



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

HENRIQUE DA COSTA SILVA

**“TUDO QUE ‘NÓIS’ TÊM É ‘NÓIS’”: violência e cuidado na trajetória de
travestis negras**

Recife
2023

HENRIQUE DA COSTA SILVA

“TUDO QUE ‘NÓIS’ TÊM É ‘NÓIS’”: violência e cuidado na trajetória de travestis negras

Tese de doutorado do discente Henrique da Costa Silva à banca de avaliação como requisito para título de doutor no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Serviço Social, Movimentos Sociais e Direitos Sociais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Mônica Rodrigues Costa

Recife
2023

Catálogo na Fonte
Bibliotecária Ângela de Fátima Correia Simões, CRB4-773

S586t Silva, Henrique da Costa
Tudo que ‘nóis’ têm é ‘nóis’: violência e cuidado na trajetória de
travestis negras / Henrique da Costa Silva. - 2023.
190 folhas: il. 30 cm.

Orientadora: Prof.^a Dra. Mônica Rodrigues Costa.
Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de
Pernambuco, CCSA, 2023.
Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Travestis. 2. Violência contra os homossexuais. 3. Cuidados. I.
Costa, Mônica Rodrigues (Orientadora). II. Título.

361 CDD (22. ed.) UFPE (CSA 2023 – 098)

HENRIQUE DA COSTA SILVA

“TUDO QUE ‘NÓIS’ TÊM É ‘NÓIS’”: violência e cuidado na trajetória de travestis negras

Tese de doutorado do discente Henrique da Costa Silva à banca de avaliação como requisito para título de doutor no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 31/ 08 /2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Mônica Rodrigues Costa (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Flávia da Silva Clemente (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Vívian Matias dos Santos (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Bruna Andrade Irineu (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Mato Grosso

Prof^a. Dr^a Márcia Brasil (Examinadora Externa)
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

A minha mãe, Dona Preta, este trabalho e toda minha trajetória acadêmica. Uma mulher negra, que no auge dos seus quase 75 anos, ousa ser feliz e brindar a vida. E a meu filho, Enrico Costa, que tem me impulsionado insistir na vida, no mundo e em suas transformações,

Dedico.

AGRADECIMENTOS

Certo dia, durante minha adolescência, no auge da rebeldia e da indignação, disse a minha mãe: eu não quero precisar de ninguém nesse mundo! Ela, sempre sábia, retrucou: menino, deixa da tua besteira, não existe uma pessoa que não precise de outras pra viver nesse mundo, não! Na ocasião, fiquei ainda mais indignado.

Mas hoje, por toda trajetória percorrida, pelo amadurecimento e acessos que pude usufruir, afirmo com certeza: ela estava certa. E por saber que essa conquista reflete os sonhos e esforços coletivos de um coletivo que me sustentou até aqui, agradeço: aos meus e as minhas ancestrais negros e negras, que no extremo da violência racista colonial não deixaram de resistir e lutar por dias melhores.

A todas as travestis, especialmente as minhas interlocutoras, que no limite da precariedade tem desafiado uma sociedade transfóbica com seus corpos, sonhos e sorrisos.

A minha mãe, que, com todas as limitações impostas pelo racismo e sexismo, nunca perdeu a sensibilidade que somente uma pessoa tão generosa quanto ela é capaz de possuir.

Ao meu irmão, Valdemiro Filho, que se dispôs a refletir e mudar suas posições a partir daquilo que sou e vivo, tendo, por consequência, me apoiado nos muitos desafios postos pela vida.

À minha cunhada, Heniza Silva, uma pessoa sensível, alegre e firme, que a todo o momento reafirma sua grandeza na medida em que se dispõe a amar e cuidar de tantos de nós.

Ao meu filho, Enrico Costa, que tem sido alento ao me conectar com o amor em sua forma genuína; me transformando e me provocando com sua sabedoria e sensibilidade.

As minhas amigas e meus amigos, que nunca me deixaram sozinho em meio às angústias e desesperança. Estando permanentemente dispostos a compartilhar os sorrisos e enxugar minhas lágrimas, a citar: Natália Paiva, Verônica Ferreira, João Henrique, Anny Karoline, Cecinha Albuquerque, Derson Silva, Claudinha Climaco, Tati Melo, Flávia Clemente, Adélia Souza, Ricardo Rodrigues, Douglas Silva e Eduardo Domingo.

Agradeço especialmente a Cristiano Ferreira, esse amigo-irmão, que por tantas vezes me estendeu a mão e disse: o mundo também é nosso! E me fez acreditar que de fato é.

À Alice Cintra e Carol Sá, que me deram colo e casa em um dos momentos mais desafiadores de minha trajetória acadêmica e pessoal. Que mais do que as portas da casa, abriram o coração para me receber e apoiar em meio as minhas atribulações.

À banca de avaliação deste trabalho, por suas generosas e sensíveis contribuições. A partir das quais, pude escrever revisar e ajustar essa produção que, repito, é coletiva.

Às companheiras e companheiros da Articulação Negra de Pernambuco - ANEPE, com os quais aprendo, construo e me inspiro na luta antirracista. Agradeço especialmente à Mônica Oliveira, uma pessoa com a qual aprendo e reafirmo a crença de que somente a luta muda a vida.

A toda a equipe que compõe o Grupo de Trabalhos em Prevenção Positivo – GTP+, a qual me ofereceu importantes oportunidades de aprendizados, trocas e cuidado. Acolhendo-me e apoiando-me em momentos de muitas inseguranças e instabilidades, sem permitir que elas me resumissem.

Às companheiras do Coletivo Mangueiras (as que permanecem e que passaram por ele), que de maneira atenta e generosa sempre estiveram dispostas a me manter firme nessa desafiante jornada. Agradeço especialmente à Talita Rodrigues, que de diferentes formas me ensinou, impulsionou e me acolheu profissionalmente e pessoalmente. Seu amor sempre me salvou.

À minha orientadora, Mônica Costa, que de maneira generosa e sensível me oportunizou acessos não somente aos conhecimentos teóricos, mas ao afeto e cuidado, ainda tão raro nos limites da produção científica. Sem sua leveza, apoio e estímulo, não seria possível.

À minha mana, Vívian Matias, que por quase dez anos tem me possibilitado aprendizados, afetos e cura em meio aos muitos obstáculos que são colocados no cotidiano. Nossos encontros e trocas dão mais sentido a minha vida.

À minha terapeuta Giselle Mendonça, que, de maneira ética, comprometida e com muita atenção, tem contribuído para minha estabilidade emocional e fortalecimento subjetivo.

Aos meus colegas de trabalho na docência, que sensivelmente se disponibilizaram às trocas e apoio em tantos momentos emblemáticos pelos quais passei. Agradeço especialmente à Rebeca Ramany, coordenadora do Curso de Serviço Social da Uninassau – Graças, e minha amiga. Por diversos momentos, reafirmou seu antirracismo ao fazer escolhas que prezam pela equidade.

Aos meus alunos, que tanto me ensinaram e ensinam cotidianamente a partir das trocas, perguntas e olhares atentos. Apesar dos desafios postos por um mundo do trabalho em ataques, não deixaram que a cultura institucional os impedisse de me acolher em minhas limitações, angústias e sonhos.

Às artistas Liniker e Emicida, que, por diversas vezes, me salvaram com suas artes e produções intelectuais, resgatando-me do abismo que o racismo insiste em querer que eu esteja.

A tantos outros e outras não citados/as, mas que sabem da importância que têm em minha vida.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa a partir de uma bolsa concedida a mim, sem a qual seria inviável a realização deste trabalho.

Eu não posso mais me ver assim
Cada vez mais distante de mim

Eu não quero mais, pouco
Quero voar

Eu perdi o medo da chuva
Pra poder reencontrar
A metade dessa vida
Que não me deixaram usar
(LINIKER, 2021).

RESUMO

O sistema capitalista, com seu amplo aparato de manutenção, somente se consolida e se reproduz na medida em que cria, aprofunda e atualiza o racismo (QUIJANO, 2005) e o sistema colonial de gênero (LUGONES, 2014), que alicerça violências e controles. Ambos são responsáveis pela hierarquização e, por consequência, pela desumanização de sujeitos e grupos da população considerados bárbaros. Neste circuito, travestis negras são alvo prioritário da violência colonial, cuja ação historicamente lhes reserva o lugar das margens sociais e econômicas. No cenário internacional, ocupamos o posto de ser o país que mais mata travestis e transexuais no mundo; “a história de sucesso do sistema colonial” (KILOMBA, 2020, s/p) permite que o conjunto de violências contra essa população seja naturalizado. Entretanto, a resistência e a reivindicação pelo direito de viver é uma marca na trajetória dessas pessoas, por meio do cuidado entre pares como estratégia para sobrevivência. Neste sentido, este trabalho tem como objetivo geral: i) Analisar o cuidado em suas relações com o racismo e a transfobia na trajetória de travestis negras. Sendo os objetivos específicos: i) Problematizar as violências promovidas pelo capitalismo colonial contra travestis negras nordestinas e; ii) Expor o significado político e ético das redes de cuidado estabelecidas entre travestis negras. Lançando mão de uma coalizão crítica estratégica, que compõe o referencial teórico, optou-se por um diálogo com o pensamento de intelectuais que se posicionam contra o sistema colonial-capitalista de gênero. Em congruência com o que denominei de coalizão crítica, metodologicamente recorri à epistemologia indisciplinada contra-colonial (MATIAS, 2021) para analisar as informações obtidas em relação a quatro entrevistas com travestis negras, além da observação direta e pesquisa bibliográfica. Esta tese ratifica outros estudos ao identificar, por um lado, um conjunto de violações, que por anos se perpetuam e atravessam a jornada de travestis negras no Brasil. No entanto, delas se distancia ao identificar que há também um processo histórico fundamental de resistência à lógica da desumanização gerada por processos de cuidado e de proteção entre si.

Palavras-chave: Travestis Negras; Violência Colonial; Cuidado e Afeto.

ABSTRACT

The capitalist system, with its broad maintenance apparatus, is only consolidated and reproduced to the extent that it creates, deepens and updates racism (QUIJANO, 2005) and the colonial gender system (LUGONES, 2014). Which has been responsible for supporting violence and control. Responsible for the hierarchization and, consequently, dehumanization of subjects and groups considered barbarians. In this circuit, black transvestites have been a priority target of colonial violence, which has historically reserved their place on the social and economic margins. In the Brazilian scenario, where we are the country that most kills transvestites and transsexuals in the world, “the success story of the colonial system” (KILOMBA, 2020, s/p) has allowed the set of violence against this population to be naturalized. However, the resistance and demand for the right to live has been a mark in the history of this population. Who has invested in peer care as a survival strategy. In this sense, this work has the general objective: To identify the repercussions of racism and transphobia in the trajectory of black transvestites. Being the specific objectives: Evidencing and problematizing the violence promoted by colonial capitalism against northeastern black transvestites and; Expose the political and ethical meaning of care networks established among black transvestites. Making use of a strategic critical coalition that makes up the theoretical framework, a dialogue with intellectuals that has produced against the colonial-capitalist system of gender was chosen. For this, four interviews with black transvestites were carried out, in addition to direct observation and bibliographical research. Through these paths taken, it is concluded that there is, on the one hand, a set of violations that have been perpetuated for years and crosses the journey of black transvestites in Brazil; there is also a historical and fundamental process of resistance to the logic of dehumanization insofar as they establish processes of care and protection among themselves.

Keywords: Black Transvestites; Colonial Violence; Care and Affection.

RESUMEN

El sistema capitalista, con su amplio aparato de mantenimiento, solo se consolida y reproduce en la medida en que crea, profundiza y actualiza el racismo (QUIJANO, 2005) y el sistema colonial de género (LUGONES, 2014). La cual se ha encargado de apoyar la violencia y el control. Responsable de la jerarquización y, en consecuencia, deshumanización de sujetos y grupos considerados bárbaros. En este circuito, las travestis negras han sido blanco prioritario de la violencia colonial, que históricamente ha reservado su lugar en los márgenes sociales y económicos. En el escenario brasileño, donde somos el país que más mata a travestis y transexuales en el mundo, “la historia de éxito del sistema colonial” (KILOMBA, 2020) ha permitido naturalizar el conjunto de violencias contra esta población. Sin embargo, la resistencia y reivindicación del derecho a vivir ha sido una marca en la historia de esta población. Que ha invertido en el cuidado entre iguales como estrategia de supervivencia. En ese sentido, este trabajo tiene como objetivo general: Identificar las repercusiones del racismo y la transfobia en la trayectoria de travestis negras. Siendo los objetivos específicos: Evidenciar y problematizar la violencia promovida por el capitalismo colonial contra las travestis y negras nororientales; Exponer el significado político y ético de las redes de atención establecidas entre travestis negras. Haciendo uso de una coalición crítica estratégica que conforma el marco teórico, se optó por un diálogo con intelectuales que ha producido contra el sistema colonial-capitalista de género. Para ello se realizaron cuatro entrevistas a travestis negras, además de observación directa e investigación bibliográfica. A través de estos caminos recorridos, se concluye que hay, por un lado, un conjunto de violaciones que se perpetúan desde hace años y atraviesan el camino de las travestis negras en Brasil; hay también un proceso histórico y fundamental de resistencia a la lógica de la deshumanización en la medida en que éstas establecen procesos de cuidado y protección entre sí.

Palabras-llave: Travestis Negras; Violencia Colonial; Cuidado y Afecto.

SUMÁRIO

1	ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS.....	14
2	NO CLOSE: MÉTODO, METODOLOGIA E INTERLOCUÇÕES NA PESQUISA.....	21
2.1	POR AQUI NÃO TEM TRUQUE: SITUANDO OS SABERES PRODUZIDOS.....	21
2.1.1	Os caminhos na graduação.....	24
2.1.2	Dos trânsitos e produções no mestrado.....	25
2.1.3	Das aventuras no doutorado e o processo de produção de tese.....	26
2.2	O POUSO AO PROBLEMA DE PESQUISA E PROVOCAÇÕES SOBRE LIMITES INTERPRETATIVOS.....	27
2.3	ASPECTOS TEÓRICOS, POLÍTICOS E ÉTICOS DA PESQUISA.....	32
2.4	FERRAMENTAS METODOLÓGICAS.....	36
2.4.1	Entrevistas.....	36
2.4.2	Observação direta em campo.....	38
2.4.3	Caracterizando as interlocutoras.....	39
3	CAPITALISMO, COLONIALISMO E SISTEMA COLONIAL DE GÊNERO: O INTERCRUZAMENTO DAS OPRESSÕES.....	41
3.1	CAPITALISMO, COLONIZAÇÃO E COLONIALIDADE: NAS ENCRUZILHADAS DA EXPLORAÇÃO, OPRESSÃO E DOMINAÇÃO.....	42
3.2	PRODUÇÃO DO GÊNERO, DA SEXUALIDADE E DA TRAVESTILIDADE NO SISTEMA CAPITALISTA COLONIAL.....	54
3.3	ESPITEMICÍDIO E INFIDELIDADE EPISTEMOLÓGICA.....	68
4	“ESSA NÃO É UMA REALIDADE SOMENTE MINHA, É DE MUITAS TRAVESTIS!”.....	83
4.1	“EU JÁ ERA TRAVESTI MESMO, SÓ ME RESTOU BATALHAR”: PROSTITUIÇÃO – CAMINHOS, VIOLÊNCIAS E RISCOS.....	83
4.2	“PARA TRAVESTIS, O BRASIL É UMA MADRASTA E A EUROPA MÃE?”: VOOS, COLONIALIDADE E EXISTÊNCIAS	

	POSSÍVEIS.....	104
4.3	“EU QUERIA NAMORAR, MAS ESSES HOMENS SÃO UÓ!”: TRAÇOS DOS LIMITES AFETIVOS VIVIDOS E DESTINADOS A TRAVESTIS.....	119
5	“NÃO QUEIMEM AS BRUXAS, MAS QUE AMEM AS BICHAS!”: CUIDADO, SONHOS E AFETOS ENQUANTO ANCESTRALIDADE TRAVESTI.....	133
5.1	“O BOM É QUE TEMOS UMA PELA OUTRA”: CUIDADO ENTRE TRAVESTIS PRETAS.....	133
5.2	“ÀS VEZES EU TENHO VERGONHA DE DIZER, MAS EU AMO ESSA BICHA!”: O AMOR ENQUANTO TECNOLOGIA CONTRA- COLONIAL.....	153
5.3	APESAR DA VIOLÊNCIA, EU OUSO SONHAR, NÃO SOMENTE PARA MIM, MAS PARA TODAS!.....	166
6	SOBRE CONCLUIR SEM FINALIZAR.....	174
	REFERÊNCIAS.....	180
	APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA	186
	APÊNDICE B – ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO DE CAMPO....	187
	ANEXO A - REGISTRO DE TRAVESTIS PIONEIRAS NO MOVIMENTO SOCIAL	188
	ANEXO B - ANÁSTACIA COM MÁSCARA	189
	ANEXO C - UMA TRAVESTI BEIJARIA VOCÊ?	190

1. ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS

Você pode me riscar da história. Com mentiras lançadas ao ar. Pode me jogar contra o chão de terra, mas ainda assim, como poeira, eu vou me levantar. Pode me atirar palavra afiada, dilacerar-me com seu olhar. Você me mata em nome do ódio. Mas ainda assim, como o ar, eu vou me levantar (ANGELOU, 1978).

Ao longo dos anos, o Brasil – a partir de um conjunto de escolhas e ausências, reafirma sua posição nefasta de antagonismo às vidas e formas de viver de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBTs; da mesma maneira que se coloca contrário à humanização de negros/as, pessoas indígenas, quilombolas, ribeirinhas e mulheres. Essa posição, facilmente evidente a análises dos indicadores de violência no país, nos condiciona ao território e à constatação da “história de sucesso colonial”, conforme denunciou Grada Kilomba (2020).

O sucesso do projeto colonial no Brasil se expressa nos índices de morte dos jovens negros assinados a cada 23 minutos, de acordo com as Organizações das Nações Unidas - ONU; mas também de vida vulnerabilizada, já que 60 milhões de pessoas vivem algum grau de insegurança alimentar¹. E quanto mais desgraça é ofertada contra quem produz a riqueza e dela não usufrui, mais triunfa este projeto imundo e indefensável. Com suor, lágrimas e sangue a manutenção da condição de subalternos reproduz o capitalismo colonial cuja marca é a violência.

Os denominados por Franz Fanon (2005) como os condenados da terra são submetidos desde o século XVI ao projeto de morte imposto pela violência colonial, que lhes reserva a dor, a violência, a fome e a miséria. Desumanizados pela hierarquização dos valores “civilizacionais”, sua ética e forma de viver são consideradas bárbaras, impondo em seu lugar padrões eurocêntricos como o horizonte de civilização e, em última instância, de humanidade. Aos outros, seguindo os termos de Carneiro (2005), impõe-lhes a guerra cotidiana pela sobrevivência, em territórios nos quais a dor de quem sangra e chora tem importância a depender de quem sangra e chora.

E nesse movimento secular, naturalizado ao longo dos anos, se forjou um conjunto variado de estratégias de rebaixamento da vida, da intelectualidade e de todas as produções e performances que afrontem o indesejado padrão de civilização

¹ Dados de 2022 do relatório da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). Disponível em: <<https://www.fao.org/3/cc0639en/cc0639en.pdf>>.

imposto via colonização. Um padrão calcado no racismo, sexismo, LGBTIfobia e tantas outras formas de dominação, opressão, exploração impressas pelo capitalismo colonial. Mas aquilo que seria um projeto sem oposição, ou uma história puramente de sucesso, foi e é frustrado pela força subversiva daquelas que, por escolha, condição biológica ou mesmo de maneira inconsciente, reivindicam outras configurações de corpo, de desejo e racionalidade.

Dito isto, me encontro com elas - travestis negras - nas trincheiras das subversões, ao dar corpo e intelectualidade à construção deste trabalho. As travestis negras, ao longo dos anos, seguem sendo perseguidas, limadas e violadas pela sociedade racista e transfóbica, que insiste em desumanizá-las. A articulação de dois ou mais marcadores de desigualdades (COLLINS; BILGE, 2021) produz um arranjo robusto, dinâmico e multifacetado de violências e subalternidades, as quais travestis negras são alvo, situação devidamente exposta pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, em seus relatórios anuais de morte de travestis e transexuais no Brasil².

O intelectual negro Frantz Fanon (2008) nos deu importantes subsídios para compreender o intercruzamento das opressões nos territórios colonizados. Ao refletir sobre as condições as quais os judeus eram submetidos, fez um paralelo com as violências praticadas contra pessoas negras e concluiu: um país antissemita é por consequência um país negrófobo. E seu argumento é simples, a raiz das violências para ambos os grupos é a colonização. Seu escopo analítico é igualmente útil para pensar a relação entre transfobia e racismo, desde um país colonizado, nos permitindo concluir: um país racista é por consequência um país transfóbico.

E por ser o outro do outro, nos termos de Sueli Carneiro (2005), travestis negras têm amargado experiências de apagamento e cerceamento, que se estendem ao ambiente acadêmico, os quais, via de regra, as permite entrar somente enquanto objetos de pesquisa; em geral, corpos considerados sem capacidade intelectual suficiente para produzir conhecimento sem a anuência de pesquisador validado. Não à toa, Gayatri Spivak (2010) provocou: pode o subalterno falar? E se sim, quem os escuta?

² Os Relatórios produzidos pela ANTRA ao longo dos anos têm denunciado que o Brasil segue sendo o país que mais mata travestis e transexuais no mundo, sendo travestis negras aquelas que mais morrem em função do genocídio.

Apoiado e provocado pelas contribuições teórico-políticas de Jota Mombaça (2015), optei por ouvir os ruídos produzidos pela fala de sujeitas poucas vezes valorizadas, legitimadas ou validadas. Mergulhando nas margens sem temer novas descobertas, abandonando o paradigma colonial, que institui quem sabe e quem acha que sabe³. Nessa tarefa instigante e com muitos desafios de ouvir, ler e dialogar com vozes outras, não legitimadas pelo projeto colonial, caminhei na produção deste trabalho ao lado de travestis negras oriundas de áreas periféricas da Região Metropolitana do Recife.

Nos encontros, em parte promovidos em função desta pesquisa, fui orientado pelo seguinte objetivo geral: Analisar o cuidado em suas relações com o racismo e a transfobia na trajetória de travestis negras; tendo como objetivos específicos: i) Problematizar as violências promovidas pelo capitalismo colonial contra travestis negras nordestinas e; ii) Expor o significado político e ético das redes de cuidado estabelecidas entre travestis negras. A tese deste trabalho é que o cuidado entre travestis negras releva, contraditoriamente, a violência colonial capitalista contra essas pessoas e a resistência à desumanização.

Guiado por uma ética anticapitalista, antirracista, antitransfóbica e por consequência anti-colonial, para o escopo teórico desta produção, optei por uma coalizão crítica, especialmente no campo contra-colonial⁴ (MATIAS, 2021), em diálogos com o marxismo e o pós-estruturalismo. Todo este arcabouço permitiu realizar as análises e enfrentamentos profundos ao projeto de morte do sistema capitalista colonial de gênero. Considero, portanto, que são as alianças estratégicas teóricas e políticas críticas fundamentais para enfrentar e superar o conjunto de desigualdades posto a travestis negras.

Em congruência com o que denominei de coalizão crítica, metodologicamente recorri à epistemologia indisciplinada contra-colonial para a análise crítica dos materiais acessados durante a produção desta tese. Como ferramentas para formalizar a coleta de informações, lancei mão de um variado arsenal de técnicas, utilizando entrevistas – as quais realizei com quatro travestis negras que considero interlocutoras privilegiadas para a construção deste trabalho (suas reflexões são

³ A ciência moderna tem contribuído para a compreensão de que há quem pesquise e de fato tem conhecimento acerca de dadas realidades sociais, e de que há aqueles que, embora experenciem determinada realidade, pouco sabem sobre ela. Aqui, opta-se pela ruptura desse maniqueísmo.

⁴ Significa uma prática insubmissa, que aposta na potência da coligação político epistêmica e epistemológica entre feminismos não hegemônicos (MATIAS, 2021, p. 4).

parte constitutiva desta produção, assim como suas linguagens⁵ e signos); a revisão bibliográfica, na qual acessei diferentes formatos de produção do conhecimento, sem desprezar os meios convencionais de sua divulgação, nem abrir mão das formas marginais em que estes têm sido produzidos⁶, conforme nos ensinou Maria Lugones (2021); e a observação direta de campo, sistematizada em um diário de campo desde 2017, por conta das pesquisas anteriores, mas que ganhou atenção especial para esta tese em 2019.

Sinalizo, portanto, o caráter mestiço (ANZALDÚA, 2005) desta produção, por ser construída por uma pessoa cisgênera e negra, contando com a colaboração de travestis e, por articular um conjunto de perspectivas críticas e instrumentos metodológicos, que, em conexão, contribuem para o tensionamento das causas das mortes, do epistemicídio e da histórica única contada sobre travestis negras. Neste sentido, reafirmo minha parcialidade nesta produção e interesse em me contrapor aos métodos de extermínio operacionalizados contra travestis, pessoas indígenas, mulheres e pessoas negras.

Isso não significa, entretanto, a ausência de objetividade, de rigor, de técnica e responsabilidade para com as evidências manejadas neste trabalho. Mas se trata de pesquisa plena de objetividade corporificada (HARAWAY, 1995), a qual articula método, rigor e técnica com pessoalidade e posições políticas. Ainda cabe informar que esta tese não se propõe a esgotar os diferentes elementos presentes ao longo dessa produção, mas contribuir para que agendas, vivências e necessidades de travestis negras possam ser expostas, problematizadas e refletidas.

Sendo um trabalho que carrega a marca do ineditismo no Programa de Pós Graduação em Serviço Social desta instituição, especialmente do ponto de vista do tema e das interlocuções estabelecidas para sua construção. Alicerça, de um lado, um conjunto de conhecimentos especializados em provocar e tensionar a cisheteronormatividade racista, ainda presente e atual nas ciências humanas e

⁵ Demarco aqui que, por diversas vezes, transcrevo e recorro ao *pajubá*. Dialeto presente na comunicação de travestis. Em alguns casos, escolho colocar o significado das palavras no português padrão. Em outros, opto pela ausência de tradução. Essa escolha política ocorre pelo fato de compreender esse dialeto como parte constitutiva dos aparatos de segurança criados por travestis para se comunicarem sem serem entendidas por quem representa uma ameaça. Mas também para impulsionar que a/o leitora/or investigue outras formas de comunicação que não aquela imposta e legitimada a partir do projeto colonial.

⁶ Aqui demarcado o acesso a *blogs*, *sites*, redes sociais, séries, poesias e palestras.

sociais. E por outro, é atravessado pelo desafio de ter sido construído sem ter como referência um vasto acúmulo teórico no Serviço Social que subsidiasse reflexões as quais me proponho. Isso alerta, neste sentido, para a necessidade de avançarmos com produções que se voltem a pensar e questionar os paradigmas capitalistas e coloniais para além da heterossexualidade. Necessidade pulsante especialmente no campo em que essa produção foi desenvolvida, o Serviço Social.

Do ponto de vista da estruturação, este trabalho está dividido em quatro seções, estrategicamente construídas e articuladas para os fins supracitados. Parte de seu título é uma referência à música *Principia*⁷, do artista Emicida. Nela, evidencia-se o quanto o “nóis”, enquanto sentido de coletividade que expressa o cuidado e a atenção dada entre os pares, revela a estratégia de manutenção das vidas precarizadas. A escolha por esse trecho, portanto, revela primeiro a minha forte conexão e admiração pelo trabalho desse grandioso artista, que por diversas vezes, com sua arte e posição, me fez acreditar que essa trajetória seria possível. E depois por sintetizar o conjunto de esforços e generosidades praticados por travestis, e expostos nesse trabalho, para que suas existências se tornem possíveis.

Nas seções, são expressadas denúncias ao Estado brasileiro e suas instituições, assim como também há um alerta aos/as intelectuais comprometidos/as com as transformações sociais acerca de um contexto que precisa de urgentes mudanças. Ao expor as condições socioeconômicas as quais travestis negras são submetidas, há um chamamento público para que nos movamos – ou mesmo aceleremos nossas movimentações, para o enfrentamento das graves violações as quais essas pessoas são postas. Mas há também neste trabalho relatos e declarações sobre amor, afeto e cuidado; mobilizando nossas atenções para este aspecto ainda pouco debatido na academia, mas substancialmente presente na relação entre travestis negras.

A primeira seção versa sobre os aspectos metodológicos e políticos que orientam a construção desta pesquisa. A partir de uma coalizão crítica estratégica, que mobiliza um conjunto de saberes críticos que se opõem ao capitalismo, colonialismo e sua violência e racismo, expõem-se os percursos trilhados na construção da tese, localizando o lugar social de quem vos escreve e o projeto político o qual tenho reivindicado.

⁷ Disponível em: <<https://m.letras.mus.br/emocida/principia-part-fabiana-cozza-pastoras-do-rosario-e-pastor-henrique-vieira/>>.

A segunda seção trata da emergência da colonização enquanto sistema de poder, que mobiliza um conjunto de desigualdades e interdições. Nela, encontram-se subsídios para a reflexão acerca do capitalismo e de sua dependência para com a instituição e reprodução da dominação, opressão e dominação dos chamados subalternos (SPIVAK, 2010). Defendo que a colonização, longe de ser somente uma etapa do capitalismo, representa o maior empreendimento deste sistema, permitindo sua consolidação, fortalecimento e reprodução ao longo dos séculos. E como a colonização não ocorre sem a desumanização, localizo nesta os fundamentos da violência contra travestis e transexuais negras e negros.

Ainda na primeira seção, caracterizo e problematizo o epistemicídio (SANTOS, 2006) enquanto instrumento colonial de apagamento dos conhecimentos elaborados por aquelas que ousam produzir e compartilhar saberes, em confronto à produção intelectual, cuja marca ainda é a colonialidade. Nessa seção, portanto, reafirmo meu compromisso ético com a tarefa de contribuir, para que outras vozes e pensamentos possam ser ouvidos e lidos.

Na terceira seção, já em diálogo e contando com a colaboração intelectual de minhas interlocutoras, expomos e denunciemos as condições sociais e econômicas impostas pelo capitalismo colonial, não somente para Jovanna, Beatriz, Josy e Elza⁸, mas para um conjunto de travestis, que de forma consciente ou inconsciente tramam contra a heterocisnormatividade, ao reivindicar e construir seus corpos e desejar sexualmente, para além do instituído como norma. Norma esta não natural, mas naturalizada por meio de um conjunto de violências (BUTLER, 2010), as quais somos submetidos cotidianamente.

Assim, na terceira seção, a partir da trajetória das interlocutoras neste trabalho, expõe-se a rotina de travestis negras, que em sua grande maioria são, desde a infância, expulsas e violadas pelas mais variadas instituições que, via de regra, deveriam protegê-las. E no que pesem os avanços constitucionais, favorecidos pelas lutas das e dos trabalhadores que se expressou a partir da Constituição Federal de 1988, nesta seção, fica evidente o largo hiato entre o instituído e o que é ofertado para travestis.

A quarta seção tratado cuidado, amor, sonhos e assistência entre travestis negras. Nela, encontram-se reflexões sobre o afeto, o carinho e a atenção dada por

⁸ Nome fictício das quatro interlocutoras deste trabalho.

travestis negras nos cuidados entre pares, diante da violência colonial que tudo tenta tirar. Considero que nesta seção há uma afronta ainda mais direta ao pacto narcísico colonial, nos termos de Maria Aparecida Bento (2022), na medida em que travestis negras reivindicam e constroem redes de cuidado, a despeito do ideário cisgênero que alimenta há anos a compreensão de que somente as violências, desafetos e disputas sintetizam a experiência travesti. Nesta terceira seção, se expõe o amor como tecnologia ancestral, capaz de frustrar o sistema capitalista colonial, na medida em que garante a sobrevivência de travestis ao longo de séculos no Brasil.

Certamente, esse trabalho é mais um esforço de ruptura para com os paradigmas coloniais capitalistas que a tudo impregnaram, inclusive a produção científica, destinando atenção em demasia para alguns grupos e quase nenhuma para outros. Esforço que visa pôr especial atenção aos aspectos, que fogem à história única da violência. Reafirmo: este trabalho é também uma carta de amor.

2 NO CLOSE: MÉTODO, METODOLOGIA E INTERLOCUÇÕES NA PESQUISA

2.1 POR AQUI NÃO TEM TRUQUE: SITUANDO OS SABERES PRODUZIDOS

Em seu texto “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, Donna Haraway (1995) se empenhou em problematizar o que ela classifica como truque dos deuses. A partir desse conceito, Haraway (1995) expõe a forma como a produção científica tem, majoritariamente, se voltado a marcar o outro – caracterizado como objeto de pesquisa, sem expor quem o pesquisa.

Esse movimento, desempenhado secularmente pelas ciências, particularmente pelas ciências sociais, restringe a possibilidade de compreender em amplitude quem produz conhecimento e como as suas experiências sociais impactam nas sensibilidades e/ou recusas epistemológicas nas pesquisas. Tal movimento, em nome de uma suposta objetividade, nos leva a acreditar que é menos importante saber sobre a pessoa autora do que sobre quem é o objeto da produção.

Contraponho-me a essa posição e me alinho à Haraway (1995) quanto a sua compreensão de que há objetividades, no plural, a serem adotadas no processo de produção científica. Objetividades que, sem abrir mão do método, do rigor técnico-teórico, corporificam essa produção. Desse modo, recuso o truque dos deuses e reivindico a objetividade corporificada, que não nega a importância de incorporar o pesquisador nas lentes de análise social, as quais permitem ao leitor, com mais nitidez, identificar o lugar social de onde se pesquisa.

Cada vez mais, torna-se visível que aqueles críticos que não marcam de onde erigem seu lócus discursivo, geohistoricamente falando, tornam-se meros ventríloquos de teorias itinerantes e respectivos pensadores que pensaram o mundo de dentro do sistema colonial moderno (NOLASCO, 2017, p. 6).

Nesse sentido, coloco sobre mim e minha trajetória os holofotes, ajudando a quem ler este trabalho a entender os caminhos que percorri até aqui. Ante minha trajetória acadêmica e profissional, demarco meu lugar de bicha preta num sistema racista e homofóbico, que organiza a sociedade brasileira e também mobiliza a produção científica. E se, por um lado, essa condição cria uma cadência de

negações, por outro, entretanto, a condição de cisgeneridade me permitiu acessar coisas, bens, serviços e lugares que certamente travestis e transexuais não conseguiram pela condição de ser no mundo. Portanto, reconheço meus pontos de vantagens.

A minha história, carregada de singularidades, expõe a realidade de milhões de jovens negros trabalhadores deste país. Nação esta marcada por um sofisticado e articulado sistema de desumanização que confere a poucos poder e acessos em detrimento da negação do direito de existir, sonhar e, por várias vezes, lutar aos outros (MOURA, 1983). E mesmo que, como sujeitos negros, não reconheçamos ou não tenhamos todos a certeza de que o racismo, o capitalismo e o patriarcado enquanto sistemas exploram, oprimem e dominam, na medida em que se reproduzem, estes marcadores atravessam e devastam nossas vidas em diferentes proporções, queiramos nós ou não.

Esse panorama situa o/a leitor/a em relação ao início e parte significativa do meu caminho acadêmico/profissional ao informar que, dadas as condições materiais em que construí e construo minhas produções, posições e problematizações no Serviço Social, tive que lidar e lutar contra uma estrutura social e econômica que se vale do rebaixamento das vidas negras para a sua conformação.

Venho de uma cidade do agreste de Pernambuco, Limoeiro, município com pouco mais de 50 mil habitantes. Sou um jovem negro e gay no país no qual um jovem negro é assassinado a cada 23 minutos (ONU, 2017) e onde mais se mata pessoas LGBTI+ no mundo (OBSERVATÓRIO DE MORTES E VIOLÊNCIAS CONTRA LGBTI+ NO BRASIL, 2020). Estudei exclusivamente na rede pública de ensino, sentindo o impacto de todos os desdobramentos do projeto educacional desenvolvido para maximizar as precarizações e alienar quanto à consciência.

O sistema educacional público é um projeto de educação precário pensado para pobres, que estimula o pensamento acríptico e atua na perspectiva de formar precariamente os que, destinados ao trabalho informal, sobrevivem naturalizando as desigualdades e violências. Esse cenário é suficientemente articulado para a reprodução de dinâmicas desiguais e combinadas, em uma cidade situada na periferia econômica de um país de capitalismo periférico, cujo currículo escolar era e ainda é pragmático e tecnográfico. Exigiram de nós decorar a Fórmula de Bhaskara, mas não viram problema em não termos disciplinas como filosofia e sociologia como obrigatórias durante todo o ensino médio.

Tudo era elaborado e sutilmente articulado para que negros e pobres cumprissem as requisições de um capitalismo colonial que, desde sua emergência, determinou lugares diferentes, em prestígio, valorização e tipo de trabalho, para negros e brancos (MOURA, 1983). Até esse ponto, parece que tudo está em seu devido lugar e que há somente determinações. E seria se não fosse a luta e mobilização empreendida por estudantes, entre os quais me incluo, para que a escola pudesse ofertar outras ferramentas que não a precarização.

Mediante a organização estudantil, em meio a uma cidade fortemente marcada por traços do coronelismo, foi possível provocar e promover importantes mudanças no currículo escolar, desestabilizando a reprodução naturalizada de que ler e escrever era o suficiente para filhos de trabalhadores. Hoje tenho cada vez mais clareza de que essa luta foi um fio condutor que me aproximou do Serviço Social.

A participação no movimento estudantil, iniciada em 2006, impulsionou minha vida, me permitindo conhecer a Expo UFPE, à época, organizada pela Universidade Federal de Pernambuco; e visualizar no Serviço Social uma área possível de aprimoramento, de uma série de problematizações que me inquietava diante de um mundo desigual, injusto e violento. A princípio, guiado por uma perspectiva messiânica, confesso, optei pelo Serviço Social naquele momento.

Naquele mesmo dia, voltei pra casa e reorganizei meu cronograma de estudos. Conversei com professores mais próximos e informei sobre meu desejo de estudar na UFPE. Alguns incrédulos e outros felizes, foram me ajudando a partir de seus limites e também da generosidade a acessar outras dimensões do mundo, a mim e aos meus colegas negadas.

O esforço coletivo surtiu efeito. Naquele ano, para a surpresa de muitos, inclusive a minha, consegui a aprovação em 8º lugar no vestibular da UFPE para o curso de Serviço Social. Aquela conquista anunciava a mim e a tantos outros jovens negros de minha escola que algo diferente era possível. Eis que, no ano acadêmico de 2012.2, inicio minha trajetória universitária no Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco.

2.1.1 Os caminhos na graduação

Iniciei a graduação em 3 dezembro de 2012, após um significativo período de greve das Instituições de Ensino Superior – IES, como resposta aos desmontes das universidades públicas brasileiras. Ainda em Limoeiro, tinha traçado como meta viver tudo que a universidade pudesse me ofertar. E foi esse sentimento e desejo que me conduziram durante toda essa fase de minha formação. Duas semanas após o início das aulas, fui em busca de professoras que me aceitassem enquanto membro de seus grupos de estudos, e assim inicio meus caminhos na pesquisa.

Ao final do ano de 2014, ingressei no HYPATIA – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gêneros, Ciências e Culturas, vinculado ao Departamento de Serviço Social da UFPE. Sob a orientação da professora Vívian Matias, desenvolvi dois projetos de iniciação científica. A minha inserção no HYPATIA permitiu que eu tivesse as primeiras aproximações teóricas acerca das relações sociais de gênero, sexo e sexualidades, contribuindo para que houvesse a consolidação das temáticas de pesquisa, nas quais me debruçaria nos anos subsequentes da minha formação. Embalado pelas produções teóricas e políticas, em 2015 inicio o estágio obrigatório em Serviço Social no Hospital das Clínicas de Pernambuco.

Inserido mais especificamente no Espaço de Acolhimento e Cuidado para travestis e transexuais, pude, por meio do estágio, acompanhar e contribuir para a regulamentação de um serviço pouco presente no Brasil. Na ocasião daquele ano, Recife tornava-se a quinta capital brasileira a ofertar, no âmbito do SUS, um serviço especializado voltado ao atendimento ambulatorial e hospitalar direcionado a essa população. O processo de implantação desse serviço foi marcado por intensas e extensas tensões e disputas.

Disputas essas engendradas na medida em que avançava no Hospital das Clínicas a implantação da Empresa Brasileira de Serviços Hospitalares – EBSEH. Esse processo ocorreu não sem muita resistência, das quais fiz parte como um dos estudantes que ocuparam por dias a reitoria da UFPE para que fosse possível o diálogo e a participação efetiva na tomada de decisão de uma instância pública. Infelizmente as mobilizações, na ocasião, não foram suficientes para o desfecho que desejávamos.

Os meses de estágio (aproximadamente 11 no total) suscitaram uma série de reflexões que na imersão imediata dessa experiência não encontrava respostas, por

isso viraram tema do meu trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Com o título: Serviço Social e transexualidade – encontros, caminhos e “pelejas”, pude construir uma maior aproximação do debate sobre transexualidades no âmbito da profissão. A nota máxima conferida ao trabalho e seu parecer revelaram a necessidade de ampliação de um debate que, de maneira mais urgente, nos convidada a intervir.

2.1.2 Dos trânsitos e produções no mestrado

Ao final da graduação, amarguei tal qual a maioria dos jovens assistentes sociais nos primeiros anos de formado: o desemprego. Era o ano do golpe de 2016, um golpe parlamentar midiático e empresarial que acirrava a conjuntura de precarização do trabalho e desemprego em massa. Os aprofundados cortes no orçamento da política de educação ameaçavam sufocar meu desejo por pesquisar e encontrar respostas às questões que ainda me inquietavam quanto ao direito à saúde de travestis e transexuais. Essas inquietações e o desejo de contribuir para o fortalecimento de um serviço atravessado pelos impactos da contrarreforma impulsionaram-me a realizar a seleção para mestrado no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFPE. Fui selecionado com nota máxima na apresentação e defesa do anteprojeto.

Durante os anos de mestrado, em meio a uma conjuntura absolutamente desfavorável à produção técnica e científica crítica, pude participar de várias atividades de formação. Contribuindo, sobretudo, para a qualificação de profissionais de saúde no cuidado a pessoas travestis e transexuais. Essas formações se distanciavam do paradigma moralista, ao identificar e problematizar a relação promíscua entre o desfinanciamento do SUS e o precário acesso de travestis e transexuais ao direito à saúde. Também nesse período, produzi e preliminarmente publiquei os achados parciais da minha dissertação com o intuito de divulgar o conhecimento socialmente produzido para a classe trabalhadora. Mediante artigos de opinião em jornais físicos e virtuais, participações em programas de TV e de rádio, além de rodas de conversas em diversos espaços (escolas, grupos de estudos e associação de moradores), compartilhei os saberes construídos.

O movimento de disseminar o conhecimento produzido entre os pares e também o de leva-lo aos que, por consequência da sociabilidade que restringe o

direito à educação não conseguem estar na universidade, permitiram que eu pudesse conhecer e interagir em eventos nacionais e internacionais, a exemplo da Conferência Mundial de Direitos LGBTI+, na Nova Zelândia.

O final desse ciclo foi marcado pela defesa da dissertação, que atraiu estudantes de graduação e pós-graduação, colegas de profissão, usuários do espaço de acolhimento e cuidado para travestis e transexuais do Hospital das Clínicas, além de representantes de movimentos sociais em defesa do SUS e do direito de travestis e transexuais. Objetivando expor os determinantes sociais, econômicas e políticas na negação do direito de travestis e transexuais, o trabalho recuperou e sofisticou problemáticas percebidas durante o período de estágio; atualizando-as à luz de um conjunto de determinações que somente se agravaram após o término daquele período da formação.

2.1.3 Das aventuras no doutorado e o processo de produção de tese

Ainda no final do mestrado, fiz seleção para o doutorado em Serviço Social na UFPE. Guiado por inquietações não respondidas durante a imersão no campo para o mestrado e avanço substancial do conservadorismo, apostei em investigar os processos de cuidado estabelecidos entre travestis e transexuais no Recife frente à ausência do Estado na garantia dos direitos.

Durante o doutorado, percebi a necessidade de construir e fortalecer as articulações além da academia, momento que passei a integrar a Articulação Negra de Pernambuco – ANEPE⁹. Por meio dela, pude contribuir na construção de estratégias de enfrentamento ao racismo, assim como me aprofundar nas discussões teóricas sobre relações étnico-raciais, o que, inclusive, trouxe outros contornos a minha pesquisa.

No segundo ano do doutorado, teve início a pandemia de COVID-19, que impôs uma série de restrições e pausou um conjunto de ações nas universidades e fora delas. Esse contexto de muitas incertezas reiterou por mais de dois anos um

⁹ A Articulação Negra de Pernambuco é uma rede de organizações e sujeitos negros que têm se proposto a enfrentar o racismo e colaborar para construção de políticas públicas em favor das pessoas negras no Estado.

cenário de medo, dificuldade e adoecimento. E sem dúvida impactou diretamente a produção deste trabalho.

Se, por um lado, foi um período no qual as angústias e o medo se ampliaram, por outro, foi também um momento em que pude reconduzir minha pesquisa de doutorado, cujo enfoque se voltava muito pouco a pensar sobre as potências produzidas por pessoas travestis e transexuais. O limiar da vida e morte posto pela COVID-19 me colocou diante da necessidade de produzir conhecimento que denunciasse as violências, sem deixar de nos abastecer com as bonanças da assistência proporcionada pelas redes de cuidado.

2.2 O POUSO AO PROBLEMA DE PESQUISA E PROVOCAÇÕES SOBRE LIMITES INTERPRETATIVOS

Ôh, Henrique, mas você não entende o que a gente tá falando, não!
(Cássia)

Alguns meses antes da pandemia da COVID-19, em julho de 2019, fiz uma seleção para atuar com monitoramento e avaliação de projetos em uma Organização Não Governamental – ONG, da cidade do Recife: o Grupo de Trabalhos em Prevenção Positivo – GTP+. Trata-se de uma instituição fundada há mais de 20 anos por soropositivos e que atua na defesa dos direitos de pessoas que vivem com HIV e AIDS, além das populações consideradas chave para o enfrentamento da epidemia da AIDS no Brasil¹⁰. A proposta inicial era monitorar um projeto específico, voltado à qualificação de pessoas atendidas pela instituição. A duração inicialmente prevista do contrato era de 6 meses, podendo ser estendido ou não, a depender da continuidade do financiamento do projeto e da minha desenvoltura no exercício das atribuições.

Logo nas primeiras semanas de atividade, chamou-me atenção a forma como os beneficiários da instituição interagem com os membros da equipe; ora

¹⁰ A epidemia do HIV e AIDS no Brasil é concentrada em alguns grupos que, em decorrência das condições econômicas, sociais e culturais nas quais se encontram, têm a prevalência de diagnóstico positivo para o HIV superior à média geral da população. Esse contexto fez emergir a estratégia metodológica de considerar grupos-chave aqueles cuja sociabilidade os coloca em maior risco de infecção e morte frente ao HIV e a AIDS. Estes são: gays e outros Homens que Fazem Sexo com Homens; pessoas transexuais e travestis; pessoas que usam álcool e outras drogas; pessoas privadas de liberdade e trabalhadoras(es) sexuais.

contribuindo nos processos de trabalho, ora provocando para que os trabalhadores da equipe repensassem suas metodologias. O fato é que não havia um só momento em que o trabalho organizacional não fosse reformulado por quem estaria usando os serviços prestados. Essa coparticipação no desenvolvimento institucional era visivelmente mais exercitada por travestis e mulheres transexuais. Elas chegavam antes do início do curso de qualificação, sempre se direcionavam para a cozinha da instituição e lá ficavam horas, antes e depois da atividade, conversando com membros da equipe e entre si sobre diversos temas.

Ao perceber essa movimentação, que deveria acontecer paralela ao processo de trabalho no qual fui contratado, entendi que poderia se constituir um momento potente de interlocução. Curioso que sou, busquei me inserir na dinâmica da cozinha que, a princípio, era destinada à elaboração das refeições diárias servidas pela instituição aos beneficiários e também espaço de formação do curso de qualificação profissional, mas que se apresentava, cada vez mais e com maior nitidez, como um potente espaço de socialização entre travestis e mulheres transexuais. Antes de qualquer coisa, confesso, foi a possibilidade de interagir e contribuir de alguma forma para mudanças nas condições de vida delas que me chamou a atenção. Em seguida, também fui compreendendo o cenário, como um rico, instigante e complexo lugar para pesquisa.

A princípio, aproveitava meu intervalo do almoço para interagir com as pessoas que ali estavam. Com o passar do tempo e amadurecimento da relação de confiança, reservava sempre algum momento após o cumprimento de minhas tarefas do monitoramento e avaliação para ouvir e dialogar. Entre uma ida e outra à cozinha, temas variados e um tanto inusitados para minha cosmovisão, ainda seduzida pela cisnormatividade, iam surgindo e conduzidos por narrativas muito diversas. De forma muito recorrente, debates e vivências relacionados à saúde emergiam e ganhavam contornos que me levavam a estranhamentos, limitações e curiosidades.

Ah, Luiza¹¹ adoeceu, não quis ir ao hospital, eu fui e apliquei a injeção nela... O médico não olhou nem pra mim, como percebi que ele era preconceituoso eu fui e comprei o remédio que Carla me recomendou... Essa semana vou fazer meu corpo, vou bombar dois litros de silicone... Mona, mas tu já fosses naquela emergência? Só é

¹¹ Todos os nomes aqui citados foram substituídos com o intuito de preservar a identidade de cada uma.

tu dizer que tem o babado (HIV) que lá eles atendem sem muito preconceito.

As informações que ouvia foram inevitavelmente tomando corpo em elaborações pessoais, tendo como parâmetros as literaturas e debates sobre o direito à saúde, que durante meus quase seis anos de estudo me proporcionaram. Em algum momento, eu intervia no diálogo e orientava: “Mas isso é perigoso!”, “Mas você tem que exigir respeito, você conhece a ouvidoria?” E uma vez, para a minha surpresa, fui provocado por Cássia na cozinha: “Ôh, Henrique, mas você não entende o que a gente tá falando não!”.

Assumo que, naquele momento, aquilo me veio como uma ofensa, como poderia eu não entender o que elas falavam e os motivos que as levavam a determinadas situações, se realizei estágio no Espaço de Acolhimento e Cuidado para Travestis e Transexuais do Hospital das Clínicas e contribuí na construção de protocolos de saúde para Pessoas Trans há cinco anos? Como eu poderia não entender, mesmo tendo feito uma monografia (em 2016) e uma dissertação (em 2019) voltadas ao debate acerca do direito de pessoas transexuais e travestis? E o mais contundente: como um militante LGBTI, desde 2013, poderia não saber?

Passei um tempo elaborando a resposta. Nesse período, fiz outros encontros intelectuais e percebi desencontros com as teorias que tive acesso até aquele momento. Resgatei um texto que li ainda durante a graduação chamado: “Observando o Familiar”, de Gilberto Velho (1978). Nele, o autor coloca que:

dispomos de um mapa que nos familiariza com os cenários e situações sociais de nosso cotidiano, dando nome, lugar e posição aos indivíduos. Isto, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social, nem as regras que estão por detrás dessas interações [...]. Posso estar acostumado [...] com uma certa paisagem social, onde a disposição dos atores me é familiar, a hierarquia e a distribuição de poder permitem-me fixar, grosso modo, os indivíduos em categorias mais amplas. No entanto, isto não significa que eu compreenda a lógica de suas relações. O meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos (VELHO, 1978, p. 40).

Após a (re)leitura do texto e das diversas batalhas contra minha mentalidade, que acreditou saber tudo porque leu muito, fez militância e atuou em um Serviço de Referência para travestis e transexuais, cheguei à conclusão que, de fato, eu não

sabia, ou sabia pouco, do que se apresentava a partir da experiência. A etapa posterior ao entendimento veio acompanhada da necessidade de explorar mais e melhor sobre a existência do cuidado em saúde que ocorre entre travestis e transexuais e não necessariamente nos serviços de saúde. A partir desse momento, sou tomado por mais curiosidade e vontade de contribuir na assistência àquelas pessoas. Simultaneamente noto haver ali um campo rico, complexo e muito provocativo para pesquisa.

Contudo, as reflexões não cessam por aí, elas me desafiam em meus sentidos e lugar de autoridade construída. Me perguntava: Estava eu profundamente disponível para a interação com esse campo de pesquisa, e convencido o suficiente de que não sei tudo sobre ele, para avançar na elaboração de um estudo que desafiará minha autoridade intelectual e as lutas sociais ainda, contraditoriamente, seduzidos pela colonialidade?

A pesquisa, para mim, sempre foi terreno movediço, cujo interesse era ser desafiado, confrontado pelas minhas verdades pré-estabelecidas e, mais recentemente, ocupar um lugar para perturbar a cosmovisão colonial e cisnormativa que ainda morava em algum lugar de mim. Nesse sentido, decidi encarar o desafio e reconheço que ele constitui agora parte importante da energia que preciso para continuar caminhando no contínuo processo de estranhamento/familiarização no mundo que desejo mudar. Convenhamos que uma pesquisa não pode somente ser a emergência de nossos desejos ou um encontro com nossa satisfação pessoal. Embora considere que o cotidiano e suas personalidades - e toda a sua sedução, encantamento, subversão e ocultamento - que se apresentam formem um cenário imprescindível para a formatação de nossos problemas de pesquisa, tenho a consciência de que seria um tanto estranho se esta respondesse somente a mim.

Nesse sentido, todo grupo social tem direitos e importa para pensar políticas públicas, este é o caráter e o sentido social da pesquisa. O fato de as políticas sociais (e aqui se inclui a política de saúde) serem pensadas e operacionalizadas nos limites de uma sociabilidade capitalista contradiz essa afirmação, visto que, em contextos de crise, a depender da capacidade e possibilidade de organização da classe trabalhadora, as retrações ocorrem com ainda mais intensidade, como nos coloca Elaine Behring (2006):

as políticas sociais são concessões/conquistas mais ou menos elásticas, a depender da correlação de forças na luta política entre os interesses das classes sociais e seus segmentos envolvidos na questão. No período de expansão, a margem de negociação se amplia; na recessão, ela se restringe. Portanto, os ciclos econômicos, que não se definem por qualquer movimento natural da economia, mas pela interação de um conjunto de decisões ético-políticas e econômicas de homens de carne e osso, balizam as possibilidades e limites da política social (BEHRING, 2006, p. 19).

Essa posição apresentada por Behring (2006) nos coloca diante da necessidade de duas importantes reflexões. A primeira delas é a de que, em momentos de refluxo na articulação e luta dos/as trabalhadores pela garantia de direitos, as restrições que ocorrem no âmbito das políticas sociais atingem de forma desproporcional diferentes sujeitos no interior da classe trabalhadora. No caso, pessoas travestis e transexuais, apesar dos importantes deslocamentos sociais conquistados nos últimos anos, permanecem majoritariamente às margens do sistema formal de garantia de direitos; e as com baixo poder aquisitivo são impactadas de forma mais profunda e assimétrica, absolutamente mais densa, pelos desmontes dos direitos sociais.

A segunda questão que merece destaque é se a correlação de forças favorável aos trabalhadores por meio das lutas sociais permite uma ampliação dos direitos sociais para o conjunto da classe. É importante atentar que ela não garante automaticamente que esses direitos cheguem àquelas pessoas que transgridem o sistema sexo-gênero. Isso ocorre porque a cisnormatividade, existente como padrão social e cultural, impede que a maioria dos agentes públicos, desde a formulação, implantação, em seu planejamento, monitoramento e avaliação das políticas sociais, pensem alternativas de assistência a travestis e transexuais; o que nos leva com muita recorrência, em nossas lutas sociais, a análises de conjuntura e formulações para outra sociabilidade que não inclua outras vivências, trânsitos e demandas, as quais extrapolam as convenções do sexo-gênero.

Por todos os elementos postos, me interessei, a princípio, por compreender como se davam os processos de cuidado em saúde entre travestis negras a partir da interlocução e observação de campo com elas. Entretanto, nos encontros, entrevistas e observações durante o processo de pesquisa, entendi haver caminhos e itinerários mais amplos que os da saúde para pensar o cuidado; já que os diálogos

me informavam também sobre as diferentes interfaces do afeto, cuidado e assistência que ouvi e presenciei.

Recorrendo a Santos (2002), no livro “contra o desperdício da experiência”, as ricas e generosas informações de minhas interlocutoras me levaram a rumar por outras águas, optando por me deslocar paradigmaticamente para aprofundar o debate acerca da travestilidade negra. Deste modo, os fluxos do cuidado em saúde e seus itinerários me levariam a reafirmar as condições de dor e violência as quais estão expostas as sujeitas da minha pesquisa. Provavelmente, eu me afastaria de um olhar mais acurado aos impactos do racismo e transfobia, por isso, sem abandonar o cuidado, por meio da amplitude dos significados encontrados na pesquisa, abracei seu universo inteiro. O cuidado se transformou em potência e amorosidade.

2.3 ASPECTOS TEÓRICOS, POLÍTICOS E ÉTICOS DA PESQUISA

Nos últimos anos, tenho sido visitado por diferentes crises epistemológicas que me acompanham, pelo menos, desde os processos de produção científica no mestrado. Crises essas provocadas por acessar diversos outros pontos de vista teórico/conceitual, cujas leituras e interações têm me posicionado a partir de vários paradigmas. Toda essa movimentação não ocorre sem dúvidas, sem atuar com as incertezas e me deslocar em terrenos outrora pouco frequentados por mim, tendo como fio condutor a necessidade de encontrar as melhores chaves analíticas para a interpretação desse mundo marcado pelas crises, que cada vez mais se colocam de forma profunda, diversas e complexas.

Na busca destas, de nenhuma maneira, advogo por associações epistemológicas, política e ética irresponsáveis que coloquem em risco a tarefa contínua, urgente e cada vez mais necessária de enfrentar os horrores do sistema capitalista, que se atualiza e reproduz violências. Tampouco, desejo que anulemos as disputas, tensões e embates fundamentais para o conhecimento científico, que se coloca além da explicação e intervenção na realidade. Nesse sentido, desalinhamentos, antagonismos e discrepâncias são ainda categorias importantes de serem demarcadas; sobretudo diante de um tempo/espço que a todo o momento nos convida à sedução de respostas fáceis, individualistas e pragmáticas.

Por isso, apesar das crises que acima sinalizei, não me desresponsabilizo em meu compromisso ético combater teórica e politicamente todas as perspectivas que constroem acordos com o sistema capitalista, com o pacto narcísico com a branquitude e com o sistema colonial do sexo/gênero. Assim, reivindico produções científicas que enfrentem, denunciando e analisando desde os seus fundamentos, as diversas, complexas e profundas formas de opressão, exploração e dominação que constituem nossa teia social.

No entanto, proponho alternativas ao sistema de identidade cristalizada, numa coalizão crítica estratégica que contribua para o enfrentamento do racismo, da transfobia, do colonialismo e do capitalismo. Uma aliança epistemológica e política que permita diálogos sem deixar de demarcar e me posicionar acerca das tensões entre campos críticos e de oposição radical ao capitalismo racista e colonial; que reconheça o capitalismo enquanto um sistema global, sem nos impedir de observar as particularidades de sua conformação e reprodução desde a América Latina.

A coalizão crítica a que me refiro toma por base o chamado feito por intelectuais contra-coloniais (MIGNOLO, 2003); (NOLASCO, 2017); (MOMBAÇA, 2016) que advogam em favor de epistemologias e metodologias que rompam com os paradigmas coloniais impregnados na produção científica latino-americana, cuja fidelidade epistemológica e política requer uma pureza teórica, especialmente aos cânones. Em resposta a tais questões, Ramon Grosfoguel (2003) reivindica uma epistemologia de fronteira, ou discurso fronteiro, que combina diferentes métodos e permite a coexistência de universalidades e particularidades sem sobreposições discriminatórias.

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. Aquilo que o pensamento de fronteira produz é uma redefinição/subsunção da cidadania e da democracia, dos direitos humanos, da humanidade e das relações econômicas para lá das definições impostas pela modernidade europeia. O pensamento de fronteira não é um fundamentalismo antimoderno. É uma resposta transmoderna descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica. (GROSFUGUEL, 2003, pp. 481-482).

Reforço que isto não se trata de articular e defender qualquer tipo de pensamento, ou mesmo de negar as contribuições intelectuais dos/as que, mesmo imbuídos/as da colonialidade, contribuíram para o avanço do pensamento crítico ao capital e suas metamorfoses. O intuito aqui é romper com os limites analíticos da ciência moderna, apresentando elementos relevantes a considerar e que faltam em suas análises:

romper com a reprodução exaustiva da velha prática de importação de teorias de centros desenvolvidos do país e do mundo e simplesmente repeti-las nas bordas periféricas do país. Assim, o lócus fronteiriço torna-se um campo gerador de saberes de um discurso crítico específico que se ancora em uma epistemologia da fronteira (NOLASCO, 2017, p. 4).

Sendo assim, optei por dialogar também com aquelas e aqueles que, embora tenham ofertado ao longo dos anos, e continuem ofertando, importantes contribuições para a transformação deste mundo, sem que tenham sido/as devidamente reconhecidas por tudo que têm produzido, continuam insistindo em um projeto de emancipação para todas as pessoas. Neste sentido, informo que, por opção ético-política, dialoguei especialmente com mulheres e homens negros, pessoas LGBTI+ e indígenas. Pessoas que, mesmo ocupando lugares na academia, seguem invisibilizadas pelo epistemicídio, prática que tende a apagar as formas de pensar outras elaborações que tencionam o sistema capitalista-colonial-moderno-patriarcal e compõe os grupos desconsiderados como humanos; ou por essas produzirem fora do ambiente acadêmico e, por isso, também recorri às postagens de redes sociais, *blogs*, músicas, séries, poesias e posicionamentos virtuais.

E, assim, estive atento ao chamado de Mombaça (2016):

por um método selvagem de construção bibliográfica, que colecionasse rastros e teça redes de contrabando. Para que a teoria não se reduza aos circuitos acadêmicos com suas bibliotecas empoeiradas geridas por sistemas organizacionais mecanicistas. Porque já não escrevo tão somente para obter um título, embora esteja ciente dos ritos institucionais a que este trabalho foi submetido em função do meu vínculo universitário. Escrevo para fazer correr, em circuito expandido, um saber que já transborda as estruturas sistemáticas que procuram tangenciá-lo; para fazer carcomer o centro pelas bordas e para afirmar essa bibliografia selvagem, que ousa existir no ponto-cego dos arquivos oficiais (MOMBAÇA, 2016, p. 18).

Coloca-se, portanto, essa produção à disposição da justiça epistemológica requerida pelos subalternos que, por anos, têm denunciado os apagamentos orquestrados pela ciência ocidental que insiste em tornar objeto quem sempre produziu saberes e fazeres, permitindo esse mundo acontecer. Isso não significou, conforme supracitado, abrir mão ou desprezar um conjunto de saberes úteis às mudanças sociais que necessitamos.

Não se trata de ignorar o que se produz nesses eixos; trata-se, antes, de desfazer tal prática de repetir conceitos aleatoriamente nas bordas e propor, por conseguinte, uma desobediência epistêmica com relação tanto a um ranço subalternista, que persiste dentro do país de achar que apenas os grandes centros pensam por todos, quanto de desfazer a prática de importação acrítica de conceitos migrados para as zonas de fora dos eixos (NOLASCO, 2017 p. 8).

Nesse sentido, destaco minha aproximação com diferentes intelectuais e epistemologias do campo contra colonial (SANTOS, 2018), que congrega intelectuais e militantes, cujas produções analisam e denunciam o projeto colonial, apontando caminhos para a sua superação: Maria Lugones (2014), Anibal Quijano (2005), Boaventura de Souza Santos (2006), Viviane Vergueiro (2015) e Vivian Santos (2018).

Do campo marxista, demarco minhas bases com os/as autores/as que atentam ao fundamental elemento de que o capitalismo e o racismo são faces de uma mesma moeda, e que não é possível hierarquizar sistemas de opressão sem perda analítica. Por isso, realizei interlocuções com autores/as como: Clovis Moura, Frantz Fanon, Angela Davis e Florestan Fernandes.

Também fui atravessado pelo pós-estruturalismo, mais precisamente por Michel Foucault (1979), Judith Butler (2010) e Achille Mbembe (2018), que se encontram na fronteira com o pensamento contra-colonial. Ademais, estou dialogando e considerando os conhecimentos construídos pelas travestis com quem travei muitas interlocuções nessa pesquisa, como conhecimentos válidos que compõem um conjunto de saberes, tendo muito a ensinar e com quem aprendo.

Dar igual valor y peso a los conocimientos académicos y a los conocimientos de “adentro”, a partir de la idea de una fertilización mutua que atienda a las numerosas tensiones que existen en la

producción de conocimiento, incluyendo la tensión entre academia y comunidad (LUGONES, 2021 p. 80).

Assim, a partir dessa aliança crítica estratégica, pretendi articular saberes que me oportunizaram realizar reflexões profundas, provocativas e radicais, colocando em evidência trânsitos, fluxos, riscos e desafios do cuidado de travestis negras. Para isso, lanço mão de uma série de ferramentas metodológicas que me conduziram nesse processo de pesquisa.

2.4 FERRAMENTAS METODOLÓGICAS

2.4.1 Entrevistas

No total foram realizadas quatro entrevistas, cujo roteiro de realização encontra-se no apêndice A. As realizei com aquelas que nomeio interlocutoras privilegiadas. Demarco essa definição por compreender que os saberes elaborados e expostos por elas durante a situação de entrevista, longe de ser apenas material bruto a ser analisado, é parte da produção teórica do grupo e desta tese; deslocando, assim, o paradigma colonial que define quem é sujeito e objeto de pesquisa, e que ao longo da história tem desperdiçado o conjunto de conhecimentos produzidos por travestis e transexuais.

As coloco na condição de interlocutoras - com as quais aprendo, discordo, sou provocado e me afeto - sem renunciar a minha responsabilidade diferenciada na produção deste trabalho; portanto, sem abrir mão à obstinada busca por aprofundamentos e pela construção de mediações necessárias entre o particular, singular e universal. Entretanto, sem restringir as contribuições das sujeitas ao mero papel de informantes de conteúdo a ser analisado:

pensar teoricamente é uma competência de todos os seres humanos, e não apenas daquelas pessoas que vivam em um certo período histórico, em certos locais geográficos e falam um pequeno número de línguas específicas, em dada realidade (NOLASCO, 2017, p. 5).

As entendo como um corpo que sabe, nos termos de Mombaça (2016), dotado de capacidade de pensar, reagir, refutar e também ser contraditório. Um corpo que, embora saiba muito, não é considerado sábio o suficiente para ser abalizado como produção intelectual igualmente útil à ciência:

que saber sabe o corpo-que-sabe, se a corpo-política do paradigma científico instituído como hegemonia pelos processos coloniais da modernidade está fundado no apagamento desse saber do corpo em favor de uma forma única de conhecimento, cuja racionalização visa excluir justamente esse elemento vivo, errático e indisciplinar que configura o corpo-que-sabe? Certamente não o saber da disciplina, dos manuais de ciência, dos livros de regra, contaminados até a medula por essa racionalidade que se impôs, de formas mais ou menos contínuas, ao mundo com a instauração da modernidade ocidental (MOMBAÇA, 2016, p. 348).

A escolha pelas entrevistadas ocorreu a partir das observações diretas realizadas desde 2019 na sede da instituição já mencionada. A partir da escuta, das trocas, das dúvidas e provocações, cheguei a quatro interlocutoras que compõem esse trabalho. Os critérios de seleção foram a autoidentificação travesti e as pessoas negras. A delimitação desses critérios se deu por compreender que a experiência travesti articulada à negritude fornecem elementos particulares de experiência deste grupo. Afinal, o intercruzamento de opressões, na medida em que faz emergir um conjunto variado de experiências, também apresenta uma diversidade de estratégias e trânsitos ricos para o que esse trabalho propõe.

O convite para as entrevistas ocorreu de forma presencial e mediante mensagens nas redes sociais. Ocorreram entre agosto e outubro de 2022, autorizadas a partir do parecer 5.595.316, emitido pelo Conselho de Ética em Pesquisa na Universidade Federal de Pernambuco. Das quatro entrevistas realizadas, três ocorreram na sede do Grupo de Trabalhos em Prevenção Positivo – GTP+, e uma no Centro de Ciências Sociais Aplicadas da UFPE. Para a entrevista foi construído um roteiro semiestruturado utilizado como um guia de condução abrangente do diálogo.

Destaco que, a princípio, havia a previsão de serem realizadas cinco entrevistas no total, entretanto, uma das interlocutoras, que já havia confirmado interesse em participar, precisou se refugiar em outro país em função de ameaças de morte que havia sofrido em decorrência de seu trabalho em favor das pessoas LGBTI+ profissionais do sexo.

2.4.2 Observação direta em campo

A primeira e mais utilizada ferramenta metodológica neste trabalho foi a observação direta de campo. Foi ela que me permitiu construir relações e acessar conhecimentos, ouvir depoimentos, rotinas e contradições que não seriam possíveis apenas com as entrevistas, pelo formato, pela condição de ser gravada e por ainda persistir em um ritual de entrevistas estruturado o suficiente ao ponto de criar constrangimento nas interlocutoras¹². Não à toa, uma das convidadas para a entrevista recusou-se a participar neste formato, mas aceitou conversar sem que fosse gravada nem interpelada por um roteiro de entrevista – mesmo que semiestruturado.

Neste sentido, fiz um investimento maior na observação de campo, iniciada em 2019, no momento que me insiro no GTP+ na condição de especialista em monitoramento e avaliação. Desde aquele momento até 2022¹³, registrei as observações para o trabalho que prestava na instituição. Começo a fazer anotações sistemáticas a partir do que ouço e vejo nos espaços construídos, especialmente na cozinha organizacional, lugar de circulação de uma ampla e variada presença de travestis. As observações realizadas em função do trabalho foram devidamente autorizadas pela instituição. Durante esse período, pude participar de oficinas, rodas de conversa, atos políticos de rua, palestras e ser parte da Comissão Organizadora do I Encontro da Rede Nacional de Travestis, Transexuais e Homens Trans que vivem e convivem com o HIV.

Em 2022, já com a anuência do Comitê de Ética da UFPE, passo a realizar observações e registrar conversas as quais fui autorizado a fazer pelas participantes dos diferentes espaços da instituição: cozinha institucional, espaço de formação política, sala de espera de atendimento e diálogos que estabeleci durante a espera para os cursos de formação ofertados pela organização. O roteiro da observação de campo, encontra-se no apêndice B.

¹² Recordo que no início da conversa, durante a entrevista, Jovanna chamou um palavrão e rapidamente pediu para pausar a gravação para que não fossem gravadas falas que, de acordo com sua percepção naquele momento, eram reprováveis para serem gravadas.

¹³ Nesse diário de campo, tenho feito registros de situações, falas e cenários que me chamam atenção em minha jornada acadêmica, militante e profissional.

2.4.3 Caracterizando as interlocutoras

Conforme acima mencionado, foram realizadas quatro entrevistas com travestis negras moradoras de áreas periféricas da Região Metropolitana do Recife. Com similaridades e diferenças em suas experiências e formas de analisar o mundo, defino-as enquanto interlocutoras privilegiadas na construção deste trabalho, sem as quais seria inviável a realização desta tese.

Como forma de preservar a imagem das travestis, que foram absolutamente munificentes, a omissão dos nomes de minhas interlocutoras se deu, em primeiro plano, para assegurar que esta produção não as exponha a mais riscos e inseguranças. Já que aqui está evidente um conjunto de informações que, se identificadas as autorias, pode desencadear riscos variados a elas.

Mas também, por deliberação do Comitê de Ética ao qual este trabalho foi submetido, que estabelece a obrigação de omitir os nomes e informações que permitam a identificação das pessoas colaboradoras na pesquisa na condição de entrevistadas. Essa determinação, que em parte, corresponde à necessidade de garantir retaguarda a quem participa de pesquisas, expõe também um paradoxo importante no âmbito da produção científica e tecnológica no país.

Afinal, se a colonialidade define quais saberes são relevantes enquanto conhecimento científico e por qual motivo interessaria garantir o sigilo da identificação das pessoas e grupos, especialmente no campo das ciências sociais e humanas, que historicamente os relegou ao lugar de objeto? Ora, os objetos pensam? Produzem? Refletem? Tem nome?

Obviamente, não faço essa provocação para negar a importância da criação de mecanismos que assegurem o anonimato das pessoas, principalmente das que correm risco, na medida em que colaboram com as pesquisas. Mas para problematizar que esse mesmo mecanismo, impõe de forma generalizada a ocultação de identidades, quando muitas delas por posicionamento político, escolhem ser nomeadas como colaboradoras do trabalho.

Neste, caso, como o objetivo é garantir a segurança, em substituição, utilizo neste trabalho os nomes das fundadoras do movimento de travestis (Anexo A) no Brasil em 1992: Jovanna Baby, Josy Silva, Elza Lobão e Beatriz

Senegal¹⁴. A escolha por esses nomes é parte do compromisso de assegurar que as histórias, em contraponto à história única nos termos de Chimamanda (2019), não sejam apagadas.

De maneira genérica, já que há um conjunto de características e aptidões omitidas, é possível caracterizar as interlocutoras da seguinte forma:

a) Jovanna – Travesti e negra. Com pouco mais de 35 anos de idade. Em função das violências submetidas na escola e na família, precisou sair de casa muito cedo, não conseguindo concluir o ensino fundamental. Na adolescência, foi alvo de uma medida de privação de liberdade. Com mais de vinte anos, desde que foi expulsa de casa e da escola pela violência, trabalhou durante toda a sua vida na prostituição em Recife e em São Paulo, e por mais de cinco anos em países da Europa;

b) Elza – Travesti negra de 28 anos de idade. Moradora de uma cidade da Região Metropolitana do Recife, atualmente é estudante de graduação de um curso de licenciatura em uma instituição privada de ensino. Mas, antes disso, atuou como arte-educadora e educadora social. Também fez parte do trabalho sexual em um país europeu;

c) Beatriz - Travesti negra e jovem. Estudante de graduação de um curso superior na área das ciências sociais aplicadas. Atuou por um período no trabalho sexual, o qual informa que foi uma das experiências mais angustiantes de sua vida. Também tem atuado como educadora social em uma organização não governamental, além do ativismo que desenvolve em favor das agendas feministas;

d) Josy – Travesti negra e jovem. Moradora da periferia do Recife. Apesar de ter formação técnica em enfermagem, nunca teve a oportunidade de atuar na área. Ao longo de sua vida, informa ter recorrido à prostituição para garantir a sobrevivência. Há alguns anos, esteve sob medida de custódia em uma unidade prisional do Estado. Sonha em ir à Europa para ter uma melhor condição de vida.

¹⁴ Em maio de 1992, Jovanna Baby, Josy Silva, Elza Lobão, Beatriz Senegal, Monique Du Bavieure e Claudia Pierry France fundaram a ASTRAL, primeira organização social de travestis e transexuais do Brasil.

3 CAPITALISMO, COLONIALISMO E SISTEMA COLONIAL DE GÊNERO: O INTERCRUZAMENTO DAS OPRESSÕES

A colonização, em sua ampla estratégia de dominação, longe de ser somente uma etapa de desenvolvimento do capitalismo, representa o maior empreendimento político-econômico deste sistema desumano. Por meio dela, foi possível acumular um conjunto de recursos: humanos, intelectuais, naturais e culturais; que permitiram a conformação do capitalismo e sua reprodução global, inclusive atualmente. A partir de um sistema de classificação hierarquizante, cria-se e/ou sofisticam-se a raça e o gênero como instrumentos que articulam e mobilizam um conjunto de relações funcionais à proposta de exploração e dominação requerida pelo capitalismo, desqualificando, expropriando e extorquindo. A desumanização dos colonizados, distante de ser mero artifício cultural, compõe a economia política desse sistema que não existe sem que faça funcionar a subalternidade daqueles e daquelas cujas vidas são essenciais à reprodução do sistema capitalista.

A racionalidade colonial, longe de ser superada com o término formal da colonização (QUIJANO, 2005; LUGONES, 2014; VERGUEIRO, 2015), permanece organizando, disciplinando e violentando as relações sociais, produzindo e reproduzindo subalternidades que se explicitam também mediante as produções científicas sob a lógica do epistemicídio¹⁵ (BOAVENTURA, 1995; CARNEIRO, 2005; MOMBAÇA, 2015). Com a ousada e importante tarefa de apresentar as interconexões entre capitalismo, colonização e colonialidade, as páginas seguintes dedicam-se a apresentar elementos para pensar as articulações e a persistência de diferentes sistemas de opressão, exploração e dominação como conformação das desigualdades vividas por travestis e transexuais no Brasil.

¹⁵ Recorro ao Boaventura de Souza Santos em função deste ter cunhado o conceito de epistemicídio, caro à produção deste trabalho. Entretanto, não deveria ser trivial que um intelectual, em tese, comprometido com as rupturas epistemológicas que reproduzem relações de poder, tenha em sua biografia denúncia de assédios contra mulheres, especialmente as que fazem parte de grupos populacionais declarados silenciados por ele mesmo.

3.1 CAPITALISMO, COLONIZAÇÃO E COLONIALIDADE: NAS ENCRUZILHADAS DA EXPLORAÇÃO, OPRESSÃO E DOMINAÇÃO

Os processos de extermínio de determinadas populações e seus modos de viver no Brasil vêm ocorrendo de forma gradual, intensa e ininterrupta há mais de 500 anos. Instaurado por meio do projeto de colonização, o genocídio como tática para a implementação do capitalismo tem insistentemente deteriorado vidas e formas de viver daquelas/es consideradas/os bárbaras/os. O cenário que se forja por meio da colonização institui uma nova racionalidade na geopolítica global, estabelecendo e aprofundando hierarquizações, atribuindo poder, civilidade e humanidade a uma ínfima parte dos sujeitos mundo afora e, por outro lado, relegando ao lugar de bárbara, impura, incivilizada, pecaminosa e desajustada a grande parcela da população que existia, apesar da Europa.

Ao longo dos anos, diferentes autoras(es) têm se empenhado em construir, consolidar e referendar conhecimentos acerca da colonização a partir de seus argumentos e sentidos. Um dos importantes intérpretes da colonização, desde a realidade do Brasil, foi o sociólogo, geógrafo e filósofo Caio Prado Júnior (1968).

Em sua obra “A formação social do Brasil Contemporâneo”, sob a inspiração das produções e do método de Karl Marx, Caio Prado chama atenção para o sentido econômico colonial, objetivando, com isso, apresentar elementos explicativos para o famigerado “subdesenvolvimento” brasileiro. Posicionando-se à luz do momento histórico e político de desenvolvimento do capitalismo, na época, em sua fase mercantil, Prado Júnior (1986) vai destacar que a colonização do Brasil, iniciada no século XV, permitiu a criação, no plano mundial, da instalação de um empreendimento nos países colonizados de satisfação dos desejos econômicos dos centros capitalistas.

Um empreendimento destinado a explorar recursos naturais de um território novo em proveito do comércio europeu.

Trata-se do período das expansões comerciais (mercantilismo) do século XV. O mercantilismo – ou capitalismo mercantil – foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo em formação, pois esse processo acabaria por integrar todo o mundo. Esta integração – e sua expansão –, segundo ele, originou-se de simples empresas comerciais em busca por mercado, o que por sua vez, possibilitou a estes se inserir e se adequar enquanto classe que

almejava a hegemonia da produção e do poder. O Brasil e seu “descobrimento” foram derivados dessa expansão marítima comercial dos países da Europa, especialmente dos portugueses que buscavam, naquele período, rotas comerciais pela África até a Índia (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 25).

Nesse sentido, Prado Júnior (2000) argumenta que é fundamental entender as características do capitalismo da época, porque a captação de recursos econômicos, políticos e naturais do Brasil, ocorrida por meio do amplo e profundo processo de exploração, não “vai servir para o desenvolvimento das forças produtivas internas, mas sim para o desenvolvimento das forças produtivas externas, isto é, das metrópoles” (PRADO JÚNIOR, 2000, p. 36).

E, nesse sentido, é no passado colonial do Brasil que se definiu o seu papel no plano internacional e os fundamentos de sua nacionalidade. Durante esse período, “vemos a criação de um território e sua povoação; a criação de uma população com costumes e tradições próprias; a formação de uma estrutura particular e material com características próprias; uma organização social e etc.” (ALCANTARA; ALCANTARA, 2018, p. 235).

Um diálogo não anunciado com Caio Prado é realizado por Mignolo (2007) ao evidenciar a função da América Latina no processo de colonização capitalista:

pero América proporcionó la fuerza impulsora que favoreció la transformación del capital en capitalismo. ¿Como sucedió esto? Aquí también la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la trata de esclavos a gran escala giraban alrededor de un objetivo común (producir mercancías para el mercado mundial en gestación a partir de materias primas tales como el oro, el tabaco o el azúcar) con consecuencias terribles (la prescindibilidad de la vida humana en el proceso de producción de mercancías y de acumulación de capital). El capital se transformó en capitalismo cuando la retórica de la modernidad concibió los cambios radicales en la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la producción de materias primas a gran escala como parte del progreso de la humanidad (MIGNOLO, 2007, p. 54).

Entretanto, é importante reconhecer que Caio Prado Júnior, apesar de ter dado inegáveis contribuições para a compreensão da formação social brasileira, e ter evidenciado o papel elementar da colonização para a conformação e reprodução do sistema capitalista, deixa também evidente em suas obras o quanto o escravismo e as lutas empreendidas pelo povo negro foram tirados da centralidade de suas análises para compreender o capitalismo.

Um contraponto a essa interpretação encontra-se em Clovis Moura (1983). Em seu texto “Escravidão, Colonialismo, Imperialismo e Racismo”, Moura (1983) aponta:

os quatrocentos anos de escravidão foram definitivos na plasmacão do ethos do nosso país. Penetrando em todas as partes da sociedade, injetando em todos os seus níveis os seus valores e contra-valores, o escravidão ainda hoje é um período de nossa história social mais importante (MOURA, 1983, p. 124).

Nesse sentido, para Clovis Moura (1983), a colonização e o escravidão não somente são indispensáveis para a compreensão da América Latina, e particularmente do Brasil, como enfrentar seus resquícios é elementar para o desmantelamento do sistema de dominação perpetuado após a chamada abolição. Entretanto, com o interesse de evidenciar que a colonização e seus desdobramentos também foram marcados por luta, Clovis Moura (1983) argumenta que tão importante quanto conhecer o escravidão e suas inúmeras atrocidades é reconhecer a força e a mobilização dos sujeitos negros na produção de contranarrativas, barreiras e inconveniências ao sistema capitalista-colonial.

Esta revalorização do passado histórico do Negro no sistema escravista mostrará a sua participação em movimentos que determinaram as principais mudanças sociais no Brasil, mas, ao mesmo tempo, demonstrará o seu isolamento político constante após essa participação, isolamento criado taticamente pelos centros deliberantes que surgiram através dessas reformas e mudanças. O Negro, durante a escravidão, lutou como escravo por objetivos próprios (MOURA, 1983, p. 125).

Fernando Novaes (1986), ao discorrer sobre o sentido da colonização, chama atenção para a sua denominação literal. A partir dela, percebemos que a colonização envolve sempre processos de ocupação, povoamento e suposta valorização de determinadas áreas. Esse sentido, recorrentemente utilizado na historiografia hegemônica, possibilitou a ocultação das perversidades históricas, políticas e culturais impressas a partir do projeto colonial mundial, com particularidades na América Latina.

Na busca por expor e aprofundar reflexões secularmente escamoteadas pela historiografia colonial, Anibal Quijano (1992, p. 117), no texto: “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”, defende que a América Latina, a partir do

processo de colonização, “constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, a primeira identidade da modernidade”. Em diálogo não anunciado com Quijano (1992), Manoel (2000) define que:

a modernidade nasce com o processo de colonização da região que vai ser chamada de América. O estabelecimento do empreendimento colonial tem como partes interligadas o extermínio dos povos originários, o tráfico de pessoas escravizadas de África, a reestruturação produtiva colonial e a transferência maciça de riqueza ao continente europeu, conformando o fortalecimento do capital bancário e comercial, a base material de expansão da burguesia europeia nascente (MANOEL, 2000, p. 50).

Para ambos os autores, o projeto colonial, longe de ser meramente cultural e/ou ideológico, representa parte fundamental da estratégia do capital em sua fase mercantil/comercial para que um novo padrão de acumulação e desenvolvimento econômico/político pudesse ser mundializado. Não à toa, um dos pressupostos na constituição da América Latina se consolidou a partir da articulação de todas as formas de controle e de exploração do trabalho, da produção-apropriação-distribuição de produtos, a partir da relação capital-trabalho nos moldes capitalistas (QUIJANO, 1992).

Essa relação também é estudada pelo antropólogo venezuelano Fernando Coronil (2005), que considera o colonialismo o lado obscuro do capitalismo europeu, não podendo ser visto como um mero detalhe no desenvolvimento capitalista, pois:

[...] a “acumulação primitiva” colonial, longe de ser uma pré-condição do desenvolvimento capitalista, foi um elemento indispensável de sua dinâmica interna. O “trabalho assalariado livre” na Europa constitui não a condição essencial do capitalismo, mas sua modalidade produtiva dominante, modalidade historicamente condicionada pelo trabalho “não-livre” em suas colônias e em outros lugares, tal como o atual trabalho produtivo dos trabalhadores assalariados depende do trabalho doméstico, “não-produtivo” das mulheres no âmbito doméstico. Em vez de perceber a natureza e o trabalho das mulheres como “presentes” ao capital, devem ser vistos como confiscos do capital, como parte de seus outros colonizados, como seu lado escuro (CORONIL, 2005, p. 52).

O projeto colonial, cujo ímpeto mobiliza-se a partir de um amplo, diverso e hierárquico sistema de classificação como mote para a exploração, opressão e

dominação, tem a Europa, e suas formas de organização e disciplinamento do gênero, sexo, raça e economia, como berço da civilização (FANON, 2008), relegando ao ostracismo todas as outras formas de organização da vida social. Nesse sentido, é fundamental reconhecer a função do Eurocentrismo como força organizativa e hierarquizante na sociedade moderna-colonial.

A partir dele, as experiências, histórias, trânsitos¹⁶, formas organizativas e até as resistências dos subalternos (SPIVAK, 2010), desde o sul global, passam a ser isoladas e deslegitimizadas. Em seus lugares, são impostos os valores morais, éticos, políticos, sexuais, raciais e territoriais hegemonicamente europeus, como forma de parametrizar a civilização e o desenvolvimento humano. Dessa maneira, possibilita-se a criação de sujeito e história universais, além dos “outros” (CARNEIRO, 2015) povos e histórias bárbaros o suficiente para não serem citados nem cultuados enquanto maneira de sociabilidade.

Em seu livro “Eurocentrismo”, Samir Amin (2021) chama atenção para as movimentações produzidas e perpetuadas pelo eurocentrismo globalmente, que foram absolutamente funcionais ao capitalismo em seu giro colonial:

com efeito, o eurocentrismo entra como uma visão adaptativa que oferece a promessa de que a imitação do modelo de vida, dos padrões europeus, sua civilidade e religião fornecerá o sucesso vindouro dessas economias dependentes. Para naturalizar essa noção é preciso, no entanto, construir um corte histórico que elimine tudo o que não é europeu, ou melhor, todo o resto. Como ideologia dominante, ele não só legitimou a modernidade capitalista; em seu identitarismo radical também legitimou a ideia de que a desigualdade global, efetivada pela mundialização capitalista, é passageira e fruto da incapacidade de vários grupos humanos que não foram tão “bons e eficientes” como os europeus (AMIN, 2021, p. 22).

Samir Amin (2021) destaca que, no itinerário do capitalismo colonial, a supremacia europeia, em detrimento de um rebaixamento sistemático de outras culturas e territórios, permitiu que o projeto colonial navegasse com mais intensidade e apoiadores na América Latina em diferentes momentos históricos. Ainda segundo ele:

¹⁶ Trânsito refere-se às movimentações empreendidas pelos sujeitos durante seu processo de socialização, compreendendo mudanças e deslocamentos que permitem a construção de um corpo ou mesmo o acesso a lugares territoriais.

o eurocentrismo constitui um fenômeno moderno que deita raízes no Renascimento e tem sua sedimentação sobretudo no romantismo alemão e filosofias do século XIX. Sua imposição de uma visão de mundo (*Weltanschauung*) totalizadora sobre os fenômenos históricos compõe uma dimensão da cultura e culto à religião capitalista (AMIN, 2021, p. 24).

De outra maneira, podemos dizer que todas as relações sociais, cuja cosmovisão é diferente da branca eurocêntrica e heterossexual, organizadora do sistema sexo/gênero como binários e supostamente estáveis (FERNANDES, 2016), foram consideradas menos passíveis de existir, logo desumanizadas, invisibilizadas. Esse pressuposto, amplamente apoiado pela igreja católica (FERNANDES, 2016), e organizativo das relações econômicas foi acomodando um sistema de dominação-exploração-opressão que agiu de forma contínua contra os povos colonizados.

Em seu livro “Discurso sobre o colonialismo”, Aimé Césarie (2020) define a colonização e seus pressupostos como o maior crime ambiental, humanitário e civilizatório cometido ao longo da história contra o planeta. Ele institui um regime de autorização da vida e morte, sem leis, sem tribunais e sem juízes; mas com um projeto econômico e político, capaz de exterminar qualquer grupo humano e não humano em favor de suas ambições (CÉSARIE, 2020).

Césarie (2020, p. 240) destaca que, entre colonizador e colonizado, só houve espaço, desde o início da colonização até a atualidade, “para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas”. E, dessa forma, estabelece um contraponto fundamental às equivocadas análises de Freyre (2001), que conferiu à colonização e ao escravismo dela resultante um lugar de saudável harmonia, interação e celebração entre os diferentes povos, desprezando, desonestamente, as centenas de crimes humanitários produzidos, reiterados e naturalizados pelo perverso sistema colonial-capitalista.

Para apresentar a brutalidade do sistema colonial, Aimé Césarie (2020) estabelece um paralelo analógico entre a colonização e o sistema nazista alemão. Ao fazer menção à principal liderança na implementação do Nazismo, Hitler, Césarie evidencia que figuras autoritárias, truculentas e que operam extermínio como prática de controle não surgem ao acaso. Nesse sentido, ele localiza na colonização, e na racionalidade de uma mentalidade eurocêntrica, os fundamentos de um sistema de

desumanização tão perverso quanto o Nazismo. O autor faz esse paralelo ao afirmar que os passos de “Hitler e do hitlerismo, podem ser percebidos ao mapear-se a movimentação e práticas do homem burguês, cristão e muito humanista do século XIX” (CÉSARIE, 2020, p. 18).

Ou seja, Césarie (2020) expõe que, diferente do que Freyre (2001) e outros intérpretes e defensores das prerrogativas do sistema colonial argumentam, o colonialismo somente foi possível a partir de uma racionalidade violenta e genocida, organicamente arquitetada e com finalidades bastante evidentes.

Ninguém coloniza inocentemente, ninguém coloniza impunemente; uma nação colonizadora, uma civilização que justifica a colonização, portanto a força – já é uma civilização doente, uma civilização moralmente atingida que, irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação chama seu Hitler, quero dizer, seu castigo (CÉSARIE, 2020, p. 21).

Césarie (2020) adensa os contrapontos na medida em que apresenta mais elementos, impertinentes à manutenção do sistema colonial-capitalista, para a compreensão panorâmica do que foi a colonização e do que ela representou para os sujeitos colonizados. A partir dele, percebemos que o projeto colonial:

relegou milhões de homens à interiorização. Estes que foram inteligentemente inculcados ao medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. Ao falar desse projeto, eu falo das economias naturais, economias harmoniosas e viáveis, economias na medida do homem indígena que foram desorganizadas, culturas alimentares destruídas, subnutrição instalada, desenvolvimento agrícola orientado para o benefício único das metrópoles, roubo de produtos, roubo de matérias-primas (CÉSARIE, 2020, p. 21).

Esse projeto de morte, portanto, só se perpetuou, e tem se perpetuado, na medida em que devasta a natureza e um conjunto de saberes e formas de organização que, pouco a pouco, a partir da violência, vão sendo transformadas em matéria-prima do capital. Refletindo sobre a colonização e seus pressupostos, Aníbal Quijano (1992) chama atenção para a indispensabilidade do sistema de classificação e hierarquia estabelecido a partir do critério raça e do racismo como sistema de poder para a formatação do capitalismo colonial. Para seu pensamento, é fundamental perceber como o processo de colonização cria, recria e aprofunda

sistemas de desigualdades a partir do conceito de raça e da instituição do racismo como sistema global de organização da vida social.

Assim, desigualdades foram se construindo mediante a criação das raças. Desse modo,

na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO, 1992, p. 118).

A posição adotada por Quijano (1992), longe de negar a existência da escravidão e de sistemas de classificação a partir de traços fenóticos em um tempo anterior à colonização moderna, expõe que é durante esse período que hierarquias, lugares e papéis sociais foram sendo conformados a partir de uma classificação global forjada, no caso da América Latina, a partir de três agrupamentos: o branco, o negro e o índio.

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferentes entre esses grupos (QUIJANO, 1992, p. 117).

Assim, as diferenças fenotípicas e culturais são usadas pelo colonizador enquanto artifício para a construção e a legitimação de relações de opressão e exploração, sobretudo praticadas contra os sujeitos não brancos. A exacerbação do poder branco e colonial pode ser percebida, dentre tantas outras formas, a partir do sistema escravista. A submissão de uma nação inteira a um modo de produção perpetuado pelo escravismo permitiu o desenvolvimento das forças produtivas do sistema capitalismo mediante uma dinâmica que não ocorreu em outros continentes, a exemplo da Europa¹⁷.

¹⁷ É importante ressaltar que a escravidão no capitalismo colonial apresenta características diferentes de todas as outras formas anteriores. A escravidão moderna, nos termos de Quijano (1992) carrega ineditismo em sua forma na medida em que submete uma população inteira, com diferentes posições

Obviamente, esse processo de dominação constituído pela raça, conforme argumenta Quijano (1992), tem como horizonte a inserção da América Latina no sistema capitalista, já que essa dinâmica culmina num processo que “começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial” (QUIJANO, 1992, p. 117). Suas bases se fortalecem na medida em que, por um lado, se promove a sistemática afirmação dos valores da branquitude europeia como hegemonia civilizatória e, por outro, rebaixa os valores, as formas de viver de todos aqueles que não se alinham a esse ideário.

Acerca disso, Jacob Gorender (1978), em sua tese intitulada “O escravismo colonial”, escrita durante a ditadura político-militar ocorrida no Brasil a partir da década de 1960, expõe sua perspectiva sobre o processo de colonização no Brasil e o significado de suas práticas. Para ele,

impõe-se, por conseguinte, a conclusão de que o modo de produção escravista colonial é inexplicável como síntese de modos de produção preexistentes, no caso do Brasil. Seu surgimento não encontra explicação nas direções unilaterais do evolucionismo nem do difusionismo. Não que o escravismo colonial fosse invenção arbitrária fora de qualquer condicionamento histórico. Bem ao contrário, o escravismo colonial surgiu e se desenvolveu dentro de determinismo socioeconômico rigorosamente definido, no tempo e no espaço. Deste determinismo de fatores complexos, precisamente, é que o escravismo colonial emergiu como um modo de produção de características novas, antes desconhecidas na história humana (GORENDER, 1978, p. 74).

Apesar de as reflexões de Jacob Gorender (1978) serem mais profundamente voltadas à compreensão do sistema escravista brasileiro e à inserção do sujeito negro nessa lógica, é importante perceber, dadas as particularidades históricas de cada território, que essa realidade foi inscrita nos diversos países de América Latina, sendo ela responsável, igualmente, pela efetividade do projeto capitalista e colonial. Jacob (1978) ainda avança em sua posição por desvelar o capitalismo e seus sistemas correlatos de dominação ao afirmar que:

o modo de produção escravista pode, também, ser lido como a gênese do modo de produção capitalista estabelecido concomitantemente na América Latina. É possível entendê-la como

econômicas, sociais e culturais ao escravismo em função da raça e dos territórios nos quais esta estava situada.

uma formação social dotada de particularidades que o situam em um viés capitalista, ou seja, autêntico representante da gênese do capitalismo no Brasil. Essa chave é importante, pois ela revela a relação intrínseca entre o capitalismo e o escravismo, bem como a influência da ideologia advinda do referido processo histórico, contribuindo com a construção do racismo no Brasil (GORENDER, 1978, p. 75).

Ou seja, foi o sistema de classificação hierárquico, por meio da raça e das variadas formas de dominação a partir dele, que permitiu o desencadeamento da economia política colonial, simbiótica ao sistema capitalista; amplamente sofisticado a partir do escravismo negro e indígena situados nos países colonizados. Nesse sentido, as reflexões de Clovis Moura (1983) sobre os efeitos da escravidão são importantes:

montado o sistema escravista, o cativo passou a ser visto como coisa e o seu interior, a sua humanidade foi esvaziada pelo senhor até que ele ficasse praticamente sem verticalidade, sem possibilidade de respirar e viver outra coisa que não o cruel papel designado pelo senhor de engenho (MOURA, 1983, p. 124).

As contribuições intelectuais de Clovis Moura (1983) denunciam, portanto, a maneira desumanizadora em que o escravismo ocorreu e se perpetuou por mais de três séculos. Entretanto, embora tenhamos registro de que o colonialismo tenha tido fim, ao menos formalmente, no século XIX, é fundamental perceber a permanência de uma racionalidade colonial que não somente permanece, mas também avança após o fim da colonização da América Latina e do Brasil particularmente. Aníbal Quijano (1992) caracteriza esse processo como colonialidade. Para o autor, a colonialidade transcende o colonialismo e não desaparece com a independência ou a descolonização dos países que foram colônias. Ela opera mediante a naturalização de certos padrões nas relações de poder e a naturalização de hierarquias raciais, culturais, territoriais, de gênero e epistêmicas.

De acordo com seu pensamento:

a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular de um dito padrão de poder (QUIJANO, 2005, p. 342).

Ou seja, a colonialidade torna-se para Quijano (2005) explicativa da persistência de uma racionalidade colonial, ou, em seus termos, colonialidade do poder¹⁸, hierarquicamente estruturada em benefício de valores eurocêntricos, mesmo após o fim normativo da Colonização. Em alinhamento com Quijano, Grosfoguel (2007) reitera que:

a Colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas por culturas e estruturas coloniais no sistema-mundo capitalista/moderno/colonial/patriarcal (GROSFOGUEL, 2007, p. 219).

Nesse sentido, o uso do termo colonialidade, nos permite mapear, discutir e enfrentar os comportamentos, a moral, a política, a economia e uma ética comprometida com a sociabilidade capitalista e colonial. Esta permanece pouco alterada, mesmo após o suposto processo de independência das nações colonizadas. Ao escrever sobre o colonialismo do século XXI, Boaventura de Souza Santos (2018) apresenta que:

às populações e aos corpos colonizados não é reconhecida a mesma dignidade humana que é atribuída aos que os dominam. São populações e corpos que, apesar de todas as declarações universais dos direitos humanos, são existencialmente considerados sub-humanos, seres inferiores na escala do ser, e as suas vidas pouco valor têm para quem os oprime, sendo, por isso, facilmente descartáveis. Foram inicialmente concebidos como parte da paisagem das terras “descobertas” pelos conquistadores, terras que, apesar de habitadas por populações indígenas desde tempos imemoriais, foram consideradas como terras de ninguém, *terra nullius*. Foram também considerados como objetos de propriedade individual, de que é prova histórica a escravatura. E continuam hoje a ser populações e corpos vítimas do racismo, da xenofobia, da expulsão das suas terras para abrir caminho aos megaprojetos mineiros e agroindustriais e à especulação imobiliária, da violência policial e das milícias paramilitares, do tráfico de pessoas e de órgãos, do trabalho escravo designado eufemisticamente como “trabalho análogo ao trabalho escravo” para satisfazer a hipocrisia bem-pensante das relações internacionais, da conversão das suas comunidades de rios cristalinos e florestas idílicas em infernos tóxicos de degradação ambiental. Vivem em zonas de

¹⁸ Por colonialidade do poder entende-se um padrão de poder sistemático que tornou a dominação e a ideia de superioridade europeia concepções naturais difundidas no mundo inteiro, primeiro na América, depois na África e Ásia, inclusive com a reidentificação histórica dos dois últimos continentes (QUIJANO, 2005).

sacrifício, a cada momento em risco de se transformarem em zonas de não-ser (SANTOS, 2018).

A posição apresentada por Boaventura encontra repouso no empírico. Ao analisar os indicadores sociais e econômicos da América Latina, que articulam raça e acesso aos direitos sociais, percebemos que em todo o continente as pessoas negras, sobretudo as mulheres, estão posicionadas nos piores indicadores. Em um estudo publicado em 2021 pela Organização Pan-Americana de Saúde - OPAS, cujo título é “La salud de la población afrodescendiente en América Latina”¹⁹, em mais de 80% dos 18 países analisados, as pessoas afrodescendentes vivem com uma ampla gama de desvantagens relacionadas à pobreza, emprego, saúde materno-infantil e falta de acesso à moradia adequada e serviços básicos, como água potável e saneamento.

Obviamente, não se pretende negar que, em seu processo de reprodução, o capitalismo colonial reproduz também a lógica da exploração, que atinge todos os trabalhadores/as e os/as leva a condições de precariedade. Mas não se pode deixar de perceber que uma das características do capitalismo colonial foi, e continua sendo, combinar sistemas de dominação e opressão (e nesse caso específico o capitalismo se alia ao racismo) para que relegue aos trabalhadores negros e negras não somente o campo da exploração, mas também que os jogue à desumanização.

Acerca da persistência no Brasil de um padrão de acumulação e organização das relações sociais baseadas no colonialismo, Florestan Fernandes (2008), em seu livro “A integração do negro na sociedade de classes: ensaio de interpretação sociológica”, chama atenção para a manutenção de uma mentalidade/racionalidade estruturada no racismo e no paternalismo.

Segundo ele, diferente do que parte da historiografia brasileira expõe, não há, com o fim da colonização, a ruptura do pacto colonial que sustenta, naturaliza e reproduz relações desiguais entre negros e brancos, mesmo entre os trabalhadores. Pelo contrário, após o fim oficial da colonização e da abolição da escravatura, sofisticam-se os mecanismos jurídicos, políticos e econômicos para a manutenção de uma sociedade organizada a partir do capitalismo colonial (FERNANDES, 2008).

Para a nossa realidade, isso significa dizer a persistência de um padrão de acumulação que intercrusa sistemas de opressão como estratégia para a sua

¹⁹ Disponível em: <<https://iris.paho.org/handle/10665.2/54503>>.

reprodução e valorização. E, no caso brasileiro, que a colonização ocorreu a partir de um vasto, contínuo e denso processo de expropriação do direito à humanidade para os sujeitos negros e indígenas. Os dados socioeconômicos e de violência praticados no país têm produzido os subsídios para que essa realidade venha sendo problematizada por um conjunto de intelectuais.

Um estudo²⁰ da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) aponta que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil. A maioria deles tinha ensino médio incompleto (68%) e não exerciam nenhum trabalho formal (72%). Ou seja, estamos falando de um contingente populacional que vivencia uma sequência de negação de direitos, que em geral tem culminado no direito à vida. Em outro estudo, produzido pelo Centro de Pesquisa em Macroeconomia das Desigualdades da Faculdade de Economia, Administração, Contabilidade e Atuária da Universidade de São Paulo (FEA-USP), em 2021, os dados são de 61 milhões de pessoas em situação de pobreza no Brasil, no quais mais de 70% delas são pessoas negras, com uma parte significativa deste número (50%) composta por mulheres. O que mostra a concentração da pobreza a partir da dimensão racial e de gênero.

Esses dados, longe de expressarem fenômenos conjunturais de um capitalismo em crise, revelam, sobretudo, a persistência de um padrão de acumulação que somente se reproduz com a subalternidade de alguns segmentos. E no caso brasileiro, país com muito poucas rupturas, “a história de sucesso colonial”, como mencionou Grada Kilomba (2020) em recente entrevista²¹, a negação do acesso aos direitos como questão básica para a sobrevivência não somente tem sido reproduzida como também aperfeiçoada.

3.2 PRODUÇÃO DO GÊNERO, DA SEXUALIDADE E DA TRAVESTILIDADE NO SISTEMA CAPITALISTA COLONIAL

Autores que discutem o sentido da colonização e a colonialidade, como racionalidade organizativa das relações sociais contemporâneas, localizam e

²⁰ Disponível em: <<https://flacso.org.br/files/2020/03/MapaViolencia2011.pdf>>.

²¹ Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/o-brasil-e-uma-historia-de-sucesso-colonial-lamenta-grada-kilomba/>>.

problematizam amplamente a relação de interdependência do racismo e do capitalismo no sistema colonial (FERNANDES, 2008; MOURA, 1963; QUIJANO, 2005). Apontando a indissociabilidade da racialização para a reprodução do capitalismo, há comumente a exposição do quanto esses sistemas de poder se inter cruzam e produzem formas variadas de opressão e exploração. Entretanto, embora o racismo continue central para a expansão do capitalismo colonial, não foi somente ele que disciplinou e legitimou regimes de desumanização e morte entre as populações em benefício do capital.

No texto “Rumo a um feminismo descolonial”, Maria Lugones (2014) avança no debate sobre colonização/colonialidade e sistema de poder ao desvelar aquilo que ela denomina como “sistema colonial de gênero”. Ao compreender a dicotomia humano/não humano enquanto algo central na modernidade colonial, ela argumenta que a distinção hierárquica entre homens e mulheres é parte do jogo do poder colonial, o qual confere ao homem - colonizador branco, heterossexual, burguês e cisgênero - o lugar da humanidade; enquanto “os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (LUGONES, 2014, p. 936).

Nesse mesmo sentido, os colonizados também não eram compreendidos como homens e mulheres, já que essas denominações só fazem sentido para os humanos. Ao invés disso, “o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (LUGONES, 2014, p. 941).

Colonizados, no sistema colonial do gênero, foram tidos como machos e fêmeas; seres instintivos, sem racionalidade, nem capacidade de repercutir o ritual de civilização que o gênero (homens e mulheres) exige. Ademais, Lugones (2014) também argumenta que é o processo de colonização que permite com que o gênero, em sua forma dual, supostamente estável e hierárquica navegue rumo ao hemisfério sul.

Por um lado, se o processo de gendramento, distinção da população por meio de um sistema colonial de gênero, ocorre como forma de reiterar hierarquias que justificam violências (físicas, culturais, patrimoniais e epistemológicas) entre os colonizados e colonizadores; por outro, essa dinâmica jamais tinha o interesse de

inserir os povos de África em diáspora e populações indígenas na lógica colonial do gênero, já que isso significava humanidade. Conforme coloca Lugones (2014), a missão civilizatória usou a dicotomia hierárquica de “gênero como avaliação, mesmo que o objetivo do juízo normativo não fosse alcançar a generização dicotomizada dos/as colonizados/as. Tornar os/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial” (LUGONES, 2014, p. 938).

Essa racionalidade, portanto, foi constituindo o sujeito humano, que gozava de legitimidade social para exercer sua sexualidade, cultura e religião; enquanto os colonizados, sujeitos não humanos, bestializados, tiveram gradativamente as formas de organizar a vida social rebaixadas à classificação de bárbaros e incivilizados. Essa compreensão, instaurada com a invasão portuguesa no Brasil, balizou todo o período que corresponde ao momento histórico da colonização brasileira.

Entretanto, embora tenhamos registro de que o colonialismo tenha tido fim, ao menos formalmente, nas primeiras décadas do século XIX, é fundamental lembrar que há a permanência de uma racionalidade colonial que não somente permanece, mas também avança após o fim da colonização. Dessa forma, a colonialidade subalterniza certos grupos, garantindo sua dominação e exploração, ignorando seus conhecimentos e experiências.

Ainda em diálogo com Quijano (1992), Lugones (2014) chama atenção para o fato de a colonialidade colocar em lugar de desumanização todas aquelas pessoas que subvertem as formas sexuais, gendradas e culturais de pensar o corpo e sexo à luz de um referencial eurocentrado. De acordo com seu pensamento:

ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos (LUGONES, 2014, p. 939).

A persistência de uma racionalidade colonial, ou colonialidade, elabora, reedita e fortalece, nos cenários nacionais, uma série de hierarquias baseadas no gênero, sexo, raça e sexualidades. Obviamente, essas discrepâncias, criadas e/ou recriadas durante o período colonial como forma de garantir processos de violência, absolutamente úteis para a mundialização do capital, tornam-se também fundamentais para a manutenção, reestruturação e avanço do sistema capitalista na

atualidade. Esse pensamento é evidenciado por Angela Davis (2016) ao sinalizar que raça, gênero e classe são lugares e identidades que hierarquizam sujeitos e constituem centralmente a sociabilidade a qual estamos (DAVIS, 2016).

Comungando com o pensamento de Davis (2016), Lugones (2014) afirma que a sustentação da sociabilidade, criada a partir de um complexo e profundo sistema de poder e opressão, permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Isso significa que os sistemas de opressão fincados a partir do capitalismo colonial

só podem ser compreendidos dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade são vistos aqui não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente (FERNANDES, 2016, p. 51).

Essa posição informa que é somente a partir da instituição e aprofundamento do lugar de subalternidade destinado aos grupos que afrontam a lógica branca, heterossexual, masculina e cisgênera que o capitalismo-mundo e seu projeto de poder podem se reproduzir. No processo de construção e legitimação de certa corporalidade, sexualidade, cultura, economia e religião, há o contraponto com outras existentes e expressas desde os países colonizados (não brancas, não cisgêneras e não heterossexuais, por exemplo). Esse contraponto, sempre permeado por inúmeras violências, tinha como estratégia os estranhamentos sucedidos pelo extermínio que coloca em xeque um conjunto de saberes e poderes a partir do corpo e do exercício da sexualidade produzidos e praticados por outros sujeitos.

Viviane Vergueiro (2015) chama atenção para como - a partir da colonização e da colonialidade - corpos que não estavam em conformidade com o padrão de produzir desejos e corporalidades heterossexual e cisgêneras foram sendo colocados à margem. Para Vergueiro (2015), precisamos perceber os “projetos coloniais como limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas, para muito além dos conceitos ocidentalizados de gênero” (VERGUEIRO, 2015, p. 48). De acordo com seu pensamento, ao criar o *script* do que seria o gênero e quais seriam

considerados legítimos, a ideologia colonial constrói mecanismos de alijamentos e aniquilamentos a todos os corpos inconformes, a exemplo das travestis e transexuais.

Reivindicando os lugares “travesti” e “transexual” enquanto um “gênero falho” - que constrói curtos circuitos no sistema colonial de gênero, numa sociedade cujo imperativo é a colonialidade - Viviane Vergueiro (2015) expõe ainda a forma violenta, impositiva e desumanizadora como ocorreu a construção das identidades destes sujeitos. Porém, também ressalva que a fuga à norma, no passado e presente, expressa a impossibilidade de captura de todos os sujeitos pela regra heterossexual e cisgênera. Já que as “experiências de trânsito entre os gêneros demonstram que não somos predestinados a cumprir os desejos de nossas estruturas corpóreas. O sistema não consegue a unidade desejada” (BENTO, 2011, p. 551).

Entretanto, estes corpos, ao promoverem afrontas ao poderoso e elástico sistema de sexo-gênero, criam descontentamentos, raiva e impiedade. Em um percurso analógico entre passado e presente, Vergueiro (2015) apresenta o quanto a assimetria entre a norma heterossexual cultuada durante a colonização e as vivências com a sexualidade, corpo e desejo de forma variada, cria e recria, ao longo da história, incômodos e tensões.

Para ela, se, no passado, o projeto colonial viveu o desafio e prazer de investigar, disciplinar e reprimir outras experiências sexuais e corporais que decretassem guerra à heteronormatividade (VERGUEIRO, 2015), no presente, o corpo travesti, como a materialização de um crime hediondo contra a colonialidade capitalista; produz inquietações, estranhamentos e desejo de repulsão, não somente entre aqueles (homens, burgueses, brancos e heterossexuais), mas também entre grupos e sujeitos vinculados aos movimentos de contraposição fenomênica às desigualdades. Nesse caso, também, aos feminismos universalistas, brancos, liberais e coloniais. Estes não encontram justificativas, na experiência travesti, para repousar o essencialismo acerca do sujeito mulher, ou do corpo feminino; nem para a universalização das mulheres feita pelo feminismo branco que desconsiderou historicamente as contribuições, experiências e demandas de mulheres de cor; tampouco na colonialidade, já que a experiência travesti não se encontra, nem mesmo do ponto de vista classificatório, em nenhuma outra teoria fora da América Latina.

A explicação para a reprodução de valores coloniais, mesmo entre os movimentos feministas, descansa nos braços da sedução colonial, que produz e sofisticada mecanismos de opressão que são, inclusive, absorvidos e utilizados por aquelas que, por algum motivo, movimentam-se por uma suposta libertação das mulheres. Assim, torna-se fundamental perceber que o projeto colonial institui, importa e impõe formas normativas e hierárquicas de pensar a corporalidade (VERGUEIRO, 2015).

Estevão Fernandes (2016), pesquisador e ativista pelo direito de pessoas LGBTI+ em comunidades indígenas, tem realizado reflexões importantes que nos aproximam daquilo que Viviane Vergueiro apresenta em seus trabalhos. Segundo Fernandes (2016), o sistema colonial, ao estabelecer determinações sexuais e corporais, por meio da recusa de signos, rituais e formas de interpretar o corpo e desejo, constrói pela repulsa as formas diversas de interação com traços que na sociedade colonial marcam o gênero e as violências por consequência de suas normas.

Em documentos enviados ao rei de Portugal em diferentes momentos, autoridades portuguesas expressam suas surpresas, temores e indignação frente à forma como os chamados “bárbaros” lidavam com o corpo e a sexualidade. Fernandes (2016) expõe em seu texto uma carta enviada pelo padre Pero Correa (1576), na qual fica evidente como formas diversas de exercícios do corpo eram objeto de espanto, indignação e recusa civilizatória por parte dos dominantes. Na Carta, Correa explicita:

algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as qua es nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercicio de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios, como senam fossem femeas. Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão á guerra com seus arcos e frechas, e á caça perseverando sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve, com quem diz que he casada, e assim se communicam e conversam como marido e mulher (GANDAVO, 1858 [1576] *apud* FERNANDES, 2016, pp. 47-48).

Em outro momento histórico, Gabriel Soares de Sousa, autor do Tratado Descritivo do Brasil (1587), dedica parte de suas elaborações para apresentar sua surpresa e descontentamento sobre como bárbaros se relacionam sexualmente, em

detrimento de um repertório instituído como civilizado para o exercício da sexualidade e corpo. No documento, Sousa (1587) informa:

não satisfeitos com esta vida de brutos, nem bastando esta liberdade para saciar a vontade venérea, são incessantemente dados ao peccado de sodomia, tendo-se por mais graves os que mais a frequentam; e não admitindo diferença entre agente e paciente; motivo por que com a mesma publicidade o executam. Como a natureza humana não tem forças naturaes para suportar um tão continuado excesso, a ajudam estes gentios com unções, e refeições de certos oleos e hervas, em que a malicia tem descoberto virtude para este auxilio; e na verdade coopera muito para o seu intento. Mas a mesma natureza depravada os affrouxa, debilita e os mata esfaldados, posto que satisfeitos com as proezas que fizeram (SOUSA, 1587 *apud* FERNANDES, 2016, p. 164).

Neste sentido, evidencia-se que o projeto colonial alicerçou-se no culto a um padrão de corporeidade, sexualidade e gênero que era útil ao capital, voltado a reprodução. Desencadeando uma série de violências as quais os povos originários foram submetidos por séculos, com complacência da igreja Católica, conforme explicita Hija de Perra (2014):

Así en una tierra donde no existían las retorcidas leyes católicas se fueron imponiendo los ajenos ideales con muerte y agravio a cada sector donde se propagó esta escoria tormentosa que aniquiló nuestra originaria y rica cultura indígena. Los conquistadores miraron a los hombres indígenas como seres salvajes afeminados por su ornamentación y a las mujeres como calientes por llevar parte del cuerpo al desnudo. Nuestros ancestros fueron vestidos con ropa alejada de su cultura original, se les cortó su cabellera para diferenciarlos entre hombres y mujeres y no se permitieron, por aberración, todas las practicas intersexuales que producían alteración a la moralista mente española. Hoy aún estamos expuestos a parámetros heredados por estos violentos conquistadores por medio de un enjuiciamiento social, moralista religioso, que ha mutado para bien o para mal, ordenando estas cerdas formas de pensamiento en nuestra vulnerable y dormida sociocultura latinoamericana. (PERRA, 2014 p. 9)

Os argumentos de Estevão (2016) e Perra (2014) dialogam com o pensamento de Lugones (2014), quando ela informa que o gênero, com seus rituais, disciplinamento e hierarquias binárias chega na América Latina na medida em que avança o projeto colonial; estabelecendo, a partir dessa concepção, mecanismos

que vão colocando à margem toda experiência com gênero e sexualidade que fuja à lógica binária e hierárquica, forjando-se a partir do paradigma da heterossexualidade e cisgeneridade.

Esses padrões calcados na heteronormatividade buscam organizar e disciplinar as relações sociais e sexuais a partir do paradigma heterossexual. Segundo Petry e Meyer (2011):

a heteronormatividade visa regular e normatizar modos de ser e de viver os desejos corporais e a sexualidade. De acordo com o que está socialmente estabelecido para as pessoas, numa perspectiva biologicista e determinista, há duas – e apenas duas – possibilidades de locação das pessoas quanto à anatomia sexual humana, ou seja, feminino/fêmea ou masculino/macho (PETRY; MEYER, 2011, p. 196).

Ainda considerando o termo heteronormatividade, e tomando agora o vocábulo norma, vemos que este diz respeito a algo que regula e que busca tornar igual, organizar a partir de uma padronização, ou subjugar as outras sexualidades em detrimento deste padrão. Luís Henrique Sacchi dos Santos (2007, p. 1) alerta ainda para o fato de que “cabe dizer que ‘norma’ pode também estar associado ao ‘normal’, ou seja, aquilo que segue uma norma” (grifos do autor). Assim, pode-se compreender o termo heteronormatividade como aquilo que é tomado como parâmetro de normalidade em relação à sexualidade para designar como norma e como normal a atração e/ou o comportamento sexual entre indivíduos de sexos diferentes (PETRY; MEYER, 2011).

Haveria, conforme ressalta Guacira Louro (1999), uma lógica na representação hegemônica do gênero e da sexualidade que definiria uma coerência “natural” e “inerente” entre sexo-gênero-sexualidade. Isto é, cada sexo só poderia interessar-se pelo sexo oposto (sexualidade heterossexual) e este interesse seria ratificado pela possibilidade procriativa. Entretanto, longe de ser somente um atributo cultural na conformação das relações sociais, é preciso compreender a heterossexualidade como uma instituição que confere e retira humanidade na medida em que responde a um sistema de poder. Na obra “La Nacion Heterossexual”, Ochy Curiel (2013) chama atenção justamente para esse fato.

Referendando, sobretudo, lésbicas feministas para refletir sobre o significado da heterossexualidade para mulheres lésbicas, Curiel (2013, p. 22) vai afirmar que

“la heterosexualidad, así como la maternidad, la explotación económica y la familia nuclear tienen que ser analizadas como instituciones políticas sustentadas en ideologías que disminuyen el poder”.

Portanto, distante de informar somente sobre práticas sexuais, prazer e eventual erotismo, a heterossexualidade como norma

está ligada, por demás, a las formas de producción capitalistas que producen la segregación por sexo en la esfera laboral, asignando a las mujeres posiciones menos valoradas en la división del trabajo como empleadas domésticas, secretarias, nanas, educadoras o meseras, y da lugar a una sexualización en el trabajo mismo, en donde se ejerce además, n muchas ocasiones y en muchos momentos, el acoso sexual (CURIEL, 2013, p. 49).

Tal projeto se constitui num sistema de poder que determina quais sexualidades e identidades de gênero são legítimas em suas existências e merecem respeito social, uma vez que se conformam aos padrões. Por outro lado, rebaixa e reitera processos de desumanização contra aquelas e aqueles que subvertem essa lógica (CURIEL, 2013). E o padrão de acumulação econômica, projetado a partir da colonização, ao reverberar os valores econômicos e políticos europeus como parâmetros de civilização, acomoda igualmente a heterossexualidade enquanto instituição reguladora dessa “nova sociabilidade”.

Entretanto, embora haja particularidades na conformação e também na expressão fenomênica das formas de controle como a heteronormatividade e outros sistemas de dominação se expressam, a exemplo do racismo, é parte importante de uma análise que se pretende enfrentar a colonização e seus processos de reprodução, compreender a articulação entre os diferentes e interdependentes sistemas de opressão. Nesse sentido, desvelar a heteronormatividade enquanto um sistema político e econômico (CURIEL, 2013) que regula a sexualidade é fundamental.

Autoras como Jaqueline Gomes de Jesus (2012) e Viviane Vergueiros (2015) têm, em suas produções, apontado a interconexão entre a heteronormatividade e a cisnormatividade enquanto força motriz que regula, hierarquiza e reprime diferentes sujeitos desviantes a partir de suas fugas à heterocisnormatividade. A partir da ideia de coalização colonial (VERGUEIRO, 2015), fica evidente como essas dimensões compõem uma unidade que, embora necessitem de aprofundamento em suas

particularidades, são essenciais para reconhecer as formas de controle impostas por esses sistemas aos chamados colonizados.

Assim, a heterossexualidade como sistema de poder se reproduz em alinhamento à cisnormatividade. Ambas constroem e atualizam relações sociais que conferem privilégios e negações a partir do sistema sexo-gênero-desejo, organizado pela heterossexualidade e cisgeneridade. Em seus estudos sobre cisgeneridade, Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 12) argumenta que o termo “cisgênero é um conceito que abarca as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não-transgênero”. Em diálogo com os argumentos de Jesus (2012), Hailey Kaas (2012) descreve a cisnormatividade como uma esfera da vida social responsável pela elaboração da precarização na vida de todas aquelas que estabelecem relações de fuga a essa norma. Segundo ela:

a cisgeneridade constitui um eixo de naturalização dos modos de organização e regulação do gênero que, imerso nas relações de poder e saber que subjagam certas identidades e narrativas em detrimento de outras, é marcada pela compulsoriedade de sua atribuição e pela normatização das relações sociais de gênero (KASS, 2012, p. 3).

Viviane Vergueiro (2015, p. 48) chama atenção para a necessidade de considerar a cisgeneridade e a cisnormatividade “uma percepção crítica destes projetos coloniais como limitadores e desumanizadores de um amplo espectro de corpos, identificações e identidades de gênero não normativas, para muito além dos conceitos ocidentalizados de gênero”.

A partir do paradigma da heterossexualidade e cisgeneridade como norma, vão se construindo e aperfeiçoando mecanismos de coibição e desumanização de todas as outras experiências, borrando as fronteiras da normatização sexual e de gênero impostas. Esses mecanismos, obviamente atualizados mediante a violência sistemática e contínua, institucionaliza a negação do direito à vida daqueles que subvertem a binariedade heterossexual e cisgênera.

Berenice Bento (2011) faz destaque ao fato de como a sociedade se constrói para que a heterossexualidade e cisgeneridade se perpetuem enquanto norma. A partir do seu pensamento, percebemos como, desde o nascimento, passando pela educação na primeira infância e, obviamente, contando com os aparatos

institucionais, um conjunto de aparelhos sociais, políticos e econômicos são mobilizados para que a norma se reproduza.

De acordo com Bento (2011),

as reiterações que produzem os gêneros e a heterossexualidade são marcadas por um terrorismo contínuo. Há um heteroterrorismo a cada enunciado que incentiva ou inibe comportamentos, a cada insulto ou piada homofóbica. Se um menino gosta de brincar de boneca, os heteroterroristas afirmarão: “Pare com isso! Isso não é coisa de menino!”. A cada reiteração do/a pai/mãe ou professor/a, a cada “menino não chora!”, “comporta-se como menina!”, “isso é coisa de bicha!”, a subjetividade daquele que é o objeto dessas reiterações é minada (BENTO, 2011, p. 553).

Obviamente, por meio dessas normas, criam-se hierarquia e exclusão. Os regimes de verdade estipulam que “determinadas expressões relacionadas com o gênero são falsas, enquanto outras são verdadeiras e originais, condenando a uma morte em vida, exilando em si mesmo os sujeitos que não se ajustam às idealizações” (BENTO, 2011, p. 553). Essa condição forja a seguinte racionalidade:

os gêneros inteligíveis obedecem à seguinte lógica: vagina-mulher-feminilidade versus pênis-homem-masculinidade. A heterossexualidade daria coerência às diferenças binárias entre os gêneros. A complementaridade natural seria a prova inquestionável de que a humanidade é necessariamente heterossexual e de que os gêneros só têm sentido quando relacionados às capacidades inerentes de cada corpo. Através das performances de gênero, a sociedade controla as possíveis sexualidades desviantes. Será a heterossexualidade que justificará a necessidade de se alimentarem/produzirem cotidianamente os gêneros binários, em processos de retroalimentação. Os gêneros inteligíveis estão condicionados à heterossexualidade, e essa precisa da complementaridade dos gêneros para justificar-se como norma (BENTO, 2011, p. 554).

Por haver reiterados processos de repetição ocorridos mediante o disciplinamento operacionalizado pelas instituições (família, escola, igreja, instituições legais e médicas), a norma heterossexual e cisgênera apresenta-se socialmente como a condição natural do exercício da sexualidade e gênero. O *status* de natural permite com que essa condição, fortemente marcada por interesses econômicos, políticos e sociais, transitem no campo das relações sociais como a única passível de exercício. Em minha dissertação de mestrado, Silva (2019), fiz

uma importante exposição do quanto essas instituições são fundamentais para a reprodução, naturalização e conformação de um padrão de poder heterossexual.

Algumas autoras, a exemplo da Anne Fausto-Sterling (1993), têm argumentado pela necessidade de desnaturalizar o sexo enquanto um artifício meramente biológico. Para ela, a estratégia de articular sexo-gênero e sexualidade como uma combinação indissociável, imutável e irrefutável foi uma estratégia aperfeiçoada no século XVIII na Europa e difundida mundialmente como sinônimo de natureza.

Tal ideologia tem atravessado séculos e construído mecanismos de subordinação às experiências que fogem a essa lógica, a exemplo das travestis e transexuais. Isso porque se, por um lado, e justamente por não ser natural, há processos de insubmissão a essas normas (gays, travestis, transexuais e lésbicas), por outro, criam-se mecanismos de punição àquelas/es que descumprem o pacto, não unânime nem consensual, da heterossexualidade cisgênera. As chamadas sanções (LOURO, 2000) funcionam como medidas punitivas contra aquelas e aqueles que subvertem essas normas. Em diálogo com Louro (2000), Bento (2011) expõe que aquelas e aqueles que não correspondem ao perigoso, violento e letal sistema de normatização da sexualidade e gênero são de maneira recorrente expostos a contínuos processos de violência.

As formas idealizadas dos gêneros geram hierarquia e exclusão. Os regimes de verdades estipulam que determinadas expressões relacionadas com o gênero são falsas, enquanto outras são verdadeiras e originais, condenando a uma morte em vida, exilando em si mesmo os sujeitos que não se ajustam às idealizações.

[...]

Se as ações não conseguem corresponder às expectativas estruturadas a partir de suposições, abre-se uma possibilidade para se desestabilizarem as normas de gênero, que geralmente utilizam da violência física e/ou simbólica para manter essas práticas às margens do considerado humanamente normal. O processo de naturalização das identidades e a patologização fazem parte desse processo de produção das margens, local habitado pelos seres abjetos (BENTO, 2011, p. 553).

Os artifícios de vigilância e punição contra quem afronta a norma do sexo/gênero sempre operaram de maneira bastante potente. Isso ocorre sem que haja grande mobilização do Estado para frear a perversa e contínua dinâmica de

violência. Os “normais” negam-se a reconhecer a presença da margem “no centro como elemento estruturante e indispensável. Daí as instituições eliminarem-na obsessivamente por insultos, leis, castigos, assassinatos” (BENTO, 2011, p. 556).

Não coincidentemente, há décadas temos ocupado o primeiro lugar no *ranking* de países que mais matam travestis e transexuais no mundo, conforme aponta a Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA. É importante reconhecer que a morte de travestis e transexuais, longe de representar somente uma resposta individual, é também a exposição ao coletivo dos mecanismos de aniquilamento destinados àquelas que ousadamente descumprem a norma sexual e de gênero socialmente imposta.

As mortes das travestis e transexuais se caracterizam pelo ritual de perversidade. Não basta um tiro, uma facada. Não basta matar uma vez. Mesmo diante do corpo moribundo, o assassino continua atirando e golpeando. Quem está sendo morto? A margem? Não seria o medo de o centro admitir que ela (a travesti/transexual a margem) me habita e me apavora? Antes matá-la. Antes agir em nome da norma, da lei e fazer a assepsia que garantirá o bom funcionamento e a regulação das normas (BENTO, 2011, p. 554).

A condição de letalidade, recorrência na vida de travestis e transexuais, soma-se às diversas precariedades em termos de acesso a direitos e cuidados ofertados por parte do Estado brasileiro. Durante mais de 40 anos o Estado não formulou uma só lei no intuito de coibir a violência contra essa população ou mesmo a assistisse em termos de direitos e cuidados específicos. Não formular e/ou não garantir efetividade de artifícios jurídicos, de saúde, de educação, de moradia e de assistência social para travestis e transexuais, mais do que uma omissão, expressa uma estratégia nem sempre informada de deixar ao limbo corpos abjetos (BUTLER, 2010).

Por meio do conceito de biopoder, Foucault (2002) nos apresenta a maneira como o Estado administra as mortes e vidas mediante o “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2002). De acordo com seu pensamento, o “deixar morrer” representa a maneira como o Estado opera suas políticas ou ausências com o intuito de “expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc. de determinados grupos” (FOUCAULT, 2002, p. 306). Ou seja, compõe a estratégia de extermínio de determinadas

populações não somente a presença do Estado, mas também suas racionais ausências.

Como forma de explicitar e qualificar o debate, tendo como ponto de partida uma realidade marcada pela colonização, o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe (2018) dialoga com Foucault (2002) e apresenta o conceito de necropolítica. O objetivo dele foi examinar e expor “as trajetórias através das quais o Estado de Exceção e a relação de inimizade tem-se convertido na base normativa do direito de matar” (MBEMBE, 2018, p. 21).

Para Mbembe (2018), que estava preocupado em compreender e problematizar o contexto de alguns territórios africanos após a colonização, há um permanente Estado de exceção que se instala na pós-colonização. Essa configuração cria um ambiente permissivo para que o Estado e as relações sociais contemporâneas estabeleçam um regime de autorização arbitrária para a administração da vida e da morte de pessoas colonizadas.

Para ele, a articulação de velhas e novas formas de dominação na contemporaneidade cria uma governabilidade cuja característica principal é a sujeição da vida ao poder máximo da morte. Portanto, para Mbembe (2018) a chamada necropolítica pode ser entendida como poder de controle que na contemporaneidade os Estados detêm, não apenas para decidir quem deve morrer ou quem deve viver por meio da produção de corpos dóceis, mas também pela produção de corpos manuseáveis e descartáveis.

Embora Mbembe (2018) em suas reflexões esteja pensando sobre racismo enquanto sistema que organiza e reproduz a necropolítica, não há como negar que na realidade brasileira a administração da morte e vida de travestis e transexuais tem ocorrido a partir do paradigma por ele apresentado.

É também a partir desse elemento que pensamos o cuidado e a assistência a travestis e transexuais, além também de sua ausência no Brasil. O paradigma do “deixar morrer” nos fornece importantes subsídios para refletir sobre os motivos pelos quais há em diferentes políticas sociais as ausências (de acesso, qualidade e assistência) apresentadas com recorrente frequência. Estas, nesse sentido, não representam somente a impossibilidade de execução ou insuficiência de subsídios técnicos, teóricos e orçamentários, mas, contraditoriamente, escolhas racionais.

Afinal, o que justifica há anos sermos o país que mais mata travestis e transexuais sem que haja uma grande mobilização nacional para frear esse

inaceitável cenário? E mais: o que justifica que, em detrimento das produções políticas, econômicas, sociais e culturais de travestis no Brasil, ainda tenhamos pouco acesso à informação – inclusive nas produções acadêmicas, acerca dos processos de resistência sistêmica que essas pessoas têm empreendido no Brasil?

As respostas para esses questionamentos, tenho consciência, não são fáceis nem monocausal; mas, sem dúvida, nos exige perceber o quanto têm sido invisibilizados os movimentos de extermínios e resistências praticados contra e com travestis e transexuais no Brasil. A proposta de construir um contrafluxo nessa lógica genocida passa por produzir e oportunizar acesso a outro arsenal de conhecimento e estratégias que não aqueles naturalizados e legitimados pela colonialidade.

3.3 ESPITEMICÍDIO E INFIDELIDADE EPISTEMOLÓGICA

No texto “A Máscara”, Grada Kilomba (2017) reflete sobre os regimes de autorização e silenciamento²² impostos pelo projeto colonial contra pessoas negras durante o período escravista a partir do uso da máscara de ferro. Composta por um pedaço de metal e “colocada no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e a mandíbula, fixado por trás da cabeça com duas cordas, uma em torno do queixo e outra em torno do nariz e da testa” (KILOMBA, 2017 p. 172), a máscara foi um dos mais terríveis e usuais mecanismos de tortura no período escravocrata (ver Anexo B).

Durante mais de trezentos anos de escravismo, pensando desde o Brasil, a máscara cumpriu uma dupla função: evitar que africanos/as escravizados/as comessem cacau ou cana-de-açúcar - por eles e elas cultivados - enquanto trabalhavam na plantação, mas, na maioria dos casos, implementar um senso de mudez e medo, dificultando ou interditando comunicações e articulações, tornando a boca tanto um lugar de tortura quanto de silenciamento. Acerca do primeiro motivo, Kilomba (2017) problematiza o fato de que, mesmo sendo os negros e negras quem plantavam, cultivavam e colhiam os itens alimentícios, era inadmissível para os senhores de engenho autorizar que estes mesmos/as negros e negras pudessem se alimentar.

²² O significado de silenciamento aqui não é o silêncio por ausência do que falar. Mas a imposição do silêncio como arma de dominação. Silenciamento forçado.

Para o pensamento da época, o maior dos crimes não se caracterizava a partir de todas as atrocidades, incluindo os saques, as expropriações e extermínios praticados no processo de colonização escravista; mas pelo fato de os sujeitos negros, desonestos e criminosos, estarem consumindo algo que, segundo as elites econômicas, era de direito privativo da casa grande. Nesse sentido, coibir da forma como pudesse os chamados desvios de conduta de negros e negras escravizados/as era tarefa urgente no sistema capitalista colonial.

Esse elemento, conduzido para a contemporaneidade, nos coloca diante da oportunidade de examinarmos de que maneira o pensamento colonial escravocrata, que reivindica historicamente o discurso: “É meu e não seu esse produto, você está me roubando” se atualiza na contemporaneidade a partir de novas narrativas e estratégias. Assim, reproduz-se a lógica mesquinha, injusta e desafortada das elites coloniais que, há séculos, tem se apropriado das produções coletivas elaboradas a partir do duro trabalho exercido pelos subalternos e as colocando às margens ou as transformando em objetos de estudo (SPIVAK, 2010).

Para nos ajudar a ampliar a reflexão sobre isso, Lélia Gonzales (1980) nos conta a história de uma festa em que, mais uma vez, a partir do prisma da branquitude, “negros desfrutaram mais do que deviam de algo que não era deles”. Na ocasião, um grupo de intelectuais brancos promove uma festa para a divulgação de um livro que versava sobre o racismo e a vida de pessoas negras. Ao chegar no evento de lançamento, não havia mais lugares para os negros à mesa. Eles, que estavam muito bem arrumados para aquele ilustre lançamento, sentaram no banco de trás, após os brancos, que precisavam ensinar e aprender sobre negritude. Em um dado momento, conta Lélia (1980), “a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida” (GONZALES, 1980, p. 223). Ela pegou o microfone e começou a expor os desconfortos daquele evento organizado pelos brancos para ensinar aos negros o que era racismo. Quase não havia espaço para que os negros pudessem estar, exceto aqueles determinados pelos famigerados intelectuais.

Essa colocação foi suficiente para que o espaço logo estivesse sendo tirado da normalidade e fosse invadido por uma quizumba, obviamente, fruto da inconsequência do povo negro:

a negrada parecia que tava esperando por isso prá bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava prá ouvir discurso

nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente prá festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa prá gente da gente? Teve um hora que não deu prá agüentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu prá cima de um crioulo que tinha pegado no microfone prá falar contra os brancos. E a festa acabou em briga (GONZALES, 1980, p. 223).

Ao final, o evento que estava todo organizado para falar de racismo, e que até havia convidado pessoas negras para estar e aprender nele, foi implodido justamente por aqueles que mais precisavam desse espaço (GONZALES, 1980); traduzindo a típica frase: “Preto quando não caga na entrada, caga na saída” (GONZALES, 1980). Frase esta que tem um significado imenso para as elites coloniais na tarefa de interditar qualquer direito de ter direito entre os subalternos para justificar as permanências sofisticadas da negação de qualquer concessão, mesmo que seja sobre nós, sobre nossas vidas, nosso trabalho.

Afinal de contas, negros, e aqui estendo a todos que vivem os processos de subalternidades impostos por um sistema capitalista colonial, são confiáveis o suficiente para que se permita acesso ao que, via de regra, é posse das elites? Quais outras formas de enunciar “Você está comendo o que é meu!” tem se reproduzido a partir de um sofisticado processo de interdição do direito de ter direito?

Para pensar em interconexões entre os dois motivadores do uso da máscara, Kilomba (2017) expõe que foi prioritariamente para reprimir diálogos, saberes e estratégias que se lançou mão de um mecanismo tão perverso e simbólico quanto este. Ela funcionou como um forte instrumento de controle, repressão e constrangimento contra aquelas e aqueles consideradas/os perigosas/os e inconfiáveis demais para se permitir falar e ser ouvidos.

Interditar a boca, mais do que impedir a alimentação, representa o desejo de desarticular qualquer narrativa que fugisse ao roteiro colonial, já que “boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação” (KILOMBA, 2017, p. 172). Tapar a boca do sujeito negro com a máscara ocasionava uma relação de saber-poder, determinando o que e quando determinados grupos podiam falar.

Nesse sentido, a máscara era a representação do “colonialismo como um todo, simbolizando políticas sádicas de dominação e regimes brutais de

silenciamento das(os) chamadas(os) ‘outros’” (KILOMBA, 2017, p. 174). Por isso o silenciamento, mais do que impedir o pronunciamento de um conjunto de vogais, caracteres ou símbolos, cerceava a possibilidade de narrativas e verdades que desestabilizasse o poder colonial instituído. Assim, a boca, ao ser completamente coberta pela máscara, tornava-se, então, uma metáfora de quem controla e quem fala. Ao refletir sobre o regime de autorização discursiva operacionalizado por meio da máscara, Grada Kilomba (2017) apresenta algumas indagações que nos parecem ser úteis para pensar o período escravocrata e o nosso tempo:

quem pode falar? Quem não pode? E acima de tudo, sobre o que podemos falar? Por que a boca do sujeito negro tem que ser calada? Por que ela, ele, ou eles/elas têm que ser silenciados? O que o sujeito negro poderia dizer se a sua boca não estivesse tampada? E o que o sujeito branco teria que ouvir? (KILOMBA, 2017, p. 174).

As reflexões de Grada Kilomba e de outras autoras²³ nos permite algumas respostas. Ao enunciar que a fala, ou os discursos e seus símbolos, permite que informações impertinentes para a manutenção do poder colonial instituído consiga se perpetuar, ela chama atenção para o potencial transgressor que esse mecanismo de resistência sempre possuiu e por isso fora reprimido. Assim,

existe um medo apreensivo de que, se o colonizado/a falar, o colonizador terá que ouvir e seria forçado a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do outro. Verdades que não deveriam ser ditas, ouvidas e que ‘deveriam’ ser mantida como segredos (KILOMBA, 2018, p. 2).

Na verdade, a possibilidade de os sujeitos escravizados se comunicarem e serem ouvidos sempre foi uma questão que amedrontou as elites econômicas no Brasil. Clovis Moura (1988), em seu livro: “Sociologia do Negro no Brasil”, ressalta o persistente temor dos senhores de engenhos diante da contínua e articulada insurgência do povo negro. De acordo com Moura (1988):

a rebeldia negra foi um problema na vida institucional brasileira, representou um sacrifício imenso para as elites da época. A insurgência negra foi um processo contínuo, de muita pressão e não esporádico, como faz ver a historiografia oficial (MOURA, 1998, p. 222).

²³ Carneiro (2005), Mombaça (2015), Ribeiro (2017) e Spivak (2010).

Ou seja, o medo das consequências, das articulações dos chamados bárbaros, para um padrão de sociabilidade calcado na branquitude capitalista impulsionou a inauguração e sofisticação de formas de sufocamento das movimentações (táticas, afetuosas, políticas e estratégicas) elaboradas entre os subalternos (SPIVAK, 2010). Com o término formal do processo de colonização e do escravismo, apesar da persistência de uma racionalidade colonial, as máscaras físicas foram abolidas, mas sua funcionalidade atravessou e resistiu além do “Independência ou Morte²⁴”.

A partir do conceito das “máscaras metafóricas”, Grada Kilomba (2018) segue refletindo e denunciando a persistência de regimes de autorização que dificultam a comunicação e escuta daquilo que pessoas negras produzem, criando hierarquias e estabelecendo parâmetros de legitimação social que correspondem a valores, desejos e normas tipicamente coloniais, encontrando repouso em vários campos de produção de sociabilidade, inclusive no campo da produção científica. Tornando menos legítimas algumas formas de pensar e agir que colocam em xeque a racionalidade colonial ainda imperante.

Jota Mombaça (2015), em seu texto “Pode um cú mestiço falar?”, amplia a reflexão sobre regime de autorização discursivo ao demarcar as subalternidades, expondo “máscaras” impostas às pessoas travestis, transexuais e corpo inconformes²⁵ frente a processos de produção de saber. Para ela, fora e dentro da academia, se forja uma lógica de validação do conhecimento que tem entre os seus alicerces a corporificação e o gendramento daqueles que falam. Para Mombaça (2015), a produção do conhecimento, embora com tensões,

consiste numa sorte de paradigmas e metodologias consolidadas que procuram definir que conhecimentos são reconhecidos como tal e quais não são; que conhecimentos compõem a agenda acadêmica, quem pode ou não ser detentor do conhecimento; quem pode ensinar; e, no limite quem pode falar (MOMBAÇA, 2015, p. 2).

²⁴ Esse grifo faz alusão ao quadro “independência ou morte”, uma das obras mais conhecidas no país, elaborada pelo pintor Pedro Américo. Nela, retrata-se de maneira caricata a suposta valentia de Dom Pedro ao decretar a independência do Brasil. Para uma importante parcela da população, esse momento marcou a ruptura brusca e completa do Brasil com Portugal.

²⁵ Por corpo inconformes Mombaça (2015) faz referência a todas as experiências sexuais e corporais que afrontam o binômio normativo: cisgeneridade/heterossexualidade.

Ou seja, ante a teoria produzida, o saber manuseado ou desenvolvido, travestis e transexuais têm suas experiências marcadas pelo rebaixamento de suas produções também por serem travestis e transexuais. Por construir, sofisticar e cotidianamente manejar afrontas à lógica colonial que também se espraia na produção do conhecimento.

Uma conexão aprofundada acerca disso encontra-se em Santos; Araújo e Baumgarten (2016). Para eles,

os saberes e as práticas do outro lado da linha desaparecem ao espelho do cânone monocultural definido do lado de cá. A produção de invisibilidades é assegurada pelas cinco monoculturas do pensamento moderno: a monocultura do saber e do rigor do saber cria o ignorante, a monocultura do tempo linear determina o residual, a monocultura da naturalização das diferenças legitima a classificação do inferior, a monocultura do universalismo abstrato demarca o que é local e estabelece a sua irrelevância e a monocultura dos critérios de produtividade capitalista decreta o improdutivo (BAUMGARTEN, 2016, p. 16).

Justamente pela monocultura do saber e do rigor do saber, cria-se o suposto ignorante, aquele que não sabe o suficiente, que não tem condição de saber. Não à toa, ainda são bastante escassas as produções de saberes na academia, elaborados por travestis e transexuais. A ausência ou a deslegitimação dessas produções, para uma ciência cujo paradigma é a colonialidade, permanecem sendo reproduzidas sem que haja um robusto aparato que nos permita reconhecer as articulações entre transfobia e o sistema de validação do conhecimento científico, por séculos deixando às margens as produções de travestis.

As interrupções, cerceamentos e ausências de alguns sujeitos em espaços que socialmente informam poder, como a academia, são justificados, em geral, pelo argumento da suposta neutralidade científica - a qual ainda é fortemente reivindicada na academia - não atravessada pelos determinantes sociais, políticos e econômicos mobilizados fora e dentro dos centros de pesquisa. Segundo Mombaça (2015),

consiste, portanto, numa operação que visa forjar um sujeito do conhecimento pretensamente não afetado pelas disposições geopolíticas de um mundo organizado por hierarquias coloniais, nem pelos efeitos de sociedades marcadas por um corpo-político que privilegia uns tipos de sujeitos em detrimento de outros (MOMBAÇA, 2015, p. 2).

Dada as devidas particularidades, ainda é possível afirmar que, mesmo os saberes produzidos por pessoas cisgêneras, sobremaneira aqueles comprometidos com interlocuções não “objetificantes”, também seguem atravessados por essa lógica colonial. Não sem razão, a grande maioria dos estudos ainda se concentra em analisar os determinantes de precariedade que incidem nos trânsitos que essas pessoas performam. Por se fixarem nesse aspecto da vida, cometem equívocos no manuseio de ferramentas que constroem o conhecimento, ora criminalizando, ora infantilizando, mas quase sempre objetificando.

Anibal Quijano (2005) chama atenção para o dualismo evolucionista que alicerça a modernidade e seu projeto colonial. Em sua concepção, o reforço maniqueísta fundou e refundou infinitas posições de hierarquias sociais e de poder na América Latina e, por consequência, suas relações sociais. A partir de juízos de valores bom x ruim; mente x corpo; civilizado x bárbaro; negros x brancos; e homens x mulheres, por exemplo, estabeleceu-se uma série de critérios que projetam e reproduzem assepsias sociais. Essas ambivalências acirram relações de poder e dominação ao colocarem-se em posições antagônicas e hierárquicas.

Esse ponto destacado por Quijano (2005) nos parece útil para pensar as relações que se estabeleceram e são reproduzidas a partir do paradigma sujeito x objeto de pesquisa. A esse primeiro agente, em geral, é destinado ao monopólio do saber, a capacidade de formar e informar sujeitos e situações passíveis de análise, problematização e, em última consequência, transformação. Este, via de regra, se beneficiam com a manutenção de um sistema colonial na produção do saber na academia, criando distinções entre teoria e experiência também em decorrência do lugar social que cada sujeito ocupa no sistema colonial capitalista²⁶.

Como ponto de oposição, encontra-se o objeto. Em geral, trata-se de uma pessoa ou grupos dotados de pouca ou nenhuma capacidade crítica de desvelar sua realidade e de construir um argumento racional suficiente para converter-se em conhecimento cientificamente válido, se não por um intenso e profundo processo de análise, seleção, problematização e crítica. De outro modo, tudo que é formulado a partir das experiências empíricas desses sujeitos torna-se somente material de

²⁶ Utilizo o termo sistema colonial capitalista por entender a relação umbilical entre o capitalismo e o sistema de colonização para a conformação de um mecanismo produtivo que se alimenta a partir das relações de exploração e opressão. Mais do que organizar produtivamente as relações econômicas, considero também que essa imbricação organiza e reorganiza a vida social e suas relações.

análise. Material este que, em geral, não tem significado acadêmico se não ser dissecado, restrito somente a experiências particularizadas, por diversas vezes classificado como alienado, quando não alienante.

A minha constatação, longe de reivindicar a inutilidade de métodos e rigor científico na produção do conhecimento, busca colocar em evidência os paradigmas coloniais que se alojam na produção científica. Estes, via de regra, não estabelecem acordos com outras formas de conhecimento e mobilizações políticas, sem compromisso com a reprodução do eurocentrismo, racismo, transfobia e forma correlatas de opressão e exploração. Nesse sentido, tal posição aqui problematizada não resulta numa declaração “de irrelevância da ciência, mas antes a ideia de explorar a pluralidade, isto é, as práticas internas alternativas, bem como a interação e a complementaridade entre saberes científicos e saberes não científicos” (SANTOS; ARAÚJO; BAUMGARTEN, 2016, p. 17).

Quijano (2005) também chama atenção para o contexto ao informar que a lógica colonial na América Latina

Reprimiu tanto quanto pudera, ou seja, em variáveis medida de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentido, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade (QUIJANO, 2005, p. 121).

O conceito epistemicídio parece-nos interessante para pensar as configurações da produção científica à luz das técnicas, métodos e conceitos eurocêntricos, segundo Boaventura de Souza Santos (1995), autor do conceito. Apesar da multiplicidade de pensamentos, posições sociais e formas de construção do saber, a produção de conhecimento foi construída a partir de um único modelo epistemológico, o eurocêntrico. Dessa forma, o mundo, apesar de sua complexidade, ganhou contornos monoculturais que barravam o desenvolvimento de outras formas de conhecimento que destoassem do modelo vigente.

Em vista disso, para que possamos compreender com maior abrangência a dominação, destaco o significado do termo epistemologia. O termo “é composto pela palavra grega *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência. Epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento” (KILOMBA, 2008, p. 4). Radicalizando a análise acerca do termo, podemos efetivamente informar que

epistemologia define quem produz o conhecimento verdadeiro e ainda em quem devemos acreditar.

Grada Kilomba (2008) nos diz que é a epistemologia que determina

1. (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com intuito de produzir conhecimento verdadeiro. 2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido. 3 (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para produção do conhecimento confiável e verdadeiro (KILOMBA, 2008, p. 5).

Nesse sentido, é fundamental perceber que o conhecimento científico é construído e dominado a partir de uma perspectiva epistemológica. O que implica em reconhecer que temos epistemologias apagadas e silenciadas, alvo do epistemicídio.

Boaventura de Souza Santos (2009) definiu o epistemicídio como

a destruição de algumas formas de saber locais, a inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas (SANTOS, 2009, p. 183).

Para Souza Santos, o epistemicídio seria a outra face do genocídio praticado contra as populações colonizadas mediante o colonialismo. Segundo ele,

o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu a supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando a muitos outros saberes para um espaço de subalternizado (SANTOS, 2009, p. 185).

Assim, o epistemicídio atua como um forte instrumento de controle, disciplinamento e desumanização. Por meio do sufocamento dos saberes confeccionados, e não legitimados, o epistemicídio se reproduz mediante a invisibilização, sobretudo daquilo que enfrenta o sistema colonial do saber.

[...], mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (SANTOS, 1995, p. 328).

No Brasil, Sueli Carneiro é um importante expoente desse debate. Em sua tese de doutorado intitulada “A construção do outro como não ser como fundamento do Ser”, a autora expõe e aprofunda a reflexão acerca dos sistemas de controle e assujeitamento impostos por meio do epistemicídio contra pessoas negras, sobretudo mulheres negras.

Ao intercruzar o racismo aos sistemas de produção e validação científica, Carneiro (2005) introduz o conceito de racismo epistêmico, reforçando a impossibilidade de não associar a desqualificação do conhecimento produzido pelos povos dominados com a desqualificação da posição, coletiva ou individual, como seres capazes de aprender.

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Por isso, o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Em sua visão, desta forma, o Estado precisa do racismo para legitimar a morte, física e intelectual, desses indivíduos, aliado a outros elementos que atuam para restringir a ocupação do espaço público, como o banimento social e a exclusão educacional. Ao fazer isso, tendencialmente, colabora para a manutenção da história única acerca de determinadas populações, afirmação perigosa para a qual Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 20) chama atenção. Para ela, “a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentiras, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”.

Na história única - beneficiária do epistemicídio - prevalecem noções, conceitos e análises acerca de grupos que somente são evidenciados a partir de lugares estereotipados, a exemplo do que ocorre com travestis e transexuais, pessoas negras e pessoas indígenas. Estes sobreviventes de processos particulares e inter cruzados de opressões geralmente são caracterizados na academia e fora dela a partir dos prismas da violência, da negação da humanidade ou da alienação como característica comum às experiências dos subalternos.

Os apontamentos de Florestan Fernandes (1972) nos parecem importantes para pensar a lógica colonial persistente na produção de saber acadêmico. Segundo ele, o que “desapareceu historicamente - o mundo colonial - subsiste institucional e funcionalmente, ainda que de forma variável e desigual, conforme níveis de organização da vida humana” (FERNANDES, 1972, p. 260). Assim, longe de termos uma ruptura com práticas coloniais de poder e saber, a descolonização permanece longe de ocorrer e continua utilizando os campos do saber para a sua reprodução.

Desse modo, frente a uma ciência colonial, qual lugar têm sido posicionadas travestis e transexuais se não na prostituição? Se não nas encruzilhadas da violência, da desumanização e das ausências? Quais posições dentro da produção do conhecimento pertencem a elas, além da função de objetos de pesquisa/intervenção?

Em outro trecho do texto “Pode um cú mestiço falar?”, Jota Mombaça (2015) reconhece que, apesar de haver tendências, que de maneira prevalente organizam a produção do conhecimento, há também um processo de disputa que não pode ser desprezado. Afinal, a academia e a ciência, em acordo com todas outras dimensões da vida, são permeadas por projetos desiguais, diversos, conflitantes e, em variados contextos, antagônicos. Nesse sentido, tão importante quanto evidenciar o epistemicídio e os regimes de autorização dele derivados é não desprezar os ecos produzidos entre os subalternos também na produção do conhecimento.

Nesse sentido, com uma ambição diferente da de Spivak (2010), Mombaça (2015) questiona: O que acontece quando um subalterno fala?

Para subsidiar respostas a essa provocação, Jota Mombaça (2015) lança mão da teoria básica do som no domínio da física. Para a física, temos um “espectro sonoro” “que compreende o conjunto de frequências que podem ser produzidas pelas diversas fontes sonoras, em relação a qual o ouvido humano só consegue

captar uma fração, precisamente a que vai de 20 a 20.000 Hz” (MOMBAÇA, 2015, p. 7). A essa fração regular a física nomeia de “sons audíveis”.

Abaixo dos 20Hz há infrassons, e acima dos 20.000Hz ultrassons, ambos inaudíveis. Eles não podem ser captados pela limitada audição humana, desse modo, em relação a essa frequência, somos todos surdos. Entretanto, eles não deixam de existir porque nós não os escutamos, tampouco eles deixam de se manifestar e compor a paisagem sonora do mundo (MOMBAÇA, 2015). Ou seja, não são os nossos limites que determinam o que pode ou não existir sonoramente no mundo.

Traçando um paralelo metafórico, Mombaça (2015, p. 17) afirma que é possível dizer que as falas subalternas, para a escuta dominante, “vibram como os infra e ultrassons para escuta humana, fora do campo da audibilidade”. Assim, interrogar o marco do que pode ser ouvido, nos termos da cultura euroamericana, colonial, héterocentrada e cisnormativa dominante configura “um gesto político – teórico e ético, no sentido de uma descolonização, um remapeamento da escuta que leva em consideração os ruídos e as linhas de fugas que ele fissa na harmonia sobreposta” (MOMBAÇA, 2015, p. 17).

Ao traçar esse paralelo, além de questionar os regimes de autorização produzidos e realimentados pelo sistema dominante de produção do saber, Mombaça (2015) chama atenção para a necessidade de não desprezarmos os ruídos, muitas vezes estrondos, produzidos por aquelas e aqueles que estão às margens produzindo conhecimento útil. Sobremaneira para as fugas que se estabelecem frente aos extermínios de determinadas populações e formas de saber. Ele faz isso ao passo que questiona nossa capacidade auditiva de compreender, assimilar e dialogar a partir de outros cenários que não os normatizados pelo sistema colonial, capitalista e heterocispatriarcal.

Em importante arremate, Mombaça (2015) apresenta a seguinte reflexão como síntese para essa questão:

a percepção auditiva que materializa nossa escuta é, portanto, o resultado do investimento de uma série de constructos tonais, a partir dos quais podemos acessar uma certa organização sonora socialmente instaurada, que, ao projetar um certo regime de audibilidade, des-realiza uma série de ruídos, representando-os como inaudíveis. A harmonia sobreposta silencia os sons sem inscrição, bem como as epistemologias dominantes operam em

relação aos saberes subalternos. Em ambos os casos, trata-se de controlar o ruído e produzir uma escuta politicamente regulada. O ruído, apesar da harmonia arbitrária, manifesta-se, e ao fazê-lo, pode infectar o regime de audibilidade, desorganizando o “espectro sonoro” que conforma a escuta. ‘O noise não é música’, como escrevem Fabiane Borges e Hilan Bensusan (2008), mas ‘um deslocamento para fora das margens da história da música canônica; uma requebrada, uma saída do eixo’. Quiçá os saberes-ruído, subalternizados por regimes de verdade instaurados pelo cânone acadêmico-científico, não sejam legíveis como saberes, contudo os deslocamentos de que resultam atravessam infeciosamente as tonalidades do conhecimento, perturbando com estridências sem inscrição a escuta canônica (MOMBAÇA, 2015, p. 8).

Em alinhamento com Mombaça (2015), Grada Kilomba (2010) também questiona Spivak (2010) sobre os sistemas de representação. Segundo Kilomba (2010, p. 49), “a posição de Spivak quanto à subalterna silenciosa é, contudo, problemática se for tida como afirmação absoluta das relações coloniais”; sobretudo porque sustenta “a ideia de que o sujeito subalterno não está apto a pôr em causa e contrariar os discursos coloniais” (KILOMBA, 2010 p. 49). Ao fazer isso, essa posição reitera, “mesmo que involuntariamente, a surdez para a voz nativa e atribui poder absoluto ao discurso branco dominante” (KILOMBA, 2010, p. 48).

Ao fazer essas provocações e contrapontos, tanto Kilomba (2010) quanto Mombaça (2015) chamam atenção para a necessidade de colocar em evidência e fortalecer “saberes” e “fazeres” insurgentes e impertinentes ao sistema colonial, que por mais reprimidos que sejam, nunca deixaram de existir. Particularmente, Jota Mombaça, ao confrontar o questionamento de Spivak, aposta nas potências transgressoras sem deixar de reconhecer a discrepância no ritual de produção e disseminação do saber científico. Assim,

é possível pensar em uma abordagem “alargada, multifocal, invasiva” do fenômeno sonoro e das possibilidades de reinvenção sônica como potencialmente transformadoras de padrões de pensamento, percepção e sensação. Alterando as sensações, os modos e movimentos dos nossos sentidos entrelaçados, também podemos *alterar a maneira como produzimos sentido* (MOMBAÇA, 2015, p. 9).

Por ser possível construir fissuras e disputar o que não está completamente dado, um exercício fundamental para que não sejam permitidos apagamentos, invisibilização e desprezo aos ruídos, nos termos de Jota Mombaça, é apostar nas fugas. Sobre elas, parece-nos importante resgatar novamente o pensamento de

Boaventura de Souza Santos (2002), em outro momento de sua reflexão, quanto às epistemologias e o epistemicídio. Acerca destes, Boaventura (2002) apresenta os paradigmas daquilo que ele nomeia como “Sociologia das Ausências” e “Sociologia das Emergências”.

Sobre a primeira, Boaventura (2002) chama atenção para a produção de dispositivos que funcionam como forma de sufocamento das multiplicidades epistemológicas socialmente produzidas. Para ele, há uma monocultura do saber que obviamente se apoia nas relações de poder estabelecidas na sociedade, operando mediante a invisibilização, expropriação e objetificação dos sujeitos a partir de diferentes ferramentas; manejando, assim, o supracitado epistemicídio. Nesse sentido, a Sociologia das Ausências permite ampliar as noções sobre o presente juntando-lhe ao que foi subtraído pela invisibilização.

De outra maneira, apresenta-se a Sociologia das Emergências. A partir deste conceito, Boaventura (2002) destaca a importância da construção de um caminho alternativo ao epistemicídio. Esse paradigma estaria comprometido com a revalorização de conhecimentos e práticas não hegemônicas que ficaram invisibilizadas no processo de colonização do pensamento e do conhecimento, no seio do paradigma dominante e da sociedade tecnocientífica da modernidade ocidental. No novo paradigma, seria o diálogo entre os conhecimentos plurais o método para validação do conhecimento, não se configurando somente como um paradigma científico, mas também como um paradigma social.

Um ponto de partida essencial da proposta epistemológica é a convicção de que todos os saberes são incompletos, condição a qual não escapa a própria ciência; para o qual uma das alternativas seria o processo de tradução intercultural balizado, entre outras ecologias, pela ecologia de saberes (SANTOS, 2002, p. 25).

Com isso, Boaventura (2002) defende a coexistência de diferentes matrizes epistemológicas que disputam, contrapõem-se e na medida do possível também se complementam. Nesse sentido, o autor radicaliza a compreensão ao defender a possibilidade de coexistência de diferentes formas de saber.

Não se propõe uma substituição de um processo construído de cima para baixo por um processo que funciona de baixo para cima, mas uma meta de criação de relações não hierárquicas entre saberes (científicos, leigos, populares, tradicionais, urbanos, camponeses, indígenas, entre muitos outros) (SANTOS, 2002, p. 41).

Nesse sentido, a epistemologia emergente, nos termos de Santos (2002) propõe uma ruptura com o pensamento único e com os regimes de autorização que permitem ou negam acesso a poderes e lugares na academia a partir da posição social que os grupos e sujeitos ocupam no mundo. Ao propor essa mudança paradigmática, o autor impulsiona os pensamentos e produções diversas, extrapolando não somente a ainda atual, embora extemporânea, prática da objetificação, desumanização e apagamento que determinados saberes e povos têm sido alvos.

Portanto, em alinhamento com Lélia Gonzales (1984, p. 225), em seu texto “Racismo e sexismo na sociedade brasileira”, reitero neste trabalho que o “lixo vai falar, e numa boa”. Nesse caso, aquelas tratadas como lixo na história moderna brasileira terão, para além de um espaço de análise em minha produção, também um canal para a interlocução e exposição do saber. Isso implica reiterar a importância de falar não somente sobre os subalternos, mas com e para os subalternos (GROSFOGUEL, 2007, p. 211).

Em tempo, faço menção a Lélia Gonzales e a sua assertiva afirmação, mas não para negar meu lugar de homem cisgênero que produz intelectualmente no campo das travestilidades e transexualidades, conforme informo acima. O lugar social do qual parto, sem dúvidas, permite escolhas e acessos diferentes daqueles possíveis para travestis e transexuais, sobretudo, negras e em condição de vulnerabilidade social e econômica; mas para demarcar que a pretensão desta tese é romper com os sistemas coloniais de poder e saber que, secularmente e hegemonicamente, orientam os rituais de produção e divulgação científica.

Escrever é desvencilhar o epistemicídio e sua lógica perversa, não “para adormecer os da casa grande, mas para acordá-los dos seus sonhos injustos” (EVARISTO, 2017); promovendo a quizomba, proposta por Gonzales (1980) para romper os assujeitamentos, nos termos da doutora e travesti Luma Nogueira de Andrade (2012). Escrever é enfrentar os sistemas de opressão que se relacionam, interligam e criam encruzilhadas que jogam aos lobos aquelas que ousam burlar, com suas lutas e existência o sistema colonial capitalista; sem que isso, obviamente, sirva como mote para que eu, enquanto pesquisador, desconsidere a necessidade da obstinação, disciplina e amadurecimento teórico, requisitos para qualquer nível da pesquisa científica.

4 “ESSA NÃO É UMA REALIDADE SOMENTE MINHA, É DE MUITAS TRAVESTIS!”

Em uma palestra que participei em 2018, na condição de expositor, no Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco, Maria Clara Araújo proferiu a seguinte frase: “A história de uma travesti nunca é a história de uma única travesti, porque queiramos nós ou não, somos sempre figuras coletivas e coletivizadas”. A frase dita por ela, em um tempo e espaço diferentes da elaboração deste trabalho, sintetiza os elementos centrais de provocação e reflexão mobilizados nessa seção.

E por não ser somente a história de uma travesti, embora esteja travejado pelas singularidades de minhas interlocutoras, essa seção explicita as condições de vida e trabalho de travestis negras, que em sua maioria foram ou são trabalhadoras sexuais. Distante de análises moralistas, culpabilizantes ou romantizadas, são apresentados os condicionantes sociais, políticos, culturais e econômicos que conduziram minhas interlocutoras - mas não somente elas - a esse lugar, assim como os contraditórios sentidos, relações e possibilidades que esse contexto as possibilitou. Também nele, discorre-se sobre as conexões e tensões criadas, vividas, ambicionadas ou negadas entre essas pessoas e o continente europeu.

Ademais, nessa seção, são apresentados os acessos, reivindicações de afetos e cuidado; questão esta marcada por muitas delicadezas e diferentes necessidades, posições e desejos. Afinal, quem ama uma travesti? E mais do que isso: Quem a travesti deseja que lhe ame? Sem prometer respostas generalizantes e estáveis, buscamos aprofundar um conjunto de condicionantes.

4.1 “EU JÁ ERA TRAVESTI MESMO, SÓ ME RESTOU BATALHAR”: PROSTITUIÇÃO – CAMINHOS, VIOLÊNCIAS E RISCOS

Meu irmão me batia muito. Ele me espancava mesmo. E minha mãe me defendia, mas não podia com ele. Aí o que foi que eu fiz: eu peguei e saí de casa, com meus 15 anos. Fui morar com essa minha amiga, fiz a transição junto com ela, na casa dela, tomando os hormônios tudinho. Fui e larguei os estudos pra poder começar a me prostituir, aí fui, conheci as ruas, as avenidas, apanhei na cara e aprendi como era realmente ser travesti (Jovanna).

É vigente no Brasil um acordo não formalizado entre as diversas instituições que formam, regulam e disciplinam nossa sociabilidade de que o único lugar tangível para travestis é o da prostituição. Esse pacto, reiterado por ações e omissões, é estabelecido àquelas que subvertem a lógica binária, hierárquica e colonial do gênero às margens. Incide, portanto, fortemente em suas condições de escolhas e agenciamentos²⁷.

No livro “Pacto Narcísico da Branquitude” (2022), a professora e intelectual negra Maria Aparecida Bento lança luz a uma questão que nos ajuda a pensar também a relação quase umbilical entre travestilidade e prostituição no Brasil. De acordo com Bento (2022), há na sociedade brasileira acordos não formalizados entre os sujeitos. Obviamente, nesse pacto, nem todos os sujeitos brancos têm a consciência de seu roteiro, nem são os seus formuladores. Mas são beneficiários e contam com aparatos político, jurídico, econômico e social - produzido e aperfeiçoado pelas instituições nacionalmente. Portanto, o acordo, que nem sempre está inscrito no plano da consciência, repito, garante, por um lado, proteção, complacência e irrestrita empatia entre os pares brancos em suas diversas estratégias de manutenção do poder; e, por outro, naturaliza, condiciona e fomenta condições de precariedade para os sujeitos não brancos.

A proteção dos brancos e o aprofundamento da subalternidade de negros, indígenas e não brancos é uma tarefa exercida também a partir das instituições, mobilizadas pelo paradigma da colonialidade, reproduzindo de forma acrítica, mas não sem tensão, os valores, princípios e formas de pensar de um padrão de desenvolvimento colonial, capitalista e sexista.

Embora Maria Aparecida Bento utilize o conceito “Pacto Narcísico da Branquitude” para expor a forma como as relações raciais operam sistemas de poder e hierarquias no Brasil, sua caracterização contribui para pensar como o narcisismo colonial²⁸ tem aperfeiçoado o pacto que garante humanidade para poucos e a normalização dos lugares e experiências marcados pela precariedade, a exemplo das condições de travestis e transexuais na prostituição.

²⁷ De acordo com o pensamento de Butler (2003), agências podem ser compreendidas como movimentos de resistência às normas impulsionados pelo desejo. Ela são movidas pelo desejo, e este se manifesta como a força inovadora e impulsora da mudança, porque é ele que ativa a consciência reflexiva acerca dos limites que o poder impõe ao sujeito, gerando resistência/agência.

²⁸ Por narcisismo colonial compreendo as estratégias operadas no âmbito da colonialidade que têm, por um lado, garantido o lugar de subalternidade de grupos considerados não humanos e, por outro, os privilégios e acessos de outros.

A repetição dessa norma (BUTLER, 2000), ou a normatização dessa condição, permite que, sem grandes interpelações à consciência coletiva, se naturalize esse lugar como única ou mais segura possibilidade para a sobrevivência de travestis. A naturalização dessa realidade leva pessoas cisgêneras a questionarem pouco, ou apenas de forma superficial, os condicionantes que nos colocam diante dos 90% das travestis e transexuais na prostituição no Brasil²⁹.

Com um manejo pedagógico excepcional, Jovanna, Elza e Josy apresentam parte de suas histórias de vida para nos colocar, seduzidos que fomos por estórias únicas, diante de uma realidade desconhecida. Estórias que, por anos, nos fez a cisgenereidade acreditar que há uma desconexão entre o que acontece na batalha³⁰ e as múltiplas violências vividas antes dela.

Ao ser solicitada a refletir sobre sua infância, Jovanna relembra as primeiras dificuldades e violências que viveu aos 8 anos de idade. Ao verbalizar suas memórias, Jovanna demarca uma questão importante: a violência desde a infância experienciada por travestis, infelizmente, não é algo individual, já que travestis, apesar de “ser gente com vidas independentes, elas se entrelaçam como subtramas, apresentam argumentos que se encaixam mutuamente” (JESUS, 2013, p. 10). Em alinhamento com essa colocação, Jovanna expõe:

No começo da minha transição foi uma vida muito sofrida. Tanto da transição da minha identidade de gênero como travesti, como minha transição como homossexual, que meu irmão não aceitava. Na verdade, os meus irmãos não aceitavam. Eu sei que não é fácil pra nenhuma, né? Mas eu passei por muita coisa.

Jovanna ainda lembra que, na medida em que crescia e “se tornava mais feminina”, foram intensificadas as violências contra ela.

Meus irmãos eram todos homens. E, assim, o mais velho era o que mais me batia, mas me batia mesmo viu, Henrique. Dava só chute e murro, e eu muito nova, né? Eu me lembro que uma vez que ele me bateu muito e disse: vai apanhar pra aprender a ser homem, seu viado safado. Isso eu com meus 12, 13 anos. Eu não suportava aquela sofrência de estar sendo espancada dentro da minha própria casa, que era pra mim ser acolhida.

²⁹ Dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA (2019).

³⁰ No dialeto travesti, batalha representa aquilo que nomeamos enquanto prostituição.

Ao falar acerca de suas mais emblemáticas experiências da infância, Jovanna dialoga com o que Jaqueline Gomes de Jesus (2013) caracteriza enquanto violência estrutural contra travestis e transexuais. De acordo Jesus, esta se configura a partir da articulação de um conjunto de sujeitos, instituições e forças que promovem, provocam e invisibilizam a violência contra travestis e transexuais em diferentes esferas e momentos da vida.

O relato de Jovanna só reitera que a transfobia, que se refere ao medo ou ódio com relação a travestis e transexuais (JESUS, 2013, p. 4), organiza e mobiliza, desde muito cedo, um conjunto de sanções direcionadas às experiências que transgridam ou ameaçam a reprodução naturalizada da heterossexualidade e da cisgeneridade. No caso particular de travestis e transexuais, a violência se sobrepõe a qualquer noção de direito e infância; sobretudo os preconizados no Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA (1990).

Pense numa coisa difícil é você apanhar sem saber o motivo. Porque assim, Henrique, eu não fazia nada com ele, fazia coisas de crianças normais: trelar, fazer umas besteiras. Mas só pelo fato de eu ser assim, mais molinha, visse. Menino isso já era motivo suficiente para ele me espancar. Eu ficava apavorada (Jovanna).

O que Jovanna sinaliza, insisto, dialoga com a compreensão de que a abjeção, a ojeriza e a sanção destinadas às pessoas, cujas identidades ou expressões de gênero, que escapam à norma heterocissexista, são exercidas desde a primeira identificação, em geral na infância, por diferentes agentes (BENTO, 2008). E a violência - linguagem do pacto narcísico colonial - é exercida a partir de diferentes expressões. É a materialização do conjunto de subsídios utilizado pela cisheteronormatividade em favor de sua manutenção.

No meu caso, Henrique, minha avó, que fui criada por ela, quando me via dando alguma pinta, dizia logo: eu fico tão triste quando tu fica fazendo essas coisas, fica parecendo uma menina. E tu não é uma menina, te orienta, visse? Aí assim, eu pequena, Henrique, pra não deixar ela triste, ficava logo quietinha no meu canto e fazia uma linha mais “machuda”. Mas, por dentro, louca pra ser mulher (Josy).

As vivências relatadas por Jovanna e Josy explicitam a maneira como o patrulhamento, a vigilância e a punição manejados a partir do sistema sexo-gênero se exercem no cotidiano de travestis e transexuais. Embora os primeiros relatos

situem-se na particularidade da família, as situações de violências não se encerram nela.

Na escola era horrível. Eu lembro que fui espancada por três alunos uma vez. Eu tinha mais ou menos 10 anos. Eles me bateram porque disseram que eu era um viado nojento (conta chorando). E eu não tinha nenhuma amiga naquele momento lá [...] E aí, quando me chamava na chamada, “presente”, que eu me levantava, os meninos ficavam rindo, debochando de mim, começava a dar gargalhadas, e aquilo ali ia me fazendo mal, aquele tratamento dentro da sala de aula. Aí eu fui ficando constrangida, decepcionada, porque eu não me identificava com tal nome. E também não tava feliz porque eu tava sabendo que tava servindo de chacota pra os demais alunos dentro da sala de aula; que eles não respeitavam (Jovanna).

[...]

No meu caso, eu fazia uma linha mais durinha. Porque tinha aquilo que minha avó pedia né? Aí eu nem sempre levava curra, mas também tinha que ficar toda dura, engrossando a voz. Tinha uma gayzinha na minha turma; eu ficava longe dela pra não me descobrirem. No fim das contas, eu queria mesmo era ser feminina. Mas pela minha avó não ficava. Mas feliz eu também não ficava, claro (Josy).

Os tristes e angustiantes relatos trazidos por Jovanna³¹ e Josy reiteram o argumento de Bento (2008) ao afirmar que, na escola, a diferença faz diferença. De acordo com ela, embora a escola não possa ser compreendida em sua totalidade a partir de análises endógenas, que desconsideram as relações e interconexões entre o ambiente escolar e outras esferas da sociabilidade, é inegável a função que essa instituição cumpre na reprodução da norma do sexo-gênero.

Na escola, essas agressões todas, elas realmente expulsam a gente da escola, porque eles estão fazendo aquilo ali com um público específico, que é quem é gay, lésbica ou trans, quem se desvia daquele padrão binário de gênero, que é o masculino ou feminino, e eles já fazem isso como “não é bem-vindo aqui”, já expulsando mesmo. Deixando bem evidente quem é ou não bem-vida e bem-vindo nesse lugar.

É nesse espaço que a pedagogia da sexualidade, nos termos de Louro (2000), é fortemente exercida. Um pouco dessa pedagogia é explicada por Beatriz

³¹ No momento em que Jovanna relatou sua experiência de violência na escola, também chorei. Essa passagem me fez acessar as violências, discriminações e omissões que vivi no período escolar por parte dos agentes de educação

ao narrar a forma como os questionamentos e disciplinamentos acerca de seus comportamentos emergiam na escola.

Na escola, as pessoas vivem apontando jeitos meus, tipo: “não fica assim, não para assim, que homem não para assim, homem não senta assim”, sabe? Na escola também teve muito preconceito. A verdade eu acho que todo mundo já sabe: a gente encontra barreiras em todos os lugares. Eu até fiquei um ano sem ir pra escola, um ano e pouco (Beatriz).

Fica evidente que, no espaço escolar, por ações, omissões e silêncios, a violência é praticada contra corpos considerados abjetos ao sistema colonial de gênero, contando com diferentes agentes.

A professora via os outros alunos me abusando e muitas vezes ficavam apenas caladas. Eu acredito que até no dia que eles me bateram ela também viu. E quando eu ia reclamar pra ela, ela me disse que se eu me comportasse com certeza meus colegas iriam parar. Aí eu perguntei, me comportar como? Ela disse que eu sabia como era pra me comportar. Nossa! ali eu fiquei ainda mais triste do que já estava. Pronto, foi naquele ano que eu saí da escola e nunca mais quis voltar. Até hoje (Jovanna).

Conforme já dito, reafirmo que, por ação, omissão e práticas, as instituições brasileiras lançam as pessoas travestis e transexuais num único caminho: a prostituição. A professora doutora e travesti Luna Andrade, em sua tese intitulada “Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa”, reflete sobre as tensões que um corpo travesti, ou performances diferentes das expectativas criadas a partir do sexo, geram no ambiente escolar. Para ela, a presença travesti na escola representa uma ameaça aos saberes e práticas consolidadas no bojo da heteronormatividade, fazendo com que mecanismos de coerção sejam acionados para que a inverdade do sexo biológico³², amplamente cultuado nessas instituições, não seja revelada.

Quando as travestis entram em cena, nos fazem perceber que parte do masculino e do feminino que existe nos homens e nas mulheres não é natural, que as relações de gênero remetem às normas

³² Os estudos de Thomas Laquer (2001), no livro “Inventando o Sexo”, demonstram que o sexo, enquanto uma categoria estável e definidora dos lugares sociais destinados a homens e mulheres, é uma invenção moderna. Laquer (2001) recorre à história para questionar a verdade do sexo biológico enquanto categoria imutável.

estabelecidas, — aos valores, aos símbolos, às representações e passam a ser — percebidas como problemas e desviantes (ANDRADE, 2012, p. 105).

Nesse sentido, aciona-se um conjunto de estratégias organizadas e reproduzidas, não necessariamente com plena consciência do que elas significam, mas com enfoque na punição e assujeitamento daquelas que ameaçam as afirmações naturalizadas de que corpo, sexo e desejos comungam harmoniosamente de uma base comum inata à humanidade. Foi mediante a violência sistemática, gradativa e multifacetada que Jovanna concluiu que “Travesti nasceu pra ser puta mesmo!³³”; não importando o quanto se esforçasse, fizesse ou investisse em outros acessos, a rua acabava sendo o lugar, pois, por diferentes contextos, se tornava a imediata referência para travestis e transexuais.

Em parte, Elza explica as razões pela qual essa conclusão faz sentido, na medida em que conta sua história. Para ela, a relação com a família e a escola se deu em outro patamar: “Estudo, diversão e lazer eu tive, e isso foi tão importante para mim!”. Diferente do que viveu Jovanna e também Josy, Elza encontrou na mãe e avó apoios importantes para que ela pudesse exercer o direito de se compreender sem que isso fosse marcado por intensas agressões.

Minha mãe não me pressionava, Henrique. Eu gostava muito de estudar e isso deixava ela sempre muito feliz. Um dia ou outro tínhamos, sim, nossos “arranca-rabos”, mas eu posso dizer que fui privilegiada nesse ponto. Ter o apoio delas permitiu com que eu pudesse crescer e ser eu mesma, sem pressão nem imposição.

[...]

Na escola, claro que tem o preconceito. Mas eu estudei em escola particular. E assim o diretor era muito atencioso com todo mundo. E também comigo. Às vezes os alunos ficaram querendo chacotear de mim. Aí eu já dizia a minha mãe e à professora. Como era escola particular, tinha aquela coisa também, né? Eles não querem perder o aluno nem o dinheiro. Então eu posso dizer que era tranquilo, sim (Elza).

³³ Frase dita a Jovanna por seu irmão quando descobriu que ela estava na prostituição.

O apoio recebido e sinalizado por Elza a colocou, por muitos anos, em uma condição diferente da maioria das travestis e gays montadas³⁴.

Eu vou até confessar. Eu ficava vendo as bichas³⁵ ir pra pista pra ganhar 10 reais pra chupar pau e achava aquilo uma humilhação. Eu ficava pensando: meu deus, como a pessoa se passa pra fazer isso. Uma vez eu até fui com elas, eu era novinha, coisa de 15 anos, escondido da minha mãe. Ainda não era travesti assumida né? Como gayzinha mesmo. Eu fiquei louca quando chegou o carro com um bofe querendo me dar 5 reais pra ver minha neca. Depois dali eu tive a certeza: nunca vou querer isso pra mim (Elza).

Uma questão importante colocada por Elza, mas que poderia ser analisada apenas como mera repetição de preconceito, era a sua percepção crítica de que ir a rua, sendo tão jovem, para ganhar R\$ 10 reais era algo inaceitável, embora componha grande parte do repertório vivencial de travestis no Brasil. Para ela, desatrelar a identidade travesti de uma precoce e ilegal relação com o trabalho sexual era algo importante, já que sua experiência e percepção da travestilidade foi guiada por outros caminhos.

Uma tia minha me dava uma roupinha, minha mãe me dava uma roupinha, minha irmã me dava uma roupinha, eu roubava dela, ela ficava louca comigo, que eu já vinha roubando, cada um me ajudou. Minhas amigas me davam uma roupa e tal, e ali eu comecei a minha transição. Comecei minha transição dentro da escola, no meu primeiro trabalho. O dinheirinho que eu ganhava era 350 reais naquele tempo, mas era 350 reais que me ajudou e foi um suporte pra mim. E, assim, eu fui muito bem aceita dentro da escola (Elza).

Elza relata ainda que o apoio foi importante para ter o tempo necessário de organizar os pensamentos, desejos e planos de vida. Foi por meio dos apoios que ela pôde concluir o ensino médio e desenvolver suas habilidades no âmbito da cultura, tornando-se produtora cultural. Aos 17 anos, ainda sem ter iniciado sua transição³⁶, foi convidada a compor a equipe do Programa Mais Educação³⁷ em uma escola no município em que reside.

³⁴ Forma como as interlocutoras se referem àquelas pessoas que colocam perucas e acessórios tidos como femininos para exercer a prostituição ou outras atividades.

³⁵ Comumente, as interlocutoras utilizam o termo “bicha” para se referir a travestis e gays.

³⁶ Forma de nomear o processo em que travestis e transexuais realizam mudanças - geralmente envolvendo a mudança de nome, a reivindicação do reconhecimento social com o gênero que lhes

O diretor da escola disse: Caca, a maioria me chamava assim, acho que uma coisa andrógena. Caca, você tem alguém da sua família que faz faculdade? Eu disse: minha prima. Aí ele foi e falou: traga o currículo dela que eu cadastro pra você dar aula de dança e teatro no Mais Educação. Nossa, aquilo me deixou tão feliz (Elza).

Até essa parte da história de Elza é possível crer que sua biografia, ou o desenvolvimento dela, seria diferente da trajetória e vivência de 90% das travestis e transexuais que vivem na prostituição, conforme dado supracitado da ANTRA. Mas, na medida em que as mudanças corpóreas, de vestimentas e a reivindicação de um nome diferente daquele atribuído no nascimento emergem, os apoios e acessos começam a mudar.

Já com meus 18 anos, o diretor da escola que eu trabalhava saiu de lá e eu também do Mais Educação, né? Nesse mesmo momento eu já estava cada vez mais feminina e precisava ir atrás de outro trabalho. Mas as coisas mudaram completamente a partir dali [...] Então, assim, quando, em uma escola para trabalhar, já como travesti, que eu reuni todos os trabalhos, trabalhos que tinham me rendido vários elogios, premiações e tantas outras coisas, e uma pessoa que não tinha experiência nenhuma de nada foi contratada, e eu não; apenas pelo fato de eu ser uma travesti, eu disse: não, eu não vou ter vez aqui nesse país [...] Ali eu pensei: o que me resta é também ir pra prostituição, sair do Brasil (Elza).

No texto “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoria radical de la sexualidade”, da antropóloga cultural Gayle Rubin (1989), a autora argumenta que as sociedades modernas avaliam, monitoram e punem os atos e performances sexuais a partir de um sistema hierárquico³⁸. No topo desse sistema, encontra-se o

deixem confortáveis e, em alguns casos, também mudanças corpóreas para um gênero diferente daquele atribuído no nascimento.

³⁷ O Programa Mais Educação, criado pela Portaria Interministerial nº 17/2007 e regulamentado pelo Decreto 7.083/10, constitui-se como estratégia do Ministério da Educação para indução da construção da agenda de educação integral nas redes estaduais e municipais de ensino que amplia a jornada escolar nas escolas públicas para, no mínimo, 7 horas diárias por meio de atividades optativas nos macrocampos: acompanhamento pedagógico; educação ambiental; esporte e lazer; direitos humanos em educação; cultura e artes; cultura digital; promoção da saúde; comunicação e uso de mídias; investigação no campo das ciências da natureza e educação econômica. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/programa-mais-educacao/apresentacao?id=16689>>.

³⁸ Embora, nesse texto, Gayle Rubin apresente esse sistema hierárquico para pensar a relação entre família, sexualidade e heteronormatividade, sua reflexão é também útil para pensar a forma como as relações sociais se estabelecem em nossa sociedade a partir de um sistema que hierarquiza o que é tolerável dentro do que se denominou respeito à diversidade no Brasil.

homem branco, heterossexual, cisgênero, casado e com interesse em reproduzir o modelo de família hegemônico nessa sociabilidade.

Pessoas gays e lésbicas no Brasil, desde que brancos e de classe média, com desejo de construir família monogâmica, estão no limite da respeitabilidade. Abaixo da linha do que é respeitável e legítimo, encontram-se “transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadores do sexo, modelos da indústria pornográfica” (RUBIN, 1989, p. 115). Ou seja, é abaixo do que se é respeitável, tolerado e legítimo que se encontram as performances, desejos e identidades travestis. Nesse sentido, as punições, cerceamentos e acessos se reduzem ou ampliam a partir da aproximação ou distanciamento da travestilidade. Ou como bem disse Elza: “Parece que você ser travesti é ser a pior coisa do mundo. Porque desde que disse que era uma, nunca mais tive emprego, somente na prostituição”.

Nesse sentido, a realidade concreta vai alicerçando relações e acessos diversos de travestis na prostituição. E é essa condição, hora condenada, às vezes naturalizada e em muitos momentos desconhecida, que, contraditoriamente, oportunizou acesso àquilo que deveria ser direito, mas sempre foram negados e; por outro lado, potencializou violências contra Jovanna e Josy:

Na rua³⁹ Eu fui acolhida, embora que seja uma coisa de sofrimento, mas a rua foi onde me acolheu. Aonde eu era feliz de alguma forma, quando eu saí do colégio. Porque ali tinha pessoas que entendiam o meu lado, que me respeitavam de alguma forma. Não era como dentro da escola, que quando a professora chamava pelo meu nome, os alunos começavam a dar risada, a brincar, brincadeira de mau gosto (Jovanna).

[...]

Eu vou ser bem realista. Claro que tem seus perigos, mas a rua tem suas coisas boas pra travestis também, Henrique. Assim, na rua eu sempre era chamada por meu nome social, os homens diziam que eu era mulher, bonita. Isso levantava minha autoestima, né? Porque, meu filho, fora da prostituição eu só era chamada de frango (Josy).

As experiências narradas por Jovanna e Josy, após o momento que deixam a escola e os trânsitos na batalha, expõem um paradigma absolutamente relevante para pensar contradições e resistências pela vida: a rua, para travestis, tem sido o lugar de encontro consigo, relativa autonomia, aprendizados, cerceamentos e

³⁹ Com frequência, rua e prostituição aparecem como sinônimos para as interlocutoras.

violências; e essa questão nos coloca um elemento importante para reflexão. Há uma compreensão, por parte importante da sociedade, de que a casa é o ambiente de paz, acolhimento e segurança. E que, por isso, o ambiente doméstico, onde se constituem as relações familiares, seria sempre o local mais indicado quando se quer proteção social.

Entretanto, essa condição não encontra repouso na realidade de todas as pessoas. Uma pesquisa produzida pelo coletivo #VoteLGBT⁴⁰, em 2020, dialoga diretamente com as questões as quais Jovanna e Josy expõem. Nela, evidencia-se o quanto o contexto de isolamento, impulsionado pela pandemia de Covid-19, intensificou as vulnerabilidades de pessoas LGBT no Brasil. Dos mais de 10 mil respondentes, mais de 16% relatam ter sofrido algum tipo de violência por parte de algum membro de seu núcleo familiar. Ou seja, a suposta segurança oportunizada pelo ambiente familiar continua sendo uma realidade absolutamente distante para pessoas LGBT, especialmente quando travestis e transexuais; expondo, assim, a coexistência entre violência no âmbito doméstico e nas ruas.

Essas colocações, de imediato, remeteram-me a uma conversa que tive com Ludmilla⁴¹ em maio 2021. Na ocasião, havíamos chegado um pouco mais cedo para uma formação destinada a travestis e transexuais, que aconteceria na sede do GTP+. Em algum momento, mencionei o quanto o contexto de pandemia, de alguma forma, tenderia a diminuir as violências letais contra travestis. De pronto, Ludmilla retrucou e disse, não exatamente com estas palavras, mas que ficar em casa para travestis era uma das piores coisas que havia. E argumentou que era a rua a melhor casa para travestis hoje no Brasil, pois nela o nome social chegou primeiro, o tratamento mais respeitoso acontecia e também porque foi ela que salvou muitas da fome.

Ouvi com atenção e perplexidade tudo aquilo, afinal, aquela questão desafiava os limites da minha intelectualidade cisgênero, trazendo à tona: “Mas não é na rua que a maioria das travestis é morta?” E Ludmilla respondeu: “Sim, é. Mas é o que temos de melhor ainda hoje pra travesti, Henrique. Deixa eu te dizer, o pior

⁴⁰ #VoteLGBT se define enquanto um coletivo que, desde 2014, busca aumentar a representatividade de LGBTs+ em todos os espaços, principalmente na política. Entendendo que a diversidade é um valor fundamental para a democracia.

⁴¹ Nome fictício.

lugar do mundo pra vocês é um dos poucos que temos e um dos melhores para sobreviver”.

Com isso, Ludmilla traz menos duas questões significativas para pensar sobre a relação entre travestis e prostituição: a primeira diz respeito aos papéis desenvolvidos por instituições públicas e sociais (escola, família, igreja, serviços vinculados à assistência social e segurança pública) na garantia dos direitos de travestis no Brasil. Essas instituições, alicerçadas a partir da colonialidade, têm cumprido uma fundamental tarefa na manutenção do lugar de subalternidade laboral de travestis no Brasil. A segunda faz referência ao campo paradigmático que a rua ocupa na sociabilidade de travestis. Afinal de contas, é nela onde se constrói, reconstrói, forja e também se cerceia a identidade travesti.

Quando eu caí na rua, eu era muito ingênua. Quase não me defendia, não sabia como me proteger mesmo. Não tinha uma postura. Mas aí, com o tempo a gente vai se organizando. Vai entendendo o que dar e o que não dar. As coisas da vida eu aprendi fazendo a puta mesmo, não vou mentir (risos) (Jovanna).

Obviamente, nenhuma das interlocutoras despreza, desconhece ou é alienada quanto às contradições, limites e problemáticas que a rua representa. Nenhuma desconsidera as armadilhas, riscos e medos que correram e correm em função de uma sociabilidade marcada por desigualdades e injustiças, que são estruturais à reprodução do sistema capitalista colonial, embora não falem nesses termos. Tampouco deixam de afirmar que “A rua não deveria ser espaço de ninguém, assim, quem não quisesse era pra ter outras oportunidades”⁴², diz Roberta - uma travesti negra com pouco mais de 50 anos, em uma conversa que tivemos no dia 3 de fevereiro de 2021. Mas também não deixam de evidenciar, nem explorar a contradição (de oportunidades, negação e acessos) vivida a partir dela.

E por continuar vivendo a rua e também recordarem as violências sofridas a partir dela, Jovanna e Josy compartilham um pouco mais de suas experiências. A de Jovanna se deu em três diferentes cidades/territórios. O primeiro foi na cidade do Recife, aos 15 anos de idade. Ela conta que, nesses primeiros anos, carregava um forte sentimento de revolta, o que a levava a se “atracar” e aprontar muito com outras travestis e os clientes.

⁴² Nome fictício.

Já aprontei, já roubei cliente, já fui espancada, já fui presa quando “de menor”, já briguei também com outras trans por causa de ponto. Já fui usuária de drogas, já morei na rua. Passei por muita coisa na minha vida antes de chegar aonde eu cheguei hoje, com meus trinta e dois anos (Jovanna).

Aos 17 anos de idade, relata seus aprendizados, ao ser violentada e estando em alguns momentos em conflito com a lei, Jovanna conta que a rua foi fazendo-a refletir e entender que, caso ela “errasse”, não contaria com o perdão ou chance de recomeço, como contam alguns grupos populacionais no Brasil. Afinal, ela era uma travesti:

como eu me via muito nova, na pré-adolescência, então eu achava aquilo tudo lindo e maravilhoso, mas até que, quando eu cheguei aos meus 17 anos, eu disse: “meu deus, não é isso que eu quero pra mim. Porque eu vou acabar indo presa, pegando uma cadeia de maior, vou sofrer lá dentro – que eu já ouvi muitos relatos de muitas meninas que tinha sido presa e aquilo outro –, e não é isso que eu quero, eu não quero estar nesse lugar. Também não quero estar estirada, morta, numa avenida, numa esquina, cheia de tiro e alguma outra agressão de facada (Jovanna).

A mudança de comportamento de Jovanna, entretanto, não a isentou de continuar a sofrer violências nas ruas, situações agravadas na medida em que ela mudou para São Paulo, local no qual acredita que viveu um contexto “mamão com açúcar”⁴³:

Eu cheguei em São Paulo em 2010, mas quando eu cheguei em São Paulo, antes mesmo de 2010, eu já ouvia falar de São Paulo. Pras travestis, tanto foi uma cidade, um Estado bom de se ganhar dinheiro, e as travestis se desenvolverem e ter seus objetivos, de alcançar seus objetivos; como também foi uma cidade muito violenta pras travestis. Há anos atrás, porque elas sofriam perseguição pelos policiais, não deixavam elas trabalharem na rua em paz, prendia elas direto, só pelo fato de elas estarem ali expostas na rua pra ganhar um trocado, pra vender o corpo dela. Então tinha muito isso. Agora assim, eu cheguei em 2010 em São Paulo, já não tinha, já tava liberal da gente trabalhar nas ruas, os policiais já deixavam a gente à vontade, já não tinha mais aquela coisa de antigamente, de eles

⁴³ Ao utilizar o termo, Jovanna informa que chegou em São Paulo em um contexto de mais facilidades em comparação ao passado.

pegarem na rua a gente se prostituindo e prender a gente. Eu já peguei um pouco “mamão com açúcar”, como se diz (Jovanna).

Obviamente, a fala de Jovanna tem relação direta com o fato de que, em função das mobilizações sociais protagonizadas por travestis e transexuais ao longo dos anos, há uma mudança na relação estabelecida entre o Estado brasileiro e suas instituições com travestis e transexuais profissionais do sexo. Uma das dramáticas, mas bem comuns situações vividas por grande parte das travestis que estavam na rua durante a década de 1990 e início dos anos 2000 era o estupro e outras formas de violência física praticadas por policiais. Em Março de 2021, na cozinha do GTP+, tive a oportunidade de conversar com Perolla⁴⁴, que dentre as tantas coisas que viveu, contou sobre uma situação de violência praticada por policiais:

Eu estava voltando pra casa. Na época tinha uns 15 a 16 anos. O corpo já estava feminino, aparecia uns peitinhos já. De repente apareceu um carro com três alibãs dentro. Quando menos esperei estavam com carro do meu lado e perguntaram: E ai, boneca, tá indo pra onde? Aí eu respondi: Pra casa. Foi aí que eles mandaram eu entrar no carro. Eu me tremia toda de medo. Chegando em um lugar deserto, eles saíram, tiraram minha roupa, fuderam como quiseram comigo. Urinaram na minha boca e depois me deram um monte de tapa. Pra finalizar ainda disseram: Corre, viado, pra gente não atirar nas tuas pernas. Eu saí correndo feito uma louca chorando (Perolla).

Neste momento, estarecido por ouvir algo tão absurdo, questionei: e você não denunciou depois? E outra travesti, com a qual ainda não tinha tido a oportunidade de conversar, disse: “Denunciar pra quê, viado? Só se fosse pra morrer!”. Nesse instante, mais uma vez, fui confrontando em minha cisgenereidade, embora vivida a partir de um corpo negro, jovem e gay, dificultava minha percepção sobre abusos policiais e as políticas de coibição, que não funcionam da mesma forma para todas. No caso particular de travestis, a relação estabelecida é comumente marcada por violência, desrespeito e complacência contra quem representando o Estado.

Esses relatos e a análise dos dados sobre violência contra travestis e transexuais divulgados pela ANTRA confirmam que, ao longo dos anos, o Brasil foi signatário e ratificou declarações, não oficiais, de guerra à vida e formas de viver de travestis e transexuais. Fato que somente ganhou outros contornos com os avanços

⁴⁴ Nome fictício.

da luta organizada do movimento social, o que tem garantido, em parte, esse “mamão com açúcar” para o qual Jovanna faz referência.

Entretanto, evidentemente, essas mudanças não garantiram uma integral segurança, ou relação respeitosa entre a polícia, por exemplo, e as trabalhadoras sexuais com o tempo, o que reverbera a gambiarra de cidadania, nos termos de Bento (2008), representando a convivência entre o enfrentamento e a continuidade de problemáticas históricas vividas por travestis e transexuais ao longo dos anos:

Eu posso dizer pra você, lá eu não fui tão maltratada em São Paulo como as meninas eram antigamente, mas assim, às vezes vinha umas coisas, sim. Às vezes eles passavam, queriam que a gente chupasse, pegava nos peitos da gente. E eu deixava, sim, até pra depois eles não aprontarem comigo. Mas eles nunca pagavam (Jovanna).

A relação de violência, entretanto, longe de restringir ao inadmissível manejo por parte do Estado, foi mobilizada também por clientes e transeuntes na cidade de São Paulo, deixando como saldo para Jovanna, em função das múltiplas e extensas violências praticadas contra ela e também contra outras amigas de batalha, grandes traumas.

Eu vou contar o que aconteceu com uma de minhas amigas, que foi em São Paulo esse outro caso. Eu e ela estávamos na avenida Indianópolis, que é uma avenida muito famosa de São Paulo, que é no bairro mais famoso de São Paulo, tem as pessoas mais bem sucedidas, né? E a gente estava nessa avenida Indianópolis quando parou dois rapazes num carro, e aí minha amiga só fez ignorar e saiu de perto do carro. Foi se afastando, porque sempre quando chega de dois a três clientes dentro de um carro pra vir falar com alguma menina numa avenida, a gente nunca dá atenção, acha sempre que eles vão aprontar, vão agredir, vão vir com palhaçada pro lado da gente, isso e aquilo outro. Aí acabou essa minha amiga saindo de perto desses dois rapazes que estavam no carro, aí um deles desceu com muita raiva por ela ter ignorado ele, não ter dado atenção, ter saído de perto, aí chegou até a ela, deu-lhe uma rasteira e começou a pisar ela e puxou o cabelo dela. E ela gritando, gritando, pedindo socorro, foi quando eu me aproximei e pedi pra ele parar, foi quando ele viu que eu tava gritando, pedindo socorro, chamando a polícia, foi que ele pegou, correu, entrou no carro e foi embora. Ela ficou lá, jogada no chão, quase que desmaiada. Eu fui, acudi ela, conversei com ela. Ela disse que não estava bem, pediu pra mim chamar um táxi, botei ela dentro de um táxi e ela foi pra casa.

[...]

E aconteceu também comigo em São Paulo, mas já foi em outra avenida, foi no Jóquei Clube, que eu tava em pé, aí parou um carro, com um rapaz e um monte de meninas, um monte de mulher, aí eu fiz a mesma coisa que essa minha amiga tinha feito. Aí eu peguei, fui, e saí de perto do carro, porque eu vi que tinha um monte de mulher e um rapaz. Ele queria o quê com essas meninas? Eles queriam avacalhar, eles queriam brincar comigo, eles queriam tirar sarro com a minha cara. Aí pra eu evitar de ele tirar sarro com a minha cara, eu fui e me distanciei, me afastei, ignorei, saí de perto. Pois ele foi, estacionou o carro, veio até a mim, eu tava de salto alto, o salto que amarrava no meu pé, na minha perna, e aí foi o que eu levei de vantagem, ele pegou, me deu uma rasteira e também começou a me chutar. Tinha uma menina com uns 15 metros de distância de mim, trabalhando também, na avenida, eu comecei a gritar, gritar. Quando ela chegou, ele já tinha puxado meu cabelo, já tinha me chutado, entendeu? Então aquilo pra mim foi uma humilhação, eu comecei a chorar, porque eu acho que não precisava dessa violência, que eu não tinha feito nada (Jovanna).

Das inúmeras reflexões que esses relatos mobilizam, algumas chamam atenção pela gravidade e por se conectarem diretamente com o que as intelectuais e feministas, sobretudo negras, têm apontado enquanto questões emblemáticas na realidade de mulheres negras. Isso reitera, embora sejam histórias de vida e, por isso, travejadas por singularidades, que estas não se restringem à experiência meramente individual.

Ao longo de décadas, mulheres negras denunciavam que lutas feministas e os direitos das mulheres referem-se sobretudo às necessidades e conquistas de mulheres brancas. Isso porque o arsenal teórico, discursivo e político construído universalizou as experiências das mulheres, como se gênero e/ou sexo sobrepusessem e eliminassem todos os outros marcadores de diferença. Desconsiderou-se que a intersecção de raça, classe e gênero produz uma realidade de precarização e necessidade, que vão além daquilo que o feminismo branco construiu.

Por se contrapor a compreensão de que enfrentar as desigualdades de gênero, enquanto categoria autoexplicativa, é suficiente para superar o contexto de precarização, opressão e exploração vivido por todas as mulheres, as mulheres negras têm contrariado a categoria mulher enquanto seres estáveis, universais e lineares. No Brasil, Sueli Carneiro (2020) tem sido um importante expoente desse movimento. De acordo com ela,

a unidade na luta das mulheres em nossas sociedades não depende apenas da nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige, também, a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo. O racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades (CARNEIRO, 2020, p. 3).

Ao fazer esse movimento de tensionamento e ruptura com os paradigmas do feminismo branco, mulheres negras, em ato de generosidade e solidariedade, mobilizam um conjunto de saberes, práticas e metodologias contributivas para a análise de realidades bastante complexas, que não se restringem aos preceitos cisnormativos. Em síntese, mulheres negras produzem um mundo e chaves explicativas que servem não somente para si⁴⁵, mas para um conjunto amplo e diversificado de sujeitos oprimidos.

Pensando nessas produções e no quanto elas auxiliam para a análise coletiva das vivências marcadas pela violência sofrida por Jovanna em São Paulo, o conceito de Dororidade fornece lentes interpretativas importantes. Esse conceito, criado por Vilma Piedade⁴⁶ em 2007, estabelece uma relação de diálogo e complemento ao conceito de sororidade, comumente utilizado pelo feminismo ao longo dos anos. A dororidade é a maneira como mulheres negras, diante das inúmeras violências as quais são submetidas, se reconhecem e apoiam, sobretudo, em situações de adversidade (PIEADADE, 2007). A dororidade é, por isso, a capacidade de uma

⁴⁵ Essa frase foi dita, não exatamente dessa forma, pela intelectual negra e ativista Vera Baroni durante um encontro ocorrido em 2016, na ocasião em que se discutia formas de enfrentamento ao Zika Vírus, que, na ocasião, tornava-se epidêmico no Brasil. A frase veio como síntese de uma exposição em que Vera Baroni defendeu que a alternativa para enfrentar o Zika Vírus estava em ouvir mais as mulheres negras em suas comunidades.

⁴⁶ Vilma é professora de Língua Portuguesa e Literatura Brasileira, graduada em Letras com pós-graduação em Ciência da Literatura e Teoria Literária pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Não só é professora e acadêmica, mas também é militante e integrante do movimento de protagonização de mulheres para a política (Partida Rio), da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) e da Rede Nacional de Religiões Afro Brasileiras e Saúde (RENAFRO), ou seja, uma intelectual orgânica.

mulher negra olhar para a outra e, mesmo que o alvo no momento não seja aquela que olha, pensar e garantir redes de apoio da forma como é possível.

Observando os relatos de Jovanna, fica evidente o quanto sua atitude de intervir na situação de violência que sua companheira de batalha⁴⁷ estava sofrendo, conecta-se diretamente à dororidade; o reconhecimento de que mesmo não sendo o alvo, aquela violação não era estranha as suas experiências na rua. Por isso, intervir foi a alternativa, apesar de todos os riscos e medos, quando percebe a outra diante da temeridade pela vida.

Outra questão em destaque no relato de Jovanna refere-se ao fato de que as violências sofridas, contra ela e sua amiga, terem sido praticadas por pessoas que não as conheciam. Afinal, qual ou quais motivos mobilizariam alguém desconhecido, pelo menos em tese, a atacar de maneira gratuita pessoas que sequer estavam em seu ciclo de convívio cotidiano? O que legitima e impulsiona tamanha brutalidade? Quem autoriza e quem se sente autorizado a praticar esses abusos?

Berenice Bento (2015) ensaia respostas a esses questionamentos ao alegar que a violência contra travestis e transexuais ocorre, via de regra, por motivações coletivas. Ou seja, não é particularmente endereçada a uma ou outra travesti especificamente, mas aos significados e símbolos que a identidade travesti afronta e preserva na medida em que constroem corporalidades, discursos, práticas sexuais e afetivas, seguindo na contramão daquilo que determina a cisnormatividade.

Bento (2015, p. 1) nomeia as violências letais contra travestis e transexuais de transfeminicídio, que “se caracteriza como uma política disseminada, intencional e sistemática de eliminação da população trans no Brasil, motivada pelo ódio e nojo”. Por não se tratar de crimes, em sua maioria, de motivação individual, tem características recorrentes que seguem presentes na execução desses delitos. Uma delas é a desconfiguração do corpo das vítimas, sobretudo, em partes que carregam grande simbolismo para as normas do sexo e gênero, tais como: seios, genitália e boca.

Defendo que a principal função social deste tipo de violência é a espetacularização exemplar. Os corpos desfigurados importam na medida em que contribuem para coesão e reprodução da lei de gênero que define que somos o que nossas genitálias determinam. Da mesma forma que a sociedade precisa de modelos exemplares,

⁴⁷ Batalha também é sinônimo de prostituição no pajubá travesti.

de herói, os não-exemplares, os párias, os seres abjetos também são estruturantes para o modelo de sujeitos que não devem habitar a nação (BENTO, 2015, p. 2).

Assim, não são incomuns crimes com essas configurações expostas por Jovanna, inclusive os letais, praticados por pessoas desconhecidas, cuja relação casual e individual entre os criminosos e a vítima seja desconhecida. Além dessa característica, Bento (2015) ainda define algumas outras do transfeminicídio brasileiro:

1) O assassinato é motivado pelo gênero e não pela sexualidade da vítima. Conforme sabemos, as práticas sexuais estão invisibilizadas, ocorrem na intimidade, na alcova. O gênero, contudo, não existe sem o reconhecimento social. Não basta eu dizer "eu sou mulher", é necessário que o outro reconheça este meu desejo de reconhecimento como legítimo. O transfeminicídio seria a expressão mais potente e trágica do caráter político das identidades de gênero. A pessoa é assassinada, porque além de romper com os destinos naturais do seu corpo-generificado, faz isso publicamente; 2) A morte ritualizada. Não basta um tiro fatal, ou uma facada precisa ou um atropelamento definitivo. Os corpos são mutilados por dezenas de facadas, por inúmeros tiros. Os corpos são desmembrados pelo peso do carro que o atropela várias vezes; 3) Ausência de processos criminais. Considerando que se trata de uma absoluta impunidade, pode-se inferir que há um desejo social de eliminação da existência trans com a conivência do Estado brasileiro; 4) As famílias das pessoas trans raramente reclamam os corpos. Não existe luto nem melancolia; 5) Suas identidades de gênero não são respeitadas no noticiário da morte, na preparação do corpo e no registro da morte. A pessoa assassinada retorna ao gênero imposto, reiterando, assim, o poder do gênero enquanto lei que organiza e distribui os corpos (vivos ou mortos) nas estruturas sociais; 5) As mortes acontecem em espaços públicos, principalmente nas ruas desertas e à noite (BENTO, 2015, p. 2).

Em alinhamento com o que Berenice Bento (2015) expõe, os dados produzidos pela ANTRA revelam a conexão entre as violências sofridas por Jovanna e sua amiga na batalha e o cotidiano de travestis e transexuais brasileiras. De acordo com o dossiê apresentado pela Associação⁴⁸ em janeiro de 2023, mais de 70% dos assassinatos contra travestis e transexuais no Brasil foram praticados contra profissionais do sexo, o que coloca em evidência a relação direta entre

⁴⁸ Anualmente, desde 2018, a ANTRA tem produzido dossiês que evidenciam o perfil de travestis e transexuais no Brasil, assim como as violências praticadas contra esse segmento. Importa destacar que esses documentos, que têm sido produzidos sem apoio do Estado, subsidiaram ao longo dos anos importantes mobilizações em defesa dos direitos de travestis e transexuais no Brasil.

transfobia e a forma precarizada no qual o trabalho sexual ocorre comumente no Brasil. Mas destaca, que:

É importante chamar atenção para o fato de que não acreditamos que é a prostituição que necessariamente coloca pessoas trans em situação de vulnerabilidade, mas a transfobia e as condições que lhe retiraram as oportunidades, que antecedem a sua busca pela prostituição como única opção. Inclusive, urge discutirmos o fato de que nem toda profissional do sexo está em vulnerabilidade social e que muitas encontraram ali uma saída frente aos processos de empobrecimento impostos a corpos trans pela ausência de oportunidades (ANTRA, 2023, p. 41).

Uma questão importante destacada pela ANTRA está contida no argumento de que não é a criminalização das trabalhadoras sexuais ou mesmo do trabalho sexual que fará com que as condições de precariedade a qual travestis vivenciam findem; mas é o conjunto de violações, que também se expressam no trabalho sexual, responsável por essa condição tão grave a qual elas seguem sendo expostas.

Condição que informa, sobretudo, violência e que conta com o Estado enquanto facilitador das impunidades a quem as comete. Uma questão colocada por Joavana retrata como o Estado organiza sua política de prevenção e mobiliza a coibição da violência praticada contra travestis e transexuais:

Na verdade, eu apanhei, minha amiga também apanhou e ficou por isso mesmo, Henrique, nada foi feito. E eu vou te dizer: parece que não muda. Apanhamos de graça e assim ficou. Agora quando é pra nos prender e chamar de marginal num instante a polícia aparece (Jovanna).

O que Jovanna revela ante um desabafo abre a possibilidade de refletir profundamente acerca do quanto importa a vida e o sofrimento advindo da violência quando se é travesti. Para Bento (2016):

matar travestis e mulheres transexuais ou um gay feminino não provoca a mesma indignação se comparada ao assassinato de uma mulher não trans ou de um “homem de verdade”, pois tal violência estaria mais identificada com um trabalho de assepsia da humanidade do que propriamente com a violência cruenta. Certamente, essa afirmação pode produzir incômodo, porque sugere uma hierarquia da violência. Mas a violência e a punição são hierarquizadas, tal qual a vida. Não se pode afirmar que há

a mesma proliferação de discursos para proteção das pessoas trans se comparada à mulher não trans (BENTO, 2016, s/p).

Essa reflexão de Bento (2016) corrobora as memórias traumáticas que Josy acessa ao lembrar as amigas de rua que foi perdendo ao longo dos anos em função da violência. Ela destacando que, na maioria absoluta dos casos que teve conhecimento, as travestis assassinadas, além de não terem tido nenhuma relação anterior com os assassinos, também não tiveram seus assassinatos devidamente investigados e julgados.

Como eu batalho desde muito novinha, eu já vi muita coisa. Várias bichas foram mortas nas ruas. Em Boa Vista, na Imbiribeira. Bichas novas, bonitas, que os bofes chamava elas pra fazer o programa e depois matavam. Alguns até estupravam elas também. E eu vou dizer a você, quase nenhum foi preso, porque ninguém ia atrás de saber quem foi. Às vezes nem a família mesmo da bicha procurava saber. Quem enterrou foi as próprias travestis (Josy).

Uma questão importante põe em diálogo a narrativa apresentada por Jovanna e os dados apresentados pela ANTRA, de que mais de 70% das vítimas de violência travestis e transexuais são negras. Acerca do intercruzamento entre racismo e transfobia, Fanon (2018) traz elementos importantes para a reflexão em seu livro “Peles negras, máscaras brancas”, quando argumenta que uma sociedade racista é, por consequência, uma sociedade antissemita.

Ao fazer isso, Fanon (2008) estava interessado em evidenciar o quanto sistemas de opressão se conectam e realimentam, deixando claro que uma sociedade que oferece risco às pessoas negras não garante segurança a nenhum outro grupo vulnerabilizado pelos processos de colonização. Seu argumento se conecta e encontra com as produções e posições criadas e defendidas pelas mulheres negras de que racismo e violência de gênero, se enfrentados de maneira seccionados, tendem a fragilizar as respostas necessárias às agressões cotidianas vividas por travestis.

A partir das escutas, dos diálogos e as leituras, o termo “batalha”, comumente utilizado por travestis e transexuais para referirem-se à prostituição, começou a fazer cada vez mais sentido para minha limitada capacidade de analisar histórias cujos cotidianos fogem as minhas experiências pessoais. Afinal, exige-se esforço e

atenção permanente para manter-se viva a tantas adversidades e opositores às formas possíveis de sobreviver.

Ainda assim, fica evidente que se, por um lado, há uma luta constante para garantir-se viva, por outro, há um inegável movimento de apoio recíproco experienciado pelas interlocutoras, sem o qual dificilmente elas estariam conosco nesse diálogo e produção intelectual. Entre fragilidades e potências, a prostituição, seus riscos e significados permanecem a ser analisados.

4.2 “PARA TRAVESTIS, O BRASIL É UMA MADRASTA E A EUROPA MÃE?”: VOOS, COLONIALIDADE E EXISTÊNCIAS POSSÍVEIS

No dia 20 de setembro de 2022, estava navegando por minhas redes sociais quando me deparei com a seguinte frase: “Para travestis, o Brasil é uma madrasta e a Europa mãe”. Essa frase foi escrita por uma importante ativista do movimento de travestis e transexuais brasileiro⁴⁹. Na ocasião, a ativista expunha o conjunto de violações de direitos praticados contra travestis no Brasil em contraste com a ideia de que, na Europa, os sonhos, o respeito e a aceitação eram possíveis.

Para justificar essa posição, ela apresentou uma série de dados sociais e econômicos, assim como relatos de travestis e transexuais, que na atualidade residem em países europeus, narrando os diversos constrangimentos por elas sofridos em suas estadias no Brasil. Todos os relatos de violências publicados nas redes sociais contam histórias individuais, mas também coletivas de travestis. Embora as minhas interlocutoras provavelmente não conheçam aquelas que narram suas experiências nas redes sociais, há muitas conexões entre elas. Mais do que as questões de violências, há compreensões e vivências que se interligam acerca da Europa.

Durante as entrevistas e observações diretas que realizei, não foram raras as vezes em que a Europa esteve no centro das discussões. O período de campo e também as anotações fruto das observações, feitas desde 2019, apresentam um

⁴⁹ As referências à mãe e madrasta por ela feita, interpreto, são sinônimos de algo bom e ruim, respectivamente.

intercruzamento visceral entre elas e os vários⁵⁰ países do continente europeu. Jovanna comenta que:

Toda bicha já tem ou já teve o sonho de ir pra Europa. Todas sabem do glamour, da prosperidade que tem lá. E bicha que pensa no futuro, claro que vai querer ir pra um lugar onde se paga bem, se vive melhor e se tem mais segurança. Claro que elas querem e falam disso (Jovanna).

Os significados e sentidos da Europa entre travestis e transexuais brasileiras foram exaustivamente estudados por Alexandre Vale (2005; 2007). Para Vale (2005), os fluxos migratórios (sexuais e territoriais) empreendidos por travestis inserem-se em uma complexa rede de autoafirmação, projeção, assujeitamentos e inseguranças. Rede esta que mobiliza trânsitos e diversas e contraditórias experiências que as colocam, e também a quem pesquisa, frente a um rico e multifacetado campo de análise e reflexão; exigindo atenção e muita desenvoltura para desvelar os muitos e extensos elementos postos nessas relações.

Ao posicionar-se acerca desses fluxos, Alexandre Vale (2005) expõe um elemento que considero central: as conexões entre travestis brasileiras e a Europa não são relações, posição e vivência que se explicam de uma única forma para todas as circunstâncias, exigindo atenção, cautela e extensa capacidade de apreender, nas minúcias das falas e vivências, os significados que esse paradigma representa para a vida de travestis e transexuais.

Uma observação menos atenta e um tanto generalista considera as categorias colonialidade e eurocentrismo suficientes para explicar o desejo evidente, sublime e constantemente verbalizado de travestis e transexuais brasileiras de estarem na Europa, ou mesmo a supervalorização de suas experiências, a partir de alguns países Europeus. Afinal, a colonialidade é a manutenção de uma lógica de submissão aos ditames colonizadores, tende a preservar uma racionalidade que exalte a Europa enquanto berço da civilização e, por consequência, exaltação de sua sociabilidade e forma de trabalho.

Por outro lado, o alinhamento ao eurocentrismo condiciona o rebaixamento da cultura, sociabilidade e formas de organização do trabalho e da vida que extrapolam

⁵⁰ A partir das escutas, entrevistas e observação, percebo que alguns países se destacam quanto às experiências de travestis na Europa, tais como: Itália, França, Portugal e Alemanha. As escolhas por estes justifica-se pela oportunidade de exercer o trabalho sexual com mais demanda e com um pouco mais de segurança, de acordo com as interlocutoras.

as fronteiras e barreiras europeias, colocando as nações por ela colonizadas no lugar da abjeção, daquilo que tem menor valor e, por isso, deve ser desprestigiado. Uma reflexão que favorece o aprofundamento dessa questão está ainda em Frantz Fanon (2008).

No supracitado livro “Peles negras, máscaras brancas”, o autor problematiza a relação entre colonialidade e racismo a partir da realidade de pessoas negras antilhanas, mas pode ser empregada para qualquer pessoa colonizada. Para desvelar esse intercruzamento, Fanon (2008, p. 33) recorre ao uso linguagem, que, longe de ser apenas um conjunto de palavras, “tem uma importância fundamental para conhecer dada realidade/fenômeno”. A partir dela, Fanon (2008) analisa como os processos de colonização instituem uma linguagem colonial – com seus símbolos, valores e traduções próprios, estabelecendo uma condição de centro e margem a partir do paradigma: colônia x metrópole.

Ao centro, localizam-se as linguagens – textuais, comportamentais e políticas, do colonizador. Às margens, encontra-se toda a multiplicidade de linguagem do colonizado, comumente reduzidas a dialetos, contos e folclores. Na busca por estabelecer relações, mesmo que assimétricas, os sujeitos colonizados ensaiam cotidianos movimentos de, por um lado, reproduzir o rebaixamento político, teórico, laboral e cultural de suas formas de linguagens; e, por outro, cultivar, exaltar e lançar mão das linguagens produzidas e disseminadas desde o centro.

Sobre esse movimento, Fanon (2008) ainda reflete:

todo povo colonizado - isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p. 34).

Não restam dúvidas que a reflexão de Fanon (2008) traz elementos importantes para pensar a supracitada relação entre travestis e a Europa, especialmente a partir do prisma de culto aos valores, linguagem e ao próprio território europeu. Afinal, pessoas fortemente atravessadas pela violência colonial de gênero e pela colonialidade sofrem os impactos desta lógica perversa. Entretanto, há um conjunto de outras questões que precisam ser analisadas se a

tarefa é explicar essa interconexão, fazendo-nos evitar análises rasas, prontas e desconexas com as multiplicidades de relações. Afinal, há outros meandros, atravessadores da condição de vida e dos significados de Europa entre elas, que não podem ser desprezados.

Acerca desses meandros, importa reiterar as condições sociais e econômicas nas quais as interlocutoras desse trabalho foram construindo e reconstruindo um imaginário do que seria a Europa, do ponto de vista das oportunidades e condições de alcance dos objetivos e sonhos.

Eu conhecia a Europa pelo que as bichas falavam. Das oportunidades, de poder ter os objetivos realizados. Muitas que iam, quando eu era nova via né, voltavam a compravam seus apartamentos, carros, casas. Qual é a mona que não ia querer uma realização dessa? (Jovanna).

Aos poucos, por incentivo, necessidade e idealização, a Europa passa a ser um itinerário que circunscreve a realidade da maioria das travestis.

Eu estava em São Paulo já pensando na Europa. Pra isso eu trabalhava o dobro, às vezes ficava sem dormir, sem sair pra me divertir, sem nada. Mas eu pensava: isso tudo é pra um objetivo maior. E aí juntei meu dinheiro, queria viajar pra Europa, que sempre foi meu sonho, foi quando eu voltei de São Paulo, em 2011. Aí em 2011, quando eu cheguei aqui em Recife, conversei com essa menina através da minha amiga, aí a gente pegou e viajou (Jovanna).

Um aspecto notado nas entrevistas e observações é que o acesso à Europa ocorre de modo bastante variado a partir dos indicadores de tempo, pessoa e condição financeira. Existindo travestis que constroem boas relações com outras pessoas, residentes ou conhecedoras da Europa, têm um acesso diferente. Da mesma forma, as que conseguem arcar com os custos iniciais para viagens, que implica compra da passagem, valor para hospedagem, valor em conta bancária para a apresentação ao serviço de imigração dos países de destino⁵¹.

Ficou evidente com os diálogos que as travestis, ao ter uma boa relação com alguém que conhece os caminhos para acessar os países europeus e também

⁵¹ Por opção, não darei maiores detalhes acerca desse fluxo. Avalio que o detalhamento do processo pode impactar negativamente nas estratégias adotadas por travestis para acesso aos países que desejam.

consegue arcar com os custos da viagem, tem uma condição diferenciada nesse fluxo.

A bicha pra ir pra Europa precisa saber como ir. Não pode ir de qualquer forma nem com qualquer pessoa. Tem que ter um bom caixinha e também escolher bem quem leva. Quem não fizer isso direito pode sofrer, sim, porque é um país diferente, querendo ou não, e pra ir sem uma preparação é passar por sofrimento (Jovanna).

A preparação, informada por Jovanna, tem relação direta com a necessidade de atenção a duas questões importantes: risco da cafetinagem⁵² e disputa por território no âmbito da prostituição internacional. Sobre o primeiro elemento, percebo que há controvérsias no entendimento da cafetinagem. Nas observações diretas que realizei, algumas vezes o tema aparecia e havia pelo menos duas posições acerca dele: a primeira é a de repúdio a qualquer forma de cafetinagem por considerar que o ato representa uma forma inaceitável de exploração das travestis. A segunda é marcada por uma relativa aceitação desse movimento, desde que com algumas condições.

Acerca desta posição, em uma das conversas que realizei após uma atividade de formação⁵³, uma mulher transexual que morou e trabalhou na Europa por muitos anos, argumentou os motivos de seu entendimento:

Por melhor que a cafetina pareça ser, nunca é um trabalho honesto. Porque elas no fim sempre exploram as chamadas *filhinas*⁵⁴ delas. Vamos dizer que pra levar as meninas pra Europa elas gastam 4 mil euros, quando chega lá elas dizem que foi 5 mil e ainda cobram um *regalo*⁵⁵. Então, pra mim, isso é exploração. E outra, não acho que é um dinheiro limpo, não, dinheiro de exploração. Nenhuma prospera.

⁵² A cafetinagem ou rufianismo, conforme aparece nos instrumentos legais normativos, consiste num modelo de lenocínio em que determinada pessoa vive à custa dos lucros obtidos pela prostituição de outrem (prostitutas ou garotos de programas). Essa conduta aparece no Código Penal Brasileiro de 1940 sob o artigo 230, que criminaliza o ato de tirar proveito comercial da prostituição alheia. A pena é de reclusão de 1 a 4 anos.

⁵³ Nessa atividade, 15 travestis e transexuais participavam de um debate sobre direitos e necessidades de travestis e transexuais na sede do GTP+.

⁵⁴ Comumente o termo “filhinha” é usado para referirem-se às travestis que foram conduzidas pelas cafetinas para a Europa.

⁵⁵ Na tradução literal, a palavra espanhola “regalo” significa “presente” em português. Nesse contexto específico, regalo refere-se a um valor em dinheiro dado às cafetinas responsáveis pelo traslado de travestis do Brasil aos países europeus.

Essa colocação foi dita somente a mim, em um canto reservado após a formação ter acabado, para que não houvesse “máfia” a partir do que ela expôs. Por tratar-se de uma posição polêmica e que toca diretamente um grande ciclo de pessoas, ela optou por não expor essa informação ao grupo.

No dia 9 de fevereiro de 2023, em uma publicação no instagram⁵⁶, uma postagem intitulada “Cafetinagem é Crime”, o Fórum Nacional de Travestis e Transexuais Negras e Negros - FONATRANS⁵⁷, posicionou-se acerca daquilo denominado enquanto um crime bárbaro. Na nota, está escrito: “Seja exercida no Brasil ou no exterior. Nós de movimento social não podemos passar pano. Não temos criminosos de estimação”⁵⁸.

Entretanto, não há como desconsiderar as travestis que pensam diferente, conforme posição expressa por uma das travestis que participava da supracitada formação.

Eu acho que depende do caso. Não podemos generalizar, não. Se a bicha não tem o dinheiro pra ir pra Europa e a outra tem e ajuda, qual o problema? A bicha tá aqui no Brasil na penação, sem comer, sem ter onde dormir, ganhando 20 reais por um programa. Aí vem outra e ajuda ela a ir pra ganhar seu ganha pão, essa outra é ruim? Agora, claro, tem umas que exploram. Aí essas eu não concordo, não. Que coloca valores altíssimos pra bicha pagar, que pega o passaporte, que bate. Essas são marginais, mas as que ajudam, não. Tem cafetina do bem e do mal, eu acho, né. Vai depender de qual você vai buscar pra ir. A bicha tem que ser esperta.

Não é parte dos meus interesses firmar uma posição acerca de um tema que já desfruta de um arcabouço legal e também político, por parte importante dos movimentos de travestis e transexuais, acerca dele. Mas é inegável que a existência dessa prática condiciona formas diferentes de acesso e trânsito nos países europeus, forjando diferentes experiências para diferentes travestis.

Outra questão igualmente importante e que define em parte a experiência de travestis no trabalho sexual na Europa são os recursos que elas possuem para realizar a viagem.

⁵⁶ Rede Social mais utilizada pelo FONATRANS: <<https://instagram.com/fonatrans?igshid=YmMyMTA2M2Y=>>>.

⁵⁷ Fórum fundado e coordenado por Jovanna Cardoso, uma das pessoas homenageadas por essa tese.

⁵⁸ Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/Cocb4oB0kuo/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>>>.

O ideal é você com um dinheiro seu, Henrique. Sem depender de nenhuma nem de ninguém. Agora claro que a maioria não consegue. Mas se você tiver a oportunidade de ter sua independência financeira pra ir, oxe, você fica mais independente. Vai calma (Elza).

As experiências de Jovanna e Elza foram diferentes a partir de vários aspectos. Um deles localiza-se no fato de Elza não ter conseguido viajar para a Europa arcando com os custos de passagens, deslocamentos internos nos países e também com um local que pudesse pagar ao chegar.

Eu tinha uma amiga que conheci há muitos anos e desde os meus 18 anos me chamava pra ir pra Europa, ela morava lá faz muito tempo. Eu, por muito tempo, dizia pra mim mesma: nunca vou, mas aí a necessidade chega e a gente acaba indo. Essa minha amiga me disse assim: “quem vai levar sou eu, e quem alguém colocar aqui no meio, vai levar uma multa de dois mil euros”, foi já assim: “se você não for comigo, não vai mais com ninguém”. Mas como eu era uma pessoa honesta e eu acreditava na amizade que ela tinha comigo na época, eu concordei e disse: “tá bom, vou”. Na verdade, não tive como não concordar, né? A realidade já tava batendo na porta mesmo. E foi assim eu virava mais uma travesti na Europa, como tantas outras, né? (Elza).

Sem oportunidades de trabalho, com dívidas que se acumulavam, sofrendo pressão da família para contribuir financeiramente nos custeios domésticos e certa de que não aguentaria viver o trabalho sexual nas condições que ocorriam em sua cidade, Elza decide ir à Europa. Mas para isso, segundo ela, passou alguns meses se preparando.

Já que eu ia ser puta na Europa mesmo, então comecei a me preparar. Fui pesquisando como eram as ruas, a cultura de alguns países, o padrão de vida e até mesmo o idioma. Estudei o italiano, pense numa coisa difícil, mas eu ficava ali estudando, ouvindo músicas, assistindo algumas séries em italiano. Aí, assim, no truque, eu já cheguei sabendo falar algumas coisinhas e foi o que me ajudou (Elza).

No caso de Jovanna, os processos ocorreram de forma diferente. Em função de sua baixa escolarização e de ter tido a batalha como a primeira e única oportunidade de subsistência, a Europa sempre se apresentou como um horizonte perseguido durante grande parte de sua vida. Quando a oportunidade surgiu, não hesitou em ir com o acúmulo e conhecimento que possuía. A primeira tentativa foi

marcada por frustração, já que houve uma recusa de sua entrada no país. Durante uma conversa em 30 de maio de 2022, Jovanna conta que sua primeira tentativa de entrar na Europa contou com o apoio de um colega que ela conheceu nas ruas de São Paulo.

Na ocasião, ele a orientou que, para conseguir passar pela imigração⁵⁹ sem ter sua entrada recusada, o mais estratégico seria que ela vestisse roupas masculinas. Seguindo essa orientação, ela conta que colocou calças folgadas, blusas masculinas e escondeu o cabelo em um boné. A tentativa, entretanto, não surtiu o efeito desejado e Jovanna teve seu visto de turista negado. Alguns anos depois, ela tomou consciência de que a orientação passada pelo colega tinha como intenção, não ajudá-la, mas dificultar sua entrada no continente, já que a concessão do visto e consequente entrada representaria mais concorrência para ele, que na ocasião também exercia o trabalho sexual.

Na verdade, eu depois percebi que foi uma certa máfia da parte dele. Porque, assim, ele era uma montada⁶⁰, eu já era bem feminina, novinha. Então de alguma forma ia ser uma concorrência a mais pra ele lá, né? Apesar que eu acho isso besteira, o céu e as ruas nasceram pra todas, mas ainda existe isso, sim. Porque claro que eu não ia conseguir passar pelos policiais vestida de bofe, eu superfeminina de bofe, chamou foi mais atenção (Jovanna).

Apesar da primeira tentativa frustrada, Jovanna realizou outra investida, dessa vez contando com o apoio de outra travesti que residia em um país europeu há alguns anos e conhecia bem as melhores estratégias para conseguir entrar na Europa.

Eu fui através de uma amiga de uma amiga minha. Ela levava as bichas, e quando eu soube, conversei com essa minha amiga que me explicou tudo como funcionaria. Na verdade eu cheguei mesmo na Europa depois da segunda tentativa. A primeira eu não consegui passar pela polícia, fui barrada porque desconfiaram que eu estava indo batalhar. Foi bem humilhante e frustrante. Eu já estava pronta pra embarcar quando fui barrada. Aí foi quando eu soube dessa amiga, conversei com ela e fui embora. Nossa, quando eu consegui passar pela imigração e a polícia, eu me senti muito feliz, era como

⁵⁹ Por meio do visto de turista, brasileiras/os podem ficar na Europa durante três meses legalmente nos países europeus.

⁶⁰ Termo utilizado para se referir a homens, gays ou não, que vestem roupas e acessórios tidos como femininos para exercer o trabalho sexual.

se um sonho estivesse sendo realizado. Na verdade, era um sonho mesmo (Jovanna).

A entrada na Europa como sinônimo de realização de um sonho é também algo presente na vida de Josy, que passa boa parte do tempo livre do seu dia ouvindo músicas italianas e se informando com outras travestis como é a vida europeia.

Eu escuto as músicas porque eu acho bonita, apesar que não sei muito a letra o que significa. Mas também assim, né, pra ver se eu já aprendo alguma coisa pra quando eu chegar lá não penar tanto. Aí eu também faço assim, fico perguntando às outras bichas como é o clima lá, a melhor data pra ir, qual bicha é bem pra me levar. Agora eu quero ir, sim, claro (Josy).

Josy ainda não foi à Europa, mas não foram raras às vezes em que eu a presenciei expressando seu desejo de ir o mais breve possível. Apesar dos tempos diferentes, os motivos que a move a ter esse desejo são muito parecidos com os de Jovanna: conseguir comprar uma casa, ajudar a família, ter algum recurso para garantir sua sobrevivência ao envelhecer:

Travesti quando envelhece fica ainda mais sozinha, os bofes já não querem pra programa, muitas não têm filhos, e quando têm nem sempre cuidam delas. Não têm família. É babado. Então tem que fazer seu pé de meia enquanto pode e eu sei que na Europa eu vou conseguir juntar, Henrique (Jovanna).

Esse destaque feito por Jovanna nos coloca a refletir acerca do quanto, em uma sociedade de capitalismo colonial, travestilidade e envelhecimento são condições que, se associadas, produzem um cenário de intensas invisibilidades, abandonos e discriminações. Ora, um dos paradigmas coloniais consiste em desumanizar os sujeitos e reduzi-los a corpos a serem explorados, oprimidos, mercantilizados e consumidos. No caso particular de travestis na prostituição, o consumo desses corpos torna-se mais ou menos intenso a partir do elemento etário, fazendo com que o envelhecimento ocorra de forma traumática para a grande maioria.

Na trajetória de Beatriz, a prostituição, embora tenha sido presente em alguns momentos pontuais, sobretudo quando ela se viu sem renda e oportunidades de

trabalho, não a impulsionou a querer ir para a Europa, mesmo tendo sido algo por muitas vezes cogitado em sua vida, como sugestão de outras pessoas.

Eu já batalhei também, mas aqui em Pernambuco mesmo. Quando a necessidade bateu eu tive que ir. Na época eu estava morando sozinha e não tinha apoio financeiro de ninguém. Mas eu confesso que não gostava, não me sentia bem, então voltei pra casa da minha mãe e parei. Algumas pessoas até chegaram até mim pra me indicar ir à Europa, mas eu não queria aquilo pra minha vida. Eu sei que muitas não têm a opção de escolher, mas já que eu tive, não fui (Beatriz).

Sendo um sonho para Jovanna e a possibilidade existente para Elza, a chegada à Europa para ambas foi marcada por muitas surpresas e dilemas. O clima, a condição de acesso ao trabalho sexual e o confronto da ideiação com a realidade reconstruíram as histórias que ambas conheciam acerca do continente. Com lágrimas nos olhos, Jovanna conta sua primeira experiência.

Assim, logo quando eu cheguei, porque lá eu também trabalhei em rua, em Paris, uma rua chamada *Bois de Boulogne*; logo quando eu cheguei, eu achei aquilo tudo estranho, porque era outro país, onde “o filho chora e a mãe não vê”, passei também um pouco de aperto com a língua, fui roubada por cliente assim quando eu cheguei. Porque assim, não é porque é Europa... Tudo bem, Europa é mil maravilhas, maravilhoso, é encantador, é deslumbrante, mas o lado da prostituição tem criminalidade também, mesmo na Europa. Então quando eu cheguei, que eu descii a primeira vez na avenida, eu fui fazer o primeiro cliente, foi um ladrão, e aí ele me botou no carro dele, disse que ia me dar cem euros, eu toda contente, né, pra ganhar os cem euros. Não sabia falar a língua nem nada, só fazia o gesto com os dedos, né? E com a mão, gesticulando. E aí, o que é que aconteceu: ele foi e me levou pra um lugar muito longe e esquisito. Chegou nesse lugar, ele mandou eu descer, quando eu descii, ele puxou a minha bolsa. A minha sorte foi que eu tinha tirado o celular da bolsa, tava no inverno, botei o celular no sobretudo, no casaco, no bolso do casaco, foi o que restou. Aí ele puxou minha bolsa, correu numa distância, vamos dizer, de dez metros, aonde o carro dele estava, entrou no carro e arrancou. Eu fiquei sem saber falar a língua, eu me encontrei num lugar que eu não conhecia, que tinha acabado de chegar, roubada, tinha sido roubada, né? Ele não me agrediu, por sorte, e aí o que é que eu fiz: peguei o celular, que foi a única coisa que eu tinha, eu disse: “Meu deus, o que é que eu tou fazendo aqui? Por que isso tá acontecendo comigo? E agora, o que é que eu faço?”, peguei o meu celular, tinha crédito, liguei pra minha amiga, foi como eu contei a ela o que tinha acontecido, ela mandou eu pegar um táxi, numa “BR”, peguei o táxi, falei pro taxista do meu jeito, aonde que eu iria ficar, foi como ele chegou até lá, na casa da minha amiga. Minha miga foi, pegou, pagou o táxi, eu descii.

Pronto, ali, pra mim, meu sonho tinha acabado, porque eu disse: “Meu deus, mal cheguei aqui no país e já tou sendo roubada, poderia ter sido agredida ou morta. O rapaz foi, puxou e levou minha bolsa. Senhor, e agora, o que eu faço?” Comecei a chorar, bateu saudade da minha mãe, da minha família, de vir pra o Brasil (Jovanna).

Neste momento fica evidente o quanto há uma compreensão por parte de Jovanna sobre os limites e perigos existentes no território que se apresenta para o mundo enquanto berço da civilização. Sua narrativa demonstra, sobretudo, que, dada as particularidades de ordem econômica, social e política, não há lugar seguro quando se é travesti e negra na prostituição. Tanto na em países europeus quanto no Brasil há riscos e pouca segurança. Essa reflexão contrasta com a frase supracitada nesse subitem⁶¹ ao colocar que, embora haja a compreensão de que a Europa é uma mãe, há que se considerar que é nela, também, que “o filho chora e a mãe não vê”. Por não poder chorar, ou ao menos se chorar, não deixar que o choro desfoque o objetivo de sobreviver, elas continuam.

Elza avança na reflexão ao expor as contradições que encontrou e que é vivido por diversas travestis brasileiras ao chegarem em países europeus. Para ela, longe de romantizar ou de negar a o significado financeiro que a Europa tem para as bichas, é preciso expor contradições.

Viajei e quando cheguei lá, encontrei aquele mundo surreal, que é muito surreal em comparação aqui ao Brasil. Nos primeiros dias, é como se fosse mágico, você olha para as ruas, para a limpeza delas, para quantidade ínfima de pessoas em situação de rua. Aí você tá andando e de repente recebe um bom dia, toma um sorvete na praça sem tantos olhares quanto aqui; enfim, é encantador mesmo e isso não pode negar. Mas também encontrei a dor de fato e de direito que aquelas meninas vivem, longe de suas famílias, longe de sua cultura, longe dos seus amores, longe da sua alma, isoladas dentro de um quarto, dentro de um cômodo, dentro de uma casa, pra seres servientes do desejo alheio, de muitas vezes selvagem, desenfreado, daqueles conterrâneos, daquele país estrangeiro. É muito pesado (Elza).

Em uma conversa que tivemos em 15 de abril de 2022 – na sede do GTP+, Elza relatou que havia diversos momentos em que ela se sentia um objeto sexual e não mais um ser humano. Com lágrimas nos olhos, ela disse que em muitos dias,

⁶¹ “Para travestis, o Brasil é uma madrasta e a Europa mãe!” Frase postada por uma ativista do movimento de travestis e transexuais em suas redes sociais.

desejava receber a ligação de alguém que pudesse ouvi-la e saber como ela estava, ou mesmo convidá-la para ir ao cinema.

Durante a entrevista, Elza afirma que a prostituição na Europa, da maneira como se organiza, leva as travestis a acreditar que aquela condição é natural e o caminho a ser percorrido por todas, dificultando a elas problematizar sua condição e se mover rumo a outros caminhos.

Eu vejo que as meninas lá elas são muito livres, mas ao mesmo tempo elas também estão aprisionadas. E essa prisão, muitas vezes, não é perceptível aos olhos dela, porque é como um véu mesmo, de ignorância, que é coberto sobre elas, que elas acham que nasceram pra serem entregues a aquilo ali. Que aquele ali é o único tipo de caminho, de estrada, que elas têm a percorrer. E essa especialidade, que muitas vezes elas têm dentro delas, muitas vezes passam num aniversário, num show, numa festa, num contexto isolado, pequeno, restrito. Eu fico imaginando que se essas meninas fossem incentivadas, como e quão grande a gente estaria em progresso social, hoje, no mundo que a gente vive. Eu vejo que muitos cientistas, muitos professores, e médicas, e doutoras, estão camufladas, aprisionadas nesse mundo, por falta de oportunidade e incentivo (Elza).

A percepção da desumanização a fez problematizar o contexto, compreendendo que poucos clientes estavam interessados em saber como ela se sentia durante o dia. No entanto, as ligações – dezenas ao longo do dia – buscavam repetitivamente informações sobre o preço do programa, quantos centímetros tinha seu pênis e se ela já havia gozado durante o dia⁶². Esse movimento exaustivo e de desumanização a levou, em diversos momentos, a crises de ansiedade, tendo que limitar os dias de trabalho e adotar a estratégia de não atender nenhum cliente aos domingos:

Eram muitos clientes no começo, muito mesmo. No começo, principalmente, porque eu era algo novo, uma carne nova. O telefone não parava de ligar e eu vivia numa crise: eu ficava feliz porque era mais dinheiro e também clientes, mas ao mesmo tempo eu ficava cansada, às vezes triste, às vezes irritada. De alguma forma, aquilo me levava para longe de mim, do que eu sempre fui e acreditei. Mas eu não podia desistir. Então eu adotei a seguinte estratégia: nos domingos, eu não atendia telefone. Ou, quando atendia, informava

⁶² Elza conta que um dos fetiches dos seus vários clientes era que ela ejaculasse em suas bocas. E, para eles, quanto menos a travesti tivesse ejaculado ao longo do dia, mais atrativa ela se tornava em função da quantidade de espermatozoide que evacuaria.

que naquele dia não estava trabalhando. Se eu não tivesse feito isso, eu não tinha nem conhecido a Europa mesmo, teria ficado dentro de um quarto 24 horas, como muitas meninas ficam somente atendendo clientes. Aí, às vezes, uns clientes mais certos ligavam e diziam: vamos hoje ou eu dou mais 100 euros, além do que já dou normalmente. Eu ficava tentada a ir, mas pensava e não ia. Também tinha o direito de descansar (Elza).

No caso de Jovanna, essas negociações não ocorriam com tanta frequência devido à diferença e variações de tempos e condições em que Elza e Jovanna foram à Europa; no caso de Elza, ainda que, com muitas ressalvas⁶³, contando com a possibilidade de voltar ao Brasil e morar novamente com a família, além de ter chegado à Itália com uma idade menos avançada que a de Jovanna. Ademais, há uma distância de aproximadamente quinze anos entre o período em que Jovanna e Elza chegam à Europa, o que acarreta em aprendizados, acessos e estratégias diferentes.

Quando eu cheguei na Europa, claro que já tinham outras travestis, mas muitas não tinham o conhecimento, que as que vão hoje têm. Muitas não falavam o idioma, iam sem nenhum dinheiro, acreditavam demais nos clientes. De certa forma, eu peguei essa época. As que chegam hoje, pegam um pouco mais de mamão com açúcar. Claro que sofrem, mas não como a gente sofria lá atrás (Elza).

Apesar dos tempos e experiências distintos, Elza e Jovanna compartilham a mesma percepção acerca dos clientes europeus. Para ambas, há um tratamento diferente destinado a elas, apesar de todas as violências, que as próprias reconhecem, o que as faz os colocar em outro patamar, se comparados aos brasileiros, conforme dizem a seguir.

Os clientes também, na Europa, os europeus, eles são muito legais com nós, transexuais e travestis. Eles são muito acolhedores, mais do que os brasileiros. Eles valorizam mais as mulheres transexuais na Europa, os europeus eles valorizam mais a gente. Eles elogiam muito, eles botam a gente lá em cima. Eles fazem de tudo pra a gente estar ali bem, ao contrário de muitos homens brasileiros. Porque, assim, no meu ponto de vista, há diferença do europeu pra o brasileiro (Jovanna).

Eles são educados mesmo. Às vezes trazem flores, às vezes chamam para jantar. Não são todos, mas vez ou outra acontece. Mas

⁶³ Considero enquanto ressalva o fato de Elza, embora contar com apoio familiar, não possuir, naquele momento, condições financeiras de se manter no Brasil, caso voltasse.

o que mais me impressionava era que mesmo eles tendo os fetiches, eles sabem pedir as coisas com educação, com calma. Não são feito os bofes brasileiros, que além de tá ali pedindo pra bicha fazer e acontecer com ele, são um poço de ignorância. Já chegam falando alto, tratando mal (Elza).

As ponderações feitas por ambas levam em consideração as suas experiências particulares na Europa com os clientes, e obviamente, não têm a intenção de generalizar, tampouco foi aprofundada os diálogos, que estabelecemos via entrevista. Entretanto, há de se considerar que os clientes brasileiros as trataram ao longo de suas vidas com violências profundas e extensas, o que pode rebater na percepção delas relacionadas aos clientes europeus.

Embora, em situação de entrevista, ambas tenham feito tais considerações, é importante informar que na observação de campo⁶⁴, as percepções expostas sobre os clientes europeus indicaram relações marcadas por violências e discriminações. Isso não significa, entretanto, que Jovanna e Elza falsearam as informações, mas que, talvez, seus sentimentos estivessem confusos e em contradição com seus processos de subjetivação.

Experiência e reflexão contundentes foram apresentadas por Luiza⁶⁵ durante uma rápida conversa que tivemos no dia 15 de maio de 2020. Luiza é uma travesti, negra e ativista do movimento de travestis e transexuais brasileiro. Na ocasião, ela havia acabado de voltar de sua estadia na Itália, que durou cerca de um ano. Movida pelo desejo de condição melhor de vida e pelos encantos propagados acerca da Europa, ela conta, desde o seu primeiro dia até a sua partida, que foram inúmeras as violências e constrangimentos aos quais foi submetida.

Eles não são muito diferente na cama do que fazem na rua. Eu fiquei chocada com a quantidade de coisa que eles pediam. Desde cuspir neles até pisar, e querer também nos bater. Eu passei. E uma situação foi ainda mais chocante: um cara veio fazer o programa e trouxe o filho para ficar participando também. Uma criança de uns oito anos. Ele disse que pagava mais pra eu ficar com os três. Quando percebi o que era, comecei a gritar e xingar. Eu não aguentei aquilo, não, Henrique (Luiza).

⁶⁴ No dia 30 de abril de 2021, em uma atividade desenvolvida pelo GTP+ no qual ambas estavam presentes, comentou-se sobre as arbitrariedades cometidas por clientes durante seus trabalhos na Europa.

⁶⁵ Nome fictício.

O que foi exposto por Luiza joga luz em duas questões que considero importantes. A primeira diz respeito à denúncia de uma violência sexual praticada contra uma criança por seu pai; e por não ter tido a oportunidade de ampliar o diálogo com Luiza para compreender em profundidade como efetivamente essa situação ocorreu, limito-me a refletir que esse fato revela o quão ampla pode ser a perversidade praticada pelos chamados civilizados. A segunda questão, que tem diálogo intrínseco com a primeira, é que essa situação – e as tantas outras relatadas por outras interlocutoras, contradiz o imaginário criado a partir do eurocentrismo, o qual tem proclamado a Europa e os habitantes de seus territórios como berço da civilização.

A situação narrada por Luiza se soma a outras constrangedoras e marcadas por racismo e xenofobia relatadas por Cássia durante uma conversa que tivemos por telefone. Na ocasião, estávamos planejando realizar a entrevista para essa tese, quando ela trouxe algumas situações vividas durante sua ainda curta estadia em um país europeu.

Eu comecei a realizar uns trabalhos extras por aqui. Já que prostituição nem é o que gosto muito, além de ser muito arriscado pra mim nessa condição que cheguei, aí fui trabalhar em um comércio local. Já no primeiro dia, fui perguntada se eu tinha tomado banho; sem desconfiar, disse que sim. Porém a dona do local ficou de tempo em tempo pedindo pra eu me limpar, passando aqueles lencinhos umedecidos em mim e dizendo que eu precisava estar limpa. Aquilo foi me incomodando porque, assim, ela também começou a me cheirar. E foi quando eu percebi que ela estava acreditando que, por eu ser negra, eu estava suja. Nossa, me bateu uma raiva e tristeza enormes, Henrique (Luiza).

Sem o interesse de colocar em contraste as diferentes experiências com o interesse de aferir as correspondências de verdade, chama-me atenção o fato de que todas as experiências tenham relatos de violências, mas para Luiza e Cassia, essa compreensão foi integralmente nítida. Isso nos leva a entender que, além de serem travestis e negras, terem construído o movimento social de travestis e transexuais as coloca em outro patamar de reflexão e subjetivação dos processos.

As experiências foram interpretadas e subjetivadas de forma diversa, evidencia-se que, longe de ser linear ou monocausal, a relação entre travestis e Europa é marcada por inúmeros elementos. Não é o objetivo desta tese explicá-los integralmente, nem há esse desejo. No entanto, extrapola o que a categoria

colonialidade visa responder, na medida em que o trabalho sexual travesti e transexual exige perceber outras precariedades e violências em suas experiências com os clientes-colonizadores durante sua estadia na Europa, cujas repercussões marcaram as brasileiras entrevistadas e em como cada uma delas processa e reflete sobre essas relações.

4.3 “EU QUERIA NAMORAR, MAS ESSES HOMENS SÃO UÓ!”: TRAÇOS DOS LIMITES AFETIVOS VIVIDOS E DESTINADOS A TRAVESTIS

É evidente, por uma análise precisa da história e dos indicadores sociais e econômicos, que o racismo se reproduz como sistema de desumanização, subordinação e opressão de pessoas negras e indígenas no Brasil. Entretanto, é também notável que este sistema econômico-político avança e atinge desproporcionalmente os diferentes corpos não brancos, relegando às mulheres ou às experiências feminilizadas - a exemplo das travestis - lugares de ainda maiores subalternidades entre as pessoas negras.

Um dossiê intitulado “Mulheres negras e violência doméstica: decodificando os números” (CARNEIRO, 2017) estima que, no Brasil, haja mais de 53 milhões de mulheres negras. No que pesem as subnotificações e equívocos, esse dado aponta que ao menos um quarto da população é composto por mulheres negras. Apesar de representarem uma minoria numérica, são essas mulheres que despontam em um conjunto de indicadores sociais e econômicos nacionais.

Um estudo realizado pelo IPEA (2011) informa que são essas mulheres negras que apresentam os piores indicadores de analfabetismo, de trabalho informal, de renda *per capita* e também de acesso e cuidado em saúde. Colocando o emblemático contraste em tela: se, por um lado, estão em menor proporção, por outro, seguem em destaque pelos altos números nos quais estas se apresentam.

Em pesquisa do IBGE (2019)⁶⁶ mais atual sobre a condição das mulheres negras no país, há cerca de 7,8 milhões de mulheres negras chefes de família, sendo que 63% destas estão em um contexto financeiro situado abaixo da linha da

⁶⁶ Pesquisa intitulada “Síntese dos indicadores Sociais: uma análise das Condições de Vida da população brasileira”. Produzida e divulgada pelo Instituto de Geografia e Estatística – IBGE, de 2019. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101678.pdf>>.

pobreza, com US\$ 5,5 *per capita* ao dia, cerca de R\$ 420 mensais. Tais mulheres são as mais atingidas pela desigualdade social e de gênero, que se agrava na medida em que há o desmonte deliberado do Estado, pois precisam lidar com um conjunto de determinações sociais e econômicas que as coloca recorrentemente num cenário de precarização dos direitos e da vida.

Situação absolutamente trágica ocorrida em Olinda⁶⁷, no dia 6 de fevereiro de 2023, e que me marcou profundamente, exemplifica da forma mais cruel possível os significados dos dados acima expostos. Neste dia, chovia bastante na Região Metropolitana do Recife e parte dos cidadãos da cidade de Olinda encontrou nessa condição uma oportunidade para dormir até mais tarde. Outra parcela começou a se amedrontar com a intensificação das chuvas e o risco de deslizamentos de barreiras. Do grupo amedrontado, fez parte Judite Soares dos Santos, uma mulher negra de pouco mais de 50 anos, moradora da Primeira Travessa da Rua Seis de Janeiro, no bairro de Águas Compridas, em Olinda. A área da residência de Judite tinha histórico de deslizamentos de barreiras, pois há registros de pelo menos duas outras ocasiões em que eles ocorreram. Judite conta que foi morar na Primeira Travessa por ser mais alto, já que em maio de 2021 teve sua casa tomada pela água das chuvas ocorridas em Pernambuco.

Ela sabia do risco, mas, sem muitas opções, fez a escolha pelo que acreditava ser um mal menor para ela e sua família (composta por duas crianças, seu filho, um jovem de 19 anos, sua filha e o seu genro). Na madrugada do dia 6 de fevereiro, a chuva intensa acendeu um sinal de alerta, logo não seria possível dormir aquela noite, realidade comum no cotidiano de famílias pobres, sobretudo negras, que moram nas chamadas áreas de risco. Porém o jovem de 19 anos, que trabalhava como entregador de comida, após doze horas consecutivas de trabalho, não conseguiu permanecer acordado durante a madrugada e nem pela manhã, enquanto a chuva ainda permanecia intensa. A tragédia anunciada se concretizou; o deslizamento da barreira atingiu a casa de Judite, especialmente o quarto em que seu filho dormia, levando-o a óbito⁶⁸. Com ferimento na cabeça e presenciando seus

⁶⁷ Olinda é uma cidade localizada na Região Metropolitana do Recife, em Pernambuco, com aproximadamente 395 mil habitantes. Trata-se de um cidade conhecida por seus pontos turísticos e referência no carnaval. Para outros, especialmente as pessoas pobres e negras, é um território marcado por exclusões, iniquidades e violências.

⁶⁸ Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2023/02/06/barreira-desliza-sobre-casa-em-olinda.ghtml>>.

netos, crianças menores de seis anos, chorando de dor ao serem atingidos pela barreira, Judite decide não sair do local até que o corpo do seu filho fosse retirado do soterramento. E assim o fez. Infelizmente presenciou a retirada do corpo já sem vida.

No dia seguinte, uma nova reportagem foi feita, nela Judite chora ao lado de sua filha e netos, todos feridos e com curativos. A reportagem finaliza com a mulher dizendo a seguinte frase: “Eu vou ter que continuar, como sempre foi, tem meus netos que também precisam de mim”. A frase e o contexto em que ela emerge são emblemáticos para perceber o cotidiano das mulheres negras marcado por tragédias, desafios e violência. Evidencia ainda que há uma força presente e visão de coletividade colocada no cotidiano das mulheres negras; que mobiliza uma ambivalência na medida em que estas têm fornecido alento e cuidado para com os seus, ainda que estejam emocionalmente devastadas.

Outra ilustração da sobrecarga e solidão é retratada na série *Manhãs de Setembro*⁶⁹, lançada em 2021. Dirigida por Luís Pinheiro e Dainara Toffoli, a série tem como protagonista Cassandra, interpretada pela artista travesti Liniker⁷⁰. Cassandra é uma travesti negra moradora da periferia de São Paulo. A necessidade de sobrevivência impõe a ela um conjunto de responsabilidades e sobrecargas cotidianas. O dia de Cassandra é vivido em duas experiências de trabalho: em parte, ela trabalha como entregadora de aplicativo, em outra, como cantora de um bar.

Todo esse malabarismo, entretanto, não garante estabilidade financeira à Cassandra, que, por diversos momentos, precisa fazer a difícil escolha entre quitar algumas dívidas e deixar outras sem pagamento. Ademais, em diversas passagens da série, a protagonista expõe a exaustão de ter que lidar com as inúmeras e complexas demandas para a sobrevivência praticamente sozinha. Apesar de ser uma ficção, é inegável que a arte imita a vida, ou a vida imita a arte, no sentido de a

⁶⁹ *Manhãs de Setembro* conta a história de Cassandra (Liniker), uma travesti que trabalha como *motogirl* em São Paulo e que tem na música sua maior força. Ela precisou abandonar sua cidade para realizar seu sonho de se tornar *cover* de Vanusa, cantora brasileira que fez sucesso na década de 1970. Após anos de muito sofrimento, Cassandra vive agora um momento de estabilidade: ela consegue alugar um apartamento só seu e descobre o amor na figura de Ivaldo (Thomas Aquino). Contudo, tudo se complica quando sua ex-namorada, Leide (Karine Telles), reaparece com um menino que diz ser seu filho.

⁷⁰ Liniker de Barros Ferreira Campos, conhecida simplesmente como Liniker é uma cantora, compositora, atriz e artista visual brasileira e ex-integrante da banda Liniker e os Caramelows. Também compõe e canta músicas de gênero *soul* e *black music*.

sobrecarga por ela vivida ser a realidade das várias existências de mulheres em suas diversidades.

No que diz respeito a essa sobrecarga, alguns estudos problematizam a sua relação com a solidão das mulheres negras (PACHECO, 2008; MIZAEL, 2021; SOUZA, 2008). É evidente que os complexos e amplos processos de precarização da vida são experienciados e enfrentados por essas mulheres ao longo de suas trajetórias de maneira solitária. E a solidão é vivida em diversos âmbitos: no trabalho, na manutenção do espaço doméstico, no cuidado com os filhos e na garantia de alimentação para um coletivo (MIZAEL, 2021).

A solidão como parte do processo de desumanização das mulheres negras é atualmente problematizada em seu aspecto afetivo-sexual. Em sua tese de doutorado intitulada “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”; escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”, a intelectual e professora Cláudia Pacheco (2008, p. 6) reflete sobre “os aspectos relacionados com as escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia, tendo em vista, particularmente, os critérios de raça e gênero”.

Em seu trabalho, Ana Cláudia Pacheco (2008) ainda argumenta que as escolhas afetivas e sexuais são permeadas, e ao mesmo tempo motivadas e/ou alicerçadas, por racismo, sexismo e desigualdades, colocando mulheres negras em condição de preterimento e solidão. Ainda como síntese da reflexão, expõe:

É possível entender determinadas experiências emocionais como a solidão, entre dimensões da estrutura social e seu entrelaçamento com as questões de gênero, raça, posição social e outras formas de poder, historicamente instituídas numa dada cultura (PACHECO, 2008, p. 56).

Portanto, longe de representar uma condição individual de cada mulher negra, a solidão, e nesse caso específico a afetivo-sexual, é resultado de um conjunto de determinações socioeconômicas e raciais que somente podem ser compreendidas se considerarmos a história como fio condutor de processos de rupturas e persistências. A articulação do racismo e sexismo ocorre a partir da desumanização e do rebaixamento de suas vidas, afetos e sentidos, além da hipersexualização dos seus corpos.

Uma síntese dessa perversa dinâmica se encontra no pensamento de Gilberto Freyre. No livro “Casa Grande & Senzala”, ele argumenta “com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar” (FREYRE, 2001, p. 36). Mais do que uma frase solta, essa posição de Freyre é a reafirmação de um lugar de objetificação, de negação do direito ao afeto e cuidado destinado a mulheres negras.

Em contraponto ao lugar naturalizado dos corpos das mulheres negras, Bell Hooks (1995) se encarregou de analisar como são representados e acessados, desde o período escravocrata até a contemporaneidade. Para a autora,

[...] mais do que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas ‘só corpo, sem mente’. A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadora para gestação de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que ‘as mulheres degeneradas’ deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das mulheres negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita para encarnação de um erotismo primitivo desenfreado (HOOKS, 1995. p. 469).

Apesar de Bell Hooks (1995) fazer a análise a partir das particularidades do contexto dos Estados Unidos, não é possível desconsiderar que a escravidão e a pós-abolição no Brasil e nos EUA possui um conjunto variado de elementos que conectam a realidade das mulheres negras nos dois territórios. Não à toa, o argumento de Hooks (1995) se articula com o que Lélia Gonzáles (1979) considera, conforme texto abaixo.

A mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação profissional: doméstica e mulata. A profissão de ‘mulata’ é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de mercado de trabalho [...] um produto de exportação a ser consumido e explorado não pelo que faz, mas pelo que tem (GONZÁLES, 1979, p. 13).

Os argumentos de Lélia Gonzáles (1979), Bell Hooks (1995) e Ana Cláudia Pacheco (2008), expressos em tempos e lugares geográficos diferentes, reverberam o entendimento de que a solidão, que atravessa a vida de mulheres negras e que se expressa também em sua dimensão afetivo-sexual, longe de ser um mero descritor para um fenômeno individual, ou que segue descolado da lógica ampla de

reprodução do racismo, compõe o complexo, denso e dinâmico tecido das relações sociais. Afinal, afeto e cuidado são também expressões do processo de humanização impresso a partir das relações sociais. Além disso, a ausência deles também é um indicador deste. Ao fim e ao cabo: Quem é amada? Por que é amada? O que mobiliza desejos? E o que os repele?

Em sua dissertação intitulada “A solidão da mulher trans, negra e periférica: uma (auto) etnografia sobre as relações socioafetivas em uma sociedade cisheteropatriarcal”, a pesquisadora, psicóloga e travesti Arianne Senna (2021) ensaia respostas a esses questionamentos, ao afirmar:

o regime político estabelecido pela sociedade cisheteropatriarcal e pelo sistema capitalista direcionam a nossa rede de afetos através de um disciplinamento que favorece a manutenção das relações de desigualdade entre raça, classe e gêneros e que nos colocam frente às escolhas entre a aceitação das regras e vivermos de forma solitária ou vivermos em inconformidade com as regras e politizarmos as nossas autoestimas (SENNA, 2021, p. 15).

Ao assertivamente situar os afetos e desejos como teias que se constituem a partir das relações sociais marcadas por implicações políticas, Arianne (2021) chama atenção para a necessidade de

assumirmos o discurso amoroso como um discurso partidário e democrático, uma vez que ele aparece na sociedade ocidental como uma estrutura social para a manutenção das relações instituídas que, utilizando as ideias do amor romântico, busca consagrar os afetos entre os sexos e reproduzir as relações de poder hierárquicas (SENNA, 2021. p. 16).

Justamente por considerar que a relação de afeto, longe de ser uma ingênua, apartidária e despreziosa relação, espontânea e natural, elas também revela e restringe humanização. Na medida em que elege quem será amada, e quem será apenas desejada sexualmente, as travestis e transexuais se inserem, ou são inseridas, nesse jogo de poder em condição de desvantagem. Nessa condição, não é a reivindicação de amor romântico (inalcançável, insustentável e por vezes violento) o que segue sendo problematizado por ela, mas a ausência de relações afetivas para além das relações sexuais que possam ser vividas publicamente.

A intelectual, pedagoga, mestranda em Educação pela USP e travesti, Maria Clara Araújo, expôs suas reflexões acerca desse debate em 2015, em um texto

intitulado “A solidão da mulher trans negra”, publicado no *site* Blogueiras Negras. Nele, ela desvela que os marcadores de desigualdade refletem como cada travesti é inserida no complexo, contraditório e, em grande medida, violento roteiro das relações afetivo-sexuais.

Mulheres que fogem do que é lido a partir de normas sociais como “ideal”, frequentemente, são sujeitadas a vivenciar no campo amoroso não só uma exclusão, mas uma frequente desvalorização e desrespeito, quando somos divididas em castas das que “são pra comer” e as que “são pra casar”. Sendo as para comer negras, gordas, trans e outras, que fujam do padrão e as para casar, as que mais se aproximem de um modelo normativo (ARAÚJO, 2015).

Longe de ser uma análise de cunho moralista, já que não se trata de considerar ilegítimas as pessoas que não se inquietam diante do lugar hipersexualizado em que travestis e transexuais são frequentemente colocadas, a reflexão de Maria Clara Araújo (2015) nos convida a refletir sobre os cerceamentos afetivos que travestis e transexuais enfrentam em função da desumanização, objetificação e hipersexualização às quais seus corpos são submetidos.

Eu queria namorar, sim, Henrique. Mas eu vou te dizer, travesti namorar é muito raro. E quando eles namoram é muito raro assumir publicamente, andar de mãos dadas, essas coisas. Geralmente eles só procuram a gente pra sexo mesmo, quando estão com aquele fogo. Depois que goza, eles se transformam, sai logo de perto e se passar na rua fingem que nunca nos viram. Isso de maneira geral, cliente ou não (Jovanna).

A constatação de Jovanna ao refletir sobre suas experiências afetivo-sexuais, dialoga e corrobora com o que Araújo (2015) demarca ao defender que não se trata de experiências individuais, mas de um sistema colonial de gênero que reduz as afetividades e sexualidades de travestis e transexuais ao prazer sexual.

É muito comum quando conheço outras mulheres trans e travestis, nos sentarmos e conversamos sobre situações que todas já vivemos. Dentro desse monte de vivências, as questões amorosas sempre parecem ser onde mais estamos em concordância umas com as outras. “Sim, também foi assim comigo.”, “Antes era “oi, princesa”, daí eu disse que era trans e já mudou e chamou pro motel.”, “Nunca namorei.”, “Querida ir com algum ao shopping de mãos dadas” e por aí vai. Embora possamos ser de raças ou classes sociais diferentes, nossas experiências, ainda assim, soam muito similares (ARAÚJO, 2015).

Os afetos e desejos não são uma experiência individual, mas parte da dinâmica que atravessa a vida de travestis e transexuais coletivamente, assim, há muitos pontos de encontro. Nesse sentido, destacam-se os relatos de Jovanna sobre suas experiências com os argumentos de Maria Clara.

Essa coisa de querer algo escondido acontece com todas. E já aconteceu comigo; justamente, foi com meu último relacionamento que eu acabei, tá com uns três anos já que a gente terminou. A gente morava juntos, mas pra mim chegar a morar junto com esse rapaz eu tive que entrar na mente dele, mas da melhor forma e da melhor maneira possível. Como foi que eu tive de entrar na mente desse rapaz: porque quando a gente se conheceu, ele se apaixonou por mim e eu me apaixonei por ele, mas até aí ele queria ficar às escondidas comigo, entre quatro paredes, dentro da minha casa. Aí eu fui, mostrei pra ele, conversei, eu disse: “bom, se realmente se você se diz apaixonado por mim, eu sou um tipo de transsexual que eu gosto de conhecer a família de quem eu estou convivendo, de quem eu estou me dando, pra saber, né, quem realmente é você, quem é sua família. Amigos eu não faço a mínima questão, mas pelo menos a família”, aí ele ficou naquela de “poxa, mas não é assim, que não sei o quê”, eu disse: “é assim, sim, comigo é assim. Se quer morar, se quer conviver, se quer que eu abra a boca pra dizer que você é meu marido ou namorado, você tem de me apresentar à sua família, quero conhecer de mãe a avó”.

[...]

Aí começou a gente fazendo um vídeo no Facebook, aí desse vídeo que eu e ele fez, não, foi um vídeo que eu e ele fez, aí eu postei no Facebook, eu e ele, trocando carícias e se beijando. Aí no que eu postei no meu Face, alguns amigos dele tinham visto, aí daí começou o maior comentário e se espalhar lá no bairro onde ele morava: “nossa, Richard tá com uma transsexual, tá com uma travesti, eu vi no Facebook”, aí os amigos entraram em contato com ele dizendo: “menino, tu tá com uma travesti, tais com frango, é? Oxe, eu vi que ela postou no Facebook dela”. Isso ele pegou e veio me chamar a atenção, disse: “Por que você postou aquele vídeo no Facebook? Os meus amigos viram”. Eu disse: “É, seus amigos viram, e é pra ver mesmo. E você quer o quê? Quer ficar comigo escondido, entre quatro paredes, sem ninguém saber? Se for assim eu não quero não, e postei mesmo, tá aí no meu Facebook e não vou tirar. Você deve a eles? Eles pagam suas contas? Eles lhe dão de comer ou dá a mim? Por que que você tá pensando em amigos? Cadê o amor que você disse que sente por mim?” (Jovanna).

A reflexão de Jovanna explicita o constrangimento social imposto aos homens cisgêneros quando se relacionam com pessoas não normativas. Ao mesmo tempo, eles alimentam a lógica da desumanização, na medida em que fornecem subsídios

para a manutenção da lógica de que travesti somente pode ser acessada no sigilo, naquele lugar que poucas pessoas possam ver.

Um diálogo interessante entre o relato de Beatriz se estabelece na medida em que refletimos sobre as masculinidades enquanto matizes na aquarela das relações sociais. Os estudos sobre masculinidades, que nos remontam à década de 1990, têm investido na problematização da masculinidade enquanto categoria estável, desvelando as masculinidades enquanto um conjunto heterogêneo de vivências, desejos, performances; por tal, elas não podem ser restritas a uma única experiência. Entretanto, estudiosos como Conel (2003), Alsina e Castanyer (2000) e Amâncio (2004) têm evidenciado a construção de uma masculinidade hegemônica. Esta posição é um constante objeto de disputa em qualquer tempo, no qual se sobressai uma forma de masculinidade em detrimento de outras.

Esta forma de exercício da masculinidade, carregada de símbolos e performance que evocam a violência e a dureza enquanto referências para seu exercício, tem reduzido e/ou tolhido os encontros dos homens com experiências de afeto e desejo, colocando como padrão para a sua reprodução a negação de um conjunto de coisas que promovam encontros destes com o afeto e o desejo por travestis, especialmente se expresso publicamente. Isso porque essa masculinidade hegemônica se exerce nos limites e cerceamento da heterocisnormatividade, a qual coloca em xeque qualquer ação, desejo e performance que afronte essa lógica.

Há alguns anos, Durval Muniz (2013) tem demarcado que na realidade nordestina, onde o ideário do “cabra macho” é elemento constitutivo da masculinidade hegemônica, o culto às normas binárias de gênero se exacerba, requerendo não somente a imagem do homem, mas do macho, a qual somente se exerce na medida em que se nega e violenta todos os atributos que não se projete a partir desses valores. Isso significa a negação das feminilidades – em sua também pluralidade, mas também de formas de exercício das masculinidades que não se exerçam a partir dos princípios da hegemonia.

Pensando esses elementos a partir das questões levantadas por Jovanna e por outras travestis supracitadas nesse trabalho, evidencia-se que esse constrangimento operado pela masculinidade hegemônica, que nega os afetos a travestis sem deixar de direcionar os desejos, se exerce a partir de uma racionalidade. Ora, não se trata de não desejar aquilo que contradiz as normas do “macho”, nos termos de Muniz (2003), mas de não poder expressar esse desejo sob

o risco de ter essa macheza posta em xeque. Portanto, ser desejada nas relações privadas, mas exposta e desprezada pelos mesmos sujeitos é parte do jogo sujo da colonialidade do gênero.

Quase como um enigma, o tabu de acessar, desejar e não poder ou querer expressar que se relaciona com travestis se reproduz inclusive entre homens que têm um grau de amizade e confiança entre si, mas que guardam enquanto um dos poucos segredos da vida a informação de que se relacionaram com travestis:

Tem um caso que é assim, Henrique. Eu já atendi dois amigos, separados. Eles são amigos desde pequenos, moram na mesma comunidade que eu. Todos dois curtem travestis, saíram comigo muitas vezes e também com outras bichas na comunidade, mas quando eles vão sair comigo toda vez dizem: olha, num conta pra ele que eu saí contigo não, visse, ele não sabe que curto, não. Da mesma forma, vem o outro e diz: não conta não, visse! E eu digo: claro, digo não. E realmente não digo, mas fico pensando: os dois curtem, são amigos há tempo, até um anda com o cartão do banco do outro porque emprestam, mas não querem dizer que saem com travesti (Josy).

Josy, ao fazer essa reflexão, aponta uma questão significativa para pensarmos os afetos e desejos de homens cisgêneros destinados a travestis e transexuais. Fica evidente uma relação que extrapola o sigilo requerido para a manutenção de uma masculinidade que não se reproduz sem que haja a reprodução de padrões de relacionamentos que não cabem às travestilidades. Nesse sentido, e a partir do que Josy observa, muita coisa pode ser compartilhada entre os homens cisgêneros em suas interações e relações de confiança, exceto seu desejo, e eventual afeto, por travestis e transexuais.

Assim, o constrangimento visa desqualificar a masculinidade dos homens que rompem publicamente o pacto narcísico macho-colonial e ousam se relacionar com travestis e transexuais afetivamente, rompendo com a prostituição e o sigilo. Por isso, mesmo as relações de afeto e amizade são limitadas ao privado, restritas:

Mas já aconteceu de eu estar num curso e a pessoa falar comigo e eu responder tudinho, no curso ali fazer o colega de curso. Mas fora do curso, em uma ocasião, passou ele e umas pessoas, ele fingiu que não me conheceu. Isso também pode acontecer, e eu também nem ligo, sabe? A gente entende que é por causa da minha situação, por ser mulher trans, eu entendo que é por causa disso. E que vai ter locais e vai ter pessoas que não vão querer falar, porque é uma mulher trans, e ainda mais porque é uma mulher trans negra, que

tem o preconceito, né? Quando é trans, aí negra... e, ainda, pobre... e isso e aquilo, tem todo esse preconceito (Beatriz).

Se, por um lado, Beatriz relata que é comum no âmbito público os homens, mesmo sendo colegas de turma dela, não quererem ser identificados fora do ambiente educacional enquanto alguém que tem relações com travestis; por outro, há um constante acesso e assédio praticados por esses homens contra ela em diversas ocasiões.

Desde o primeiro dia de aula, eu percebo os olhares diferentes na turma. Alguns olhares de raiva e outros de curiosidade mesmo. Como pode uma travesti ser minha colega de turma? Mas se tem um comportamento que os homens têm praticado muito em sala de aula é o de ficar me encarando, fazendo sinais com os olhos pra eu sair da sala, não sei se pra ir ao banheiro. Eles são muito viçosos, Henrique. E assim, eu estou ali pra estudar, né, como todo mundo ali, mas quando ninguém está vendo eles mudam o olhar de raiva pra o de desejo em segundos. E eu nem pra eles olho direito, mas claro que fico constrangida, sim, porque como eu disse: eu vou pra estudar (Beatriz).

O paradigma daquilo que se pode e quer demonstrar em público e o que se deseja no privado com travestis é ainda mais explicitado para Beatriz diante de um ocorrido com alguns homens colegas de turma em seu atual segundo semestre da graduação. No contexto, três homens de sua sala, que em outros momentos fizeram gestos a chamando para o envolvimento sexual no “sigilo”⁷¹ a desrespeitaram publicamente enquanto ela os solicitou um texto para um debate que eles indicaram que seria interessante a turma acessar:

Eu tinha acabado de chegar à sala e eles três estavam juntos conversando. Na aula passada, um deles havia indicado um texto que eu fiquei muito interessada e resolvi pedir a referência exata. Então cheguei e me dirigi ao que tinha indicado e pedir pra ele enviar pra mim o texto. De repente os dois que estavam ao lado começaram a rir e dizer “Olhaí, fulano, manda pra ela o textinho, pow”. O cara a quem eu pedi ficou envergonhado e disse: “Eu mesmo não, quem vai mandar é você”. E isso eles ficaram por um tempo bem grande repetindo e repetindo. E mais gente ia ouvindo e também ia rindo. Quando eu percebi, estava mais da metade da turma rindo de mim e chacoteando porque eu pedi um texto. E o mais absurdo de tudo: os

⁷¹ A condição do sigilo é um elemento constitutivo da grande maioria das relações que homens cisgêneros estabelecem com travestis. Faz parte de um repertório ético estabelecido pelo machismo e masculinidade hegemônica que não admite dividir espaço com quem deseja e ama travestis publicamente (ARAÚJO, 2015).

três, individualmente, sem que o outro soubesse, já deram em cima de mim (Beatriz).

Os risos e o assédio os quais Beatriz foi alvo constituem um todo que tem como horizonte a negação do direito de escolha de travestis. Ora, há uma compreensão coletiva – partilhada por grande parte das pessoas que formam a sociedade brasileira de que travestis e transsexuais estão apenas para a prostituição, enquanto homens brancos e heterossexuais para os lugares de poder. Portanto, tornar público o corpo de travestis ao ponto de ser possível realizar contra eles chacotas e assediar sexualmente é componente constitutivo do aparato de desumanização que se reproduz cotidianamente no Brasil.

E a particularidade da relação entre homens cisgeneros e travestis, tem sido fortemente problematizada por intelectuais ao longo do tempo. O fato de ser desejada e odiada publicamente também foi percebido por Kulick (2008, p. 47):

Mas se alguns homens mostram-se publicamente atraídos por travestis, muitos outros lhes são francamente hostis. Elas precisam estar preparadas para enfrentar comentários desairosos (que partem tanto de homens quanto de mulheres) e tentativas de agressão física (por parte daqueles). Travestis se veem obrigadas a reafirmar a cada instante seu direito de ocupar o espaço público. Elas sabem que, a qualquer momento, podem tornar-se alvo de agressão verbal e/ou violência física por parte daqueles que se sentem ofendidos pela simples presença de travestis nesse espaço (KULICK, 2008, p. 47).

O relato de Beatriz me fez recordar outro, há cerca de oito anos, por outra travesti. Na ocasião, eu era estagiário de Serviço Social e ela era técnica de enfermagem, atuando como recepcionista do diretor do serviço em um Hospital de Alta Complexidade. Na oportunidade, ela me contava sobre o quanto a lógica da hipersexualização era um componente presente na vida de travestis e transexuais no Brasil, independente do cargo ou formação que estas tivessem ou ocupassem. Para reforçar essa compreensão, ela contou que, naquele mesmo dia, pela manhã, enquanto estava na parada de ônibus com o uniforme do trabalho, um homem que circulava de carro aproveitou a oportunidade da parada vazia para perguntar o preço do seu programa. Ao ser interpelada pela abordagem invasiva, informou que não fazia programa e que se dirigia ao trabalho para o qual estava uniformizada. Ao ser informado, o homem então reagiu: “Certo, mas então você entra no carro e chupa!”, mostrando o pênis. A fala, o gesto violento e sem nenhum receio de ser

constrangido ou preso revela o que fora sintetizado por ela em uma frase: “Para esses homens, somos todas putas, e quando não somos, eles nos querem nesse lugar sempre”.

Nesse caso, não pesa sobre sua reflexão nem obviamente à minha uma análise moralista da prostituição, ou do exercício da sexualidade, da forma como cada pessoa deseja e consegue. A problematização desse regime de autorização e cerceamento garante e nega acesso às relações, que se estabelecem com travestis e transexuais - não por suas particularidades (emocional, afetiva, sexual, de renda e intelectual) enquanto grupo - mas a partir da transfobia como instrumento de regulação.

Entretanto, um movimento importante de contracultura tem sido protagonizado atualmente no sentido de problematizar a noção da suposta dependência afetiva-sexual de travestis e transexuais em relação às pessoas cisgêneras, sobretudo homens. O avanço dessa provocação se deu diante de uma postagem feita em uma rede social de relacionamentos, na qual uma travesti fez a seguinte pergunta, em formato de postagem: *Uma travesti beijaria você?* (Anexo C).

Ao fazer esse questionamento, Alina Durso⁷² (2020) provoca: “Nós travestis não estamos disponíveis para pessoas cis se questionarem se se relacionariam conosco ou não. Nós nos relacionaríamos com vcs?” (2020). Essa provocação, sabiamente produzida, apresentou-se como um importante contraponto a um questionamento que emergiu nas redes sociais em 2018, mais precisamente no Facebook, onde a supracitada Maria Clara Araújo indagou: “Você beijaria uma travesti?”⁷³

Na ocasião, comentários e respostas de diversas ordens foram proferidos, sobretudo por homens cisgêneros. A grande maioria foi incisiva: “De jeito nenhum!”, “Se fosse na testa até beijaria, mas na boca jamais, sou heterossexual”, “Não fico com homens, claro que não beijaria”. Houve os que questionaram a legitimidade da indagação, afirmando que atração e desejo são escolhas individuais e que, por isso, questionamentos como esses não são importantes na medida em que invadem aquilo que há de mais pessoal: o desejo.

⁷² Disponível em: <<https://twitter.com/alinadurso/status/1302793352723730435>>.

⁷³ Disponível em: <https://www.facebook.com/MidiaNINJA/photos/a.235526863272133/1194166580741485/?type=3&locale=pt_BR>.

Evidentemente, essa provocação feita por Maria Clara evidenciou e expôs debates e interpelações; um conjunto de mecanismos de violências que incidem na forma dos desejos e afetos direcionados a travestis no Brasil, nos oportunizando uma reflexão fundamental naquela ocasião. Entretanto, ao inverter o questionamento e colocar como candidatos ao afeto e desejo aqueles que sempre usufruíram do cômodo lugar de quem escolhe, Alina traz outra provocação para o debate. Sua provocação, obviamente, abriu espaço para um conjunto muito diverso de posições, entre as quais, aquelas que expressaram incômodo acerca da mudança de posição de quem sempre foi objeto dos desejos, reivindicando o direito de escolha do desejar, enfrentando a lógica do preterimento, colocando como “outro” aqueles que sempre foram vistos como centro:

Eu mesmo não faço questão de ter esses homens namorando, não, Henrique. Eu sou guerreira, vou atrás das minhas coisas, corro pra um lado, pra outro, pra ter uns homens que pouco me acrescentam do meu lado? Não, prefiro está só, só não, porque tem minhas amigas, as bichas que me ajudam. Então, assim, quando eu quero ficar com eles, eu fico, mas namorar, andar de mãos dadas, essas coisas, não sinto falta. Aí muitos falam assim: um dia você vai querer. E eu digo direto: pode até ser, mas hoje eu não quero, nem isso me faz falta (Elza).

Obviamente, a posição de Elza e Alina não são suficientes para haver uma mudança substantiva na condição de subalternidade nas relações afetivo-sexuais de travestis e transexuais. Pois o que está colocado com esse cenário é o retrato de um horizonte de violências, amplo e estrutural, por isso as fugas, subversões e enfrentamentos individuais a essa lógica não a desafia e nem a decompõe, não há ruptura neste nível. É inegável que posições e questionamentos como esses tencionem o lugar confortável, historicamente ocupado por homens cisgêneros nas relações com travestis.

Portanto, na trama das relações sociais, afetivas e sexuais, há significativos emblemas percebidos nas reflexões apresentadas pelas diferentes interlocutoras que construíram comigo esse debate. Entre limites e possibilidades, há também subversões a se considerar, no que pese a distância e discrepância entre a forma como as pessoas cisgêneras - sobretudo brancas - e travestis se relacionam e encontram o afeto. Há um movimento de ruptura e fricção importante para esse campo sendo fomentado por travestis.

5 “NÃO QUEIMEM AS BRUXAS, MAS QUE AMEM AS BICHAS!”: CUIDADO, SONHOS E AFETOS ENQUANTO ANCESTRALIDADE TRAVESTI

Em uma postagem recente⁷⁴ a qual tive acesso no instagram, fui provocado a refletir sobre os aspectos de destaque em minhas pesquisas, assim como os que tenho ofuscado, no que diz respeito ao contexto de travestis e transexuais no Brasil. A publicação, realizada por uma intelectual e ativista pelos direitos de travestis e transexuais, chamou-me atenção para o fato de haver uma percepção comum produzida e convencionalizada pela cisgenereidade sobre travestis incorrendo na história única. Esta convenção restringe essas vivências às violências e ausências. Acerca disso, a postagem problematizou:

Recusar a praga colonial do mito cisgênero que segue achando que nossas vidas trans precisam ser definidas pelo signo e pelo espetáculo do sofrimento e que tudo que a gente produza no mundo passe necessariamente por esse lugar.

Fui provocado pelo questionamento acima e por tantos outros apresentados por minhas interlocutoras na medida em que expunham o afeto, o cuidado e a alteridade enquanto ferramentas para dismantlar o sistema colonial, que as querem mortas, agressivas e em disputa pela sobrevivência. Esta seção ousa contar outra história (NGOZI, 2019); uma história cuja escolha - minha e de minhas interlocutoras - é revelar, apesar da ferida colonial, movimentos de insubmissão ao “salve-se quem puder”, implantado enquanto racionalidade única de travestis.

Resolvi insistir e tratar não sobre o que separa, desumaniza e rejeita travestis, mas o que une travestis negras em processos de cuidado e resistência.

5.1 “O BOM É QUE TEMOS UMA PELA OUTRA”: CUIDADO ENTRE TRAVESTIS PRETAS

Em produções historiográficas, cuja marca é a colonialidade, não é incomum restringir a história dos subalternos à história de dor, violências e dificuldades; caminho, via de regra, apresentado como único percorrido e acessado por aqueles e

⁷⁴ Postagem realizada por uma travesti no instagram e vista por mim em 10 de janeiro de 2023.

aquelas que vivenciam processos de desumanização. Esse ritual tende a apagar a herança cultural, política e econômica deixada pelos/as que bravamente resistiram e investiram ao longo dos anos em outra sociabilidade. O que era marcado por resistências, inconstâncias, heterogeneidade e contragolpes ao sistema colonial é apresentado como mero resultado da violência colonial.

Esse cenário é bastante emblemático para pensar tal configuração, e facilmente percebido, ao considerar a condição em que as pessoas negras são retratadas no Brasil. A lógica colonial racista mobilizou a compreensão de que são somente as violências, a pobreza e as durezas do cotidiano que resumem a experiência dos negros e negras no Brasil, deixando à margem, ou mesmo apagando, as lutas empreendidas por esses sujeitos ao longo da história.

Historicamente, o contexto e os desafios de travestis e transexuais no Brasil, de forma semelhante ao ocorrido com pessoas negras, comumente no âmbito da produção científica, resumem-se às narrativas que enfocam nas dificuldades, dores, violências e contextos sociais e econômicos de diversas ordens. Não há como se opor ao fato de que esses marcadores de negação e violências constituam grande parte do contexto de travestis e transexuais, conforme exposto na seção anterior e originado nas experiências dessas pessoas. Entretanto, há outras vivências, enfoques e trânsitos que raramente são visibilizados, mas construídos por travestis ao longo da história.

Justamente pelo fato de me incomodar e ser um árduo opositor da história única, nos termos de Chimamanda Ngozi (2019), fiquei bastante atento às outras experiências e saberes conformados na trajetória de travestis, individual e coletivamente. Os diálogos com minhas interlocutoras e o exercício da observação em espaços onde as trocas entre elas ocorriam me permitiram acessar outros caminhos de uma mesma trajetória.

Demarco que o encontro com elas, em razão de uma formação, trouxe alguns dos elementos que começaram a fazer sentido para mim. Poucos dias antes de iniciar a escrita desta seção, fui convidado a facilitar uma oficina sobre direitos humanos e mobilização social no GTP+⁷⁵. Direcionada aos/as ativistas da

⁷⁵ A oficina ocorreu na sede da instituição no dia 5 de abril, durante o período da tarde. Nela, debatemos por mais de três horas os desafios, possibilidades e caminhos para a garantia dos direitos humanos no Brasil. Espaços de formação são rotineiramente desenvolvidos na instituição visando ao incentivo e qualificação de ativistas.

organização, a proposta consistia em debater em torno da garantia e violação dos direitos humanos em Pernambuco, chamando a atenção para a mobilização enquanto uma ferramenta fundamental de garantia de direitos. O espaço contou com a participação de cerca de dez pessoas, entre as quais: Beatriz e Ludmilla⁷⁶, que, ao longo do diálogo, foram se reconhecendo e também percebendo as diferenças em suas experiências travestis negras.

Em um dado momento, nos colocamos a refletir sobre o quanto as nossas lutas nem sempre resultam em mudanças imediatas, mas funcionam como sementes: ao serem plantadas, florescem em tempos outros, às vezes diferente do que gostaríamos, mas ainda assim beneficiando outras pessoas. Na oficina, trouxe o exemplo da luta das pessoas negras contra a escravidão durante o período colonial no Brasil. Sinalizei que muito do que foi reivindicado naquele momento não foi usufruído pelos que estavam lutando, mas aquela mobilização foi fundamental para que pessoas como eu e outras negras que ali estavam pudéssemos ocupar outros espaços.

Após essa provocação reflexiva, Ludmilla rapidamente colocou-se a pensar sobre o horizonte de travestis e as suas perspectivas de sociabilidade em Pernambuco durante a década de 1980.

Quando eu cai na rua, na década de 1980, tudo era muito diferente. Não tinha nenhum direito, nem nenhuma política, nada mesmo. O que tinha era a polícia que nos batia por qualquer motivo. Às vezes, a gente estava na rua, o camburão passava e pegava qualquer uma pra bater, prender, humilhar. A gente não tinha a quem denunciar, porque se chegássemos na delegacia para dizer o que tinha acontecido, ficávamos logo presas ali. E outra, travesti não podia andar à luz do dia, não. Se a polícia pegasse qualquer travesti durante o dia, a gente era presa somente por tá andando. E os comerciantes quando viam uma travesti, chamavam a polícia mesmo, e quando a polícia não estava perto, eles jogavam tomates, cebolas ou qualquer coisa que eles tinham na mão. Pra uma bicha resolver qualquer coisa durante o dia, ela tinha que pagar a alguma mapoa, ou bofe, ou outra bicha que passasse sem ser percebida como travesti. E outra coisa, os clientes também eram diferentes, como não tinha nenhuma lei nem direito, eles abalavam mesmo com

⁷⁶ Ludmilla é uma travesti negra com pouco mais de 55 anos. Trabalhou como profissional do sexo por mais de 30 anos, estando na batalha desde início da década de 1980, até cerca de 6 anos. Conta que trabalhou em vários Estados do Brasil, passando grande parte de sua vida em Pernambuco. É neste Estado onde ela tem, há 15 anos, participado organicamente na defesa dos direitos de travestis e transexuais.

a gente. Uns vinham roubar, humilhar, fazia o programa com a gente e saiam correndo pra não pagar. Ah, naquela época as mariconas eram ainda piores (Ludmilla).

O relato de Ludmila nos deixou em estado de perplexidade, muito comum à cisgenereidade, que usufrui de acessos à cidade já naturalizados no cotidiano, nos levando a pensar que isso é comum a todas as pessoas. Como é possível não conseguir sair à luz do dia somente por ser travesti? E em um período próximo à chamada redemocratização do país, em que, em tese, os ventos democráticos permitiram outros acessos a direitos e condições de vida à população?

Também chocada, mas consciente que a história de travestis não se inicia com sua trajetória, Beatriz questiona: “Mas o que vocês faziam diante dessa situação?” E com os olhos marejados e um tom um pouco mais alto do que tinha usado anteriormente, Ludmilla responde:

Diante disso, a gente fazia duas coisas. Primeiro era uma cuidando da outra; a gente conversava uma com a outra, falava uma pra outra onde os alibãs estavam, falava uma linguagem às vezes que eles não entendiam. Quando uma era presa, a outra já avisava pra as que batalhavam perto saírem de lá. As que passavam como mapoa na rua compravam as coisas da outra: remédio, maquiagem, comida. Era uma pela outra mesmo. Até com relação às mariconas, a gente mesmo se protegia contra elas. Eu mesma já me atraquei com várias, mas pra sobreviver. Era aquilo, bater pra não apanhar. E depois a gente também começa a lutar como podíamos. Pegava pedra, jogava, às vezes cortávamos eles também, gritava, as mais valentes se atracavam e assim ia. Então era aquilo: cuidado e luta como podia mesmo. Era babado (Ludmilla).

Após a fala de Ludmilla, Beatriz, muito emocionada, esboçou uma frase que sintetizou o conjunto de sentimentos e sentidos que as reflexões feitas naquele espaço mobilizaram: “Muito obrigado por resistir por mim e também por outras, sei que não foi fácil, mas se eu cheguei até aqui é também porque pessoas como você existiram e resistiram lá atrás, quando eu ainda nem era nascida”. Nesse momento as duas se abraçaram por um tempo considerável e juntas sorriram.

Em minhas memórias, fui remetido a 2009, quando a médica e intelectual negra, Jurema Werneck, disse a seguinte frase: “Nossos passos vêm de longe”. Em um tempo, contexto e lugares diferentes, Jurema destaca que somos a continuidade de gerações que lutam pelo reconhecimento das nossas humanidades e direitos sociais, embora essas pessoas que lutaram anteriormente não tenham usufruído, as

que hoje lutam precisam saber que as poucas conquistas somente foram possíveis porque há ancestralidade no processo. Essa ancestralidade na vida de pessoas negras, travestis, pessoas indígenas, ou seja, de todos aqueles que tiveram parte de suas humanidades sequestradas pelo sistema colonial, é fundamental para que hoje estejamos vivas.

Werneck (2009) ainda sinaliza que, ao longo das décadas, os chamados subalternos (SPIVAK, 2010) foram forjando caminhos de oposição à lógica da exploração, opressão e dominação imposta pela colonização-capitalista. A resistência secular representou uma insistência cotidiana e coletiva pelo direito de viver com um conjunto de garantias. Obviamente, essas garantias nem foram asseguradas para tais pessoas, que naquele momento enfrentavam as várias faces da violência colonial. Repito: essas garantias tampouco são usufruídas integralmente por todas as pessoas contemporaneamente.

Entretanto, não há como negar - e isso não é feito por absolutamente nenhuma das minhas interlocutoras - que foi, sobretudo, a existência e luta das que vieram antes e, as que estão nesse mundo desde antes, que contribuíram para o acesso aos direitos de travestis e transexuais de gerações mais recentes:

Eu passei por muita coisa, muita coisa mesmo, Henrique, como eu te disse, né, nada foi fácil. Mas nada se compara ao que as mais antigas passaram, não. Eu vejo (nome suprimido), uma travesti com mais de 60 anos, passou por muito mais coisa que eu. De levar carreira da polícia, de humilhação, de ser expulsa dos lugares só por ser travesti. Assim, hoje os direitos ainda não existem de fato, mas já tem uma coisinha melhor do que foi no passado (Jovanna).

Há uma consciência coletiva de que essa “coisinha melhor” somente foi possível por processos de luta e resistência da forma como era possível.

E eu sei que nada que a gente tem, que é pouco, mas já é alguma coisa, foi de graça, não. Muitas lutaram, né, foram pra as ruas, levaram carreiras também. E eu sou grata às bichas das antigas que lutaram por nós. Ai da gente se não fosse as mais velhas. Eu digo isso direto. Porque se não fosse elas, a gente jamais estaria viva (Josy).

A compreensão de que travestis sempre foram fundamentais para outras travestis é apreendida a partir de suas experiências cotidianas, levando-as a sinalizar que não somente as que se foram, mas também as mais velhas, que

seguem vivas, são fundamentais para que sonhos e necessidades sejam alcançados nesse contexto de tantas negações:

Eu sempre tive o sonho de fazer enfermagem, né? Na verdade eu queria ser médica, mas depois conheci a enfermagem e comecei a me apaixonar também. Mas era aquilo: eu pobre, vivia em situação de rua, como tu sabe. Aí claro que eu não conseguia. Aí eu fui presa por um período e quando estava lá, recebemos a visita de um projeto voltado a pessoas LGBTI presas. Aí foi quando eu conheci Cassia. Na época, ela fazia um trabalho nesse projeto, acho que era no Estado. Aí quando eu vi ela, contei do meu sonho e ela me disse que iria me ajudar. Deixou o telefone e disse que, quando eu saísse, procurasse ela. Aí quando eu saí, procurei ela e ela conseguiu pra mim uma bolsa pra eu cursar técnico de enfermagem. Eu fiquei tão feliz, tão feliz. Porque muita gente sabia desse meu sonho, eu até tentei uma bolsa por aqueles programas da prefeitura e nunca consegui foi nada. Mas foi ela que me ouviu e de alguma forma me ajudou de fato (Josy).

O trecho da fala acima chama atenção para dois aspectos que aparecem em minhas reflexões e nas das minhas interlocutoras como aspectos centrais para localizar as violações de direitos e as redes de apoio de travestis e transexuais no Brasil. O primeiro refere-se às travestis, que, via regra, são as principais mobilizadoras da assistência de outras travestis, ou seja, são as que todos os dias batalham para viver, que fornecem subsídios para que outras possam estar vivas e alcançando seus objetivos. O segundo diz respeito ao Estado, que reproduz violências e se desresponsabiliza pela garantia dos direitos desse grupo populacional.

Acerca do primeiro, Jovanna relata o quanto o apoio, a orientação e o cuidado de outra travesti negra foi fundamental para conseguir estabelecer relações sociais menos danosas a si mesma e para alcançar seus objetivos:

Ela foi uma das primeiras que me deu muito conselho. Quando ficava pra lá e pra cá, aqui na Boa Vista, aprontando. E eu parava, ouvia, escutava, ficava olhando ela assim e almejava tudo que ela tinha. Achava os seios dela, que já era plastificado, bonitos. Ela dizia que morava em tal apartamento; eu dizia: “nossa, que legal”, ela dizia: “olhe, se você quiser ter tudo isso que eu tenho e outras têm, você tem de parar de estar aprontando, de estar nessa vida, de estar pelo meio da rua”. Eu fui escutando aquilo e tomando pra mim, né? Aos poucos. Aí eu disse: “Meu deus, se ela tá dizendo, realmente, que eu posso ter tudo isso e que eu posso mudar de vida, por que não tentar?” Aí eu fui tendo amizade com ela, me aproximando, e ela sempre me acolhendo, mesmo eu sendo um pouco louca e estando

naquela vida ali, que não era uma vida certa, correta e boa para mim estar (Jovanna).

Por ter sido expulsa de casa e da escola na adolescência, reconhece que a orientação de outras travestis, e nesse caso particular de uma travesti mais velha, que viveu situações semelhantes às que ela passava, a aconselharam e a assistiram em seus momentos de dúvidas, angústias e medos. Frente a isso, destaca-se que esse “colo” o qual Jovanna faz menção foi ofertado em um momento de sua vida em que ela precisava lidar com um corpo, mente e desejo ainda em construção – vide sua condição de adolescente convivendo com os perigos da rua. Neste sentido, ter um ponto de apoio em meio às muitas adversidades foi fundamental, inclusive para que ela seguisse viva, conforme descreve:

Eu posso dizer que ela foi minha maior conselheira e funcionava mesmo que nem uma mãe. Porque eu, como cai muito cedo na rua, tive que aprender tudo nela. Então, se não fossem outras travestis, e principalmente ela, eu acredito que nem viva estaria. Posso dizer que ela apostou muito em mim, ela via um algo a mais do que aquilo que eu fazia, que eu tava me perdendo. Acho que ela via que eu tinha força de vontade, de sair daquela imagem, de estar ali aprontando, vivendo uma vida que não era uma vida legal, mesmo porque, pelo fato de eu ser travesti, poderia viver uma vida mais tranquila, mais honesta, mais correta. E aqueles conselhos foram muito importantes, porque geralmente a gente recebe isso na família e na escola, né? Mas eu mesma não recebi nesses lugares porque eu saí muito cedo. Então eu sou grata até pelos puxões de orelhas e de cabelo (risos) que ela me deu aí na vida (Jovanna).

Sobre as redes de apoio, as compreendo como a solidariedade e as lutas das que se foram e também a assistência das que viveram antes. Essas redes, que ofertam afeto e assistência, colocam em evidência um elemento bastante importante: o cuidado. Este se apresenta na realidade de travestis ao longo dos anos enquanto uma questão emblemática. Na mesma medida, o cuidado denuncia as violações de direitos praticadas pelo Estado por ação ou omissão e também expõe uma estratégia ancestral de resistência aos condicionantes de mortes de travestis.

Sobre esse primeiro aspecto, Faleiros (2013) destaca que na sociabilidade capitalista há um movimento de descuido para com os trabalhadores e trabalhadoras promovido pelo capitalismo e reproduzido pelo Estado. A isso, ele nomeia de “descuidar capitalista”:

Por “descuidar capitalista” entendemos a “integração” dos sujeitos a um processo de trabalho fragmentado e burocrático, com oferta do mínimo e para obtenção de lucro, ou o exercício da dominação, que considera “valor” à resignação. Essa integração pelo emprego ou serviço subordinados faz parte da estruturação da sociedade na própria sobrevivência do ser humano. A venda da força de trabalho é também uma relação social e cultural de trocas desiguais na organização da sociedade. A relação de dominação entre pais e filhos, de etnias e raças, de gênero também estrutura a vida em sociedade. Com o dinheiro obtido do seu trabalho para o capitalista, o trabalhador sobrevive, ao mesmo tempo que o capitalista adquire a mais valia com o uso da força de trabalho. No capitalismo, as necessidades são satisfeitas de forma profundamente desigual, pois o trabalhador não existe para o capital a não ser como mercadoria. No entanto, ele é um sujeito, uma pessoa que precisa de cuidado para repor a força de trabalho imediata, a sobrevivência e a reprodução da família (FALEIROS, 2013, p. 87).

Obviamente, Faleiros (2013) fez essa reflexão, em parte, distante da realidade de travestis e transexuais que, em sua maioria, se quer usufrui das relações de trabalho impostas pelo capitalismo; ou mesmo possui uma família nos moldes estabelecidos para a reprodução do capital. Mas ainda assim, sua reflexão é importante porque demarca que a mercantilização das relações sociais é uma tônica do capitalismo, o qual tende a esvaziar-se de sentidos e sentimentos. Esse esvaziamento ganha força e outros contornos na medida em que se avança a crise estrutural do capital, cuja marca é a acentuação de valores individualistas e mercantilizados que acirram a competitividade em razão do cuidado coletivo, conforme defende Madel Luz (2008):

A crise do capital propicia a interiorização, para o mundo das relações socioculturais, de valores originados na racionalidade do mercado, tais como: competição, vista como lei da vida social; sucesso visto como vitória pessoal (com conseqüente exclusão ou dominação do outro); individualismo, visto como condição mesma do sucesso (sujeito individual concebido como centro da vida social, em contínua luta com outros indivíduos); lucro, categoria do mundo econômico, invadindo a esfera dos valores através do seu correspondente social; vantagem (os indivíduos sentindo-se no direito ou no dever de terem vantagem sobre os outros); consumismo, visto como sinal demonstrativo de sucesso (ter, ou mesmo aparentar ter, como expressão máxima do ser) (LUZ, 2008, p. 66).

Os rebatimentos de um capital em crise, cuja marca é a colonização, são ainda mais amplos. Em nossa realidade, nas quais as ausências de direitos, de cidadania e de garantias sociais mínimas sempre foram a regra e não exceções, o individualismo e a competição sempre foram balizas centrais na reprodução das relações sociais. Essa ética capitalista, nos termos de Madel (2008), tem nos levado à “interiorização para as relações sociais, da lógica econômica, levando, à ruptura paulatina do tecido social, destruindo as bases de sociabilidade historicamente enraizadas em instituições e coletividade” (MANDEL, 2008, p. 13).

Entretanto, se há uma tendência posta pelo capitalismo colonial de submissão das relações sociais à ética capitalista, há também um movimento secular de resistência a essa ordem empreendido pelos subalternos que reivindicam e constroem outras formas de relação. A subversão ao individualismo e competitividade tem sido praticada historicamente por estes a partir do cuidado.

Na realidade de travestis, insisto, o cuidado, particularmente o cuidado entre pares, tem representado a possibilidade de estar viva ou morta para muitas. Significando também à única possibilidade de ter acesso à assistência, orientação e afeto. Pensando o cuidado enquanto uma estratégia de sobrevivência a partir de uma ética anticapitalista, a intelectual Ingrid Silva classifica o cuidado da seguinte maneira:

O cuidado é um modo de agir que emerge das experiências do cotidiano e do modo específico de vida, prática ligada histórica e culturalmente às mulheres em sua diversidade. O cuidado envolve valores, crenças, tradições a partir de uma determinada cultura, subsidiando a coletividade para manutenção do bem estar e enfrentamento de problemáticas sociais e biológicas (SILVA, 2002, p. 22).

O movimento de cuidar desenvolvido por travestis, longe de apenas explicitar aspectos morais, é também uma posição política empreendida historicamente em um movimento amplo de reivindicação do direito à vida. Por isso, longe de expressar um cuidado individual, o cuidado entre travestis é parte de um projeto coletivo no qual a finalidade é permitir a vida. Esse cuidado - para não deixar morrer e para permitir que se viva com menos precariedade - tem sido imperativo da ética travesti, a qual tem rejeitado o abandono, a competitividade e o individualismo, apesar das

contradições e tensões; sem deixar de colocar em evidência, conforme supracitado, que este se estabelece ao denunciar o Estado e suas fragilidades.

Josy, por exemplo, destaca que, por inúmeras vezes, preferiu recorrer aos cuidados em saúde ofertados por outras travestis, sobretudo as mais velhas, do que buscar os serviços públicos de saúde.

Eu, quando adoço, penso muito antes de ir pra um hospital ou clínica. Você chega lá, além da demora pra ser atendida ainda tem a discriminação que queira ou não a gente sofre. Eu mesma já tenho meu nome retificado em cartório, então não tem como chamar pelo outro nome, mas uma vez a enfermeira da UPA, quando percebeu que eu era travesti, mesmo não sabendo o nome masculino, começou a me tratar no masculino quando foi aferir minha pressão. Dali mesmo eu voltei pra casa. A pessoa chega e não é bem acolhido, é horrível, Henrique (Josy).

Acerca desses precários e violentos acessos aos serviços públicos, Beatriz também relata algumas experiências nos serviços de saúde; retratos da transfobia institucional e da precária condição de assistência à saúde ofertada, nos termos de Bravo (2009), em função do desfinanciamento e avanço da lógica privatista.

Em um contexto geral, ainda deixa muito a desejar, que eu já passei por situações que o meu documento estava lá, com o nome feminino, e a mulher que era do postinho de saúde, me chamando de “ele”, me tratando no masculino, e ela parece que estava fazendo aquilo pra me deixar... pra me tirar do sério, ela parecia que estava fazendo de propósito. Eu tava indo no postinho pra marcar um médico pra minha mãe. Além disso, o posto vive fechado, quando abre não tem profissional muitas vezes. Agora se a bicha puder pagar, é diferente o babado, né?

[...]

Na questão do hormonioterapia, como tu colocou, acho que faz alguns anos, poucos anos, na verdade, que tem agora a política e leis que fornecem isso de forma gratuita pelo SUS. Há uns três anos e pouco atrás isso não tinha em Jaboatão, porque quando eu comecei a fazer a terapia hormonal, eu procurei em Jaboatão, e não tinha, e eu tive que vir pro Recife, pro Hospital das Clínicas pra fazer, porque era o único lugar pra fazer essas coisas, e o Lessa de Andrade, que tinha no Recife, que era capital, mas em outras cidades não tinham. Jaboatão, por exemplo, não tinha. Não tinha nem médico que soubesse como agir, como fazer a terapia hormonal. Tinha até esse discurso de dizer que não tinha médico que fizesse esse tratamento em Jaboatão, quando eu comecei, faz uns três anos e pouco, vai fazer quatro anos. E era bem difícil, principalmente pra quem não mora no Recife. Se você mora em

Jaboatão, assim, aí eles diziam pra você procurar um médico lá. Que aconteceu até comigo. Uma médica de Recife, ela pediu pra procurar marcar um médico, o endócrino, né, do hormônio, e se ele dissesse que não sabia como agir nesses casos, de terapia hormonal, ela deu o número pra ele ligar pra ela, e ela explicar, mas ele não fez isso, não quis fazer isso. Aí eu acabei que eu consegui um comprovante de residência do Recife e comecei a fazer a terapia hormonal pelo Recife. E tem essa questão de saúde no SUS e as pessoas, eu acho que às pessoas, eles têm que ter uma sensibilidade. As pessoas que trabalham nesses serviços, elas estão ali pra lidar com a população, pra fornecer aquele serviço, que é um serviço social pras pessoas, pra população, mas toda a população, não só pessoas cisgêneras e héteros. Que teve lugares que eu cheguei, como eu falei, que a mulher não sabia... não é que ela não sabia, eu tava dizendo a ela ali como ela tinha que agir, como é que ela tinha que me tratar, mesmo assim ela continuou me tratando no masculino, já fazendo de propósito, continuando aquilo, como se eu não tivesse falando nada, fingindo que eu não tava falando nada, que ela tava desrespeitando alguém. Eu acho que tem que ter esse preparo também dos funcionários, até pra receber, tipo, como é que vai receber pessoas trans pra fazer a hormonioterapia se não tem essa preocupação de os funcionários não serem transfóbicos, de eles terem uma base de como tratar as pessoas trans, que não é complicado, sabe? A pessoa que pode fazer a conta de matemática, dois mais dois, sabe identificar isso e quando deve tratar de tal forma e respeitar de tal forma, e quando tá ofendendo todo mundo, sabe? (Beatriz)

Parte das questões refletidas por Beatriz se conectam com aquilo sinalizado por intelectuais que tem evidenciado que em meio a uma crise estrutural do capitalismo, emerge o neoliberalismo enquanto contraofensiva do capital. Este que, dentre as tantas prerrogativas, localiza no estado a responsabilidade pela instabilidade provocada no sistema capitalista, argumentando pela incompatibilidade entre ampla garantia dos direitos sociais e avanço econômico.

O ideário neoliberal não cessa de avançar na América Latina desde os anos 1990 e torna-se um grande opositor à efetivação das garantias sociais inscritas na Constituição Federal de 1988, entre as quais o direito à saúde, criando uma saliente incapacidade de equalizar os direitos universais, o que gera um SUS normativo e um sistema de saúde marcado por discrepâncias e ausências.

Tais discrepâncias podem ser tratadas pelos desencontros entre o “SUS legal” e o “SUS possível” (SOARES, 2010). Isso significa dizer que o Sistema Único de Saúde, conforme se inscreve na Constituição Federal e nas leis complementares na LOS (Lei Orgânica da Saúde), foi minado pela entrada do neoliberalismo no país, já que ele propõe a privatização de várias políticas e serviços, o que se convencionou chamar de Estado social mínimo e máximo para o mercado; um

Estado pouco responsável pelas demandas sociais. O projeto neoliberal foi consolidando uma dinâmica de ajuste fiscal permanente - especialmente mediante as inúmeras “reformas” no âmbito do Estado - sufocando as possibilidades de abrangência com qualidade na área da saúde.

Ainda de acordo com Behring (2018):

A “reforma” do Estado orientada pelo ajuste, a partir de 1995, foi a versão brasileira de uma estratégia de inserção passiva e a qualquer custo na dinâmica internacional e representou uma escolha político-econômica, não um caminho natural diante dos imperativos econômicos. Uma escolha, bem ao estilo de condução das classes dominantes brasileiras ao longo da história, mas com diferenças significativas: esta opção implicou, por exemplo, em uma forte destruição dos avanços, mesmo que limitados, sobretudo se vistos pela ótica do trabalho, dos processos de modernização conservadora e desenvolvimentistas que marcaram a história do Brasil, ainda que conduzidos de forma autocrática (BERING, 2018, p. 4).

Ao longo dos anos, e após 1995, essas contrarreformas (SOARES, 2010) somente se intensificaram, colocando como ideia uma série de programas, projetos e serviços no âmbito do SUS. Essa ideologia somente fortaleceu os velhos opositores desse sistema único, que desde a sua criação jamais deixaram de se organizar para desmontar a política. As classes dominantes, responsáveis por erguer e potencializar a mercantilização da cura por meio da saúde médico-centrada e hospitalocêntrica, articuladas aos mecanismos internacionais, ampliaram na década 1990 o discurso de inviabilidade da universalidade apregoada pelo SUS.

Sobre esse aspecto, vale destacar:

Foi com surpresa, que muitos receberam a destacada entrevista de George Alleyne, então diretor da OPS – Organização Panamericana de Saúde, ao jornal Folha de S. Paulo (14 dez. 1998). Nela, o dirigente propunha que o governo brasileiro, em meio à crise, abandonasse os atuais princípios constitucionais com relação à saúde e passasse a garantir apenas uma “cesta básica” (sic) de doenças e procedimentos, composta por vacinas, atenção primária e saneamento, além do fim da “gratuidade” dos serviços (GOUVEIA; PALMA, 1999, p. 141).

Essa postura esteve alinhada às tantas outras firmadas pelo Banco Mundial e por outras agências de cooperação internacionais, que ao longo de mais de três décadas tem inflado o argumento de inviabilidade do SUS e de urgência por um

sistema de saúde seletivo. Por um lado, essa prática corrói e fragiliza a saúde como um direito de todos e dever do Estado; por outro, enaltecendo, inclusive entre os trabalhadores, o projeto privatista como alternativa para o cuidado em saúde, enfraquecendo profundamente os princípios do Sistema Único de Saúde.

O avanço do projeto privatista na saúde e o desmonte generalizado dos direitos sociais nos últimos 6 anos (2016-2022) - ou mesmo inviabilização de sua implementação - repercutem diretamente nas experiências refletidas por Beatriz, ao situar as violações a ela dirigidas. Afinal, o desfinanciamento e precarização do SUS se expressa no sucateamento dos serviços e na sobrecarga do trabalho, muitas vezes comprometendo a formação continuada pela ausência de insumos necessários à ininterruptão de tratamentos e dificuldade do desenvolvimento de programas e projetos na política de saúde que considerem o princípio da equidade. Para exemplificar, basta a recordar a condução da assistência à saúde durante a pandemia da COVID-19 na gestão de Jair Messias Bolsonaro.

Entretanto, há algo fundamental para o qual Beatriz chama atenção e que é aprofundado por Elza, quando informam que a configuração atual das políticas sociais, especialmente a de saúde, ganha características particulares quando o acesso ocorre por travestis e transexuais.

Eu sei que todo mundo passa por muitas dificuldades no SUS. Minha avó mesmo está esperando faz mais de cinco meses por uma consulta com um neurologista. E toda vez que eu ligo pra saber se tem previsão de quando vai ser a consulta dela a atendente diz que ainda não. Isso é porque os governantes não valorizam esse sistema, e olhe que a gente passou pela pandemia que praticamente todo mundo precisou do SUS. Então não tá fácil pra ninguém nele, isso é fato. Agora quando se é uma travesti, tudo fica mais difícil, porque não é somente o atendimento que não acontece, o médico que pediu demissão ou o remédio que está faltando. Quando se é travesti, é babado. É desde os risos e piadinhas que a gente escuta e vê na recepção até o fato daquilo que a gente sente não ser considerado realmente uma doença, ou algo que precisa de cuidado. Então tem coisa que somente travesti passa. Claro; tem os ambulatórios e centro de saúde para LGBT, que a gente até se sente mais seguras e cuidadas, mas são poucos e muitas vezes demoram. E eu penso assim: a gente teria que ter um bom acesso em qualquer lugar, não somente neles (Beatriz).

Os diálogos/entrevistas com Beatriz e Elza indicam a existência do paradigma de negação do acesso a direitos, principalmente da fragilidade dos princípios da universalidade e de equidade do sistema de saúde, esgarçados na execução da

atenção à saúde de pessoas LGBTI. As falas delas nos força a refletir sobre os avanços e desafios para a materialização dos direitos de pessoas LGBTI ao longo do tempo. Para isso, sem dúvida, os anos 2000, especialmente a partir da chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao Governo Federal é uma marca importante para esse debate.

Quando mencionamos as mudanças, em termos de direito à saúde de pessoas LGBTI+, é inegável afirmar que, durante a primeira década dos anos 2000, o debate sobre direitos voltados a alguns segmentos da população, no âmbito do SUS, sobretudo pessoas LGBTI e pessoas negras, alcançou outro patamar de discussão e operacionalização, fruto da mobilização intensa dos sujeitos coletivos na posição de contestação frente à ausência, ou pouca disponibilidade do Estado para ações contempladoras nas políticas de saúde. Com isso, os anos 2000 foram marcados pelo aumento dos antagonismos e disputas de sujeitos coletivos em diferentes âmbitos das políticas e relações sociais em torno de projetos societários distintos.

No percurso da política LGBT, gradativamente essas intelectuais feministas e LGBT representantes deste “núcleo social” foram vivenciando disputas internas com a “agenda anti-LGBT e anti-aborto” dos grupos conservadores articulados ao fundamentalismo religioso (IRINEU, 2021, p. 572).

As disputas, marcadas por inúmeras tensões e profundas discrepâncias nas possibilidades de incidência de cada polo, de um lado delimitado por ativistas do campo dos direitos sexuais e reprodutivos, e de outro por lideranças conservadoras, findam-se por constituírem um conjunto de políticas inegavelmente responsáveis pela criação de uma “agenda anti-homofobia” (IRINEU, 2021, p. 568). As ações da agenda anti-homofobia, nos diferentes âmbitos das políticas sociais, inauguram outro patamar de planejamento, execução, monitoramento e avaliação de políticas sociais voltadas aos sujeitos LGBTI+ no país; a destacar: i) A instituição da Portaria regulamentadora do Processo Transsexualizador no SUS (2008); ii) Publicação do Plano Nacional LGBT (2009); iii) Instituição do Conselho Nacional LGBT (2010); e iv) A Política Nacional de Saúde da População LGBT (2011).

Em seus estudos, Luiz Mello (2011) afirma que, dentre todas as ações voltadas aos sujeitos LGBTI durante os governos petistas, a saúde foi a área que mais se registraram avanços; resultados de articulações e incidências anteriores

construídas por parte dos ativistas LGBTI, atuantes também na defesa dos direitos de pessoas que vivem com HIV e que já possuíam inserções nesse âmbito anteriormente. Entretanto, apesar das conquistas, não é equivocada afirmar sua baixa produtividade diante das complexas e urgentes necessidades de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais no Brasil; além dos anos de espera por esses direitos.

Na busca por apresentar resposta a essa controvérsia, que sinaliza avanços e também impasses, Bruna Irineu (2021) argumenta que os governos do PT criam e avançam nas políticas públicas para pessoas LGBT no Brasil a partir do paradigma do “ineditismo” e da “política conciliatória”. Por um lado, é inserido o debate sobre o acesso à saúde, à segurança pública e ao emprego para pessoas LGBT em um lugar nunca alcançado na “história do país”; por outro, reverbera uma política de conciliação com grupos fundamentalistas que minaram as possibilidades de maiores avanços da agenda.

Ademais, Irineu (2021) ressalta a assimilação, por parte de setores do movimento LGBTI, de que o diálogo era mais potente e legítimo que o embate e a disputa na relação com o Governo Federal durante esse período, formulando táticas e estratégias nos movimentos sociais sem criar um forte polo de resistência aos “hiatos” percebidos nas políticas sociais, sobretudo as de saúde voltadas aos sujeitos LGBTI.

Ainda sobre os limites para a garantia do direito à saúde voltado à população LGBTI+, destaca-se: i) A ausência de definição objetiva - sobre quanto e onde estariam alocados os recursos que garantiriam a efetivação dos cuidados em saúde voltados aos sujeitos LGBT, conforme preconizado na política; ii) A pouca adesão por parte dos próprios gestores do Ministério da Saúde, às diretrizes da Política Nacional de Saúde da População LGBT; iii) A LGBTIfobia institucional, a qual é mobilizada pelos valores pessoais dos profissionais que atuam nos órgãos públicos, dificultando a efetivação desse direito; e iv) A própria fragilização do SUS ao longo das décadas, que atacou o princípio da universalidade e reduziu as possibilidades de ação com foco na equidade, o que contribui para precarizar o atendimento aos e as que transgridam o sistema sexo-gênero.

Houve um avanço importante, mas bastante tímido, no acesso ao direito à saúde de pessoas LGBTI durante esse período. Com o golpe jurídico, parlamentar e midiático de 2016, aprofundam-se as contrarreformas nas políticas públicas,

avançando o processo de desfinanciamento e precarização do SUS, sobretudo a partir da aprovação da Emenda Constitucional 95, responsável por congelar os investimentos em Educação e Saúde por 20 anos. Nessa mesma esteira, há uma escalada do conservadorismo, que em nossa realidade sempre se alimentou a partir da misoginia, racismo, da LGBTIfobia e da violência contra as chamadas diversidades.

Por meio da agenda anti-gênero operacionalizada, cuja grande expressão foi o combate à ideologia de gênero (IRINEU, 2021), em 2015, ganha força e acelera-se o projeto de negação ao avanço do debate de gênero e sexualidades na sociedade. Nesse cenário, foram sendo multiplicados os hiatos que separam Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais do cuidado em saúde. Tal dinâmica não só impõe uma estagnação ao debate sobre saúde, sexualidade e gênero, nos últimos anos, como inviabiliza a execução de direitos anteriormente firmados, responsáveis por ofertar um arsenal de possibilidades do cuidado em saúde para pessoas LGBT.

Com a chegada de Jair Bolsonaro ao Governo Federal, em 2019, o que se apresentava enquanto promessa, cumpre-se como tragédia. Já em seus primeiros meses de governo, Bolsonaro promove grande retrocesso nos direitos, retirando conquistas das políticas públicas sociais e incentivando a LGBTIfobia enquanto prática cotidiana, com o apoio representativo da sociedade. É importante perceber, que

um dos aspectos que possibilitou esse deslocamento de um lugar de jocosidade para uma posição presidencial foi a apropriação do discurso sexista e LGBTfóbico, tornando as mulheres (especialmente as feministas) e as pessoas LGBTs os principais “bodes expiatórios” de uma suposta crise dos valores dos “cidadãos de bem” e da “família brasileira” (VALIM; FERNANDES, 2019, p. 402).

Durante todo o governo Bolsonaro, prevaleceram práticas e discursos no âmbito do Governo Federal relacionados à perseguição de sujeitos que transgridem a heterocisnormatividade. Ao reiterar o combate à chamada “ideologia de gênero”, o governo reforça o antagonismo de parte da sociedade contra os movimentos feministas, negros e LGBTI+. A oposição às vidas daqueles considerados o outro (CARNEIRO, 2005) subsidiou a reiteração de práticas e discursos discriminatórios e violentos que põem em xeque os poucos direitos acessados por travestis e transexuais no Brasil.

As inúmeras e frequentes violências as quais travestis e transexuais são submetidas, pela sociedade e nas instituições, fazem emergir as redes de apoio – construídas entre travestis ao longo dos anos – que seguem sendo o primeiro e às vezes o único acesso que travestis têm aos cuidados em saúde. Em um registro feito em meu diário de campo em outubro de 2020, recupero um contexto em que Josy estava doente e se negava ir ao serviço de saúde. Na ocasião, fui acompanhado de Cássia e outras duas travestis para visitá-la. No caminho, ainda no carro, uma das travestis - mais velha e negra - comentou ter uma medicação específica, caso Josy desejasse, ela poderia prescrever e administrar através de injeção. Em algum momento, tentei intervir, mas rapidamente foi dito por uma das outras acompanhantes: “Eu tenho certeza que ela vai querer, Henrique, a pessoa ficar doente é horrível”.

Ao chegarmos a sua casa, Josy estava deitada com um som ambiente e relatando muitas dores e febre. Sem delongas, foi informado haver um medicamento que poderia ser administrada e ela de imediato aceitou. Sem outras conversas, sacou-se da bolsa uma medicação, inserida em uma seringa e imediatamente injetada em Josy. Ela agradeceu e anotou algumas recomendações repassadas para que o efeito tivesse maior potência. Ainda naquele dia, conversamos um pouco mais e deixei alguns alimentos. Por fim, reforçamos que, caso houvesse alguma intercorrência, ela nos comunicasse.

No dia seguinte, ligo para Josy pela manhã para me certificar do seu atual quadro de saúde e fui surpreendido com a informação de que ela já estava completamente bem. Tratei de ligar para cada uma das meninas, que no dia anterior tinham me acompanhado na visita, e entre todas, praticamente a mesma frase foi dita: “Eu sabia que ela iria melhorar, é muito difícil Carla⁷⁷ errar”. Ao investigar um pouco mais sobre Carla, descobri que, durante a década de 1990, ela prestava assistência em saúde às travestis, que em função da repressão não podiam frequentar os serviços públicos.

⁷⁷ Nome fictício.

Parte dos aprendizados de Carla foram ensinados por outra travesti negra, que durante as décadas de 1970/1980 fora sua mãe⁷⁸. Fui confrontado ao perguntar à Carla sobre os riscos que isso poderia acarretar.

E tu acha que eu estou viva até hoje como, viado? Indo pro médico, pra posto de saúde ou alguma coisa assim? Claro que não. Eu e muitas somos da época que se uma não cuidasse da outra, a gente morria mesmo, na rua, sem apoio nenhum e doente. Então a gente foi aos poucos aprendendo uma como cuidar da outra. Claro que às vezes dá errado, mas se até hoje tem travesti no mundo é porque teve outra que cuidou, orientou, aconselhou. Se não fosse isso, mesmo com todo risco, eu mesma já estaria morta (Carla).

Ao ouvir Carla, mais uma vez, dentre tantas outras nesse processo de pesquisa, fui provocado a refletir sobre outros paradigmas: os riscos e saberes em saúde. Afinal, há ou não há riscos quando práticas em saúde são operacionalizadas por pessoas cujos saberes não se pautam necessariamente em evidências científicas, especialmente aquelas cuja administração envolve uso de fármacos e instrumentos próprios das ciências da saúde?

Entretanto, o que orienta a continuidade dessas práticas ao longo dos anos não é a ausência de compreensão dos riscos, mas a certeza de que, apesar destes, são os cuidados entre elas que garantem a vida de travestis, no que pesem todas as inseguranças, por não haver conhecimentos científicos que respaldem o cuidado; ainda assim é o que permite suas existências no Brasil. Semanas depois, conversei com Josy sobre os motivos de sua escolha pela administração da medicação em seu corpo, sem um diagnóstico preciso e alertando sobre os riscos à saúde que isso poderia representar; questões que foram respondidas por ela da seguinte forma:

Henrique, eu sei os riscos, sim, até porque eu sou profissional da saúde. Eu lembro que no curso que fiz de técnico de enfermagem, o que mais a professora dizia era que muita gente chegava com infecção ou outro problema de saúde. E eu mesma já atendi paciente no meu estágio que chegava com intoxicação por uso indevido de medicação. Mas eu vou ser bem sincera com você, eu prefiro mil vezes correr esse risco do que chegar numa UPA⁷⁹ e ser discriminada pelas pessoas de lá. Eu mesma, quando era estagiária, vi, quando chega uma travesti, são os olhares da portaria ao médico.

⁷⁸ Termo frequentemente usado para se referir a outras travestis, em geral mais velhas, que se colocavam à disposição para auxiliar/assistir travestis mais jovens.

⁷⁹ UPA - Unidade de Pronto Atendimento. Serviço de referência de urgência e emergência em saúde.

deus me livre. Aí eu prefiro que Carla mesmo faça, porque me sinto de fato mais acolhida, né? (Josy)

O contexto apresentado e a forma como Josy reflete acerca dele nos coloca ao menos duas questões que considero importantes. A primeira diz respeito aos riscos em saúde, que a transfobia institucional submete travestis e transexuais no Brasil. Fica evidente em seu relato que recorrer a práticas e orientações sem aparente evidências de eficácia tem relação direta com as violências institucionais destinadas àquelas que subvertem a racionalidade binária do sexo-gênero e, por consequência, os limites do considerado humano suficiente para ter direito ao cuidado.

A segunda, que historicamente se relaciona com a primeira, é o movimento paralelo, muitas vezes clandestino e nem sempre seguro de cuidado em saúde, que travestis e transexuais vão estabelecendo entre si frente à ausência ou violência do cuidado pelo Estado e das múltiplas e complexas realidades e demandas por saúde de travestis e transexuais. Sobre esse elemento, destaca-se que, para além da infração das racionalidades científicas, é preciso reconhecer que o contraditório na vivência do cuidado por pessoas travestis e transexuais é o que garante as suas sobrevivências:

Antes, a gente não tinha ambulatório, não tinha clínica LGBT, não tinha espaço trans, não tinha nada, viado. E quando uma bicha adoecia, sempre tinha outra travesti mais velha pra cuidar da que estava doente. Às vezes aplicava injeção, às vezes passava remédio e tinha bicha que era bem mesmo, até o remédio comprava e dava a outra. Eu sei que elas não eram médicas, eu também nunca fui, mal eu estudei pra dizer a verdade, mas eu aprendia com as mais antigas e assim a gente fazia. E até hoje tem bicha que prefere buscar uma outra do que um hospital ou emergência. Sei que muitos criticam, e claro que tem perigo, sim, mas eu não vou negar que até eu já busquei outras bichas pra me cuidar. É a forma que a gente tem e aprendeu ao longo dos anos pra continuar viva (Ludmilla).

Com o arremate de Ludmilla, escolho refletir, muito menos sobre as racionalidades científicas que se debruça em analisar os fundamentos e riscos que esse cuidado pode ocasionar, do que sobre o gesto de solidariedade, empatia e cuidado coletivo forjado entre as que, ao longo dos anos, foram sendo submetidas a um emaranhado de violências que nos leva a compreender, nos limites de nossa

cisgenereidade, que todas as relações por elas construídas revelam tão somente violência e criminalidade.

O cuidado e a inspiração para a vida entre travestis é algo muito mais presente do que sabemos nos limitados e limitantes relatos sobre sociabilidade travesti. Se, por um lado, há de se considerar que as experiências e saberes das travestis mais velhas funcionam como bússola para as mais novas, é também fundamental perceber a quebra de barreiras das gerações de travesti mais contemporâneas, o que alegra e traz outros sentidos para as que vieram antes.

Acerca disso, Elza conta como sua aprovação no curso de pedagogia foi recepcionada por outras travestis:

Hoje mesmo eu liguei pra umas meninas lá pra dizer que eu tinha passado no vestibular, porque até hoje elas vibram comigo, mesmo eu não estando lá, felicíssimas: “Abalou, vai ter travesti pedagoga!”, mas eu quero muito passar isso pra elas, pra elas verem, mesmo que elas estejam velhas, até num estágio da vida onde elas não se vejam mais nesse lugar, mas elas diziam assim: “A travesti está nesse lugar, e é uma pessoa como eu, então alto lá! Quando falar de travesti. Eu tou na prostituição, mas travesti não é só de prostituição, tenho uma amiga que é pedagoga”, entende? (Elza)

Há de se considerar que a transfobia e seu processo de desumanização acirra violências que podem cercear inclusive o direito de sonhar; pode, inclusive, determinar destinos. Entretanto, há que se reconhecer que a vitória de Elza ao acessar um curso que tanto quis sinaliza mudanças e possibilidades inacessíveis para travestis outrora. Assim, os relatos de Beatriz abaixo reiteram que há, em sua vitória, um entusiasmo coletivo, fruto da rede de apoio, afetos e sonhos forjados coletivamente entre travestis.

A gente tem mesmo essa onda de cuidado... algumas pessoas, tem amiga, assim, que a gente faz essa corrente de apoio, e elas me dão super apoio. Inclusive, muitas que... tem umas que estão viajando, fora do Brasil, que elas tão viajando, fazendo programa e que, mesmo assim, elas dizem que eu estude mesmo, me dá os parabéns, que a gente merece, que a gente consegue também. Tipo, elas me colocam lá em cima também, sabe? Parabenizando, dizendo que é capaz e que a gente não é só capaz de fazer... não serve só pra fazer programa. Muitas dizem que ficam felizes, a maioria, de estar vendo uma trans na Universidade. Isso aconteceu inclusive aqui, quando eu cheguei na Universidade, teve um menino, que ele é gay, que eu conheci ele no ônibus, que ele também disse isso: que ficava feliz de ver mulheres trans e que ele queria ver mais isso –

mulheres trans na Universidade, na faculdade, que mulher trans não é só isso. Todo esse discurso que a mulher trans não serve só pra fazer programa, pra ficar na rua, na esquina, e que isso, principalmente no meio LGBT, tem muita gente que... as pessoas ficam muito orgulhosas, elas ficam felizes de ver. E eu também fico, claro, porque estamos escrevendo outras histórias acerca de nossas experiências (Beatriz).

A organização e o desenvolvimento das redes de apoio e cuidado coletivizam a alegria da conquista e afronta à lógica individualista e de disputa preconizada pelo neoliberalismo e transfobia, inserindo outros elementos na sociabilidade de travestis negras. Apesar de as redes serem atravessadas por precariedades e riscos, e por meio delas ficar evidente a existência da negação de direitos, também fica evidente que elas revelam e resgatam o cuidado ancestral, parte constitutiva das relações entre travestis no Brasil.

5.2 “ÀS VEZES EU TENHO VERGONHA DE DIZER, MAS EU AMO ESSA BICHA!”: O AMOR ENQUANTO TECNOLOGIA CONTRA-COLONIAL

O que os colonizadores não entenderam foi a profundidade das nossas alianças. Quando nos arrastaram da África para os portos do Haiti, Jamaica, Cuba, Mississippi e Brasil, não sabiam que nossos corações separados continuariam a bater como se estivessem em um só corpo. E que nossas vozes, mesmo fraturadas, continuariam cantando em uníssono (WHITE, 2006, p. 7)

Em novembro de 2019, a travesti multiartista Linn da Quebrada publicou na plataforma *Youtube* o clipe da música *Oração*⁸⁰. Nas cenas, a presença de travestis negras se destaca: elas cantam, sorriem e se abraçam. Grande parte do clipe é protagonizado por troca de afetos, que se conectam com a letra e o conteúdo da música. Em vários momentos, a letra reitera: “Não queimem as bruxas, mas que amem as bixas, mas que amem, que amem, clamem, que amem, que amem, as travas também”. O roteiro e a produção das cenas, em comunhão com a letra, deslocam nosso olhar do lugar comum, no qual travestis, especialmente negras, estão inseridas em nosso imaginário: a violência. Tudo no clipe evoca algo que, há tempos, tem sido elemento de muitas reflexões para mim: o amor.

⁸⁰ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=y5rY2N1XuLI>>.

Instigado pelo clipe, e pelo amor que dele emana, me conectei imediatamente com a vasta e potente produção intelectual e política de Bell Books (2010), que dedicou parte de seu tempo para refletir sobre o amor, colocando-nos em um patamar reflexivo diferente dos que em geral somos levados a pensar. Parte de seu esforço se deu em face de haver percebido duas noções prevalentes acerca do amor e dos afetos. A primeira é hegemônica pelo chamado “amor romântico”, que nos condiciona a acreditar haver outra pessoa no mundo que complementar e irá corresponder a todas as nossas necessidades, sem contradições e equívocos.

Tal compreensão conta com um amplo apoio das mídias e de diversas instituições que, por suas ações e narrativas, nos leva a assimilar a felicidade e a prosperidade afetiva à necessidade de outro alguém nos complementar a partir de uma relação afetivo-sexual monogâmica, estável, auto-suficiente e livre de requisitos. Perspectiva concentrada nos constitutivos do familismo⁸¹, que entre tantas coisas, argumenta a favor da família como espaço de excelência da assistência, cujo imperativo é o amor, natural, genuíno e sem preceitos.

Os fundamentos e a crítica a essa noção foram devidamente expostos por outros intelectuais em diferentes momentos (LESSA, 2012; FEDERICI, 2017). Os autores indicam, em suas críticas, que a argumentação a favor da centralidade da família reside na compreensão de funcionalidade para o capital ao reproduzir a noção auto-suficiente de relações baseadas no suposto amor que tudo suporta, tudo supera, e que pode facilmente substituir políticas sociais e projetos revolucionários.

Depois de tantos milhares de anos sob a família monogâmica, tornou-se senso comum que os homens e mulheres apenas podem se amar sob a monogamia, que o amor entre os indivíduos deve passar por uma sagração social qualquer e que as crianças precisam de uma “mãe” e de um “pai” tais como os que hoje conhecemos. Parece-nos impossível que possam ser qualitativamente distintos os processos de individuação, a criação e educação das crianças, a preparação da alimentação, do lugar para se dormir etc. Amar se tornou sinônimo de constituir família – e constituir família se tornou sinônimo de monogamia (LESSA, 2012, p. 41).

O contraponto a essa compreensão, cujas raízes e fundamentos se vinculam aos interesses mais imediatos de reprodução capital, assume a relevante crítica

⁸¹ O familismo ou a perspectiva familista compreende a família como espaço natural de proteção social e que deve cuidar de seus membros. Nesse caso, o Estado atua com base no princípio da subsidiariedade, intervindo secundariamente quando aquela família não conseguiu isoladamente proteger seus membros (MIOTO, 2008).

forjada no âmbito da produção científica e mesmo entre os grupos de esquerda e progressistas, conformando um segundo campo hegemônico desse debate: o de recusa do amor enquanto um instrumento potente de transformação social.

As questões que Bell Hooks evidenciam, ao longo dos anos, o amor, nos colocando para além do paradigma maniqueísta que se restringe a reprodução e crítica ao afeto a partir do capital. Ao chamar atenção para a forma como o capitalismo colonial e racista organiza, impulsiona e legitima determinados sentimentos entre os colonizados, Hooks (2010) insere outros elementos para pensar a complexa e contraditória relação com o amor.

Em seu texto “Vivendo de amor”, a autora (2010) descortina o amor e o ato de amar como sentimento e capacidade natural, conectando-os às condições objetivas de inserção e reprodução da vida de pessoas negras na modernidade.

Nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata. Isso não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais testemunharam seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão. Pessoas que viveram em extrema pobreza e foram obrigadas a se separar de suas famílias e comunidades, não poderiam ter saído desse contexto entendendo essa coisa que a gente chama de amor. Elas sabiam, por experiência própria, que na condição de escravas seria difícil experimentar ou manter uma relação de amor (HOOKS, 2010).

O sistema escravista e a forma como o racismo organizava as relações sociais, após o fim normativo da escravidão, minam possibilidades de acesso e transmissão de afeto, mais particularmente o amor, entre as pessoas negras.

Não tem sido simples para as pessoas negras desse país entenderem o que é amar. Expressamos amor através da união do sentimento e da ação. Se considerarmos a experiência do povo negro a partir dessa definição, é possível entender porque historicamente muitos se sentiram frustrados como amantes. O sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições muito difíceis para que os negros nutrissem seu crescimento espiritual. Falo de condições difíceis, não impossíveis. Mas precisamos reconhecer que a opressão e a exploração distorcem e impedem nossa capacidade de amar (HOOKS, 2010).

Embora o sistema escravocrata seja um importante marco para refletir sobre a instauração da brutalidade como elemento atravessador na realidade de pessoas

negras, o apartamento do amor para pessoas negras não se restringe a esse momento histórico.

Imagino que, após o término da escravidão, muitos negros estivessem ansiosos para experimentar relações de intimidade, compromisso e paixão, fora dos limites antes estabelecidos. Mas é também possível que muitos estivessem despreparados para praticar a arte de amar. Essa talvez seja a razão pela qual muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão (HOOKS, 2010).

Ao problematizar os efeitos do racismo para a construção da capacidade de amar e no acesso ao amor, Hooks (2010) coloca esse debate em outro patamar, evidenciando como o amor, como parte das relações socialmente construídas, é também marcado por relações racializadas.

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, "feridos até o coração", e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando (HOOKS, 2010).

Em diálogo com as afirmações de Bell Hooks (2010), Jovanna e Elza refletem sobre o quanto a violência e as duras condições, as quais travestis são socializadas, impactam diretamente em suas capacidades de expressar e eventualmente reconhecer o amor enquanto ferramenta essencial à vida.

Expressar amor pra mim é ainda, é algo difícil. Não somente para mim, mas acredito que para muitas travestis e transexuais. Porque a gente é desde muito pequena vítima de violência, discriminação, maus tratos. Eu mesma cresci apanhando, cresci recebendo gracinha na escola, caí na rua muito cedo, onde eu tive que aprender a me defender desde nova. Falar de amor é difícil. Claro que é, como é que se fala, de uma coisa que a gente teve tão poucas vezes? Como é que se fala de amor sendo agredida. Você cresce meio que com uma revolta, como eu disse. E olhe que eu ainda tive amigas, mas tem umas que nem isso tiveram. Aí muitas pessoas pensam: ah, travesti é tudo agressiva", mas não é isso, não. Não é que a gente seja agressiva, mas é que às vezes essa é a única maneira da gente ser ouvida e respeitada, eu penso assim também (Jovanna).

[...]

Às vezes eu vejo algumas grosserias de algumas meninas trans umas com as outras, e até mesmo comigo, mas eu em partes entendo. Claro que nada justifica, mas é uma realidade muito dura que somos submetidas. Desde muito cedo, tendo que matar vários leões por dias pra sobreviver, passar por humilhações, muitas vezes sem apoio de ninguém; ouvindo gracinha de cliente, sendo violentada até por eles mesmos. Acaba que a violência, muitas vezes, o único acesso que elas têm no dia a dia. E às vezes é a elas que as meninas recorrem pra sobreviver mesmo. Ninguém se torna travesti ouvindo palavras belas no Brasil (Elza).

As reflexões de Bell Hooks, Joavana e Elza me conduziram também a pensar sobre minha trajetória: bicha preta afeminada. Por muito tempo, percebi uma dificuldade imensa de demonstrar afetos, especialmente o amor, por pessoas que sempre foram muito importantes em minha trajetória. Por inúmeras vezes, essa dificuldade foi compreendida apenas como uma característica inata a minha personalidade ou ligada à ausência de esforço em reconhecer e expor os sentimentos por aquelas e aqueles que sempre foram tão importantes para mim.

Entretanto, o encontro com Bell Hooks e a potencialização dele, a partir das interlocuções com Jovanna, Elza, Josy e Beatriz, me oportunizaram rever minha trajetória e perceber nela as causas desse dado comportamento e dificuldade. Em minha infância, em uma família negra e pobre, eram raríssimos os momentos que conseguíamos parar para nos ouvir e conversar de outros temas que não fossem as problemáticas acarretadas pela ausência de recursos. No máximo, havia um momento de partilha sobre o quanto tínhamos raiva daqueles que nos violentavam.

Lembro-me de alguns momentos em que minha mãe contava sobre o quanto a entristecia e a inquietava ter que refazer os serviços domésticos porque sua patroa insistia em dizer que a casa não estava limpa o suficiente. Também recordo meu pai proferindo muitos palavrões contra o dono do açougue em que ele trabalhava por ter sido remunerado abaixo do que havia combinado. No caso particular do meu pai, ainda recordo as inúmeras ocasiões em que ele nos batia, em mim e em meus irmãos, especialmente depois da ingestão de álcool, que parecia ser o único refúgio às tantas injustiças as quais ele havia sido submetido ao longo de sua vida.

Recordo das muitas ocasiões, que presenciei atitudes violentas partindo dele contra minha mãe, reverberando o que Bell Hooks (2010) problematiza ao expor que muitos homens negros e pobres, justamente por terem sua socialização marcada

pela violência, reproduzem essas relações no ambiente doméstico contra as mulheres.

E por viver a violência racista no cotidiano, esses homens usam o mesmo modelo hierárquico. Criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação. Estavam assim se utilizando dos mesmos métodos brutais que os senhores de engenho usaram contra eles (HOOKS, 2010).

Outro par de memórias que trago enquanto vivências coletivas em família são carregadas de tristeza e dor. Recordo do velório da minha bisavó, uma pessoa negra, neta de uma mulher escravizada, que faleceu nos corredores do hospital enquanto aguardava um leito. Sua partida e despedida foram muito tristes. Naquele dia, presenciei uma das cenas mais tristes que a consciência pode processar: meu pai, um homem negro, passando mal por reprimir o choro e a tristeza que aquela ocasião o traria⁸²:

A prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem (HOOKS, 2010).

Também me recordo de uma prima, muito querida, que ao ser mãe solo ainda adolescente, precisou se lançar no mundo do trabalho ainda muito cedo. Adoecendo por ausência de tempo para se cuidar, morreu ainda jovem. Essas são algumas das poucas memórias que tenho registro dos momentos coletivos de sofrimento; memórias fruto da realidade, que circunscreve a vida de milhões de famílias negras no Brasil.

Por ser educado por uma pedagogia exercida reiteradamente pela dor, ausências e violências, incorporei por muito tempo, como relatam as interlocutoras

⁸² Na ocasião do velório, para que ninguém o visse chorando pela perda de sua mãe, meu pai dirigiu-se para uma área afastada para chorar. Mais uma vez, não conseguiu. Reprimiu ao ponto de ter um mal-estar que somente após alguns anos o ouvi comentar sobre: “Eu podia ter morrido alí, mas não iria chorar na frente de ninguém”.

desse trabalho, a noção de que demonstrar sentimentos e afetos era a forma mais evidente de expressar fragilidades.

Muitos negros têm passado essa ideia de geração a geração: se nos deixarmos levar e render pelas emoções, estaremos comprometendo nossa sobrevivência. Eles acreditam que o amor diminui nossa capacidade de desenvolver uma personalidade sólida (HOOKS, 2010).

Assim, as condições sociais e econômicas impostas a partir do sistema capitalista-colonial e racista alimenta a compreensão de que violência, racionalidade e materialidade carregam muito mais potência para a manutenção da vida e o manejo de mudanças sociais do que o amor. Essa concepção, forjada a partir da dura e concreta realidade, imposta ao cotidiano de pessoas negras, é absolutamente importante para a manutenção de relações hierárquicas de poder e desumanização; relações sociais que recorrem ao desamor como estratégia de manutenção da violência colonial.

Eu já vi muitas meninas se agredindo na rua, Henrique. Muitas mesmo. Às vezes se batendo, muitas vezes se roubando e brigando umas com as outras. Muitas vezes a gente briga por algo tão pouco, por cinco, dez reais que um cliente deu a uma e não a outra. Já vi bicha se atracando por causa de um cigarro, uma cerveja ou outra droga. É que tem aquilo também, temos tão pouco em geral que pra garantir o pão de cada dia, tem umas que estão dispostas a tudo. Ou é aquilo ou é morrer de fome. Mas eu sei que isso não é legal, que acaba fazendo com que aquela visão que travesti é agressiva fique na cabeça das pessoas mesmo (Josy).

Justamente por viver às margens do direito, ou viver sob a gambiarra de cidadania, nos termos de Bento (2008), o atraque parece ser um componente indispensável para a identidade negra e travesti nas ruas; concepção intencionalmente fortalecida pelas mídias sociais, na produção científica e, por consequência, no imaginário cisgênero. Por isso, comumente há uma correlação quase imediata entre travestis e violências, sejam elas praticadas ou sofridas.

Patrícia Hill Collins (2016) explica esse movimento a partir da categoria “Imagem de controle”. Para Collins (2016), as imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e sexismo compreendidos de forma interseccionada. Mobilizadas desde a colonização, constroem na materialidade das relações sociais o

lugar comum de margem e animalização impostos às mulheres negras. É a partir destas imagens que se naturaliza e reproduz os lugares de subalternidades de certos grupos, atribuindo a essência dos sujeitos, condições de pobreza e violência, por exemplo. Ademais, são as imagens de controle que, no plano das subjetividades, nos confere a percepção de um cenário inevitável ter determinados grupos em condições de desumanização.

Em diálogo com Collins, a intelectual negra Winnie Bueno (2019) argumenta:

as imagens de controle são a dimensão ideológica do racismo e do sexismo compreendidos de forma simultânea e interconectada. São utilizadas pelos grupos dominantes com o intuito de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são constituídos para que permaneçam no poder. As imagens de controle aplicadas às mulheres negras são baseadas centralmente em estereótipos articulados a partir das categorias de raça e sexualidade, sendo manipulados para conferirem às inequidades sociorraciais a aparência de naturalidade e inevitabilidade. Isso se dá porque as imagens de controle estão articuladas no interior da histórica matriz de dominação que caracteriza a dinâmica intersectada na qual as opressões se manifestam (BUENO, 2019, p. 69).

As imagens de controle, nesse sentido, mobilizam racionalidades funcionais à manutenção da lógica de dominação do capitalismo colonial racista, a qual pessoas negras - em suas diversidades de experiências, crenças e valores - são plasmadas aos lugares comuns à lógica colonial.

As imagens de controle atribuem significados às vidas de mulheres negras que solidificam a matriz de dominação. Essas figuras, cuja gênese é o período escravocrata, continuam a ser reformuladas com o intuito de disseminar na sociedade contemporânea as justificativas que estruturam o sistema de vigilância e violência que atravessam o cotidiano das mulheres negras. A ideologia dominante durante o período escravocrata fomentou a criação de imagens de controle, interconectadas socialmente e relacionadas à feminilidade negra, cada uma refletindo o interesse do grupo dominante em manter a subordinação dessas mulheres. As imagens de controle mascaram as contradições das relações sociais, afetando não apenas as mulheres negras como também as mulheres brancas. As imagens de controle são centrais para que os sistemas interconectados de dominação de raça, gênero, sexualidade e classe perpetuem um simbólico estrutural que controla o comportamento de mulheres negras e sustenta as falácias da superioridade racial a partir da opressão de gênero (BUENO, 2019, p. 70).

Winnie Bueno (2019) ainda chama atenção para como esses estereótipos - que se reproduzem materialmente e subjetivamente - permitem que, mesmo no interior da produção intelectual e luta das esquerdas, se perpetuem os subsídios para a propagação dessas imagens, fazendo com que, para mim, por exemplo, leve um importante tempo para a percepção de que o amor entre travestis era algo mais presente do que as leituras acadêmicas nas quais me debrucei apontava.

Portanto, Patrícia Hills Collins (2016) e Winnie Bueno (2019) argumentam que denunciar e romper com as imagens de controle, que circunscrevem a realidade de mulheres negras, é um objeto da luta feminista ao longo dos anos, colocando e recolando na agenda das mobilizações sociais outras experiências e possibilidades de existência de mulheres negras. Nesse sentido, romper com o controle das imagens criadas para emoldurar e, por consequência, manter uma relação de controle de travestis, é uma tarefa também urgente.

Portanto, assim como Bell Hooks (2010) nos provocou, fui igualmente provocado por Josy, Beatriz, Jovanna e Elza ao me trazerem a seguinte questão: E se ousássemos falar e viver também de amor?

Esse poderoso questionamento emergiu para mim como fundamental na reflexão da realidade de travestis negras a partir das respostas aos convites que fiz as minhas interlocutoras para construir comigo este trabalho. Diferente do que qualquer literatura colonial, mesmo a científica, descreve as travestis, os próprios retornos aos convites colocaram-me em outro lugar reflexivo e crítico acerca de suas experiências. Foi o amor, expresso delicadamente em cada resposta dada a mim, que me trouxe outras conexões:

Henrique, mas tu ainda pergunta? É até uma honra pra mim poder compartilhar com você. Você é uma pessoa muito especial, Henrique. Você é uma pessoa que eu não tenho palavras para dimensionar o quanto você é necessário para a gente, principalmente nesse momento, em que a gente está vivendo tanto retrocesso, mas também tanto avanço. Com certeza pode contar comigo nesse trabalho e em muitos outros que a gente possa fazer juntas (Elza).

[...]

Claro que eu vou participar, Henrique. Como você sabe, minha vida é muito corrida, tudo é muito difícil pra gente. E lá no cinema, às vezes tá melhorzinho, muitas vezes ruim, mas claro que eu vou participar, sim. Você me diga a hora e o local que eu vou, pode contar comigo, meu amor (Jovanna).

[...]

Eu aceito, sim, claro, Henrique. Eu fico feliz que um trabalho como esse possa ter nossa voz também inscrita. É uma tese incrível e que bom que isso tem sido também falado na academia. Já passou da hora de nossas vozes e pensamentos também ser ouvido e juntos vamos falar (Beatriz).

[...]

Claro, Henrique, vou, sim, claro e claro. E o que mais eu puder fazer, pode contar comigo. Você é pela gente e já estive comigo alí do meu lado em muitos momentos. E é assim que a gente faz, um vai ajudando a outra naquilo que pode, sem soltar a mão de nenhuma (Josy).

Confesso que receber essas respostas me levou não somente a outros caminhos para a construção desse trabalho, mas também me oportunizou acessar e reacender em mim a certeza de que o afeto, especialmente o amor, é um caminho fundamental pelo qual as vítimas da violência colonial precisam trilhar para a manutenção do sentido da vida. Pelo afeto, não somente pela violência, causada pelas ausências e negação de direitos, travestis negras se convidaram a (re)conhecer outros caminhos possíveis.

Eu sempre gostei da ideia de cuidar uma das outras. Por que se não for nós, se cuidando, assistindo, amando, como estaremos vivas? Na Europa, em meio a tantos estranhamentos, medos, dúvidas eu resolvi também praticar esse cuidado, esse amor mesmo. Era um calor no meio daquele lugar frio, diferente, às vezes violento. No entanto, teve um dia que chegou uma bicha lá e disse assim: “eu quero saber quem é essa bicha de luz que chegou, chegaram ontem na avenida dizendo que chegou uma bicha de luz e que tava na sua casa, tua casa nem de luz é, pra estar recebendo bicha de luz”, e quando eu cheguei essa pessoa se tornou uma grande amiga minha também. A diferença de como eu tratava os mais velhos, por exemplo, que entre elas tinha aquela cultura da mais nova querer se colocar como a mais bonita, como a mais próspera, e as velhas acabadas, destruídas, feias, “mundrugada”. E eu não: eu chegava pras velhas: “tá linda”, fazia uma maquiagem, chamava pra ir almoçar, ir dar uma volta, não tinha vergonha, isso contou muito, até pra elas, entre elas, porque quando elas viram eu fazendo dessa forma, elas puderam ver também que a realidade poderia ser diferente, que não tinha que ser realmente aquilo, porque eu fazia e eu não fazia com falsidade, elas viam que era minha verdade, e porque não ser a delas também? (Elza)

Por compreender que a linguagem do amor pode se expressar a partir do cuidado, da assistência, do acolhimento, percebi durante todas as observações,

entrevistas, relatos e outras imersões, que realizei em função da pesquisa, que o amor se expressou em suas diferentes composições; o amor como insurgência à desumanização das subalternas e, por isso, alimento para sentimentos e sentidos da vida, sistematicamente atacados pelos processos de colonização:

Eu quando vejo outra travesti, eu procuro logo me aproximar. Principalmente se for negra. Na verdade eu busco logo me aproximar de pessoa LGBT. Quando eu vejo em algum lugar tento fazer amizade, ofereço um sorriso e me coloco à disposição. Eu sei as inseguranças, medos e tudo mais que a gente passa por ser quem somos, sei que a rivalidade não é o caminho pra gente prosperar. Então eu procuro me aproximar da melhor forma que eu puder e assim eu também espero que façam comigo. E de alguma forma elas e eles têm feito comigo (Beatriz).

[...]

Eu sou extremamente grata a todos os ensinamentos que (nome da travesti negra citada) me deu ao longo dos anos. Eu posso dizer que amo ela, sim, que sem o abraço e mão que ela me estendeu, eu jamais estaria viva e tendo as coisas que eu tenho. Quando eu estava nas ruas, bem novinha, aprontando, brigando, me drogando, foi ela quem pegou na minha mão, na verdade no meu cabelo, e disse: “viado, se tu não parar, tu vai morrer. Tu quer morrer?” Pra mim aquilo foi tão importante, era como se fosse uma mãe cuidando de sua filha. E realmente foi esse o sentimento que ela sempre teve por mim e por outras travestis. Então, amo e expresso esse amor. Às vezes eu digo que amo ela, aí ela diz logo: “para de frescura, repariga safada”. Ela tem vergonha de ouvir isso. Mas ela sabe que eu amo e que sou extremamente grata por tudo que ela sempre me fez (Jovanna).

Mas quais empasses ao amor se colocam para aquelas, que durante grande parte de suas vidas foram atravessadas, sobretudo, pela violência? Como amar diante de uma realidade tão massacrante, cruel e desumanizadora? Como acessar, usufruir e transmitir um sentimento tão potente e que, aparentemente, segue tão distante da realidade de travestis negras em um país marcado pelo racismo e transfobia?

De certo modo, a intelectual e ativista negra Gabi Monteiro (2023) responde meus questionamentos em uma publicação recente no Instagram⁸³ chamando a atenção para o amor enquanto uma potência de vida para os colonizados, propondo aspectos fundamentais para pensar as relações de amor dos/as subalternizados/as:

⁸³ Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CrGO6JTLEev/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>>.

Você é um projeto de amor. Nenhuma violência colonial foi capaz de destituir a força do amor das suas ancestrais. Em algum nível, em alguma dimensão, todas nós fomos amadas. Senão nós nem estaríamos aqui, pois uma pessoa, um ser humano, não cresce e não sobrevive sem amor. Então nós fomos amadas sim. Mesmo se você teve uma vida difícil, uma família que não te apoiou, alguém te amou: aquela que decidiu viver para a gente estar aqui. Aquela que veio no túmulo, ela nos amou. A preta que aqui chegou, pisou nesse solo, e decidiu, viver, porque ela acreditou que pra gente ia ser melhor – ela nos amou. Essa semente de prosperidade somos nós. E no amor, despertamos para o fluxo indelével das bênçãos de nossas ancestralidades (MONTEIRO, 2023).

Gabi Monteiro (2023), defende que somos um projeto de amor. Por mais que tenhamos vivido e atravessado inúmeras violências, fomos amadas, temos capacidade de expressar o amor, desafiar as imagens de controles criadas contra pessoas negras em suas diferentes experiências, reivindicando, assim, outros lugares e narrativas para vivenciar nossa história.

Sua reflexão, então, chama atenção para algo que se conecta com as narrativas de Elza, que apesar da transfobia e do racismo, insiste em amar, em transmitir afetos e, por consequência, construir outras formas de relacionamento e expressar o que o poder colonial não conseguiu arrancar.

Foi justamente o fato de eu nunca ter deixado de ser essa pessoa afetuosa que as pessoas elas iam se quebrando quanto ao que pensavam de mim enquanto travesti, e até mesmo entre elas, até mesmo com situações que eu imaginava com um cliente, por exemplo, que ele ia vir com violência pra cima de mim, ele se quebrava, e a relação da gente tinha um caminho diferente. Então é muito a partir do que você guarda internamente, do bom, da vida, por mais que a vida esteja ali te maltratando, por mais que aquela circunstância ali, você veja, toda negatividade que esteja por ali, mas você tá ali num lugar de que “não, mas o que eu vou produzir, o que eu vou dar, pra receber em troca, é o melhor: é o sorriso, é o amor, é o afeto, é o acolhimento, é o carinho, é o respeito”. Quebra, muitas vezes de mim pra ela, já quebrava dela pra ela, pra outra, e eu vi que isso foi muito importante pra mim. Importante até pra que, de alguma forma, as metas que eu tava buscando chegassem a mim com mais rapidez (Elza).

O trecho acima da fala de Elza deixa evidente que não se trata de romantizar as violências as quais travestis e transexuais são submetidas ao exigir que responder com afeto seja a melhor reação, conforme Ludmilla relatou: “Travesti, muitas vezes, aprende a bater pra não morrer!”; mas tencionar e provocar o sistema

colonial capitalista ao frustrá-lo com afeto, diferentemente do que sempre se esperou de travestis: a violência.

Óbvio que eu sei que a raiva que as meninas sentem e expressam são legítimas. Raiva que nos move a sobreviver, inclusive. Imagina o que seria de uma travesti se ela também não tivesse raiva? O que a gente passaria, mais do que passa, o que fariam comigo, com elas? Às vezes é gritar mesmo, às vezes é balançar os peitos e bater palmas. E eu já fiz isso várias vezes. Até porque as mariconas são tiranas também. E se a gente deixar, elas tiram onda real. Mas não somos somente isso, eu não sou somente isso. E quando tenho a oportunidade de mostrar outras versões de mim, eu faço, sabe por quê? Porque além de me fazer bem, pessoalmente, leva uma mensagem importante para sociedade: somos também feitas de amor (Elza).

O afeto mobiliza reações, especialmente da parte de quem construiu a imagem de controle, que naturalizou a violência como definidor da população travesti. É perceptível o quanto choca, intriga e incomoda quando o afeto é expresso por travestis.

Eu não era, mas cada vez mais eu tenho sido carinhosa. Então eu abraço minhas amigas, eu dou um beijo, na bochecha, claro, porque também não sou lésbica (risos). Tanto travesti quanto gay, ou mesmo mapoa. E eu percebo que, quando eu dou um abraço, isso já choca. Eu fico pensando assim: se fosse eu me atracando na rua com outra e o povo filmando, isso chocaria mesmo, né? Porque todo mundo já se acostumou em ver travesti se atracando, xingando uma a outra. Mas não nesse caso, é uma travesti abraçando, beijando, almoçando juntas. Da mesma forma, é quando eu andava na rua com minha mãe e a gente se abraçava, eu cuidava dela, dava cheiro, levava pra passear. Eu percebia que muitos ficavam chocados; ao ponto de uma vez um homem perguntar a minha mãe: “é o que sua, essa moça?” Aí quando ela disse que era filha, a cara dele ficou estranha. E eu percebi que é como se ele pensasse: “meu deus, como pode uma mãe andar assim, sem ter vergonha, de ter uma travesti filha?” (Jovanna).

Ora, por que choca e inquieta perceber que travestis negras podem amar e serem amadas? Quais sentimentos e sentidos são acionados ao constatar-se que elas podem construir relações de afeto e cuidado pautadas no respeito, na ética e na cumplicidade? E mais do que isso: quais curtos circuitos são criados no sistema colonial capitalista quando o amor, e não o ódio, a raiva e a brutalidade, direcionam as práticas e discursos das que historicamente foram animalizadas?

Por tudo que ouvi, observei e senti, fica evidente que romper com as imagens de controle, a partir do amor como expressão do afeto, é um exercício desenvolvido por travestis negras. No que pesem todas as violências, precariedades e desumanização as quais são submetidas, não restam dúvidas: parte da revolução forjada por elas, por assujeitamento ou escolha, das que transgridem ao binarismo colonial do sexo/gênero, ocorre mediante a capacidade e insistência em demonstrar afetos. Nesse sentido, em acordo com reivindicações de Bell Hooks (2010), minhas interlocutoras têm consciência de que o amor salva e cura (HOOKS, 2010).

5.3 APESAR DA VIOLÊNCIA, EU OUSO SONHAR, NÃO SOMENTE PARA MIM, MAS PARA TODAS!

O que me dava tanto medo? Questionar e dizer o que pensava podia provocar dor, ou a morte. Mas, todas sofremos de tantas maneiras todo o tempo, sem que por isso a dor diminua ou desapareça. A morte não é mais do que o silêncio final. E pode chegar rapidamente, agora mesmo, mesmo antes de que eu tenha dito o que precisava dizer.

Que palavras ainda lhes faltam? O que necessitam dizer? Que tiranias vocês engolem cada dia e tentam torná-las suas, até asfixiar-se e morrer por elas, sempre em silêncio? Talvez para algumas de vocês hoje, aqui, eu represento um de seus medos.

[...]

Para quem escrevemos, é necessário examinar não só a verdade do que falamos, mas também a verdade da linguagem em que o dizemos. Para outras, se trata de compartilhar e difundir aquelas palavras que significam tanto para nós. Mas em princípio, para todas nós, é necessário ensinar com a vida e com as palavras essas verdades que acreditamos e conhecemos mais além do entendimento.

Porque só assim sobreviveremos, participando num processo de vida criativo, contínuo e em crescimento. Podemos aprender a trabalhar e a falar apesar do medo, da mesma maneira que aprendemos a trabalhar e a falar apesar de cansadas.

[...]

Porque a máquina vai tratar de nos triturar de qualquer maneira, tenhamos falado ou não.

O fato de estarmos aqui e que eu esteja dizendo essas palavras, já é uma tentativa de quebrar o silêncio e estender uma ponte sobre nossas diferenças, porque não são as diferenças que nos

imobilizam, mas o silêncio. E restam tantos silêncios para romper. (LORDE, 1977).

Em 2015, participei de um evento no qual uma das palestrantes, uma travesti negra que havia sido aprovada há pouco no vestibular da UFPE, trouxe a seguinte reflexão: “Quando eu me percebi travesti, aos poucos meus sonhos foram sendo substituídos por medo, inquietação, angústia e revolta. É como se para nós houvesse um desfecho único, que é a morte precoce, violenta, pública e naturalizada. E isso nos afasta, aos poucos, da capacidade de pensar um contexto mais distante do que o presente”.

Naquele momento, anotei com atenção e angústia o que ouvia. Me coloquei a refletir sobre o racismo e a transfobia como sistemas de opressão que se articulam, produzem materialidades e subjetividades, cerceiam o direito ao sonho, a planejar a vida a longo prazo e olhar para o horizonte. Todas estas questões atravessaram por muitos anos as percepções de minhas interlocutoras, conforme depoimentos a seguir:

Eu hoje passei dos trinta anos e jamais imaginaria que viveria até essa idade. Pra mim é uma vitória. Quando eu caí na rua, ainda na adolescência, eu pensava: meu deus, eu vou morrer a qualquer momento. Até porque era isso que eu mais via nas ruas: as bichas sendo espancadas, mortas, esfaqueadas. E todas muito novas, algumas ainda antes dos trezes anos. Então eu pensava que, pra mim, ia ser do mesmo jeito, Henrique. E justamente por isso sonhar era uma dificuldade, porque eu vivia sempre no agora, porque eu pensava assim: uma hora vai ser eu também. Então bora aproveitar enquanto ainda tô viva, né? (Jovanna).

[...]

Eu acho que toda travesti, ou pelo menos a maioria, tem dificuldade de ter grandes sonhos. E não porque elas não são capazes de pensar, de sonhar, mas porque a dureza da vida vai colocando como prioridade a necessidade de pensar no automático, de pensar no imediato. O que eu vou fazer? Como vou comer hoje? Vou ter o dinheiro de pagar o aluguel esse mês? Eita, as compras acabaram, tenho dinheiro pra repor? Então é assim mesmo, um dia após o outro pra maioria de nós (Elza).

[...]

Por muito tempo, eu passei a achar que o que eu sonhava não era possível. Eu nunca vi uma travesti estudando (curso que está cursando atualmente), nunca vi uma sequer sendo citada nessa área. Sempre eu via homens, até algumas mulheres, todos brancos,

de blazer, gravata, saltos. Bem maquiados, com seus grandes carros. Então eu passei a questionar: será que eu vou conseguir? Uma travesti, negra da periferia, sem ninguém influente pra abrir os caminhos, pra indicar a nada? Inclusive, algumas pessoas ao meu redor também ficaram se questionando. E eu digo que não necessariamente por maldade, mas porque é de fato uma realidade distante daquilo que a maioria das travestis vive (Beatriz).

[...]

Eu, desde pequena, tinha meus sonhos, sim. Eu sonhava até em ser médica, como eu te disse. Mas era um sonho que eu guardava somente pra mim, uma vez eu comentei com outras pessoas que eu ia ser uma médica e o povo ficou rindo. Ficaram dizendo que eu era perturbada, apesar de que eu sou um pouco mesmo, porque queria algo muito longe da minha realidade. E de fato eu queria mesmo, mas por que eu não posso? (Josy).

As produções intelectuais da palestrante em 2015 e de minhas interlocutoras em tempos diferentes atentam para algo fundamental no que se refere à capacidade de sonhar: ela não se constrói afastada de uma realidade material concreta, mas a partir dos múltiplos condicionantes de ordem racial, de classe e de gênero. Assim sendo, esses marcadores de diferença forjam subjetividades diferentes, cujo atravessamento é a violência enquanto elemento que se expressa pela ausência de políticas sociais afirmativas e até mesmo o direito de planejar a vida.

Por limitar os sonhos ou mesmo a capacidade de sonhar, o racismo e a transfobia triunfam e avançam na medida em que os objetivos de futuro dos subalternizados são frustrados.

Eu lembro que quando eu fiz o vestibular e não passei, alguns vizinhos meus ficaram rindo. Eles riam mesmo, ficavam abusando, dizendo que minha medicina seria dentro do cinema dando o rabo e chupando pau por 10 reais. Aquilo me deixou muito triste, claro, porque primeiro eu queria muito e depois porque é muito ruim quando você escuta coisas assim de pessoas próximas. Naquele dia, eu até fiquei pensando: meu deus, eu acho que meu fim vai ser esse mesmo que eles disseram, deus que me perdoe, mas eu pensei assim, né? (Josy).

A felicidade de uns, quando o sonho do subalterno não é alcançado, é parte da reflexão da música *Ismalia*⁸⁴, que o cantor e compositor Emicida apresenta em seu álbum *Amarelo*, de 2019. Na música, Emicida evidencia a frustração dos sonhos dos que vivem a violência cotidiana do racismo e de outros sistemas de opressão,

⁸⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EtN1jBk0ZQg>>.

ao mesmo tempo em que produz satisfação coletiva social. Ademais, é parte do ritual de reprodução do capitalismo colonial-racista manter sem sonhos, ou ao menos sem alcançá-los, as identidades raciais e sexuais historicamente utilizadas como mote para a desumanização, como retrata a letra da música.

Com a fé de quem olha do banco a cena
 Do gol que nós mais precisava na trave
 A felicidade do branco é plena
 A pé, trilha em brasa e barranco, que pena
 Se até pra sonhar tem entrave
 A felicidade do branco é plena
 A felicidade do preto é quase
 Olhei no espelho, Ícaro me encarou
 Cuidado, não voa tão perto do Sol
 Eles num guenta te ver livre, imagina te ver rei
 O abutre quer te ver de algema pra dizer: Ó, num falei?! No fim das
 contas é tudo Ismália, Ismália
 Ismália, Ismália
 Ismália, Ismália
 Quis tocar o céu, mas terminou no chão
 Ismália, Ismália
 Ismália, Ismália
 Ismália, Ismália
 Quis tocar o céu, mas terminou no chão.
 (EMICIDA, 2019).

Portanto, restringir o direito de sonhar aos subalternizados e celebrar sua frustração compõe a complexa e dinâmica teia que sustenta e reproduz o perverso sistema de dominação. Sistema que age objetiva e subjetivamente para a manutenção dos lugares de margem instituídos pela racionalidade colonial. Entretanto, se, por um lado, as supracitadas imagens de controle, nos termos de Collins (2019), interrompem e/ou cerceiam, em diversos momentos, o direito de sonhar; por outro, há um movimento de desnaturalização dessa lógica, na medida em que, em ato de rebeldia e insubmissão, travestis negras questionam: “Mas por que eu não posso?” (Josy).

Justamente por protagonizarem a subversão, na palestra citada no início desta seção, a palestrante chamou atenção para os projetos de sociedade elaborados por travestis para todas as pessoas. Ela afirmou haver outros mundos possíveis, anunciados por travestis, a partir de seus sonhos e das tensões por eles provocadas, no que pesem todas as violências e outros desaforos promovidos pela cisnormatividade. Ou seja, mais uma vez apontando: há resistências.

A ousadia de sonhar, articulada ao atrevimento e à solidariedade ao elaborar projetos de melhoria para o mundo, foi também objeto de reflexão de Josy, Beatriz, Jovanna e Elza durante nossas entrevistas, impulsionando outras lógicas além da dor e da violência. Foram expostas as insubmissões e rebeldias à revelia do que enfrentam cotidianamente a partir das alegrias que insistem em viver.

Convidada a refletir sobre sonhos, Josy reivindica do Estado a oferta de políticas sociais que garantam profissionalização e renda para travestis e transexuais para que as mais jovens não passem pelo que ela vivenciou em função da desassistência.

O Estado devia se abrir uma oportunidade de curso pra essas meninas que estão vindo agora. Como aqui... não sei se pega lá, porque as meninas são tudo de menor também. Um acompanhamento na escola para evitar violência contra travesti, que permitisse que a gente se formasse pra que a gente não precisasse começar logo cedo na prostituição. Acho que políticas públicas, as ONGs que também ajudassem. Porque, assim, tem que ter verba. E pra ter verba tem que mandar pras prefeituras, e eles que liberam. Eu acho que deveria se abrir cursos de formação. Não sei, o técnico, faculdade com mais acesso também né... mas, assim, cursos que elas possam fazer seu próprio emprego: cursos de confeitaria, curso de cabeleireiro, curso de maquiagem, curso de sobrancelhas, que muitas gostam de fazer esses cursinhos assim, né? Que fizessem elas aprenderem pra elas investirem em trabalhar em casa, podia trabalhar em casa. Porque hoje em dia pra fazer um curso desse é pago, então as meninas não têm condições de fazer esses cursos pagos, e elas aprendendo, elas podem fazer em casa. Eu acho que deveria investir em cursos pra essas meninas que tão vindo agora, pra elas futuramente ter seu próprio negócio (Josy).

No mesmo sentido, refletiram Elza e Jovanna, que sonham com um mundo onde as diferenças não sejam alicerces para as desigualdades.

Sonho que a sociedade, não só do Brasil, como do mundo, veja nós LGBT como ser normal, como uma pessoa que precisa de amor, precisa de carinho, precisa de atenção. Como que vendo a gente como pessoas do bem, apesar dos apesares, nós podemos ir e vir quando a gente quiser, nós pagamos nossos impostos, nós temos coração, nós amamos, nós choramos, nós sofremos. Tudo que muitos da sociedade que nos discriminam, que nos rejeitam, nós sofremos o mesmo que eles. E quando um dia a gente partir, que todos nós vamos, é tudo uma coisa só, ninguém é melhor do que ninguém, tá entendendo? Vão todos morrer, vão todos pra o mesmo buraco, no modo de falar. E vão tudo feder, vão tudo sofrer a mesma coisa e passar pela mesma coisa que todos vamos passar, que é

pela morte. Então não tem pra quê ninguém querer ser melhor do que ninguém (Jovanna).

[...]

Eu quero que tanto elas, quanto os que virão, tenham possibilidades diferentes. Eu quero que as crianças elas sejam o que elas são, sem ninguém estar colocando empecilhos e problemáticas na frente: “Não! Deixem elas serem quem elas são, porque o que a gente é pra ser aqui já vem programado”, e essa programação é de muita felicidade, de muito sucesso, de muita conquista. As pedras elas são trazidas pelas produções de más energias no nosso triste pensamento, quando a gente se deixa impregnar por aquele tipo de energia, aí a gente vai viver as falácias que a gente vive na sociedade. Eu quero tentar ser uma semente, no mínimo, quero poder ser uma árvore frutífera, mas no mínimo eu quero ser uma semente que, lá na frente, que a realidade vai ser diferente, principalmente para os pequenos, porque eu acredito que tudo vem da base. Eu fui uma criança muito feliz, mas eu também fui uma criança muito regrada aos desafios. Acredito que uma força muito extraordinária sempre estava comigo pra que eu resistisse, que eu chegasse até aqui, mas e as que não têm? E as que não vão ter esse suporte? As que não vão ter essa força? Elas precisam, no mínimo, ter um mundo que acolha, que as entendam, que as incentive pra que elas sejam o melhor, independente do que elas venham a ser (Elza).

E mais do que esperar que o mundo seja transformado, Elza se coloca a serviço das mudanças que precisamos fomentar ao se comprometer em construir, a partir de seu trabalho profissional, caminhos para as mudanças que necessitamos, como ela mesma diz:

Eu quero que, nesse curso, eu realmente possa contribuir pra que a gente tenha um futuro brilhante, um futuro de felicidade, um futuro de sucesso, de conquistas, e não de derrotas, de angústias, de dores, de sofrimentos, que é o que a gente vê hoje. A gente vê muita história bonita, mas vê bem mais histórias trágicas, e eu acho que não é o intuito de a gente estar aqui: a gente viver tragédias, não, a gente tem que viver inovações, progresso, a gente tem que viver felicidades, viver o inimaginável, o inconcebível, o que nossas mentes e o que nossas ações, elas tragam de fato. Que eu acredito que nada do que está sobre essa terra não foi o homem que trouxe, nada caiu do céu, foi o homem que teve que lutar, foi o homem que teve que ir lá e colocar à prova, persistir, fazer dar certo, porque a gente não consegue fazer dar certo um mundo bom pra todo mundo, um mundo que acolhe todo mundo, somos 7 bilhões, e somos 7 bilhões diferentes, independente de ter bilhões de homossexuais, ou milhões de travestis, ou milhões de cisgêneros, mas são todos diferentes na sua individualidade, no seu íntimo, e eu acredito que esse íntimo pode ser algo muito extraordinário pra realidade, pode ser um potente agente transformador, e as pessoas precisam ser

incentivadas pra isso. Eu quero que as meninas não tenham mais essa ideia que elas nasceram pra ir pra o inferno: “Não, você nasceu pra ser extraordinária no que você tiver dentro de você, pra ser, no que você trabalhar dentro de você, pra colocar nesse mundo”. Eu quero que as meninas tenham essa noção na vida delas e que tirem todo esse estigma que a gente vive e que já acompanha a gente desde o início do tempo enquanto é tempo. Acho que o tempo ele muda, ele é cíclico e tem que mudar pra um futuro igual, onde todo mundo se respeita, onde todo mundo se ama, todo mundo se ajuda: “Qual é a sua vulnerabilidade? Vamos trabalhar nela, vamos dar a volta por cima”. Porque eu acho que esse é o único motivo de a gente estar aqui em sociedade: é um cooperar com o outro, e assim vai. Tem aí os formigueiros que mostram à gente: estão ali, cada um no seu quadrado, no seu lugarzinho, pra poder fazer com que a colônia sobreviva, pra com que a colônia não pereça. E todo mundo vive ali, debaixo da terra. Porque quando vem pro lado de cima, aqui, se encontrar com pessoas tão agressivas, pessoas tão violentas, tão cheias de si, entende? Eu não sou nada, sou só um pequeno grão de areia, como diz Maria Bethânia: “um átomo a mais que despertou”. Mas eu desejo muito poder contribuir pra o mundo que me colocou, que me fez viver nele, acho que esse seria meu maior anseio nesse curso. Espero muito, muito mesmo, dar um reboliço, mas de fé, esperança e de vida mesmo (Elza).

Ficou evidente no exercício de pensar futuros a partir dos sonhos que, em nenhum dos casos, há desejos apenas individuais – embora eles também tenham sido expressos. Desejo que revela a vontade de melhores condições de vida, não apenas para elas, mas transformação do mundo ou de construção de subsídios para essa transformação, é um ideário coletivo para minhas interlocutoras.

A gente meio que tem uma ética quando se torna travesti, talvez uma ética travesti, que é pensar coletivamente. Pensar não somente para nós mesmas, mas para todas que estão a nossa volta. A que não pensa assim dificilmente consegue sobreviver nesse mundo cão. Se é impossível viver sozinho, imagina viver sozinha sendo travesti? Então acaba que grande parte do que pensamos para gente é também o que pensamos para as outras e para o mundo, Henrique (Elza).

Nesse sentido, no projeto de vida e mundo de Beatriz, cabem desejos individuais e coletivos, afrontando a lógica individualista do capital.

O meu, eu acho – eu acho não, eu vou terminar a faculdade. Eu quero também constituir uma família, mesmo que eu seja mãe solo. Seria tudo! E ter essa estabilidade. Fazer pesquisas, que eu vejo que tem essas coisas de pesquisas e que são temas muito importantes, falando das pessoas trans, que tem que ter um olhar pra essa população, que é mais vulnerável entre as pessoas vulneráveis. E

daqui a um tempo eu pretendo já estar concluindo isso, estar fazendo pesquisas, não sei. Posso estar trabalhando no mercado financeiro ou ser professora, dar aula, ou fazer alguma coisa... que dar aula eu também acho uma coisa incrível, assim, os professores. E pra um futuro, um sonho, assim, pra todo mundo, o meu sonho mesmo seria sem essas barreiras. Tipo, que eu já ouvi de uma pessoa que é necessário gerações pras pessoas aceitarem que seja natural uma mulher trans, seja uma coisa natural, mas eu espero que não dure tanto tempo assim, gerações, que muito antes disso já seja, naturalmente, que não haja essa distinção, sejam naturalmente aceitas, respeitadas. Respeito não só às mulheres trans, que são uma minoria, mas outras minorias também. Parece mais um mundo de sonhos, mesmo, né? Mas que não tenha tanta agressão também, muita violência. O pior é a violência, sabe? Diminuir a violência. Esteja com um presidente, um governo, que pense na população, em medidas que vão ajudar, efetivamente, de fato, aquela população, e é isso. Coisas boas pra todos (Beatriz).

Por ter a consciência de que a ponte entre aquilo que se deseja e aquilo que se tem é construído por meio da luta, destaco que todas as minhas interlocutoras participaram ou participam de espaços organizados de articulação política para os direitos de travestis e transexuais, rejeitando, assim, noções abstratas que pensam mudanças sociais, como assinala Elza:

A gente precisa lutar, precisa exigir e também se organizar. É assim que eu aprendi com as mais velhas e até mesmo com outras da minha idade, que começaram a lutar antes de mim nos movimentos sociais, Henrique. Nada cai do céu pra quem é pobre, imagina quem é pobre travesti? Então, por sabermos que a luta muda e também salva, eu participo de tudo que posso. Pra exigir que não somente os meus sonhos, mas os de todo mundo possam ser vividos (Elza).

O trecho da informante acima deixa evidente que, mesmo marcadas por violações, as interlocutoras transgridem o sistema colonial e capitalista, com suas práticas expostas ao longo deste trabalho. Na medida que insistem na capacidade de sonhar e se mobilizar para que sonhos sejam possíveis para travestis, sendo esta capacidade uma das maiores ousadias da contemporaneidade.

6 SOBRE CONCLUIR SEM FINALIZAR

Bola de neve é saber seguir em frente sem olhar pra trás. Lembre-se que em cada recaída, quem te salvou foi os ancestrais. Vera verão, Xica Manicongo ensinaram que eu sou capaz. Tira a poeira do pé, sai dessa cama, bichaaaa (BIXARTE).

Racismo e transfobia são instrumentos de dominação e opressão funcionais à exploração; mecanismos de controle e disciplinamento que há séculos têm sido manejados contra a vida de travestis, transexuais e pessoas negras em sua diversidade. Os reflexos da articulação entre eles podem ser percebidos nos dados sobre violência, morte e precariedade da vida de travesti negras no Brasil, a exemplo do que vem denunciando a ANTRA, mas que também foram constatados a partir da capacidade de reflexão organizada e exposta por minhas interlocutoras ao longo deste trabalho.

Os encontros com os indicadores sociais deixam evidente que há, no Brasil, um conjunto de problemáticas que precisam ser superadas tanto quanto outras, que necessitam ter suas respostas amplamente aperfeiçoadas para que tenhamos um país possível para todas as pessoas. Afinal, não há nada de natural, embora esteja naturalizado (BUTLER, 2010), no fato de 90% de travestis e transexuais terem a prostituição como única possibilidade de manutenção da vida. Tampouco que a expectativa de vida de travestis e transexuais gire em torno de 35 anos.

Esse cenário retrata as escolhas de um projeto de morte desenhado a partir da colonização e que se estende até os dias de hoje, com poucas interdições, a partir daquilo que Quijano (2005) classifica como “colonialidade”. Seu efeito é parte da sociedade acreditar que há quem nasceu unicamente para o trabalho braçal e há quem é legítimo o suficiente para produzir conhecimento. Ou, no caso das travestis, a prostituição como destino, única forma de garantir sua existência, e quem cordialmente pode usufruir de sua precariedade para a satisfação dos fetiches.

O intercruzamento desses indicadores, entre as produções intelectuais de Jovanna, Elza, Beatriz e Josy, assim como de outras interlocutoras partícipes deste trabalho, evidencia o quanto estamos distantes de uma sociedade verdadeiramente democrática; não somente porque não há possibilidade de democracia substancial nos limites do sistema capitalista (WOOD, 2007), mas porque, em um capitalismo colonial, a exploração combina-se com a dominação e a opressão.

Neste sentido, a partir do conjunto de trânsitos, escutas e leituras que essa pesquisa possibilitou, é possível afirmar que a forma de viver a condição de trabalhador/a é diversa, assim como são diversas as condições de quem vive e acessa esse mundo. A partir das dimensões raciais, de gênero e de sexualidade, ocorre uma intensificação profunda da precarização da existência, relegando a algumas não somente o lugar de trabalhadora, mas de sujeito não humano, ou, nos termos de Lugones, de bestialidade.

Condição de desumanização expressa por minhas interlocutoras, o tempo todo, ao explicitar as similaridades contidas em suas trajetórias, no que pesem as singularidades de cada uma delas. Expõe os dramas e dilemas vividos, cujas vidas são o tempo todo atravessadas pelo racismo e transfobia. Esses sistemas de hierarquias criam correspondência a partir da violência contra um grupo diverso em geração, renda, apoio familiar e acesso à educação. Reitero com pesar que, a despeito das singularidades, todas se encontraram nas avenidas das violências.

Essas violências, longe de ser apenas o reflexo de como travestis negras vivem e se relacionam com o mundo, denotam um forte projeto de poder, que mobiliza instituições estatais e sujeitos, agentes de manutenção dele. Por ação e omissão, são corresponsáveis pela conservação naturalizada dos lugares de subalternidades ocupados e vividos por travestis no Brasil. Em parte, o lugar cristalizado de subalternidade destinado a travestis negras, é expresso por minhas interlocutoras a partir das narrativas sobre prostituição. Deixando evidente que, apesar da idade, território e experiências particulares, esse lugar, enquanto espaço comum para travestis é um atravessador que conecta suas experiências. E atravessa expressando violência, precarização e dor. Que se somam ao conjunto de outras experiências em diversos âmbitos – escolar, familiar, nos serviços de saúde. Assim é também neste lugar, que contraditoriamente, travestis negras acessam afeto, cuidado, atenção e garantem renda. Escancarando um paradoxo que é constitutivo da realidade de travestis no país: o dilema de estar num espaço onde se produz sonhos e violências na mesma medida.

O conjunto de produções que acessei - de ordens intelectuais, documentais e em relatos - fazem uma grave denúncia ao expor as condições sociais e econômicas as quais travestis são submetidas neste país; uma denúncia ao Estado brasileiro que, a partir de seus vários órgãos e agentes, tem se prestado muito mais a produzir

e intensificar os processos de violação contra travestis do que de construir subsídios que permitam suas existências com direitos.

Acessou-se, nesta tese, condições tão precárias que, nos limites do narcisismo cisgênero, nos faz acreditar que não existem esses contextos no Brasil. Afinal, no conforto de nossos corpos, embora restritos em função do capital colonial, como podemos pensar que violações tão grandes ainda ocorrem neste país?

Mas essas violações não somente existem como expressam um contexto de ampla letalidade, de abandono à própria sorte e de afronta aos marcos legais dos direitos. Afrontas que, reitero, nos permite admitir a insuportável constatação que somos um país de sucesso da história colonial. Esse sucesso se reafirmou a cada vez que Jovanna sofreu violência no âmbito escolar; em que Elza foi lançada ao trabalho sexual, mesmo quando havia dito que jamais o faria; quando Beatriz foi alvo de violência por colegas de turma ou quando Josy ouviu que travesti nasceu pra chupar pau.

Por outro lado, tornou-se urgente indagar: É possível contar mais uma história? Ou, ao menos, outras versões da mesma história?

Atento aos perigos da história única, o qual Chimamanda Nziogzi (2019) nos alerta. Fui convidado por Jovanna, Elza, Josy, Elza e tantas outras travestis negras a aprofundar outros elementos que não informassem apenas sobre dores, violências e ausências, mas que considerassem o que é absolutamente caro à existência travesti no mundo: o cuidado e o afeto. Afinal, “É urgente recusar a praga colonial do mito cisgênero, que segue achando que as vidas de travestis precisam ser definidas pelo signo e espetáculo do sofrimento”⁸⁵.

A partir desse ângulo, pude reconhecer que o afeto entre as consideradas subalternas produz fissuras importantes à cultura da violência, que deseja restringir a trajetória de travestis negras ao lugar da morte, das ausências e das disputas. Neste caso, o diálogo com minhas interlocutoras, e também as observações diretas, oportunizou-me acessar outras histórias; ou pelo menos outras dimensões de uma mesma história, na qual o afeto, o cuidado e a solidariedade emergem como instrumentos potentes à manutenção da vida e forma de viver de travestis.

Esses instrumentos servem para que travestis possam continuar vivendo neste país, que se especializou em operar morte e fetiche, mecanismos de controle

⁸⁵ Trecho de uma postagem no instagram feita por uma travesti.

e desumanização de pessoas travestis e transexuais. Mesmo reconhecendo os avanços das políticas públicas voltadas a pessoas LGBTI no Brasil, especialmente travestis e transexuais, o afeto, o cuidado e a solidariedade são importantes ferramentas, às vezes as mais utilizadas do que as políticas. Ficou evidente, portanto, que são essas as maiores responsáveis pela manutenção da sobrevivência de outras. Resistências e resiliências andam lado a lado das problemáticas de ordens política e econômica.

Portanto, confirma-se, com este trabalho, a tese de que permanecem ativas, atuais e multifacetadas as violências contra travestis brasileiras. Essa condição é agudizada, na medida em que o marcador de raça se apresenta forjando, então, um cenário de absurda negação, ausência e letalidade. Porém, na mesma medida, são mantidas e atualizadas as estratégias manejadas historicamente por travestis como requisito fundamental à manutenção de suas vidas, informando sobre o que o capitalismo colonial, inclusive em contextos de crise, não consegue eliminar: o cuidado.

Por não conseguir eliminar, o cuidado, o afeto e as redes de solidariedade historicamente estabelecidos entre travestis também as permite sonhar, embora de maneira precária. Sonhar e avançar em um projeto de mundo em que travestis possam ter o direito à escolha sobre suas trajetórias, mas, além disso, que travestis também possam usufruir desse mundo a partir de outros acessos que não os da precariedade e negação.

O cuidado, expresso nas falas, nos gestos, nas insubmissões e aventuras, asseguram o direito à vida de travestis e transexuais. Na mesma medida que fornece subsídios pedagógicos importantes para que as políticas sociais, especialmente, a política de saúde, aperfeiçoem suas estratégias e protocolos, com a finalidade de alinhar o funcionamento dos serviços a realidade de travestis e transexuais. Ou seja, apesar dos muitos desafios aos quais travestis negras tem se defrontado, há algo grandioso produzido por elas, que é fundamental não somente as suas vidas, mas, também às políticas públicas.

É importante ainda demarcar que esteve evidente durante os encontros, as entrevistas e as observações diretas que realizei o fato de que, apesar de todas as dificuldades, há uma capacidade de sonhar e persistir por uma realidade diferente que é constitutiva do conjunto de estratégias produzidas e retroalimentadas nas trajetórias travestis. Essa capacidade, a qual o capitalismo colonial insiste, mas tem

fracassado na tentativa de eliminar, tem garantido que travestis negras também possam ser felizes; possam viver e experimentar outros sentimentos que não os da objetificação, do fracasso e do luto. Essa vivência com a alegria e os sorrisos tem sido um projeto desenhado e pensado por minhas interlocutoras para todas as travestis, rasgando com a navalha o princípio do capitalismo neoliberal que preconiza o individualismo e a competição pela sobrevivência.

Ser feliz a partir dos encontros, dos sorrisos, das trocas e do cuidado tem sido uma das ofensivas protagonizadas por travestis negras contra esse sistema político e econômico que as quer mortas e tristes. Que naturaliza e nos faz acreditar que são as desgraças, não os sorrisos, que definem as travestis no Brasil. Contra esta compreensão, é preciso reafirmar: por mais contraditório que possa parecer, há afetos, abraços e acolhimento entre as que foram conduzidas pela violência. Esses elementos, que afrontam as imagens de controle produzidas sobre travestis, precisam ser valorizados, sob o risco de se ver e ouvir apenas os destroços da violência colonial, negatizando as resistências empreendidas por quem ousa enfrentá-la.

Entretanto, isso não significa dizer que a alegria e o cuidado ocorram distantes das violações, pelo contrário. Interrompê-las, obviamente, requer mudanças substanciais na forma como produzimos riqueza, como a acumulamos, nos relacionamos com os corpos e sexualidades. Mas, enquanto essas mudanças mais amplas não ocorrem, celebrar as que são conquistadas faz parte de uma ética travesti, como tão bem nos lembrou Elza. E essa ética, envolve o afeto, não como instrumento de reprodução ampliada do capital, mas como relações sociais que dilaceram a lógica colonial, quando, apesar da violência brutal, há amor entre travestis. E esse amor, ancestral, político e potente, tem permitido que sonhos e mudanças sejam possíveis.

Nesse sentido, finalizo expondo três mudanças mais recentes, que ocorrem no momento de conclusão deste trabalho, o que faz absoluto sentido. A primeira se refere ao fato de Elza recentemente conseguir um estágio em sua área: atuará em uma escola na Região Metropolitana do Recife, tendo assim a oportunidade de construir outros caminhos para uma educação crítica e emancipadora, algo que ela tanto reivindica em sua trajetória. A segunda diz respeito a Josy ter conseguido realizar o procedimento cirúrgico pelo qual aguardava ansiosamente há anos, deixando-a cada vez mais confortável com seu corpo. E a última, também referente

à Josy, refere-se ao fato de ela ter conquistado uma bolsa, que lhe permitirá atuar na formação discente em uma diretoria de diversidade da instituição em que estuda.

Essas conquistas compõem, então, o conjunto de esforços, resultado de mobilizações e resistências empreendidas por travestis ao longo da história. Embora longe de responder às necessidades de travestis no Brasil, é parte da cumplicidade subversiva (GROSFOGUEL, 2012) operada por travestis negras, que insistem em se manter vivas em meio ao caos. Expressam, sobremaneira, suas lutas e os avanços com direito aos sonhos e as mudanças defendidas ancestralmente.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALSINA, C.; CASTANYER, L. B. Masculinidad y violencia. *In*: SEGARRA, M.; CARABÍ, A. (Orgs.). **Nuevas masculinidades**. Barcelona: Icaria, 2000, pp. 83-101.
- AMÂNCIO, L. A(s) Masculinidade(s) em que-estão. *In*: AMÂNCIO, L. (Org.). **Aprender a ser homem: construindo masculinidades**. Lisboa: Livros Horizonte, 2004. pp.60-80 .
- AMIN, S. **Eurocentrismo**. São Paulo: LavraPalavra, 2021.
- ANDRADE, L. N. de. **Travestis na Escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa**. 2012. 278 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, UFC, Fortaleza, 2012.
- ANGELOU, M. Maya Angelou: “Ainda assim eu me levanto”. **Portal Geledés**, 22 mar 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/maya-angelou-ainda-assim-eu-me-levanto/>>. Acesso em: 7 jun 2023.
- ARAÚJO, M. C. Por que os homens não estão amando as mulheres trans? **Transfeminismo**, 17 out 2015. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/por-que-os-homens-nao-estao-amando-as-mulheres-trans/>> . Acesso em: 01 mai 2021.
- _____. Solidão da mulher trans negra. **Blogueiras Negras**, 16 jul 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/solidao-da-mulher-trans-negra/>>. Acesso em: 01 mai 2021.
- BENEVIDES, B. G.; NOGUEIRA, S. N. B. (Orgs.). **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2020**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2021.
- BENTO, B. **Brasil: país do transfeminicídio**. CLAM (Centro Latino Americano em sexualidade e direitos humanos). Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/transfeminicidio_berenice_bento.pdf> . Acesso em: 15 mai. 2020.
- _____. Transfeminicídio: violência de gênero e o gênero da violência. *In*: COLLING, L. (Org.). **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: UFBA, 2016. pp. 43-68.
- BRAVO, M. I. Política de Saúde no Brasil. **Serviço Social e Saúde**. v. 7, n. 1/2, pp. 30-60 , 2009.
- BUENO, W. **Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro: uma possibilidade de leitura da obra Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (2009) a**

partir do conceito de imagens de controle. 2019. 167 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – UAPPG, UNISINOS, São Leopoldo, 2019.

BUTLER, J. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo.** *In*: LOURO, G. L. (Org.). **O corpo Educado.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 151-180.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – FEUSP, USP, São Paulo, 2005.

_____. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **NEABI – UNICAP.** 2020. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.patriciamagno.com.br/wp-content/uploads/2021/04/CARNEIRO-2013-Enegrecer-o-feminismo.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2023.

_____. Mulheres negras e violência doméstica: decodificando os números. Geledés 2017. **Portal Geledés,** 07 mar 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/pesquisa-mulheres-negras-e-violencia-domestica-decodificando-os-numeros-e-book/?gclid=EAlaIQobChMI8eSa34mm_wIVujbUAR1E1w0aEAAYASAAEgJgofD_BwE>. Acesso em: 02 jun. 2023.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado.** v. 31, n. 1, pp. 99–127, 2016.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade.** São Paulo: Boitempo, 2021.

CONNEL, R. W. La organización social de la masculinidad. *In*: LOMAS, C. (Org.). **Todos los hombres son iguales?** Identidades masculinas y cambios sociales. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 31-53.

CORONIL, F. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. *In*: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005. pp. 50-62. pp. 70-88.

CURIEL, O. **Lá nación Heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación.** Brecha lésbica/em la frontera: Bogotá, (2013).

FALEIROS, V. de P. Desafios de cuidar em Serviço Social: uma perspectiva crítica. **Katálysis.** v. 16, n. esp., pp. 83-91, 2013.

FANON, F. **Os Condenados da Terra.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FEDERICI, S. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Estevão. **Homossexualidade Indígena no Brasil: um roteiro histórico bibliográfico**. Revista ACENO, Vol. 3, N. 5, p. 14-38. Jan. a Jul, 2016.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**: ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2008.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GONZALEZ, L. **O papel da mulher negra na sociedade brasileira**: uma abordagem político-econômica. Los Angeles: 50-90 , 1979.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**. s.v., s. n., pp. 223-244, 1984.

GORENDER, J. **O escravismo colonial**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.

GRADA KILOMBA: Descolonizando o Conhecimento. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (61 min). Publicado pelo canal CLINICAND - PSICANÁLISE E ESQUIZOANÁLISE. Tradução: Jessica Oliveira. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iLYGbXewyxs>>. Acesso em: 02 jun. 2023.

GROSGOUEL, R. The epistemic decolonial turn beyond political-economy paradigms. **Cultural Studies**. v. 21, n. 2-3, pp. 211-223, 2007.

_____. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 2, 2012, pp. 337-362.

HOOKS, B. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**. v. 3, n. 2, pp. 464-478, 1995.

_____. Vivendo de amor. **Portal Geledés**, 09 mar. 2010. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>. Acesso em: 10 jan. 2023.

IPEA *et al.* (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. Brasília, DF: Ipea, 2011.

JESUS, J. G. Transfobia e crimes de ódio: Assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. **História Agora**. v. , n. , pp. 22-40, 2013.

JÚNIOR, C. P. **A Revolução Brasileira**. São Paulo, Expressão Popular, 2005.

_____. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo, Publifolha, 2000.

KILOMBA, G. A Mascara: *In*: KILOMBA, G. **Memória da Plantação**: episódios cotidianos de racismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 33-46.

_____. Quem pode falar. *In*: KILOMBA, G. **Memória da Plantação**: episódios cotidianos de racismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 47-70.

KULICK, D. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LESSA, S. A atualidade da abolição da família monogâmica. **Crítica Marxista**. v. 35, n. 2, pp. 41-58, 2012.

LINIKER. Antes de tudo. **Letras**, 2021. Disponível em: <<https://www.letas.mus.br/liniker/antes-de-tudo/>>. Acesso em: 07/06/2023.

LORDE, A. Lésbica e Literatura. 1977. **Portal Geledés**, 28 mar. 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

LOURO, G. L. Pedagogias da Sexualidade. *In*: LOURO, G. L. (Org). **O corpo Educado**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 7-35.

LUGONES, M. (2014). **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas, 22(3), 935-952.

_____. **Hacia Metodologia de la decolonialidad**. Revista CLACSO, 2021.

MANDEL, T. L. Fragilidade Social e busca de cuidado na sociedade civil hoje. *In*: PINHEIRO, R.; MATTOS, R. A. de. **Cuidado**: as fronteiras da integralidade. Rio de Janeiro: CEPESC/UERJ, IMS ABRASCO, 2006, pp.11-22.

MANOEL, J. Lênin, a ruptura anticolonial do comunismo e o marxismo africano. **Germinal**. v. 12, n. 2, pp. 50-68, 2020.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **La idea de America Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa Blackwell Publishing, 2007.

MIOTO, R. C. T. Família e políticas sociais. *In*: BOSCHETTI, I. *et.al* (Orgs.). **Política social no capitalismo**: tendências contemporâneas. São Paulo: Cortez, 2008. pp. 30-60 .

MOMBAÇA, J. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Concinnitas**. v. 1, n. 28, 2016. pp. 334-354 .

MOURA, C. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. **Afro-Ásia**. s. v., n. 14, pp. 124-137, 1983.

MUNIZ, D. **Nordestino: a invenção do “falo” - Uma história do gênero masculino (1920-1940)**. São Paulo: Intermeios, 2013.

NOLASCO, E. C. A (des)ordem epistemológica do discurso fronteiriço. *In*: BESSA-OLIVEIRA, M. A.; NOLASCO, E. C.; GUERRA, V. M. L.; FREIRE, Z. R. N. dos S. (Orgs.). **Fronteiras Platinas em Mato Grosso do Sul (Brasil/Paraguai/Bolívia): biogeografias na arte, crítica biográfica fronteiriça, discurso indígena e literatura de fronteira**. Campinas: Pontes Editores, 2017, pp. 1-16.

PERRA, Hija de. 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**, n. 4, p. 9-16, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.5354/2735-7473.2014.36405>> Acesso em> 10 jan. 2023.

PERTY, A; MEYER, D. Transexualidade e heteronormatividade: algumas questões para a pesquisa. **Textos & Contextos**. v. 10, n. 1, pp. 193 - 198, 2011.

PIEIDADE, V. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E.(Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. pp. 20-42 201.

RUBIN, G. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. *In*: VANCE, C. (Org.). **Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina**. Madrid: Revolución Madrid, 1989. pp. 113-190.

SANTOS, B. de S. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. *In*: SANTOS, B. de S. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS; B. de; ARAUJO, S.; BAUMGARTEN, M. As Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa. **Sociologias**. v. 18, n. 43, pp. 14-23, 2016.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Almedina, 2009.

SENNA, A. M. de. **A solidão da mulher trans, negra e periférica: uma (auto) etnografia sobre relações socioafetivas em uma sociedade cisheteropatriarcal**. 2021. 185 f. Dissertação (Mestrado em 2020) – CEAO, UFBA, Salvador, 2021.

SILVA, I. F. Representações Sociais do cuidado em saúde por mulheres quilombolas. **Escola Anna Nery**. s. v., n. 26, pp. 1-8, 2022.

SOUZA, C. A. da S. **A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. 2008. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Estudos dos Pós-graduandos em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2008.

VALE, A. F. C. O vôle da beleza: a experiência transgênero e o processo migratório. **OP SIS**. v. 7, n. 8, pp. 54-68, 2007.

_____. **O vôle da beleza**: travestilidade e devir minoritário. 2005. 308 f. Tese (Doutorado em 2005), UFC, Fortaleza, 2005.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Dissertação de Mestrado ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, da Universidade Federal da Bahia. 2015. Disponível em <<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>>. Acessado em 10 de maio de 2022.

VOTE LGBT. **Diagnóstico LGBT na pandemia**. 2020. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/5b310b91af2096e89a5bc1f5/t/5ef78351fb8ae15cc0e0b5a3/1593279420604/%5Bvote+lgbt+%2B+box1824%5D+diagno%CC%81stico+LGBT%2B+na+pandemia_completo.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2023.

WHITE, E. C. Apresentação. *In*: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. (Orgs.). **O Livro da Saúde das Mulheres Negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

WOOD, E. Capitalismo e democracia. *In*: DUNKER, C. (Org.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: LavraPalavra, 2007. pp. 417-430.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA

IDENTIFICAÇÃO HISTÓRICA DA ENTREVISTADA:

- Idade, cidade de origem, espaços que já viajou (se viajou).
- Como foi sua infância?
- Como foi o seu processo de transição? Em quais condições familiar, escolar, de trabalho.
- Com que idade esse processo mais fortemente alavancou?

TRABALHO, MORADIA E RENDA:

- Com o que trabalha? E desde quando trabalha?
- Você acredita que as situações vividas durante o período de transição e após ela, na escola, família, condicionaram sua atuação profissional hoje? Em que sentido?
- Como tem sido seu trabalho? Quais desafios? Quais situações você viveu ou acompanhou? Violências, dificuldades, riscos. .
- Como você vê as condições que travestis se encontram no Brasil?
- Você já sonhou ou sonha com outro trabalho? Qual seria? Por qual motivo você acredita que não alcançou este sonho?

CUIDADO, RISCOS E REDE DE APOIO:

- O que você entende por cuidado? Qual a importância dele para sua vida?
- Quem lhe ajudou nesse percurso de sua vida? Quais tipos de apoio você recebeu? Qual a importância dele para sua vida e sobrevivência? Quem foram essas pessoas?

ESTADO, DIREITOS E POLÍTICAS SOCIAIS:

- Como você vê as políticas que existem hoje para travestis em Pernambuco? Como era antes? O que você acha que permitiu a mudança do ontem para o hoje?
- Como você se sente indo nos serviços hoje?
- Percebe que as meninas se sentem a vontade? Prefere antes se cuidar em casa? Acredita que algo pode melhorar?

DESEJOS, SONHOS, VONTADES:

- Qual mundo você deseja para si? Quais sonhos?
- Qual mundo você deseja para travestis? Como esse mundo pode ser alcançado?

APÊNDICE B - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO DE CAMPO**DIA DE OBSERVAÇÃO:****ATIVIDADE OBSERVADA:****PARTICIPANTES DA ATIVIDADE:****QUESTÕES OBSERVADAS:****DESTAQUES REFLEXIVOS DO QUE FOI OBSERVADO**

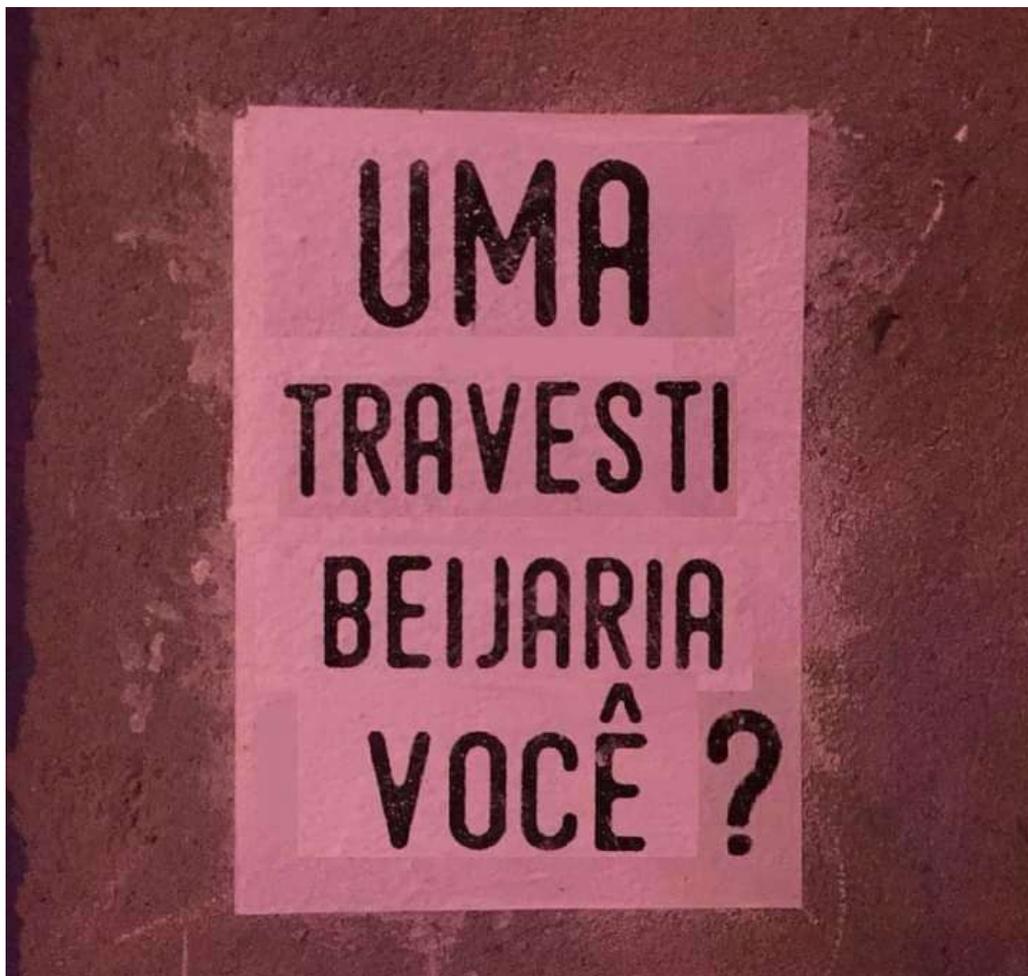
ANEXO A - REGISTRO DE TRAVESTIS PIONEIRAS NO MOVIMENTO SOCIAL.



Fonte: Instagram do FONATRANS

ANEXO B - ANÁSTACIA COM MÁSCARA

Fonte: Internet – Sem autor definido.

ANEXO C – UMA TRAVESTI BEIJARIA VOCÊ?

Fonte: Imagem acessada em uma postagem no Instagram.