outros para perceber se correm ou não perigo, planejar a próxima pista, lidar com a negociação injusta do quarto alugado, aguentar as noites frias na rua, manter o anúncio da internet que precisa ser pago, lidar com a relação desonesta com algum familiar, ter o dinheiro para comprar a cidadania, realizar o sonho de conhecer o mundo.

Ainda assim, se a vida da travesti é um encontro de fronteiras, é também um alargamento de espaços de tradução e reconhecimento. Reivindicar-se mulher para além de uma feminilidade cisgênera e monogâmica. Reivindicar-se europeia sendo não-ocidental, pele cor de canela e *marquinha* de biquíni. Reivindicar-se trabalhadora do sexo quando o mundo lhe chama prostituta. Afirmar-se como esposa, quando

querem convencê-la de que sua genitália não lhe permite. Afirmar-se como pai e mulher. Afirmar-se como mulher porque “mulher é aquela que acorda todos os dias para enfrentar a vida” (Maria, Barcelona, 2015).

A travesti é uma mulher com 5 bolas e 10 sentidos.

CONCLUSÕES

Encarnar o queer pós-colonial

Esta dissertação teve como objetivo desenhar e analisar em pormenor diversos fenômenos que envolvem a migração de travestis trabalhadoras do sexo brasileiras para Portugal e Espanha, bem como as questões de ordem epistemológica que estes fenômenos suscitam.

As travestis são identidades de gênero dissidentes não-ocidentais dentro do espectro trans, que são desterritorializadas quando emigram e buscam processos de significação de si e do mundo que se alteram a partir da vivência e da construção da sua identidade trans, juntamente com a experiência da migração.

Para tanto, este trabalho inter-relacionou duas trajetórias de análise diferentes: a primeira delineou um campo teórico de justaposição entre estudos pós-coloniais e teoria queer, de modo a tornar visíveis e compreensíveis sob diversos ângulos, e na sua complexidade, as experiências das travestis como sujeitas pós-coloniais dissidentes de gênero. Esta justaposição e complementaridade não são somente necessárias como profícuas, em termos epistemológicos, éticos e políticos. A segunda trajetória de análise observou e compartilhou histórias sobre as experiências de travestis brasileiras trabalhadoras do sexo no mercado português e espanhol, tendo como metodologia a pesquisa biográfica baseada em histórias de vida e a observação participante.

A teoria queer desconstrói a sexualidade e o gênero como propriedades da Biologia e destaca sua função social como operativos de produção de diferenças, hierarquias e ficções identitárias (Santos AC, 2012). O queer oferece, como chave analítica, a percepção do cis-tema¹⁵² como produtor de identidades e classificações entre corpos consonantes e dissonantes em relação à matriz dimórfica homem-mulher, mostrando as invisibilidades que aquela suscita. Contudo, colocar em causa a fixidez das identidades, opor-se às políticas identitárias gays e lésbicas não fizeram a teoria queer avançar, em um primeiro momento, num reconhecimento da colonialidade

¹⁵² Este termo é usado, especialmente na teoria trans, para fazer ver o aglutinamento entre as matrizes econômicas, sociais e simbólicas que conformam o “sistema” hegemônico e a cisgeneridade como parte deste conjunto.

como fator primordial para se compreender a dissidência sexo-gênero, uma vez que os relatos e análises desta teoria se centravam em experiências de contextos anglo-europeus.

Com o crescimento das críticas à globalização nos anos 1990, a teoria queer é ligeiramente descentrada desta posição e passa a refletir criticamente sobre as vias pelas quais acabara por se transmutar em discurso hegemônico em espaços pós-coloniais como a América Latina, por exemplo, em que representa uma elite cultural e econômica LGBTQ (González Ortuño, 2016). Esta elite, formada por pessoas com alto capital cultural e simbólico, historicamente, produziu sua distinção em relação às identidades de gênero e orientações sexuais populares a partir dos conceitos que circulam na academia e no ativismo estadunidense e europeu: daí a diferença entre ser gay ou bixa¹⁵³; lésbica ou sapatão; algumas vezes, transexual ou travesti.

É em pontos como este que se torna necessária a crítica pós-colonial, no sentido de aumentar o potencial crítico do próprio queer, ao desmontar construções teóricas e terminologias que, a despeito da capacidade desconstrutiva de alguns conceitos em contextos do Norte, preservam dinâmicas de colonialidade em contextos outros.

Dos estudos pós-coloniais e, mais especificamente, dos estudos decoloniais que realçam a especificidade das relações de poder de ordem colonial na América Latina, elegeram-se o conceito de colonialidade de Aníbal Quijano (1992) e o avanço teórico proposto por Maria Lugones (2014). Esta apresenta o conceito de colonialidade de gênero como a construção histórica da sujeição das mulheres não-ocidentais e a dizimação de identidades sexuais não binárias a partir de entroncamentos entre colonialismo, raça e gênero, entendidos como a categorização ocidental e heteronormativa dos corpos e seus respectivos papéis sociais (Lugones, 2014).

Situar o gênero na história colonial revela como o colonialismo estabeleceu uma geopolítica hierarquizada a partir da raça e encontrou nos corpos das mulheres instrumento para o exercício material e simbólico das mais extremadas práticas de poder (Martins, 2017). Na esteira de Lugones (2008), o gênero¹⁵⁴ funda a

¹⁵³ Em contexto brasileiro pode ser grafada como “bicha” ou “bixa”. O segundo caso tem sido mais utilizado no ativismo, que tem buscado marcar a bixa como uma identidade específica e racializada, não só como um certo tipo de comportamento afeminado, como originalmente era entendida.

¹⁵⁴ Importante ressaltar novamente que o gênero enquanto categoria de análise não é uma criação colonial, mas uma apropriação do movimento feminista (Scott, 2016 [1989]). Nas análises sobre o período colonial que envolvem o gênero, este quer dizer uma percepção de que homens e mulheres são diferentes, que estas diferenças são socialmente produzidas e este processo de sujeição das mulheres pelo patriarcado operou de formas diferentes em contextos ocidentais e coloniais.

colonialidade, criando arranjos entre o dimorfismo biológico, a matriz heterossexual e a raça, presentes tanto nas alianças patriarcais para a submissão das mulheres não ocidentais — que as representou como corpos-território disponíveis para serem violados e explorados —, como na anulação de identidades não-binárias.

Sustento, neste trabalho, que esses estudos avançaram, inicialmente, muito pouco em reconhecer que a matriz que funda a colonialidade de gênero é ciscentrada, o que exclui dos espaços de reconhecimento a violência colonial sobre as identidades de gênero dissidentes.

A colonialidade de gênero foi responsável pela invisibilidade de identidades de gênero dissidentes latino-americanas no período colonial enquanto possibilidades de resistência corporal e discursiva. Este processo não foi residual ou mero efeito colateral da violência, ao contrário, desempenhou papel fundamental na desestruturação das organizações políticas das sociedades originárias, facilitou o estabelecimento da administração colonial nesses territórios e a chegada da Igreja Católica, como bem demonstram os trabalhos de Fernandes (2016), Campuzano (2006) e Horswell (2005).

Alargar o campo de reflexão sobre a colonialidade de gênero implica, portanto, em reconhecer como as identidades dissidentes de gênero foram construídas como inexistentes ao longo da histórica colonial das Américas e de que modo esses mesmos mecanismos engendram genocídios e apagamentos nos dias atuais, especialmente nesses espaços em que a dissidência de gênero e a raça se encontram. Portanto, de modo a encontrar universos coincidentes de diálogo entre as abordagens queer e pós-colonial, apresentou-se, de forma cruzada e reciprocamente potenciadora, as maneiras como ambas teorizam, analisam e desmontam a produção da diferença.

Tanto no discurso colonial como na teoria queer, as identidades normativas são erigidas a partir da obsessão narrativa da modernidade ocidental em construir os *Outros* pelos seus próprios termos (Bhabha, 2012): a produção pós-colonial da diferença está assente nos signos de inferioridade ou superioridade que ressoam categorias geopolíticas e raciais e os estudos pós-coloniais revelam esta construção do mundo não-ocidental como um Outro irreduzível, inferior e explorável, sustentando o poder colonialista que persiste sob a forma de colonialidades, opressões e violências múltiplas (Said, [1978], 2007). Ao mesmo tempo, a teoria queer reivindica

o desmonte da ideia de normalidade como esquema de classificação, porque ela exclui e penaliza tudo o que ratifica como anormal. Este processo está na gênese das sociedades ocidentais e manifesta-se, por exemplo, no domínio das instituições que têm o monopólio de decidir sobre o corpo, a saúde, a identidade e a sexualidade. Decisões estas que sempre envolvem regimes violentos de subjugação.

Uma colonialidade de gênero queer, portanto, reconhece que os processos de produção da diferença são forjados num “cis-tema gênero-sexualidade-raça-capitalismo” que controla a distribuição dos recursos materiais de existência (Quijano, 1992) entre as pessoas a partir da sua posição em regimes de normalidade-anormalidade.

Dentre os recursos materiais de existência apontados por Quijano, esta colonialidade de gênero queer opera pelo eixo da visibilidade/invisibilidade. Ser visível é estar no rol do humano, daquele que deve ser levado em conta ao pensar as políticas, os afetos, a vida, o transporte, a saúde, enfim, tudo e todas as formas como somos interpelados e interpeladas enquanto sujeitos e sujeitas sociais. O contrário de ser visível, de ser “levado em conta”, é o que Santos (2007) vai designar por produção ativa da não-existência, criar obsessivamente o que não pode estar lá como fixidez (Bhabha, 1998): o residual, o diverso que atrapalha, o que não deve ser considerado, as figuras monstruosas.

Para os grupos renegados, a sociedade produz seus próprios esquemas de como lidar com os seus abjetos: a assistência social, a violência dos mecanismos de repressão do Estado, as prisões, a morte não velada. Não ter acesso aos recursos materiais de existência é ver interdita a própria possibilidade de experimentar os valores hegemônicos da sociedade como a família, a escola e o trabalho, por exemplo.

Como não sucumbir à inexistência?

Os discursos hegemônicos, como afirma Bhabha (2012), são ambivalentes. No seu cariz autoritário, carregam consigo a possibilidade da sua contradição. A resistência existe nas ambivalências que, na realidade, subjazem à aparente fixidez do estereótipo para fundar novas visões de mundo: a partir do discurso médico, fundar a resistência trans; a partir dos xingamentos de bixa e sapatão, fundar identidades dissidentes; a partir da ofensa “puta”, fundar o putafeminismo; a partir do xingamento “sudaca”, reivindicar a fronteira e a interculturalidade.

Se a linguagem existe a partir da materialidade que ela enuncia, o não-existente é, em si, não-linguagem. Por isso, não pode reivindicar-se num esquema de pensamento criado para produzir a sua inexistência. Decorre, então, que o alargamento da co-presença torna imperativa a criação de novas linguagens e novas definições, expressas em encontros entre a materialidade e a linguagem normativas, de um lado, e estes lugares de enunciação subalterna de outro. A resistência implica em imiscuir-se no discurso hegemônico, consiste em alargar espaços de presença, que, no limite, rompem com o invisível, tornando-o co-presença. Nos termos de Mignolo (2016), resistir é (re)existir, é produção ativa de existência.

Os espaços simbólicos e materiais desses encontros entre discursos e presenças foram metaforicamente enunciados, nos estudos decoloniais, como fronteiras, que podem ser definidas como o espaço – simbólico ou material – do encontro com a diferença. Gloria Anzaldúa (2012), por exemplo, pensa a sua *Borderland* como uma conformação geopolítica, geoeconômica e emocional, um espaço de encontro entre culturas, raças, classes, corpos que dividem intimidade e corpos que compartilham afetos.

Esta fronteira, muitas vezes não visível, pode ser sentida e é o espaço de todas as pessoas que não habitam o centro. Ela produz efeitos materiais e emocionais, produz posições desconfortáveis e híbridas de enunciação, encontros difíceis entre traduzir e ser traduzido, atravessamentos contínuos que buscam restituir o espaço de encontro, não à maneira ocidental que enxerga dualidades, mas espaços contínuos e porosos de produção de sentido. A consciência da *new mestiza* – ainda falando do trabalho de Anzaldúa (2012) – é a que re-existe a partir desses encontros, que materializa para si uma existência impossível de negar, porque superou a subalternidade como condição emocional e afetiva, que massacra corpos fazendo-os adorar o que não podem ter e renegarem a sua própria potência.

Refletir e produzir essas posições, como nos dizem Anzaldúa (2012), Brah (2006) e Oliveira JM et al. (2009), é produzir o encontro e o reconhecimento da diferença como múltiplas e instáveis posições de negociação que, talvez, só encontrem materialização e estabilidade precárias no devir do discurso biográfico, na representação sobre si e sobre os outros, em um percurso temporal com validade muito reduzida.

Desta forma, coloca-se o corpo pós-colonial e queer como elemento central de análise, na medida em que é metonímia e expressão da inscrição social da diferença. Este corpo é ponto de partida para o questionamento da condição Eurocêntrica e logocêntrica e seus processos de invisibilização e subalternização de outros corpos, ao mesmo tempo, é condição da produção de sentido, seja pela sexualidade, seja pelo gênero.

Este encontro do pós-colonial com o queer pelo sujeito encorporado¹⁵⁵ (*embodied*) é encarnado, tornado carne, em um sem-número de identidades dissidentes. Dentre elas, a travesti latino-americana. É a partir da manipulação de seu corpo que a travesti performa e materializa a identidade e posição de privilégio ou não dentro do campo das travestilidades. É por meio do corpo que vive o preconceito, o seu trabalho e a sua re-existência como europeia. É este mesmo corpo, construído para ser desejado como feminino que é interpretado como abjeto. Sustento que este lugar do corpo queer pós-colonial é o espaço contra-hegemônico por excelência.

Esta ambivalência é um espaço de fronteira – num certo sentido, também o espaço do queer e o espaço do trans, enquanto, eles próprios, categorias teóricas. Podemos verificar que a travesti negocia e constrói-se a si mesma a partir dos discursos hegemônicos que negam a sua existência, consubstanciando a fronteira, a ambivalência e a fluidez.

Além dessas formas de identificação desafiam os enunciados autoritários, é na tradução que existir como linguagem e espaço de enunciação é possível. Se a teoria queer e os estudos pós-coloniais são exercícios epistemológicos de tradução (Preciado, 2011; Ribeiro, 2005), eles refletem negociações complexas de sentido e modos de estar no mundo, criados a partir do encontro com a autoridade. As identidades de fronteira os atravessam e fundam suas re-existências a partir e para além das linguagens hegemônicas que as definem, criando espaços originais de produção de subjetividades e de enunciação, a partir da citação da norma e da sua transgressão, convertendo a fronteira num território dinâmico de criação.

O próprio sentido trans(gênero) precisa ser alargado para abranger este espaço do encontro pós-colonial. A literatura trans sustenta a transgeneridade como condição de sujeitos e não como um trânsito (ser trans não é um estado migratório de um

¹⁵⁵ Uso o termo encorporar ou encarnar (no sentido de tornar carne) como palavras que remetem ao corpo como recurso expressivo, no sentido do termo em inglês *embodiment*.

gênero a outro, é uma condição identitária que pode reivindicar a presença em sentidos binários ou não). Deste modo, é inegável o potencial de tradução do trans como potencial epistemológico para se pensar a tradução (translation) e, como aprofundado no capítulo 4, a ideia de casa como espaço dinâmico de inteligibilidade, que é estabelecido pelas travestis imigrantes.

Neste contexto da colonialidade de gênero, da exotização da trans não-ocidental, do encontro dos estudos pós-coloniais com o queer nas fronteiras da tradução, como compreender a experiência travesti?

A travesti é uma identidade de gênero dissidente não-ocidental, forjada nos contextos majoritariamente urbanos da América Latina. No contexto português e espanhol, travesti é uma palavra que, assim como transexual, vem da literatura médica para designar as pessoas que fazem travestismo, ou seja, pessoas que portam códigos do sexo oposto por um curto período de tempo ou para um propósito específico. Nesses espaços, também se tornou uma palavra pejorativa para designar pessoas transexuais de modo a desqualificar suas trajetórias, fazendo entender o seu projeto identitário como uma espécie de disfarce ou engano.

Embora seja impossível desvencilhar a identidade travesti do encontro com a literatura médica a respeito da transgeneridade – que define, a partir do diagnóstico, a transexualidade e o travestismo –, é possível afirmar que a gênese da identidade travesti possui uma trajetória específica e diversa da forma de relato que tem sido a consagrada no mundo ocidental, orientada para um reconhecimento íntimo e corporal da condição trans que, posteriormente, revela-se ao mundo com o “outing” ou a “saída do armário” (Binaohan, 2014). Como diz Sedgwick (2007), o armário – acrescento, no mundo ocidental – é um dispositivo epistemológico para perceber como se estabelecem os regimes de controle entre o público e o privado na sociedade moderna (ocidental).

A pesquisa sobre identidades dissidentes e queer na América Latina vem restituindo a importância de perceber as diferenças da gênese das identidades locais, em que a travesti, muitas vezes retratada na literatura pela figura da *loca del barrio* (Lemebel, 2000, 2001a, 2001b), constitui e nomeia a sua diferença a partir do mundo social. Se, na academia brasileira, a definição dominante ainda é binária, centrada na experiência íntima e corporal, como “pessoas que se identificam como homens, mas que portam símbolos entendidos como próprios do universo feminino” (Pelúcio, 2007),

o ativismo travesti vem disputando esta definição com proposições mais abrangentes e menos binárias, centradas na luta pelo reconhecimento e dignidade.

Assim, para Jaqueline Gomes de Jesus (2012), as travestis reivindicam o respeito às suas vivências e o seu direito de viverem no gênero feminino, ou seja, alargam o próprio sentido do feminino para além de uma matriz cis-heteronormativa. Como diz o movimento T de Revolução (2015), a travesti ocupa um lugar específico na organização do trabalho, tem um referencial corporal específico e um gênero “do campo da mulheridade”. Embora combata-se, com razão, a identificação inexorável da travesti como sinônimo de trabalhadora do sexo, a sua identidade acaba por ser reconhecida, na sociedade brasileira, como um amálgama de condições sociais específicas: dentre elas, a pobreza e o trabalho sexual. Também a destituição do eixo família-escola-trabalho de que fala Araújo (2016) é uma forma de definir a travesti que não passa propriamente pelas suas decisões sobre seu corpo ou como se identifica a partir de uma certa matriz de gênero: a travesti define-se como resultado de uma reação violenta da matriz heterossexual sobre a sua existência.

Esta discussão é apresentada (cf. Capítulo 2) a partir do trabalho de Lohana Berkins (2006), para quem a travesti é uma identidade política forjada na luta contra a violência de Estado que estigmatiza, invisibiliza, nega e mata. A identidade travesti surge do desejo de pertencer ao espectro do feminino fora da cultura binária sexo-gênero e luta para transgredir o espaço onde o sistema a coloca (da violência, da marginalidade e da vida precária), para ressignificá-la como uma identidade de luta, resistência, dignidade e felicidade.

A interpretação do ativismo travesti, por si, já seria suficiente para demonstrar a distância entre as identidades travesti e transexual, de gênese e percurso muito diversos – uma na literatura médica, outra no embate contra a violência sobre seu corpo – e revela as múltiplas fraturas que conformam a tradução dentro de uma matriz cisgênero: para além de uma expressão de gênero inscrita no corpo, a travesti é uma identidade marcada por uma certa posição econômica, simbólica, cultural e racial nas sociedades latino-americanas. Portanto, a literatura ocidental *per se* não contém a travesti, que é, por excelência, latina queer pós-colonial.

Se a travesti, por ser uma identidade subalterna é, a priori, uma identidade de fronteira, este trabalho apresenta alguns dos espaços em que as travestis operam processos de negação e de reconhecimento de sua possibilidade de enunciação.

Espaços de produção ativa da não-existência e espaços da produção ativa da co-presença que se complementam em um mesmo movimento, como diz Barthes (2001), como a paisagem olhada de dentro de um automóvel: ora o olhar pode observar o vidro, ora pode deitar-se sobre a paisagem sem perder nenhum dos dois de vista.

Estudar os percursos migratórios das travestis brasileiras que se inserem no mercado do sexo pago na Europa do Sul foi a estratégia eleita neste trabalho para perceber essas aproximações e distanciamentos, a partir do reconhecimento de um campo das travestilidades que defino, na sequência de Peres (2015), por: um conjunto de disposições que conformam regras e formas de acesso ao mundo das travestis trabalhadoras do sexo, bem como as formas autorizadas e legitimadas de circulação e aquisição de capital cultural e econômico que se inscrevem e se traduzem na transformação corporal.

Existem percursos consagrados para ocupar posições privilegiadas no campo das travestilidades, todos eles ligados, à sua maneira, à transgressão do espaço social relegado às travestis trabalhadoras do sexo. Dentre esses percursos, emigrar para a Europa é um deles.

Embora excluídas da literatura sobre migrações, as travestis emigram para a Europa desde a década de 1970, período em que se organizavam voos fechados para elas e que o termo “brésilien” era sinônimo de travesti na cidade de Paris (Vale, 2005). O termo ênico europeia é o nome dado àquelas que rumaram para o velho mundo e que fazem circular a representação da Europa como destino de sonho. Estima-se que, hoje, na Europa, mais da metade das trabalhadoras do sexo sejam imigrantes e, dentro da população de trabalhadoras trans, o número chega a quase 80% de imigrantes em países como Portugal e Espanha, que recebem majoritariamente mulheres trans vindas da América Latina (Brussa, 2009). Ou seja, o trabalho sexual trans que se realiza na Península Ibérica é essencialmente feito por travestis.

Os capítulos 4 e 5 deste trabalho dedicam-se a descrever ao pormenor como esta trajetória é planejada e concretizada e quais as expectativas e os desafios que encontram as travestis neste processo que Vartabedian denomina “migrações travestis” (2014; 2018b).

Está claro que não se pode pensar esta trajetória sem apontar os apagamentos das travestis dentro dos discursos que enunciam esses processos: a literatura sobre migrações, quando feminista, é ciscentrada e não contempla as especificidades da

travesti, que entende seu percurso migratório não como um projeto familiar (como muitas vezes a mulher cisgênero é representada nesses estudos), mas como maneira de adquirir outra posição dentro da família, em que possa negociar a seu favor quais os laços de obrigações que serão estabelecidos entre elas e seus parentes.

Ao ser negada como uma emigrante legítima, a travesti aparece na literatura sobre tráfico de seres humanos para fins de exploração sexual, ora como vítima ora como agenciadora de corpos vitimizados (na figura da cafetina). De todo modo, como diz Agustín (2006), sua figura está ausente das migrações para figurar na criminologia. Esta amálgama entre tráfico de seres humanos e controle de fronteiras é motor das políticas xenófobas e transfóbicas da União Europeia e Estados Unidos, principalmente, desvelando as fronteiras físicas como aparatos também heterocisnormativos (Luibhéid e Cantú Jr., 2005).

No trabalho sexual, a travesti é duplamente invisibilizada. Pela literatura acadêmica, claramente, cisnormativa, a mulher trans trabalhadora do sexo é tratada como uma população residual e, geralmente, está agregada ao grupo dos trabalhadores do sexo que se identificam como homens (em um grupo de “outros” heterogêneo). Não são consideradas mulheres em um universo mais alargado do trabalho sexual feminino (que poderia ser cis e trans), com o qual compartilham mais vulnerabilidades e pautas em comum. Isto quando não estão insidiosamente enquadradas na terminologia “homens que fazem sexo com homens”.

Dentro do espectro transgênero ocidental, conforme observamos mais claramente no contexto catalão, a travesti passa a traduzir-se transexual para poder aceder à hormonação nos centros de saúde, por exemplo. Também é muitas vezes entendida como uma transexual pelas organizações de assistência social, que a leem como pessoa que deseja a cirurgia de redesignação. Inclusivamente, toda a celebrada conquista de alteração do nome nos documentos de registo para se adequar ao gênero com o qual a pessoa se identifica é uma prerrogativa de cidadãos e cidadãs, direito negado às pessoas migrantes, especialmente àquelas indocumentadas.

Se é quase consenso no ativismo que a mulher trans vinda das classes populares, pela sua condição de gênero e vulnerabilidade econômica, tem poucas alternativas laborais que não sejam o trabalho sexual, esta realidade é pouco mencionada nas pautas ativistas, e quando mencionada, é com certo desconforto. Historicamente, o movimento LGBT e trans buscou afastar-se das identidades abjetas – como as putas

– para poderem se afirmar como grupos pertencentes a zonas morais legítimas. Assim, no contexto português, por exemplo, a relação entre o ativismo trans e as trabalhadoras do sexo é espectral: elas são como fantasmas, presenças fantasmagóricas que não se mencionam. Pertencem a uma outra seara de problemas que não são endereçados pelo ativismo, mas sim pela assistência social.

Desta maneira, esses países alimentam-se e reforçam a figura da trans abjeta para representá-la como vítima (do tráfico de seres humanos) ou criminosa indocumentada. No trabalho sexual, a justaposição da ocupação profissional com a figura da mulher colonizada cria, particularmente no contexto português, a representação da travesti como uma identidade trans não-ocidental naturalmente inclinada para o sexo, uma atualização do corpo-território da mulher a invadir e conquistar; diferentemente da trans portuguesa, entendida como alguém que exerce o trabalho sexual por necessidade.

A partir desses espaços de produção ativa da não existência travesti descritos anteriormente, que ora eliminam a travesti como possibilidade de linguagem, ora transformam-na em um espectro, de que modo avaliar onde as travestis se enquadram nos esquemas de poder que conformam a colonialidade de gênero na matriz sexo-raça-capitalismo? Em outras palavras, como encorporam esta ausência em presença? Como constroem re(existências)?

Se, à primeira vista, o êmico europeia pode parecer significar a travesti que emigrou para a Europa, ele ganha contornos mais densos ao perceber que a travesti carrega uma visão bem marcada entre “estar na Europa” e “ser europeia”. *Estar* na Europa significa, no mais das vezes, a reprodução da condição em que se chega: ser imigrante indocumentada, com dívidas para pagar, relacionando-se com pessoas e situações “não-europeias” que reproduzem as lógicas de violência e abuso, com as quais descrevem a situação da travesti no Brasil. *Ser* europeia é transgredir este espaço moral, espacial e simbólico relegado à figura imigrante racializada e passar a pertencer a espaços de segurança e aceitação em que se sente cidadã. Este deslocamento não é unidirecional, nem ambas as Europas são distintas, mas representações de um mesmo espaço, fraturas de uma mesma vivência.

A travesti se refaz na Europa quando cria as suas estratégias de enunciação, tanto pela oposição aos discursos que a tornam invisível, como pela apropriação criativa de narrativas hegemônicas à sua maneira, criando este “terceiro espaço”, no sentido

de Homi Bhabha (2012), em que manipula, deliberadamente, formas de inclusão e exclusão.

Este movimento ganha vida na sua expressão travesti usual “quebrada na pista, refeita na Europa”,¹⁵⁶ em que as travestis encarnam e refazem a construção de espaços de enunciação, a partir e para além das representações quebradas (hegemônicas) sobre elas.

Proponho alargar o conceito de auto-etnografia de Mary-Louise Pratt (2007) para elaborar a ideia de auto-etnografias travestis como operativo conceitual que torna visível de que modo elas se refazem na Europa, ou, criam espaços de co-presença. No trabalho de Pratt, autoetnografar-se é uma estratégia subalterna de controle da representação de si para o outro, utilizando-se da linguagem do colonizador. Para as travestis, autoetnografar-se é um esquema ativo de produção de inteligibilidades: autonomear-se transexual em espaço europeu, buscar conformações corporais que ratifiquem certa posição social; buscar inteligibilidades semânticas que traduzam suas aspirações.

Percebe-se que, no processo de auto-etnografar-se, a travesti não pode se enquadrar em fronteiras, ela as atravessa continuamente, recriando espaços de enunciação a partir das condições que produzem a sua diferença. Se ela vai ao médico, autodenomina-se transexual para conseguir harmonizar-se ou mesmo ingressar nas listas de espera para a cirurgia de redesignação; se a transexualidade nega a sua existência, ela reexiste para além dos discursos médicos; se ser brasileira a reduz a um estereótipo, ela o reverte a seu favor como a morena de pele cor de canela; se a medicina tradicional lhe nega o corpo que deseja, ela procura a bombadeira para injetar-lhe silicone; quando negada a possibilidade de ter um filho, porque sua identidade é feminina, ela afirma-se como pai; quando negam-lhe a possibilidade de uma vida de casal monogâmico heteronormativo, ela faz a cirurgia de redesignação sexual. Estas e outras incontáveis rupturas e deslocamentos marcam o cotidiano da travesti e participam dos seus esquemas de percepção de mundo, tanto que Patrício (2008) em seu trabalho sobre travestis migrantes afirma que as travestis europeias acionam constantemente a expressão êmica “no truque”, que significa encontrar maneiras de subverter situações difíceis a seu favor.

¹⁵⁶ Ver capítulos 6 e 7.

Autoetnografar-se ou traduzir-se para o Outro de modo a ser inteligível, para as travestis, implica colocar em suspenso diversas categorias. Se o gênero é uma categoria que se precisa fixa para pensar a interseccionalidade, para as travestis, o gênero precisa ser expandido para além do cis-tema para abranger mulheridades trans diversas, mesmo que sejam as mulheres de peito e pau de que fala Linn da Quebrada.

Se a raça é uma categoria fixa, ela não permite perceber de que maneira as travestis acionam a sua origem como brasileiras e sua construção identitária como europeias para negociarem pertenças e a forma como ambas as “origens” estão mutuamente condicionadas, já que só é possível ser europeia no Brasil, e brasileira na Europa. Ou seja, este título só se confirma em seus circuitos de consagração a partir da relação que ainda estabelecem com o Brasil: ratificando as geografias coloniais, é o Brasil que concede o prestígio à europeia (Carrijo, 2012). Ao mesmo tempo, só é possível ser (mulher) brasileira na Europa, tanto porque a travesti não é incorporada ao discurso nacional da brasilidade, sendo uma identidade invisível e sistematicamente negada à condição de cidadã, como ser brasileira reúne uma série de condições sistematicamente trabalhadas em seus corpos para adequarem-se e desenharem o estereótipo da mulher brasileira: o corpo moreno, o temperamento dócil, as curvas femininas, a sensualidade e outros atributos que são construídos como sinônimo da brasilidade feminina.

A autoetnografia é, portanto, encorporar a ausência em presença pela via da tradução. Esses modos de presença, porque híbridos, porque fora das macronarrativas e dos esquemas hegemônicos de produção do conhecimento sobre as travestis, ocupam espaços intersticiais. Os espaços híbridos de que fala Bhabha ou nos encontros de fronteira em que a tradução é uma condição de inteligibilidade. Proponho que esta tradução é feita a partir de duas propriedades principais: o deslocamento e a passabilidade.¹⁵⁷

O deslocamento é um conceito importante dentro do estudo das travestis já que é uma identidade forjada conforme e à medida que se desloca: da casa da família talvez para uma cidade maior, onde conhece outras travestis e inicia-se no trabalho sexual,

¹⁵⁷ O termo passabilidade é a tradução da palavra *passing* que, no jargão trans, significa portar códigos que identifiquem a pessoa trans como cisgênera. É uma estratégia criticada dentro do ativismo como forma de apagamento das identidades trans, ao mesmo tempo, é vista como uma estratégia de proteção contra a violência transfóbica.

rumo a novas cidades para ganhar mais e moldar o seu corpo como deseja, atravessando o Atlântico para chegar à Europa e, neste novo espaço, seguir deslocando-se, a cada três semanas, de cidade em cidade, de país em país, adquirindo nesta trajetória um novo corpo, uma nova forma de pensar sua relação com o mundo, aprender novas línguas, ter novos amigos, frequentar novos lugares, aprender as regras de trabalho em cada lugar (Vartabedian, 2014; Patrício, 2008).

Este deslocamento, como trabalhado nesta tese, é espacial, corporal e simbólico em que as três dimensões são adquiridas e agenciadas ao mesmo tempo. O que este trabalho traz como novidade, em relação à literatura existente, é a forma como o deslocamento permite encontrar espaços de reconhecimento da travesti na Europa.

Dentro das regras que conformam a travestilidade na Europa, as travestis mais bem-sucedidas são as que lograram fixar-se, ou seja, construir uma vida em que tenham agregado condições para arrendar ou comprar uma casa: o que exige amigos fora do espaço do mercado do sexo pago, ter tido a possibilidade de ter uma poupança financeira – o que implica bons rendimentos com o trabalho sexual e, muitas vezes um companheiro nacional para ajudar nas despesas e facilitar o acesso à cidadania. Em outras palavras, são aquelas que conseguiram deslocar-se do “viver na Europa” para “viver a Europa”, contudo, o seu prestígio – de aparente fixidez – sustenta-se do deslocamento das outras ao arrendar quartos em seu apartamento, por exemplo; ao receber novas travestis por indicação de amigas em comum; e de seu deslocamento – físico ou virtual¹⁵⁸ – ao Brasil para ostentar a sua condição de europeia.

Isto nos permite afirmar que a própria condição da europeia é autoetnográfica. Ela é a metáfora da busca da travesti por transgredir os efeitos da colonialidade sobre si, nomeando estas diversas estratégias como aquelas que permitem habitar um espaço de humanidade a que elas chamam *ser da Europa*. A travesti é uma síntese que perpassa esta fluidez. Ela não está do outro lado da linha abissal, vivendo unicamente das lógicas de apropriação e violência (estar na Europa), mas ela circula por esse mundo tal como circula pelo mundo da regulação e emancipação (ser europeia). O que constitui a sua vida não são lógicas interseccionais ou simultaneidade de opressões, são arranjos dinâmicos em que nem o gênero é posto como categoria dada – porque se a travesti se constitui fora do gênero entendido dentro da matriz

¹⁵⁸ Esta aproximação com o Brasil pode acontecer via redes sociais por exemplo.

cisnormativa, nem o gênero para ela é uma categoria *a priori*, mas também um *logos* a se construir e reivindicar.

Deste modo, concordo com Jasbir Puar (2013), quando percebe os limites da interseccionalidade para compreender a vida de muitas sujeitas, para quem as diversas categorias das quais o conceito depende para se afirmar como possibilidade, são tão instáveis que a própria interseccionalidade esvazia-se em um emaranhado de noções pré-determinadas (raça, classe, gênero, origem) que elucidam pouco a vulnerabilidade que experimentam.

Se a interseccionalidade preocupa-se com as estruturas fixas que determinam a “simultaneidade de opressões” que as mulheres de cor (“women of color”) experienciam, é preciso articular outras chaves teóricas que levem a perceber as fronteiras e as identidades como espaços fluídos de articulação. O conceito de *assemblage* de Puar (2013) permite olhar para os corpos como “unstable assemblages that cannot be seamlessly disaggregated into identity formation” (Puar, 2013). Corpos como meios de tradução, como encontros instáveis e deslizamentos porosos entre posições de subalternidade e privilégio, em que a interseccionalidade percebe as estruturas, mas não as formas sempre atualizadas de resistência e articulação de visões de mundo subalternas. Por perceber as categorias, não consegue perceber os deslocamentos entre as fronteiras, como se a interseccionalidade fosse a fotografia de um instante em um contexto em movimento.

Nestes termos, podemos também sustentar que a autoetnografia travesti e suas estratégias são operativos subalternos de passabilidade. A passabilidade é um termo utilizado nos meios ativistas e acadêmicos trans para designar a pessoa que consegue portar códigos – principalmente corporais – de cisgeneridade, ou seja, ela consegue apresentar-se para o mundo como cisgênera, mesmo sendo trans.

O termo subalterno alarga as possibilidades de pensar a passabilidade para além do corpo, afirmando-a como uma estratégia de re-existência e inteligibilidade. Se a transgeneridade ocidental, como diz Binaohan (2014), é gestada de dentro do armário para fora, o que talvez constitua uma matriz comum das identidades transgênero não-ocidentais é uma dissidência não incorporada na literatura hegemônica e que tem a colonialidade de gênero como marca distintiva. A passabilidade não-ocidental incorpora não só o gênero, mas também a raça e o deslocamento.

Se a passabilidade é uma forma de ser inteligível no mundo cisgendrado – e inteligível também pode significar, como diz Butler (2011), humano – a autoetnografia é uma forma de ser inteligível a partir de todas as marcas que constituem a diferença de corpos não-ocidentais, marcas essas que se aglutinam de formas dinâmicas e inéditas em fluidezes subalternas.

Ver estas dinâmicas é impossível de uma perspectiva das narrativas hegemônicas, mesmo quando elas nascem para (d)enunciar lógicas de expropriação simbólica e material, como por exemplo, nos discursos que tratam as travestis como um grupo residual: nas migrações, no trabalho sexual, no espectro da transgeneridade ocidental, nas ciências médicas, na assistência social.

Perceber, a partir de perspectivas subalternas, é reconhecer as lógicas de opressão e a forma como são subvertidas e re-trabalhadas a partir de seus próprios pontos de vista. Perceber como as travestis constroem-se como sujeitas a partir do lugar social que as sujeita ao espaço da inexistência ou da espectralidade.

A subalternidade é esta matéria fluída, tão difícil de capturar em *frames*, cuja permanência não é o lugar, mas o deslocar-se pelos interstícios do reconhecimento. Não é uma questão de lugar (*location*), mas de deslocamento (*displacement*): tanto ser tirado do seu lugar, como não estar em certo lugar ou não ter lugar porque os espaços de co-presença nunca estão garantidos como permanência, são resultado de disputas políticas sempre em atualização.

Assim, a travesti só pode ser compreendida em uma teoria pós-abissal. Porque ela habita os entremeios entre as zonas claras e escuras (no sentido de Lugones, 2014) ou o lado de cá e o lado de lá das linhas abissais (no sentido de Santos, 2007). As travestis são sujeitas pós-coloniais, porque determinadas pelo encontro com a violência de Estado, porque criam a sua resistência a partir da construção do seu próprio corpo para além do cis-heteronormativo, porque definem-se pelo deslocamento e constroem sua re-existência a partir das estruturas que as querem inexistentes.

Porém, o que faz as travestis afirmarem-se como humanas, não é a forma como as estruturas quebram-nas na pista, mas como elas mesmas refazem-se, a cada instante, na Europa. Enfim, mais uma contradição travesti: encarnar um não-lugar. Trazer no corpo a destituição de um espaço e, por não estar em lugar algum,

reivindicar e construir um lugar só pra si. Uma europeia, no sentido brasileiro do termo. Uma sujeita pós-colonial.

Referências Bibliográficas

- ABGLT. (2014). *Manual de Comunicação LGBT*. Curitiba: Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais.
- Agustín, L. (2002). Cuestionar el concepto del 'lugar': La migración es algo más que una pérdida. *Development*, 45, 128-135.
- Agustín, L. (2003). A migrant world of services. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 10(3), 377-396.
- Agustín, L. (2006). The disappearing of a migration category: migrants who sell sex. *Journal of ethnic and migration studies*, 32(1), 29-47.
- Agustín, L. (2007). *Sex at the margins: Migration, labour markets and the rescue industry*. Zed books.
- Aizura, A. Z. (2012). The persistence of transgender travel narratives. In T. T. Cotten (Ed.), *Transgender migrations: the bodies, borders and politics of transition* (pp. 139-156). London: Routledge.
- Al-Ali, N., & Koser, K. (2003). *New approaches to migration?: transnational communities and the transformation of home*. London: Routledge.
- Alasuutari, P., Bickman, L., & Brannen, J. (2008). *The SAGE handbook of social research methods*. Los Angeles: SAGE.
- Aldrich, R. (2008). *Colonialism and homosexuality*. London: Routledge.
- Almeida, G. M. R., & Baeninger, R. (2016). A imigração brasileira na França: do tipo histórico às modalidades migratórias contemporâneas. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 33(1), 129-154.
- Almeida, M. V. D. (1996). Corpo presente. In M. V. D. Almeida (Ed.), *Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o Corpo* (pp. 1-22). Oeiras: Celta.
- Almeida, M. V. D. (2002). O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso "lusófono". In Bastos, Cristiana. Almeida, Miguel Vale de; Feldman-Bianco, Bela (Ed.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros* (pp.23-37). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Almeida, M. V. (2004). O corpo na teoria antropológica. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 33, 49-66.
- Altman, D. (2001). Rupture or continuity? The internationalization of gay identities. In J. C. Hawley (Ed.), *Post-colonial, Queer: theoretical intersections* (pp. 19-41). New York: State University of New York.
- Amado, J. (2009). *Tieta do Agreste*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Anderson, B. R. O. (2006). *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Anderson, L. R. (1997). *Women and autobiography in the twentieth century: remembered futures*. London: Prentice Hall.
- Antunes, P. P. S. (2013). *Travestis envelhecem*. São Paulo: Annablume.
- Anzaldúa, G. (2009). To(o) Queer the Writer - Loca, escritora y chicana. In A. L. Keating & G. Anzaldúa (pp. 163-175). Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, G. (2012). *Borderlands : la frontera : the new Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Aprosex. (2018). Guia Básica para protegernos de las leyes SESTA y FOSTA. Obtido a 23.04.2018, de <http://www.aprosex.org/guia-basica-para-protecternos-de-las-leyes-sesta-y-fosta/>
- Araújo, M. C. [Pergunte às Bee]. (2016, março 16). Educação LGBT: Pergunte às Bee 116 [arquivo de vídeo]. Obtido a 10.08.2016 de

https://www.youtube.com/watch?v=_U-SZwN9GWc

- Araújo, M., & Maeso, S. R. (2012). History textbooks, racism and the critique of Eurocentrism: beyond rectification or compensation. *Ethnic and Racial Studies*, 35(7), 1266-1286.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2006). *The post-colonial studies reader* (2a ed.). New York: Taylor & Francis.
- Assembleia Geral das Nações Unidas. (2004). *Violência contra las trabajadoras migratorias*. Resolución aprobada por la Asamblea General el 18 de diciembre de 2013, A/RES/68/137. Obtido a 10.07.2015 de <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10668.pdf>
- Atkinson, R. (2001). The life story interview. In J. F. Gubrium & J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research: context and method* (pp. 121-140). London: Sage Publications.
- Bacchetta, P., El-Tayeb, F., & Haritaworn, J. (2015). Queer of colour formations and translocal spaces in Europe. *Environment and Planning D: Society and Space*, 33(5), 769-778.
- Bailey, A., & Cuomo, C. (2008). *The feminist philosophy reader*. Boston: Mc-Graw Hill.
- Bakshi, S., Jivraj, S., & Posocco, S. (2016). Decolonizing sexualities: transnational perspectives, critical interventions. Oxford: Counterpress.
- Baral, S. D., Poteat, T., Strömdahl, S., Wirtz, A. L., Guadamuz, T. E., & Beyrer, C. (2013). Worldwide burden of HIV in transgender women: a systematic review and meta-analysis. *The Lancet infectious diseases*, 13(3), 214-222.
- Barbosa, B. C. (2010). *Nomes e Diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. (Dissertação de Mestrado) Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Barros, A. T. M. P. (2014). Gilbert Durand, o montanhês que desafiou a margem esquerda do Sena. *Esferas*, 3(4), 147-155.
- Barry, K. (1995). *Prostitution and sexuality*. New York: New York University Press.
- Barry, K. (1984). *Female sexual slavery*. New York: NYU Press.
- Barthes, R. (2001). *Mitologias* (11a ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- bel hooks (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. In B. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L. Morales, K.-K. Bhavnani, . . . C. T. Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Madrid: Traficante de Sueños.
- Benedetti, M. R. (2005). *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Editora Garamond. ux
- Bennachie, C., & Marie, J. (2010). Their words are killing us: The impact of violent language of anti-sex work groups. *Research for Sex Work*, 12, 24-25.
- Bento, B. (2006). A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Editora Garamond.
- Bento, B. (2012). A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 3(4), 95-112.
- Bento, B. (2012). As famílias que habitam" a família". *Sociedade e Cultura*, 15(2), 275-283.
- Bento, B., & Pelúcio, L. (2016). Vivências trans: desafios, dissidências e conformações. *Estudos Feministas*, 20(2), 485.
- Berkins, L. (2006). Travestis: una identidad política. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 221.
- Berlant, L. G. (1997). *The queen of America goes to Washington City: Essays on sex and citizenship*. Durham: Duke University Press.

- Bertaux, D. (1981a). *Biography and society: The life history approach in the social sciences*. California: Sage Publications.
- Bertaux, D. (1981b). From the life story approach to the transformation of sociological practice. In D. Bertaux (Ed.), *Biography and society: The life history approach in the social sciences* (pp. 29-45). London: Sage Publications.
- Bertaux, D., & Bertaux-Wiame, I. (1981). Life stories in the bakers' trade. In D. Bertaux (Ed.), *Biography and society: The life history approach in the social sciences* (pp. 169-189). Sage Publications (CA).
- Bhabha, H. K. (2012). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG.
- Bhabha, H. K. (1990). *DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation*. London: Routledge.
- Bhanji, N. (2012). Homing desires, (trans)sexual citizenship and racialized bodies. In T. T. Cotten (Ed.), *Transgender migrations: the bodies, borders and politics of transition* (pp. 157-176). London: Routledge.
- Bhavnani, K.-K., & Coulson, M. (2004). Transformar el feminismo socialista. In B. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L. Morales, K.-K. Bhavnani, . . . C. T. Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 51-62). Madrid: Traficante de Sueños.
- Binaohan, B. (2014). *Decolonizing Trans / gender 101*. Toronto: Biyuti publishing.
- Bindel, J. (2017). The myth of sex work is distorting the voices of the exploited women: sex workers' rights are being used as a cover for neoliberal pro-prostitution politics in the global south. Obtido a 04.04.2018, de <https://www.newstatesman.com/politics/feminism/2017/09/myth-sex-work-distorting-voices-exploited-women>
- Blanchette, T. G., & Da Silva, A. P. (2011). O mito de Maria, uma traficada exemplar: confrontando leituras mitológicas do tráfico com as experiências de migrantes brasileiros, trabalhadores do sexo. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 19(37), 79-105.
- Boellstorff, T., Cabral, M., Cárdenas, M., Cotten, T., Stanley, E. A., Young, K., & Aizura, A. Z. (2014). Decolonizing transgender: A roundtable discussion. *Transgender Studies Quarterly*, 1(3), 419-439.
- Borba, R., & Ostermann, A. C. (2008). Gênero ilimitado: a construção discursiva da identidade travesti através da manipulação do sistema de gênero gramatical. *Estudos feministas*, 16(2), 409-432.
- Bornat, J. (2008). Biographical Methods. In A. Perri, L. Bickman, & J. Brannen (Eds.), *The Sage Handbook of Social Research Methods* (pp. 345-356). London: Sage.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1996). A ilusão biográfica. In M. M. Ferreira & J. Amado (Eds.), *Usos e abusos da história oral* (pp. 183-191). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Bourdieu, P. (1997). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, P. (2010). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Braga, S. (2007). *Falas do falo: o travesti e a metáfora da modernidade* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. London: Psychology Press.
- Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26(1), 329-376.
- Brasil, Secretaria Nacional de Justiça (2013). *II Plano Nacional de enfrentamento ao*

- tráfico de pessoas*. Brasília: Ministério da Justiça.
- Browne, K., & Nash, C. J. (2010). *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research*. Burlington: Ashgate Publishing.
- Brussa, L. (2009). *Sex work in Europe: a mapping of the prostitution scene in 25 european countries*. Amsterdam: TAMPEP International Foundation.
- Bueno, B. O. (2002). O método autobiográfico e os estudos com histórias de vida de professores: a questão da subjetividade. *Educação e Pesquisa*, 28(1), 11-30.
- Burgess, R. G. (1997). *A pesquisa de terreno: uma introdução* (E. Freitas & M. I. Mansinho, Trans.). Oeiras: Celta Editora.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*. London: Taylor & Francis.
- Butler, J., & Rodríguez, F. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Madrid: Paidós.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Las Segovias: ACSUR.
- Caeiro, R. M. P. (2016). *Transexualidade (s) e travestilidade (s) no jornalismo: uma análise discursiva das notícias produzidas em Pernambuco pelo Aqui PE e Jornal do Comercio (Dissertação de Mestrado)*. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Caillé, A. (2002). *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes.
- Cajigas-Rotundo, J. C. (2012). Implosiones: corporalidades fronterizas como prácticas de libertad o cómo diluir un régimen de verdad y producir otro en el propio cuerpo, sin morir en el intento. *Tabula Rasa*, (16), 121-138.
- Campuzano, G. (2006). Reclaiming Travesti histories. *IDS Bulletin*, 37(5), 34-39.
- Carbado, D. W., Crenshaw, K. W., Mays, V. M., & Tomlinson, B. (2013). Intersectionality. *Du Bois review: social science research on race*, 10(2), 303-312.
- Cardozo, F. (2006). *Parentesco e Parentalidades de Travestis em Florianópolis/SC*. (Conclusão de Curso), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Cardozo, F. (2012). *Performatividades de gênero, performatividades de parentesco: notas de um estudo com travestis e suas famílias na cidade de Florianópolis/SC*. In Grossi, M.; Uziel, A.P.; Mello, L. (Eds.), *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis* (pp.233-52). Rio de Janeiro: Garamond Universitária.
- Caro, I. L. (2008). *Guía de género, migraciones y empleo: dinámicas de adaptación y resistencias en los campos de acción transnacional*. Madrid: AcSUR-Las Segovias.
- Carrara, S. (2012). Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 4(05), 131-48
- Carrara, S., & Vianna, A. R. B. (2006). "Tá lá o corpo estendido no chão.": a Violência Letal contra Travestis no Município do Rio de Janeiro. *Physis-Revista de Saúde Coletiva*, 16(2), 233-249.
- Carrijo, G. G. (2011). *Imagens em trânsito: narrativas de uma travesti brasileira*. In Piscitelli, A.; Assis, G.O.; Olivar, J.M.N. *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (pp.263-320). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp.
- Carrijo, G. G. (2012). Poses, possessions and scenarios: the photographs as narratives of the conquest of Europe. *Revista Estudos Feministas*, 20(2), 525-538.
- Carvalho, M. F. D. L. (2015). *"Muito prazer, eu existo!" Visibilidade e Reconhecimento no Ativismo de Pessoas Trans no Brasil*. (Tese de Doutorado). Universidade

- do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Casa Brenda Lee (2018), [website] A casa da Brenda Lee. Obtido de <https://www.casabrendalee.org.br>
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Chakrabarty, D. (2009). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chamberlayne, P., Bornat, J., & Wengraf, T. (Eds.). (2000). *The turn to Biographical Methods in Social Science*. London: Routledge.
- Chapkis, W. (1997). *Live sex acts: Women performing erotic labor*. New York: Routledge.
- Chin, C. B. N. (2013). *Cosmopolitan sex workers: women and migration in a global city*. London: Oxford University Press.
- Clemente, M. (2018). Reservado o direito de admissão Discursos antitráfico, controlo das migrações e assistência a mulheres. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 11(17), 154-200.
- Combahee River Collective. (1977). A Black Feminist Statement. Obtido a 10.07.2015 de https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf
- Collins, P. H. (1998). *Fighting words: Black women and the search for justice* (7). Minneapolis: U of Minnesota Press.
- Congostrina, A. (2017). Las prostitutas de Barcelona elogian a Colau por dejar de multarlas. Obtido a 11.05.2018., de https://elpais.com/ccaa/2017/06/02/catalunya/1496420330_982296.html
- Cooper, B., Bell-Scott, P., & Smith, B. (2016). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press at CUNY.
- Cotten, T. T. (Ed.). (2012). *Transgender migrations: the bodies, borders and politics of transition*. London: Routledge.
- Cover, R. (1999). Queer with class: Absence of Third World sweatshop in Lesbian/Gay discourse and a rearticulation of materialist queer theory. *ARIEL: A Review of international English Literature*, 30(2), 29-48.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford law review*, 1241-1299.
- Crenshaw, K. (1997). Intersectionality and identity politics: Learning from violence against women of color. In Shanley, M.L.; Narayan, U. (Eds.), *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives* (pp.178-193). University Park: Pennsylvania State University Press.
- Creswell, J. W. (2014). *Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa-: Escolhendo entre Cinco Abordagens*. São Paulo: Penso Editora.
- Cruz-Malavé, A. (2007). *Queer Latino Testimonio, Keith Haring, and Juanito Xtravaganza: Hard Tails*. New York: Springer.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.
- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual*. Bogotá: Brecha Lésbica y en frontera.
- D'Ippoliti, C., & Botti, F. (2017). Sex Work among Trans People: Evidence from Southern Italy. *Feminist Economics*, 23(3), 77-109.

- Davi, E. H. D. (2013). *Belíssima: um estudo merleau-pontyano da corporalidade travesti*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, Brasil.
- Davida. (2005). Prostitutas, “traficadas” e pânicos morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o “tráfico de seres humanos. *cadernos pagu*, (25), 153-184.
- Davy, Z. (2016). *Recognizing transsexuals: Personal, political and medicolegal embodiment*. London: Routledge.
- de Macedo, H. A. M. (2006). Oriente, Ocidente e Ocidentalização: discutindo conceitos. *Revista da Faculdade do Seridó*, 1(0), s/p.
- Delory-Momberguer, C. (2012). Abordagens metodológicas na pesquisa biográfica. *Revista Brasileira de Educação*, 17(51), 523-536.
- Denzin, N. K. (2001). *Interpretive interactionism*. California: Sage Publications.
- Derrida, J. (1999). *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Dhada, M. (2015). *The Portuguese Massacre of Wiriyaumu in Colonial Mozambique, 1964-2013*. Oxford: Bloomsbury Academic.
- Doezema, J. (2001). Ouch! Western feminists’ ‘wounded attachment’ to the ‘third world prostitute’. *Feminist Review*, 67(1), 16-38.
- Du Bois, W. E. B., & Gomes, H. T. (1999). *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda.
- Duggan, L. (2008). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon.
- Duque, T. (2009). *Montagens e Des-Montagens: vergonha e estigma na construção das travestilidades na adolescência*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil.
- Duque, T. (2012a). Reflexões metodológicas sobre um morrer, virar e nascer travesti na adolescência. *Estudos Feministas*, 20(2), 489-500.
- Dussel, E. (2004). Sistema mundo y transmodernidad. *Modernidades coloniales*, 201-226.
- Dussel, E., Alves, E. F., Clasen, J. A., & Orth, L. M. E. (2002). *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes.
- Dutta, A., & Roy, R. (2014). Decolonizing transgender in India: Some reflections. *Transgender Studies Quarterly*, 1(3), 320-337.
- Dworkin, A. (1985). Against the male flood: Censorship, pornography, and equality. *Harv. Women’s LJ*, 8, 1-25.
- Espejo, B. (2009). *Manifiesto puta*. Madrid: Ediciones Bellaterra.
- European Union Agency for Fundamental Rights (2014). *Being trans in the european union: comparative analysis of EU LGBT survey data*. Luxemburgo: Publications office of the European Union.
- European Best Destinations. (s/a). Europe’s best gay friendly destinations. Obtido a 10.08.2018 de <https://unicornbooty.com/europes-top-12-most-gay-friendly-cities/>
- Fanon, F. (1975). A experiência vivida do negro. In *Pele negra, máscaras brancas* (pp. 121-153). Porto: Afrontamento.
- Farrell, A. (2016). Lipstick clapsticks: A yarn and a Kiki with an Aboriginal drag queen. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 12(5), 574-585.
- Fausto-Sterling, A. (2002). Dualismos em Duelo. *cadernos pagu*, 17(18), 9-79.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Feinberg, L. (1992). *Trans liberation : a movement whose time has come*. Boston, Mass.: Beacon Press.
- Fernandes, E. R. (2016). Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.
- Ferraroti, F. (1981). On the autonomy of the biographical method. In D. Bertaux (Ed.), *Biography and society: The life history approach in the social sciences* (pp. 19-27). London: Sage Publications.
- Ferraroti, F. (2003). On the science of uncertainty: the biographical method in social research. New York: Lexington Books.
- Ferrarotti, F. (1988). Sobre a autonomia do método biográfico. *O método (auto) biográfico e a formação*. Lisboa: Ministério da Saúde, 17-34.
- Ferreira, G. G. (2014a). *Travestis e prisões: a experiência social e a materialidade do sexo e do gênero sob o lusco-fusco do cárcere*. (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Ferreira, G. G. (2014b). Violência, interseccionalidades e seletividade penal na experiência de travestis presas. *Temporalis*, 14(27), 99-117.
- Fiorin, J. L. (1993). *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Editora Ática.
- Fiorin, J. L. (2011). *Elementos de análise do discurso*. São Paulo: Editora Contexto.
- Fitzgerald, E., Patterson, S. E., Hickey, D., Biko, C., & Tobin, H. J. (2016). Meaningful Work: Transgender Experiences in Sex Trade December 2015. Best Practices Policy; Red Umbrella Project; National Center for Transgender Equality. Obtido a 10.04.2017 de http://www.transequality.org/sites/default/files/Meaningful%20Work-Full%20Report_FINAL_3.pdf
- Foote-Whyte, W. (2005). *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Foucault, M. (1985). *História da sexualidade. v. 1. A vontade de saber*. Petrópolis: Vozes.
- Foucault, M. (2001). *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2018). *As palavras e as coisas*. Lisboa: Leya.
- França, R. (2012). As aparências enganam. O fazer-se travesti em Campos dos Goytacazes–RJ. (Dissertação de mestrado), Universidade Estadual do Norte Fluminense, Campos dos Goytacazes, Brasil.
- Gagnon, J. (2004). *An interpretation of desire: Essays in the study of sexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gagnon, J. H., & Simon, W. (2003). Sexual scripts: Origins, influences and changes. *Qualitative sociology*, 26(4), 491-497.
- Gaiarsa, J. A. (1988). *Família e política*. São Paulo: Ícone.
- Gaiarsa, J. Â. (2015). A família de que se fala e a família de que se sofre: o livro negro da família, do amor e do sexo. São Paulo: Editora Ágora.
- Gall, G. (2016). Sex Workers Unionization: global developments, challenges and possibilities. In *Sex Worker Unionization* (pp. 18-24). New York: Palgrave MacMillan.
- Galli, R. A. (2013). Roteiros sexuais de transexuais e travestis e seus modos de envolvimento sexual-afetivo. (Dissertação de Mestrado), Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- García, A. A. G., & Martínez, S. O. (2008). Transexuales ecuatorianas: el viaje y el cuerpo. In G. Herrera & J. Ramírez (Eds.), *América Latina migrante: estado,*

- familias, identidades* (pp. 343-360). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador.
- Garcia, M. R. V. (2007). *Dragões: gênero, corpo, trabalho e violência na formação da identidade entre travestis de baixa renda*. (Dissertação de Mestrado), Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures : selected essays*. New York: Basic Books.
- Godbout, J. T. (1998). Introdução à dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38), 39-52.
- Godelier, M. (1999). *The enigma of the gift*. Chicago: University of Chicago Press.
- Góis, P., Marques, J. C., Padilla, B., & Peixoto, J. (2009). Segunda ou terceira vaga? As características da imigração brasileira recente em Portugal. *Revista Migrações*, 5, 111-133.
- Gomes, M. S. (2013). *O imaginário social< Mulher Brasileira> em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação*. (Tese de Doutorado), Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- González Ortuño, G. (2014). Disputas de la disidencia sexual latinoamericana. Sujetos y teorías. Atas 1er Congreso Latino Americano de Estudiantes de Posgrado en Ciencias Sociales, 26, 1-17.
- González Ortuño, G. (2016). Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 3(5), 179-200.
- Gopinath, G. (2005). *Impossible desires: Queer diasporas and South Asian public cultures*. Durham: Duke University Press.
- Gorman-Murray Andrew, Johnston, L., & Waitt, G. (2010). Queer(ing) Communication in Research Relationships: A conversation about Subjectivities, Methodologies and Ethics. In K. Browne & C. J. Nash (Eds.), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (pp. 99-112). Burlington: Ashgate Publishing.
- Governo do Estado de São Paulo. (2014). *Diversidade Sexual e Cidadania LGBT*. São Paulo: Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania.
- Green, J. N. (1999). Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Unesp.
- Green, J. N. (2015). “Mais amor e mais tesão”: a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. *cadernos pagu*, (15), 271-295.
- Grieco, E. (2002). Immigrant Women. Obtido a 12.01.2018., de <https://www.migrationpolicy.org/article/immigrant-women>
- Grosfoguel, R. (2005). Border Thinking, and Global Coloniality. *Critical Globalization Studies*, 283, pp-10-32.
- Grosfoguel, R. (2014). Transmodernity, border thinking, and global coloniality: decolonizing political economy and postcolonial studies. Obtido a 20/02/2015, de <http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>
- Gubrium, J. F., & Holstein, J. A. (Eds.). (2001). *Handbook of interview research: context and method*. London: Sage Publications.
- Gueraldi, M. (Ed.). (2014). *Desafios para o enfrentamento ao tráfico de pessoas* (vol.5). Brasília: Brasil. Ministério da Justiça. Secretaria Nacional de Justiça. Coordenação de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas.
- Hall, D. E., & Jagose, A. (2012). *The Routledge Queer studies reader*. Routledge.
- Hall, S. (1992). *The West and the Rest: Discourse and power*. Toronto: Canadian

- Scholars' Press Inc. Toronto.
- Halperin, D. M. (2003). The normalization of queer theory. *Journal of homosexuality*, 45(2-4), 339-343.
- Hankiss, A. (1981). Ontologies of the self: on the mythological rearranging of one's life history. In D. Bertaux (Ed.), *Biography and society: The life history approach in the social sciences* (pp. 203-209). California: Sage Publications.
- Haraway, D. (2009). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *cadernos pagu*, 5, 7-41.
- Haraway, D. J. (1985). *A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s*. Center for Social Research and Education San Francisco, CA.
- Harding, S. G. (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. New York: Psychology Press.
- Haritaworn, J. (2008). Shifting positionalities: Empirical reflections on a queer/trans of colour methodology. *Sociological research online*, 13(1), 1-12.
- Harper, P. B., McClintock, A., Muñoz, J. E., & Rosen, T. (1997). Queer Transexions of Race, Nation, and Gender: an introduction. *Social Text*, 52/53, 1-4.
- Hawley, J. C. (2001). *Postcolonial, queer: Theoretical intersections*. New York: SUNY Press.
- Hayward, E. (2012). Spiderwomen: notes on Transpositions. In T. T. Cotten (Ed.), *Transgender migrations: the bodies, borders and politics of transition* (pp. 92-104). London: Routledge.
- Herdt, G. (2012). *Third sex, third gender—beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books.
- Hija de Perra (2014). Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. *Revista Punto Género*, (4), 9-16.
- Hines, S. (2007). *Transforming gender: Transgender practices of identity, intimacy and care*. Bristol: Policy Press.
- Horswell, M. J. (2005). *Decolonizing the sodomite: Queer tropes of sexuality in colonial Andean culture*. Austin: University of Texas Press.
- Howe, C., Zaraysky, S., & Lorentzen, L. (2008). Transgender sex workers and sexual transmigration between Guadalajara and San Francisco. *Latin American Perspectives*, 35(1), 31-50.
- Hubbard, P., Matthews, R., & Scoular, J. (2008). Regulating sex work in the EU: prostitute women and the new spaces of exclusion. *Gender, Place & Culture*, 15(2), 137-152.
- ICSRE. (s/a). *Structural Violence: social and institutional oppression experienced by sex workers in Europe. Community Report*.
- ILGA Portugal. (2017). *A discriminação homofóbica e transfóbica em Portugal 2016*. Lisboa: Observatório da discriminação em função da orientação sexual e de identidade de género.
- Ilmonen, K., & Juvonen, T. (2014). Queer Traditions: Politics of Remembering. VI–X. *SQS—Suomen Queer-tutkimuksen Seuran lehti*, 8(1–2)(1–2).
- Indoors Project. (2010). *Indoor sex work: analysis and good practice manual on indoor sex work settings in seven European cities*. Marseille: Autres Regards.
- Infante, C., Sosa-Rubi, S. G., & Cuadra, S. M. (2009). Sex work in Mexico: vulnerability of male, travesti, transgender and transsexual sex workers. *Culture, health & sexuality*, 11(2)(2), 125-137.

- International Committee on the rights of Sex Workers in Europe (ICSRE). (s/a). Structural Violence: social and institutional oppression experienced by sex workers in Europe. *Community Report*.
- Jayne, J. G. (2001). *Travestis, transformistas, transexuais, drag queens: Personagens e máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa*. (tese de Doutorado), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, Brasil.
- Jeffreys, S. (1997). *The idea of prostitution*. Melbourne: Spinifex Press.
- Jeffreys, S. (2008). *The industrial vagina: The political economy of the global sex trade*. London: Routledge.
- Jesus, J. G. D. (2012). Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Retrieved 10.02.2014 from https://www.researchgate.net/profile/Jaqueline_Jesus/publication/234079919_Orientacoes_sobre_Identidade_de_Genero_Conceitos_e_Termos/links/02bfe50e4e482dd4c000000/Orientacoes-sobre-Identidade-de-Genero-Conceitos-e-Termos.pdf?origin=publication_detail
- Jimenez, L., & Adorno, R. C. F. (2009). O sexo sem lei, o poder sem rei: sexualidade, gênero e identidade no cotidiano travesti. *Cadernos Pagu*, 33, 343-367.
- Jordan, J. (2005). *The sex industry in New Zealand: A literature review*. Wellington: Ministry of Justice.
- Junqueira, R. D. (2009). Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas (32). Brasília: Secadi/MEC.
- Kaminsky, A. (2008). Hacia un verbo queer. *Revista iberoamericana*, 74(225), 879-895.
- Katz, J. (2007). *The invention of heterosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kempadoo, K. (2004). *Sexing the Caribbean: Gender, race, and sexual labor*. New York: Psychology Press.
- Kempadoo, K. (2005). Mudando o debate sobre o tráfico de mulheres. *Cadernos Pagu*, 25, 55-78.
- Kempadoo, K. (2016). Revitalizando o imperialismo: campanhas contemporâneas contra o tráfico sexual e escravidão moderna. *cadernos pagu*, 47, 250-269.
- Kim, H. S., Puri, J., & Kim-Puri, H. J. (2005). Conceptualizing gender-sexuality-state-nation: An introduction. *Gender & Society*, 19(2), 137-159.
- Kivanc, J. (2016). Male Transgender Sex Worker. Obtido a 12.01.2018., de https://www.vice.com/en_us/article/yvwjjj/what-life-is-like-as-a-male-transgender-sex-worker
- Klesse, C. (2012). Telling personal stories in academic research publications: reflexivity, intersubjectivity and contextual positionalities. In S. Hines (Ed.), *Sexualities: Past reflections, future directions* (pp. 68-90). New York: Springer.
- Kong, T. S. K., Mahoney, D., & Plummer, K. (2001). Queering the Interview. In J. F. Gubrium & J. A. Holstein (Eds.), *Handbook of interview research: context and method* (pp. 239-258). London: Sage Publications.
- Koster, K. (2017). Legal in Theory: germany's sex trade laws and why they have nothing to do with Amnesty sex work proposal. Obtido a 04.04.2018, de https://www.huffingtonpost.com/katherine-koster/legal-in-theory-germanys-_b_8037820.html
- Kulick, D. (1998). *Travesti: Sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kulick, D., & Gordon, C. (2008). *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Riocruz.

- Laing, M., Pilcher, K., & Smith, N. (2015). *Queer sex work*. London: Routledge.
- Lander, E. (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Lang, A., de Souza Campos, M., & Demartini, Z. (1998). *História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU*. São Paulo: Humanitas Publicações, FFLCH, USP.
- Laranjeiro, C. (2016). Quantas nações somos capazes de imaginar. *Comunicação e Sociedade*, 29, 79-92.
- Lauretis, T. D. (1994). A tecnologia do gênero. Hollanda H.B (Ed.) *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (pp.206-242). Rio de Janeiro: Rocco.
- Lechner, E. (2009). *Histórias de vida: Olhares interdisciplinares*. Porto: Edições Afrontamento.
- Leite Jr., J. (2008). Nossos corpos também mudam”: sexo, gênero e a invenção das categorias” travesti” e” transexual” no discurso científico. (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Leite Jr., J. (2009). “Que nunca chegue o dia que irá nos separar”. *cadernos pagu*, 33, 285-312.
- Leite, G. S. (2008). *Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.
- Lemebel, P. (2000). *Loco afán: crônicas de sidário*. Barcelona: Anagrama.
- Lemebel, P. (2001). *La esquina es mi corazón*. Santiago: Planeta.
- Levy, J. T., & Young (eds.), I. M. (2011). *Colonialism and its legacies*. Plymouth: Lexington Books.
- Lewis, O. (2011). *The children of Sánchez : autobiography of a Mexican family*. New York: Vintage Books.
- Lewis, V. (2010). *Crossing sex and gender in Latin America*. Springer.
- Lewis, V. (2012). Forging “Moral Geographies”: law, sexual minorities and internal tensions in northern Mexico border towns. In T. T. Cotten (Ed.), *Transgender migrations: the bodies, borders and politics of transition* (pp. 32-56). London: Routledge.
- Linn da Quebrada. (2017). Mulher [Gravado por Linn da Quebrada]. Em *blasFêmea* [audiovisual] Obtido a 06.08.2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=-50hUUG1Ppo>
- Littlejohns, R., & Soncine, S. (Eds.). (2007). *Myths of Europe*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V.
- Loomba, A. (2000). *Colonialism/postcolonialism*. New York: Routledge.
- Lorde, A. (2018). *The master’s tools will never dismantle the master’s house*. London: Penguin Classics.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-219.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 935-952.
- Luibhéid, E. (2008). Queer/migration: An unruly body of scholarship. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 14(2), 169-190.
- Luibhéid, E., & Cantú Jr, L. (2005). *Queer migrations: Sexuality, US citizenship, and border crossings*. Utah: U of Minnesota Press.
- Machado, I. J. D. R. (2005). Implicações da imigração estimulada por redes ilegais de

- aliciamento. O caso dos brasileiros em Portugal. *Ilha Revista de Antropologia*, 7(1, 2), 187-212.
- MacKinnon, C. A. (1987). *Feminism unmodified: Discourses on life and law*. Cambridge, MA: Harvard university press.
- Mahler, S. J., & Pessar, P. R. (2001). Gendered geographies of power: Analyzing gender across transnational spaces. *Identities*, 7(4), 441-459.
- Mai, Nicola (2009). Migrant Workers in the UK Sex Industry: Full Research Report ESRC End of Award Report, RES-062-23-0137. Swindon: ESRC.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept 1. *Cultural studies*, 21(2-3), 240-270.
- Marilac, L. (2013). Um pouco mais do mundo da prostituição. Obtido a 20.01.2015., de <https://www.youtube.com/watch?v=xziwYKVnkRY>
- Martínez, L. (2008). Transformación Y Renovación: Los Estudios Lésbico-Gays Y "Queer" Latinoamericanos. *Revista Iberoamericana*, 74(225), 861-876.
- Martins, C. (2017). The west and the women of the rest. In I. Caldeira, G. Capinha, & J. Matos (Eds.), *The Edge of one of many circles: homenagem a Irene Ramalho Santos* (pp. 75-86). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Martins, C. (2011). Deixei o meu coração em África". Memórias coloniais no feminino. *Oficina do CES* 375, 1-28.
- Martins, C. (2016). Nós e as mulheres dos outros. Feminismos entre o Norte e África. In A. S. Ribeiro & M. C. Ribeiro (Eds.), *Geometrias da memória: configurações pós coloniais* (pp. 251-277). Porto: Afrontamento.
- Martins, M. A. M., Fernandez, O., & Nascimento, É. S. D. (2010). Acerca da violência contra LGBT no Brasil: entre reflexões e tendências. *Seminário Internacional Fazendo Gênero*, 9, 1-9.
- Mathieu, L. (2011). Neighbors' anxieties against prostitutes' fears: ambivalence and repression in the policing of street prostitution in France. *Emotion, Space and Society*, 4(2), 113-120.
- Mauss, M. (2012). Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cia das Letras.
- May, T., Harocopos, A., & Hough, M. (2000). *For love or money: pimps and the management of sex work*. Home Office, Policing and Reducing Crime Unit, Research, Development and Statistics Directorate.
- Mbembé, A., & Meintjes, L. (2003). Necropolitics. *Public culture*, 15(1), 11-40.
- McClintock, A. (2013). Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest. London: Routledge.
- Members of the Gay and Lesbian Historical Society of Northern California (1998). MTF transgender activism in the tenderloin and beyond, 1966–1975. *GLQ*, 4(2), 349-372.
- Meneses, M. P. (2008). Epistemologias do Sul. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.
- Mignolo, W. (2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 71-103.
- Mignolo, W. (2012). Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2016). Foreword. In S. Bakshi, S. Jivraj, & S. Posocco (Eds.), *Decolonizing sexualities: transnational perspectives, critical interventions* (pp. i-xx). Oxford: Counterpress.
- Mills, C. W. (2000). *The sociological imagination*. Oxford: Oxford University Press.

- Minichiello, V., & Scott, J. (2014). *Male sex work and society*. New York: Columbia University Press.
- Ministério da Justiça. (2014). *Relatório nacional sobre tráfico de pessoas: dados de 2013*. Brasília: Governo Federal.
- Ministério da Saúde. (2012). *Recomendações da consulta nacional sobre dst/aids, direitos humanos e prostituição*. Brasília: Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais.
- Miskolci, R. (2009). A teoria *queer* e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, 11(21), 150-182.
- Miskolci, R., & Simões, J. A. (2007). Apresentação. *Cadernos Pagu*, (28), 9-18.
- Mohanty, C. T. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, (30), 61-88.
- Mohanty, C. T., Brah, A., Alexander, M. J., Anzaldúa, G., Bhavnani, K.-K., Levins Morales, A., . . . Coulson, M. (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Moira, A. (2016). *E se eu fosse puta*. São Paulo: Hoo Editora Ltda.
- Monteiro, T. (2012). Cartografias do imaginário navegante: reflexões sobre a identidade narrativa diaspórica, o “senso comum mítico” e o (des) conhecimento da cultura portuguesa contemporânea no Brasil. *Anuário Internacional de Comunicação Lusófona*, 21.
- Montrose, L. (1991). The work of gender in the discourse of discovery. *Representations*, 33, 1-41.
- Moore, H. L. (1991). *Feminism and Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Moraga, C. (2017). Queer Aztlan. *Aztlán: Essays on the Chicano Homeland*, 253.
- Moraga, C., & Anzaldúa, G. (2015). This bridge called my back: Writings by radical women of color. Chicago: Suny Press.
- Moreno, H. (2004). Reflexiones locales acerca de lo queer. Careaga, Gloria y Cruz Salvador (eds.). *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*. México, DF: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Angel Porrua.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics* (2). U of Minnesota Press.
- Mutiloa, L. M. (2014). Trans-migrantes: frontera (s), viaje (s), cuerpo (s) y género (s). *Revista Latino-Americana de Geografía e Gênero*, 5(2), 19-32.
- Namaste, V. (2000). *Invisible lives: The erasure of transsexual and transgendered people*. Chicago: Chicago University Press.
- Nilsen, A. (2008). From Questions of Methods to Epistemological Issues: The case of Biographical Research. In A. Perri, L. Bickman, & J. Brannen (Eds.), *The Sage Handbook of Social Research Methods* (pp. 81-94). London: Sage.
- O’neill, M. (2013). *Prostitution and feminism: Towards a politics of feeling*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Observatori contra l’homofòbia (2017). *L’ estat de la lgbtffòbia a Catalunya 2016*. Barcelona: Observatori contra l’homofòbia.
- Observatório do Tráfico de Seres Humanos (2015). *Tráfico de seres humanos, relatório sobre 2014*. Lisboa: Ministério da Administração Interna.
- Ochoa, M. (2010). Latina/o transpopulations. *Latina/o Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, 230-242.
- Oliveira, A. (2011). *Andar na vida: prostituição de rua e reação social*. Almedina.
- Oliveira, A. (2013). *Da prostituição de apartamento na cidade de Lisboa*:

- Características e significados*. Lisboa: GAT- Grupo Português de Ativistas sobre Tratamentos de VIH/SIDA.
- Oliveira, J. M. D., & Amâncio, L. (2006). Teorias feministas e representações sociais: desafio dos conhecimentos situados para a psicologia social. *Estudos Feministas*, 14(3), 597-615.
- Oliveira, J. M. D., Pinto, P., Pena, C., & Costa, C. G. (2009). Feminismos queer: disjunções, articulações e ressignificações. *Ex aequo*, (20), 13-27.
- Oliveira, M. R. G. (2017). O diabo em forma de gente: (r)existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação. (Tese de Doutorado), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Oliveira, N. M. D. (1994). *Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA.
- Operario, D., Soma, T., & Underhill, K. (2008). Sex work and HIV status among transgender women: systematic review and meta-analysis. *JAIDS Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes*, 48(1), 97-103.
- Oral History Program (s/a). Oral history Methodology, the art of interviewing. *Oral History Workshops*, 1-22.
- Observatório das Nações Unidas. (2003). Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas contra o Crime Organizado Transnacional Relativo à Prevenção, Repressão e Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial Mulheres e Crianças. Obtido a 10.04.2016 de http://apav.pt/apav_v2/images/pdf/protocolotraficopt.pdf
- Ornat, M. J. (2008). Território e prostituição travesti: uma proposta de discussão-Doi: <http://dx.doi.org/10.5212/TerraPlural.v.2i1.041056>. *Terr@ Plural*, 2(1), 41-56.
- Ortiz, R. (2002). Revisitando a noção de imperialismo cultural. In J. P. D. Silva, M. S. D. Santos, & I. J. Rodrigues (Eds.), *Crítica Contemporânea* (pp. 30-48). São Paulo: Annablume.
- Pagden, A. (2002). *The idea of Europe: From antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palacios, A. C. (s/a). *Migraciones y género. La feminización de la migración transnacional* (vol. 2). Sevilla: Consejería de Justicia e Interior, Junta de Andalucía.
- Patrício, M. C. (2008). No truque: transnacionalidade e distinção entre travestis brasileiras.(Tese de Doutorado), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Patrício, M. C. (2009). No truque: fluxos migratórios de travestis brasileiras à Espanha sob uma perspectiva transnacional. *Carta Internacional*, 4(1), 32-45.
- Patton, C., & Sánchez-Eppler, B. (2000). *Queer diasporas*. Durham: Duke University Press.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative evaluation and research methods*. London: SAGE Publications, inc.
- Patton, P. A. (2015). *Envisioning others: race, color, and the visual in Iberia and Latin America*. Amsterdam: Brill.
- Pelúcio, L. (2005). Na noite nem todos os gatos são pardos. *Notas sobre a prostituição travesti. cadernos pagu*, 25, 217-249.
- Pelúcio, L. (2007). Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de Aids. (Tese de Doutorado), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil.
- Pelúcio, L. (2008). Travestis brasileiras: singularidades nacionais, desejos transnacionais. *Reunião Brasileira de Antropologia*, 2.

- Pelúcio, L. (2009a). "Sin papeles" pero con glamur. Migración de travestis brasileñas a España (Reflexiones iniciales). *VIBRANT-Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, 6(1), 170-197.
- Pelúcio, L. (2009b). *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: FAPESP.
- Pelúcio, L. (2011). Amores perros: sexo, paixão e dinheiro na relação entre espanhóis e travestis brasileiras no mercado transnacional do sexo. In G. O. A. J. M. N. O. Adriana Piscitelli (Ed.), *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (pp. 185-224). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp.
- Pelúcio, L. (2014). Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil. *Revista Periódicus*, 1, 68-91.
- Peres, W. S. (2005). Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania (Tese de Doutorado), Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Peres, W. S. (2009). Cenas de exclusões anunciadas: travestis, transexuais, transgêneros e a escola brasileira. *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 235-264.
- Perks, R., & Thomson, A. (2003). *The oral history reader*. New York: Routledge.
- Perlongher, N. (2012). *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo.
- Phoenix, J. (1999). *Making sense of prostitution*. London: Palgrave Mc-Millan.
- Pierce, C. S. (1955). Logic as semiotic: The theory of signs. *Philosophical Writings of Peirce*, 98-119.
- Piscitelli, A. (2007). Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do turismo sexual internacional. *Revista Estudos Feministas*, 15(3), pp.717-744.
- Piscitelli, A. (2008). Entre as "máfias" e a "ajuda": a construção de conhecimento sobre tráfico de pessoas. *Cadernos Pagu*, (31), 29-63.
- Piscitelli, A., Assis, G., & Olivar, J. M. N. (2011). *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp.
- Plummer, K. (2001). *Documents of life*. London: Sage.
- Polak, R., Guimarães, R. S., & Cruz, G. C. (2016). Processos de violência vivenciados por pessoas trans* nas instituições de ensino. *Revista Hipótese*, 2(3), 127-158.
- Pordata. (2017). População residente total e por grupos etários. Obtido a 10.05.2018. de <https://www.pordata.pt/Municipios/População+residente+total+e+por+grandes+grupos+etários-390>
- Povinelli, E. A., & Chauncey, G. (1999). Thinking sexuality transnationally: An introduction. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 5(4), 439-449.
- Prada, M. (2017). Do pior lugar do mundo. Obtido a 04.04.2018, de <http://desaltoalto.net.br/do-pior-lugar-do-mundo/>
- Prada, N., Galvis, S., Lozano, L., & Ortiz, A. (2012). Mejor me voy antes de que me maten. In Prada, N., Galvis, S., Lozano, L., & Ortiz, A. (Ed.), *¡A mí me sacaron volada de allá! Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Bogotá: ACAC, 111-122.
- Pratt, M. L. (2007). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London: Routledge.

- Preciado, P. B. (2011). Multidões queer: nota para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, 19(1), 11-20.
- Preciado, P. B. (2015). “Queer”: historia de una palabra. Obtido a 15.02.2014., de <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html>
- Programa Auto Estima. (s/a). Brochura do Programa Auto Estima. Obtido a Acesso a 04.04, 2018 de http://portaisars.azurewebsites.net/norte/wp-content/uploads/sites/3/2017/12/autoestima_folheto.pdf
- Programa Auto Estima (2012). Relatório de atividades, pôster premiado. Relatório não publicado.
- Prosser, J. (2006). Judith Butler: queer feminism, transgender, and the transubstantiation of sex. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 257-280). New York: Routledge.
- Prosser, J. (2012). Judith Butler: queer feminism, transgender and the transubstantiation of sex. In D. E. Hall & A. Jagose (Eds.), *The Routledge queer studies reader* (pp. 32-59). Routledge.
- Puar, J. K. (2013). ‘I would rather be a cyborg than a goddess’: Becoming-Intersectional in Assemblage Theory. *PhiloSOPHIA*, 2(1), pp.49-66.
- Puar, J. K. (2017). Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer. Barcelona: Bellaterra.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29)(29), 11-20.
- Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In B. D. S. Santos & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do sul* (pp. 72-116). Coimbra: Almedina.
- Raimondi, G. A., Borges Paulino, D., & do Bonsucesso Teixeira, F. (2016). O que importa? As Pesquisas Brasileiras no Campo da Saúde e as (In) visibilidades das Travestis e Transexuais. *Saúde & Transformação Social/Health & Social Change*, 7(3), 133-146.
- Rajan, R. S., & Park, Y.-m. (2000). Postcolonial feminism/postcolonialism and feminism. In H. Schwarz & S. Ray (Eds.), *A companion to postcolonial studies* (pp. 53-71). Massachusetts: Blackwell Publisher.
- Ramalho, N., & Vaz, A. (2016). *Quem são os Clientes das Travestis Trabalhadoras do Sexo em Portugal? Breve Caracterização dos T-Lovers*. Proceedings from IX Congresso Português de Sociologia: Portugal, Território de Territórios, Faro.
- Ramalho, N., Barroso, C., & dos Santos, B. (2014). Género e vulnerabilidade: Intervenção com travestis em contexto de prostituição de rua. *Coming-out for LGBT*, 143.
- Reyes, L. G. (2013). Putas y trans.¿ Están las mujeres trans en las narrativas sobre la prostitución? *Educación y Humanismo*, 15(24), 54-77.
- Ribeiro, A. S. (2005). A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. *Eurozine*, 1-8.
- Ribeiro, F. B., & Clemente, M. (2018). Tráficos, trânsitos sexuais e agência. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 11(17), 1-15.
- Rich, A. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs: Journal of women in culture and society*, 5(4), 631-660.
- Rivera, S., & Johnson, M. P. (2015). Acción travesti callejera revolucionaria: supervivencia, revuelta y lucha trans antagonista. Madrid: Ed. Imperdible.
- Roberts, B. (2002). *Biographical research*. Buckingham: Open University Press.
- Rodrigues, J. P (Diretor) Sigalho, M.J. (Produtora). (2009). *Morrer como um Homem* [Filme]. Portugal: Rosa Films & Ad Vitam.

- Rodrigues, L. G. F. (2016). Viagens trans (género) em Portugal e no Brasil: uma aproximação psicológica feminista crítica. (Tese de Doutoramento), Universidade do Porto, Porto, Portugal.
- Romano, A. (2018). A new law to curb sex trafficking threatens the future of the internet as we know it. Obtido a 10.05.2018., de <https://www.vox.com/culture/2018/4/13/17172762/fosta-sesta-backpage-230-internet-freedom>
- Rooke, A. (2010). Telling Trans Stories. In S. Hines & T. Sanger (Eds.), *Transgender identities: towards a social analysis of gender diversity* (pp. 64-83). London: Routledge.
- Roseneil, S. (2000). Queer frameworks and queer tendencies: towards an understanding of postmodern transformations of sexuality. *Sociological Research Online*, 5(3), Obtido a 22.08.2018 de <<http://www.socresonline.org.uk/5/3/roseneil.html>>
- Rosenthal, G. (2004). Biographical research. In: Seale, C.; Gobo, G. (Ed.) ; Gubrium, J. F; Silverman, D.(Eds.), *Qualitative research practice* (pp. 48-64). London: Sage, 2004.
- Rubin, G. (2009). The "political economy" of sex. Lewin, E. (Ed.), *Feminist Anthropology: a reader* (pp.47-68). New York: Wiley-Blackwell.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Said, E. W. (2005). *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. São Paulo: Editora Companhia das Letras.
- Saleiro, Sandra Palma (2010), «Transexualidade e Transgénero em Portugal: Dois Vazios em Debate», in Manuel Carlos Silva, et al. (orgs.), *Actas do X Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais: Sociedades Desiguais e Paradigmas em Confronto. Vol. IV Família, Género e Sexualidades*, Braga, Universidade do Minho, pp. 84-90
- Saleiro, S. P. (2016). *Travesti: Insulto ou identidade?* In Proceedings from IX Congresso Português de Sociologia: Portugal, Território de Territórios. Portugal: Faro.
- Sanders, T. (2005). *Sex work: a risky business*. Collumpton: Willan.
- Sanders, T. (2013). *Paying for pleasure: Men who buy sex*. London: Routledge.
- Sanders, T. (2016). Inevitably Violent? Dynamics of Space, Governance, and Stigma in Understanding Violence against Sex Workers. In *Special Issue: Problematizing Prostitution: Critical Research and Scholarship* (pp. 93-114). New York: Emerald Group Publishing Limited.
- Sanders, T., O'Neill, M., & Pitcher, J. (2018). *Prostitution: Sex work, policy and politics* (2a ed.). London: Sage Publications.
- Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. In B. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L. Morales, K.-K. Bhavnani, . . . C. T. Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras* (pp. 81-106). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sangster, J. (2003). Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. In R. Perks & A. Thomson (Eds.), *The oral history reader* (pp. 87-100). New York: Routledge.
- Santos, A. C. (2006). Entre a academia e o activismo: Sociologia, estudos queer e movimento LGBT em Portugal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 76, 91-108.
- Santos, A. C. (2012). Disclosed and willing: towards a queer public sociology. *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest*, 11(2), 241-254.

- Santos, A. C. (2013). *Social movements and sexual citizenship in Southern Europe*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Santos, B. D. S. (2003). Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", *Novos Estudos Cebrap*, 66.
- Santos, B. D. S. (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista crítica de ciências sociais*, (63), 237-280.
- Santos, B. D. S. (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos-CEBRAP*, (79), 71-94.
- Santos, B. D. S. (2011). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. D. S., Meneses, M. P., & Nunes, A. (2010). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.
- Santos, B. D. S., Meneses, M. P., & Nunes, J. A. (2004). Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In B. D. S. Santos, M. P. Meneses, & J. A. Nunes (Eds.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (pp. 19-101). Porto: Afrontamento.
- Santos, G. G. D. C. (2007). Homosexual mobilization and state in Brazil: São Paulo (1978-2004). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(63), 121-135.
- Santos, R. F. G. D. (2017). "Elas ensinam a gente": como e porque pensar a amizade nas experiências travestis. *Equatorial-Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN*, 2(3), 36-54.
- Saturnino, R. (2015). A construção do imaginário social dos imigrantes brasileiros em Portugal nas redes sociais da internet: O caso do orkut (45). Alto Comissariado para as Migrações (ACM).
- Scanlon, M. (2014). (Trans)Man Whore: a Trans Guy's Experience as a Sex Worker. Obtido a 10.01.2018., de <http://the-toast.net/2014/07/30/trans-man-whore-trans-guys-experience-sex-worker/>
- Schinayder, F. (2013). Europa e Travestis Brasileiras 5. Obtido a 18.04.2018., de <https://www.youtube.com/watch?v=clx730I2x0g>
- Scott, J. (2016). Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Cadernos de História UFPE*, 11(11), pp.9-39.
- Scoular, J. (2004). The 'subject' of prostitution: Interpreting the discursive, symbolic and material position of sex/work in feminist theory. *Feminist Theory*, 5(3), 343-355.
- Sedgwick, E. K. (2005). Axiomatic. In I. Morland & A. Willox (Eds.), *Queer theory* (pp. 81-95). Hampshire: Palgrave.
- SEF/GEFP. (2017). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo 2016*. Barcarena, Oeiras: Serviço de Estrangeiros e Fronteiras.
- Seffner, F., & Ido Müller, M. (2012). Quem ama sofre, quem sofre luta, quem luta vence: da conjugalidade entre travestis e seus maridos. *Sociedade e Cultura*, 15(2), 285-295.
- Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Obtido a 13.06.2017, de <http://eces.revues.org/1533>
- Silva, A. P., Bento, A. R., & Blanchette, T. G. (2014). Sonho de Cinderela: uma análise estrutural de um mito sobre o tráfico de pessoas. In M. Gualdi (Ed.), *Desafios para o enfrentamento ao tráfico de pessoas* (vol.5, pp. 138-168). Brasília: Brasil. Ministério da Justiça. Secretaria Nacional de Justiça. Coordenação de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas.
- Silva, H. (2012). *Travesti – A invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

- Silva, H. R. S. (2007). *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Silva, J. M., & Ornat, M. J. (2014). Intersectionality and transnational mobility between Brazil and Spain in travesti prostitution networks. *Gender, Place & Culture: a Journal of Feminist Geography*, pp.1073-1088.
- Silva, L. M. P., & Duque, T. (2013). Depois, querida, ganharemos o mundo”: reflexões sobre gênero, sexualidade e políticas públicas para travestis adolescentes, meninos femininos e outras variações. *Revista de Ciências Sociais*, 44(1), 10-43.
- Silva, S. (2007). Classificar e silenciar: vigilância e controlo institucionais sobre a prostituição feminina em Portugal. *Análise Social*, 789-810.
- Silverman, D. (2015). *Interpreting qualitative data*. London: Sage Publications.
- Simmel, G. (2006). *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Simpson, K. (2015). Transexualidade e travestilidade na saúde. In Ministério da Saúde (Ed.), *Transexualidade e travestilidade na saúde* (pp. 9-15). Brasília: Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Governo Federal.
- Smith, A. S. P.O. (2012). Tráfico de travestis e transexuais para a exploração sexual: o gênero como categoria de análise e as violações dos direitos humanos. Obtido a 06.12.2017., de http://www.justica.gov.br/sua-seguranca/seguranca-publica/analise-e-pesquisa/download/estudos/sjcvolume8/trafico_travestis_transexuais_para_exploracao_sexual.pdf
- Smith, N. J., & Laing, M. (2012). Introduction: Working outside the (hetero) norm? Lesbian, gay, bisexual, transgender and queer (LGBTQ) sex work.
- Snorton, C. R., & Haritaworn, J. (2013). Trans necropolitics: A transnational reflection on violence, death, and the trans of color afterlife. *The Transgender Studies Reader*, vol.2, 66-76.
- Solares, L. C. (2000). Por uma genealogia da noite na cultura ocidental. *Diálogos Latinoamericanos*, (1), 46-58.
- Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Sprandel, M., Dias, G. M., Capusoti, E., Orfano, I., & Santos, M. (2011). Jornadas Transatlânticas: uma pesquisa exploratória sobre tráfico de seres humanos do Brasil para Itália e Portugal. Brasília: Ministério da Justiça.
- Spurlin, W. J. (2001). Broadening postcolonial studies/Decolonizing queer studies. In J. C. Hawley (Ed.), *Postcolonial, queer: Theoretical intersections* (pp. 185-205). New York: State University of New York Press.
- Stanley, L. (2010). To the letter: Thomas and Znaniecki's The Polish Peasant and writing a life, sociologically. *Life Writing*, 7(2), 139-151.
- Stone, S. (2006). The Empire strikes back: a posttransexual manifesto. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 221-235). New York: Routledge.
- Stryker, S. (2006). (De)Subjugated knowledges: an introduction to Transgender studies. In S. Stryker & S. Whittle (Eds.), *The transgender studies reader* (pp. 1-17). New York: Routledge.
- Sullivan, N. (2003). *A critical introduction to queer theory*. New York: NYU Press.
- Suvin, D. (2007). Some Differentiations within the Concept of Myth. In R. Littlejohns & S. Soncini (Eds.), *Myths of Europe* (pp. 147-154). Amsterdam: Rodopi.
- Swedish Institute (2010). Selected extracts of the Swedish government report SOU 2010:49 - The Ban against the Purchase of Sexual Services. An evaluation 1999-2008. Obtido a 04.05.2018, de <http://www.government.se/4a4908/contentassets/8f0c2ccaa84e455f8bd2b7e9c557ff3e/english-translation-of-chapter-4-and-5-in-sou-2010-49.pdf>

- T de Revolução. 7 maio 2015. Obtido de https://www.facebook.com/pg/TdeRevolucao/about/?ref=page_internal
- TAMPEP Foundation (2015). Briefing paper: TAMPEP on the situation of national and migrant sex workers in Europe today. Amsterdam: TAMPEP International Foundation.
- Teixeira, F. B., & Piscitelli, A. (2010). Passi che risuonano sui marciapiedi: la migrazione delle transgender brasiliane verso l'Italia. *Mondi migranti. Fascicolo 1, 2010, (1)*, 1000-1017.
- Teixeira, F. D. B. (2008). L'Italia dei Divieti: entre o sonho de ser européia e o babado da prostituição. *Cadernos Pagu, (31)*, 275-308.
- Teixeira, F. D. B. (2011). Juízo e Sorte: enredando maridos e clientes nas narrativas sobre o projeto migratório das travestis brasileiras para a Itália. In Piscitelli, A.; Assis, G.O.; Olivar, J.M.N. *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil* (pp.226-262). Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp.
- Teresi, V. M., & Healy, C. (2012). Guia de referência para a rede de enfrentamento ao tráfico de pessoas no Brasil. In *Guia de referência para a rede de enfrentamento ao tráfico de pessoas no Brasil* (pp. 150-150). Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Justiça.
- Thomas, W. I., & Znaniecki, F. (1918). The Polish peasant in Europe and America : monograph of an immigrant group. Boston: G. Badger.
- Towle, E. B., & Morgan, L. M. (2002). Romancing the transgender native: rethinking the use of the "third gender" concept. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, 8(4)*, 469-497.
- Transfeminismo (2018), [website] Transfeminismos. Obtido de www.transfeminismo.com.br
- Trans*forma la Salut (2016). Reivindicación de un nuevo modelo de atención a la salud de las personas trans*. Obtido a 10.08.2017, de <https://transformalasalut.files.wordpress.com/2016/09/reivindicacic3b3n-de-un-nuevo-modelo-de-atencic3b3n-a-la-salud-de-las-personas-trans.pdf>
- Transgender Europe. (2017). Trans murder monitoring. Obtido a 24.02.2018, de <https://transrespect.org/en/research/trans-murder-monitoring/>
- Transgender Europe (2014). Transgender Europe's Trans Murder Monitoring project reveals 226 killings of trans people in the last 12 months. Obtido a 20.02.2015 de <https://transrespect.org/en/research/trans-murder-monitoring/>
- Stoke, T. (2016). The 10 most LGBT-friendly cities in Europe. Obtido a 10.04.2017., de <https://matadornetwork.com/life/10-lgbt-friendly-cities-europe/>
- Trevisan, J. S. (2000). Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record.
- Trujillo, G. (2014). De la necesidad y urgencia de seguir queerizando y trans-formando el feminismo. Unas notas para el debate desde el contexto español. *Ex aequo, 29*, 55-68.
- União Européia. (2018). General Data Protection Regulation. Obtido de <https://www.eugdpr.org>
- Booty, U. (2016). Europe's Top 12 Most Gay-Friendly Cities. Obtido a 10.05.2018., de <https://unicornbooty.com/europes-top-12-most-gay-friendly-cities/>
- United Nations. (2016). *International Migration Report 2015 [highlights]*. Washington: United Nations.
- UNODC. (2010). Trafficking in persons to Europe for sexual exploitation. In *The Globalization of Crime: A Transnational Organized Crime Threat Assessment* (pp. 1-11). UN: Viena.

- Vainfas, R. (1989). *Trópico Dos Pecados Moral, Sexualidade E Inquisição No Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Vale, A. F. C. (2005). O Voo da Beleza: travestilidade e devir minoritário (Tese de Doutorado), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil.
- Vale, A. F. C. (2007). O voo da beleza: experiência, transgênero e processo migratório. *OPSS*, 8(7), 54-68.
- Vale, A. F. C. (2009). *Migração, sexualidade e prostituição: travestis e transgêneros no Bois de Boulogne*. Proceedings from 33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.
- Valentine, D. (2007). *Imagining transgender: An ethnography of a category*. Durham: Duke University Press.
- Varições, A. (1983). Sempre Ausente [Gravado por António Variações]. Em Anjo da Guarda [Vinil] Obtido a 10.08.2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=0fKWszgwawU>
- Vartabedian, J. (2011). Trabajo sexual en Barcelona. Sobre la gestión municipal del espacio público. Obtido a 05.09.2016., de <http://www.opo.iisj.net/index.php/osls/article/download/68/167>
- Vartabedian, J. (2012). Geografía travesti: cuerpos, sexualidad y migraciones de travestis brasileñas (Rio de Janeiro-Barcelona).
- Vartabedian, J. (2013). “Tengo mucho placer para enseñarte”: sobre travestis brasileñas trabajadoras del sexo y la gestión pública de la prostitución en Barcelona. *Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia*, (18 (1)), 80-97.
- Vartabedian, J. (2014). Migraciones trans: travestis brasileñas migrantes trabajadoras del sexo en Europa. *Cadernos Pagu*, (42), 275-312.
- Vartabedian, J. (2017). Bodies and desires on the internet: An approach to trans women sex workers’ websites. *Sexualities*, 1-20 Obtido a 10.07.2018 de <https://doi.org/10.1177/1363460717713381>
- Vartabedian, J. (2018). Brazilian ‘Travesti’ Migrations: Gender, Sexualities and Embodiment Experiences. London: Palgrave Macmillan.
- Vasconcelos, P., & Aboim, S. (2015). *Travesti: an ethnography of transgender sex work*. Proceedings from 12th Conference of the European Sociological Association, ESA.
- Veloso, C. (1977). Três Travestis [Gravado por Zezé Mota]. Em Negritude [Vinil] Obtido a 10.08.2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=qC2Xz5q0B8g>
- Vieira Sampaio, J., & Pires Germano, I. M. (2014). Políticas públicas e crítica queer: algumas questões sobre identidade LGBT. *Psicologia & Sociedade*, 26(2), pp.290-300.
- Vigoya, M. V. (2010). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. In G. Careaga (Ed.), *La Sexualidad frente a la sociedad* (pp. 168-198). Ciudad de Mexico: Mexico.
- Viteri, M. A., Serrano, J. F., & Vidal-Ortiz, S. (2011). ¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina?(Presentación Dossier). *Íconos-Revista de Ciencias Sociales*, (39)(39), 47-60.
- Vogel, K. (2009). The mother, the daughter, and the cow: Venezuelan transformistas’ migration to Europe. *Mobilities*, 4(3), 367-387.
- Wallerstein, I. (2011). The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century (1). Los Angeles: Univ of California Press.
- Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 1(26), 102-113.

- Walters, S. D. (2005). From here to queer: radical feminism, postmodernism, and the lesbian menace. In I. Morland & A. Willox (Eds.), *Queer theory* (pp. 6-21). Hampshire: Palgrave.
- Warner, M. (2000). *The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weeks, J., Heaphy, B., & Donovan, C. (2001). *Same sex intimacies: Families of choice and other life experiments*. London: Routledge.
- Weber, M. (1958). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- West, J. (2000). Prostitution: Collectives and the politics of regulation. *Gender, Work & Organization*, 7(2), 106-118.
- Williams, C. (2007). Mujeres que transgreden y se resisten a las normas heterosexuales en el contexto de la pobreza: diversidad sexual y de género en los Conos de Lima, Peru. *Series para el debate*, 5, 65-92.
- Wittig, M. (2006). El pensamiento heterosexual. *Monique Wittig, El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- World Health Organization (2015). Policy brief: Transgender people and HIV. Obtido a 10.06.2017 de <http://www.who.int/hiv/pub/transgender/transgender-hiv-policy/en/>
- World Health Organization (2016). Consolidated guidelines on HIV prevention, diagnosis, treatment and care for key populations. (Update 2016). World Health Organization.
- Wyland, E. (2016). You Better Work: The Decriminalization of Sex Work as a Transgender Woman of Color Rights Issue. *Center for the Humanities Washington University*, s/p.
- Young, R. J. C. (2005). Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race. London: Taylor & Francis.
- Zamboni, M. (2016). Travestis e Transexuais Privadas de Liberdade: a (des) construção de um Sujeito de Direitos. *Revista Euroamericana de Antropologia (REA)*, (2), 15-23.