

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LOCALIDADE OU METRÓPOLE?
DEMONSTRANDO A CAPACIDADE DE ATUAÇÃO POLÍTICA DAS
TRAVESTIS NO MUNDO-COMUNIDADE

LUANNA MIRELLA

ORIENTADORA: PROFa. Dra. RITA LAURA SEGATO
CO-ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ BIZERRIL NETO

BRAS-ILHA

2010

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LOCALIDADE OU METRÓPOLE?
DEMONSTRANDO A CAPACIDADE DE ATUAÇÃO POLÍTICA DAS
TRAVESTIS NO MUNDO-COMUNIDADE

LUANNA MIRELLA

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, no dia 02 de agosto de 2010, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Rita Laura Segato – DAN/ UnB (presidente)

Prof. Dr. Hilan Bensusan – Departamento de Filosofia/ UnB

Profa. Dra. Ondina Pena – Programa de Pós-Graduação em Psicologia/ UCB

Resumo

Nos grandes centros do eixo São Paulo-Sul, de acordo com as etnografias realizadas até então, as travestis são sempre identificadas a figuras marginais que exercem a prostituição e que, na maioria das vezes, estão ligadas ao narcotráfico, à violência e ao perigo. Nesse cenário, elas são condizentes com um certo modelo globalizado e enlatado de travesti e de “feminilidade”, em contraponto à alteridade histórica, à figura da bicha, ligada às histórias locais. O trabalho aborda os mecanismos da colonialidade do poder e sua ferramenta, o eurocentrismo, tendo como fim analisar as consequências na colonização da sexualidade e dos movimentos LGBTTT no Brasil. Trata, com esse fim, sobre alguns casos de travestis que atuam na política, no interior do Piauí – como Kátia Tapety, que já foi duas vezes vereadora e uma vez vice-prefeita de Colônia do Piauí –, com o objetivo de mostrar que, mesmo em uma cena aparentemente atrasada e resistente à modernidade, podemos encontrar um maior pluralismo sexual.

Palavras Chave: Bichas, Travestis, Colonialidade do poder, Alteridade histórica.

Abstract

According to the current ethnographies, travestis in some big cities in South and Southeast regions of Brazil are always identified as marginal characters that prostitute themselves and are, often, connected to narcotraffic, violence and danger. In this scenario, the travestis aren't expressing historic alterity, instead they are inscribed in a global and colonial model, standing as opposites to the figure of "bicha" (that is more connected to local history). This paper, deals with the working of coloniality of power and its important tool, eurocentrism, as a way to analyze its consequences in the colonization of sexuality and of LGBTTTT movements in Brazil. By telling the stories of travestis that have a political career in small city in Piauí – like Kátia Tapety, elected two times for the city council and one time vice-mayor of Colônia, Piauí – this paper tries to show that in this seemingly retrograde environment – one that is apparently resistant to modernity and sexual rights – we could find greater sexual pluralism.

Key words: Bichas, Travestis, Coloniality of power, Historic alterity

“Mas se souberem, assustam-se, nós que guardamos o grito em segredo inviolável. Se eu der o grito de alarme de estar viva, em mudez e dureza me arrastarão pois arrastam os que saem para fora do mundo possível, o ser excepcional é arrastado, o ser gritante.”

Clarice Lispector

“... as boas maneiras de ler hoje, é chegar a tratar um livro como se escuta um disco, como se olha um filme ou um programa de televisão, como se é tocado por uma canção: todo tratamento do livro que exigisse um respeito especial, uma atenção de outra espécie, vem de uma outra era e condena definitivamente o livro. Não há nenhuma questão de dificuldade nem de compreensão: os conceitos são exatamente como sons, cores ou imagens, são intensidades que convêm a você ou não, que passam ou não passam. ‘Pop’ filosofia. Não há nada a compreender, nada a interpretar.”

Gilles Deleuze. Dialogues

“É a mesma coisa quanto ao livro e ao mundo: o livro não é a imagem do mundo segundo uma crença enraizada. Ele faz rizoma com o mundo, há evolução a-paralela do livro e do mundo, o livro assegura a desterritorialização do mundo, mas o mundo opera uma reterritorialização do livro, que se desterritorializa por sua vez em si mesmo no mundo (se ele é disto capaz e se ele pode).”

Deleuze e Guattari - Mil Platôs Vol. 01

Para Beatriz, que consegue existir neste mundo mantendo-se às margens dele.

Para todas as bichas.

Para todos @s loucos e para tod@s que em algum momento foram considerad@s
maluc@s por sustentarem seus desejos contra a corrente.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos às pessoas sem as quais este trabalho não seria o mesmo: as mulheres, homens e bichas do Piauí, que me acolheram sempre com tanto amor, em especial Hilda e sua família; Patrícia, em Alagoas; Melissa; as travestis do Setor Comercial Sul; meus avós paternos; minha mãe; Hilan Bensusan; e tod@s aquelas que de certa forma estão contid@s nas costuras do meu pensamento.

Agradeço também a duas pessoas que foram indispensáveis para minhas reflexões e heresias antropológicas, pelo seu apoio, carinho e leituras dedicadas: Rita Segato e José Bizerril Neto. Sem elæs este trabalho não existiria.

Não posso deixar de agradecer a Beatriz por passar alguns anos de sua vida, quase vinte e quatro horas por dia, ouvindo e falando sobre gênero, bichas, travestis, transexuais, LGBTTTIQA...

Sumário

Índice de figuras	8
Introdução	9
As bichas no poder e as travestis enlatadas.....	9
O ambicionado clã do Sul do país.....	9
O Piauí.....	9
Colonialidade do poder, políticas de identidade e as bichas do Piauí.....	11
Capítulo 1: “Oxi, é travesti, transexual, não é mulé, é ômi mermo!”	18
1.1. Prelúdios sobre o poder e a hierarquia.....	19
1.2. “Falamos que o Piauí é o estado mais pobre da Federação, mas não é não!”	25
1.2.1 “Falamos que o Piauí é o estado mais pobre da Federação(.....)”.....	25
1.2.2 “(.....) mas não é não!”.....	29
1.3. Colônia do Piauí.....	31
1.3.1. Política.....	38
1.3.2. Falta de privacidade?.....	41
1.3.3. Uma bicha na política.....	44
1.4. Kátia Tapety.....	48
1.5. Ana Cristina.....	69
Capítulo 2: A violência ainda não chegou aqui, mas lá na cidade grande...	74
2.1. Brasília, uma cidade modernista.....	74
2.2. Colônia do Piauí, uma cidade pré-moderna.....	87
2.3. A professora dos filhos do tráfico: um caso na pequena cidade grande de Maceió.....	99
Capítulo 3: A cena brasileira e algumas comparações possíveis	118
3.1. O terceiro subsolo do Setor Comercial Sul.....	118
3.2. Como se produz uma travesti ou “Eu sempre fui assim mesmo”	122
3.2.1. Ambivalências.....	129

3.2.2. E no Piauí?.....	135
3.3. Uma noite escura e colorida onde nem todos os gatos são pardos.....	140
3.3.1. As travestis e seus programas.....	147
3.3.2. As travestis e seus relacionamentos.....	151
3.3.3. Drogas e violência.....	156
3.3.4. Alianças e conflitos - as outras presenças da zona: policiais, garis, taxistas e vigias.....	162
3.4. A localidade e a metrópole.....	165
3.5. “Imagine, você é um travesti, aí chega alguém e grita ‘Paulo!!!’, no meio da rua”....	168
3.6. Uma implosão numa Torre de Babel e o travesticídio no SCS.....	172
Capítulo 4: Políticas de identidade e políticas de singularidades.....	177
4.1. Colonização sexual e o paradoxo de uma identidade universal.....	177
4.2. Heterossexualidade compulsória e homofobia.....	196
4.3. O auto-racismo da primeira pele, as bichas enlatadas e as bichas na política.....	203
4.4. O fórum das OnGs LGBTTT em Teresina e outras heresias.....	210
Referências citadas e não sagradas.....	223
Anexo 1: Reportagem online do Correio Brasiliense.....	232
Anexo 2: Reportagem online sobre a reivindicação da inclusão do nome social, nas escolas, pelas travestis e transexuais.....	234
Anexo 3: Lista de notícias a respeito de crimes contra a população LGBTTT no Piauí.....	236
Anexo 4: Cidades onde Gays, travestis e lésbicas foram assassinados no Piauí: 1975-2007.....	237
Anexo 5: Resumo dos 35 homicídios registrados no Piauí entre 1975-2007.....	238

Índice de figuras

Figura 1: Carcará na entrada de Colônia do Piauí.....	19
Figura 2: Réplica de um Tapety.....	48
Figura 3: Patrícia com sua mãe, em sua casa.....	106
Figura 4: Uma travesti da cena da prostituição de um grande centro do país.....	139
Figura 5: Kátia Tapety em 2008, segurando uma foto sua em torno de seus 18 anos, na praça central de Oeiras, onde está localizada a primeira Igreja do Piauí.....	140
Figura 6: Kátia Tapety em Colônia de Piauí andando de jegue.....	140

“Mas o sertão está movimentante todo-tempo – salvo que o senhor não vê; é que nem braços de balança, para enormes efeitos de leves pesos...”

“Sertão não é malino nem caridoso, mano oh mano!: - ...ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.”

J. Guimarães Rosa – Grande Sertão: Veredas

As bichas no poder e as travestis enlatadas

O ambicionado clã do Sul do país

Todos os caminhos levam ao Sul. Particularmente a São Paulo. Até pode parecer nestas poucas décadas de estudos sobre travestis no Brasil. De alguma forma, as principais etnografias brasileiras sobre travestis estão centradas em um tipo de padrão que remete ao eixo Sul-São Paulo – em todas elas, encontramos um pouco das travestis enlatadas da chamada globalização, com litros de silicone, com próteses, com roupas que acentuam os atributos “femininos”, com maquiagem e com unhas bem feitas ou postiças, nas esquinhas e quadras mais movimentadas que são a cena da prostituição¹. Drogas, violência e prostituição, conjugadas, constituem o cenário do submundo quase sempre ocupado pelas travestis brasileiras. Embora tenha trazido as travestis ao palco da antropologia atual, esse tipo de trabalho contribuiu para reproduzir e proliferar, em algum nível, a noção hegemônica de gênero do pólo que há quase um século parece encarnar o que existe de mais moderno e avançado no país. Delírio de grandeza do qual Brasília também participa. A etnografia também é um instrumento do poder e da hierarquia.

O Piauí

A insatisfação com a cena travesti em Brasília, após alguns anos de pesquisa de campo, levou-me ao Nordeste do Brasil. Deparei-me com um jornal que falava de uma

¹ Marcos Benedetti (2005) já fez uma ampla análise da história brasileira da “antropologia das travestis”, e por isso eu me eximo de repeti-la.

forma um tanto quanto sensacionalista sobre “a primeira vereadora travesti do Brasil”². E ela não estava em São Paulo, como seria esperado deste estado tão sintonizado com as tendências contemporâneas. Estava no Piauí, em um interior do qual eu nunca havia ouvido falar até então. Kátia, por motivos imbricados ao meu percurso em Colônia do Piauí, junto com outras travestis que vim a conhecer, foi uma razão suficientemente boa para que em poucos meses eu parasse de aventurar-me pelo Setor Comercial Sul de Brasília diariamente e arrumasse as malas para conhecer os interiores do Piauí.

Este é um estado que parece ter ficado esquecido quando falamos sobre o Brasil ou mesmo quando falamos sobre o Nordeste. À primeira vista, o Piauí parece não ser um estado com tantos atrativos para os turistas, como a Bahia, o Ceará, Pernambuco ou Alagoas. E também não pareceu atrair os etnógrafos e os historiadores na mesma proporção com que atraíram, por exemplo, esses outros estados do Nordeste. Parece não haver vida fora do famoso Parque Nacional da Serra da Capivara e do Delta do Parnaíba. Encontrei um material bibliográfico bastante escasso sobre o estado, se comparado aos outros estados do país; grande parte dos livros empoeirados que encontrei tratavam principalmente sobre a seca, sendo que a frase que os iniciava era alguma variante de “o Piauí é um estado esquecido e isolado”. Mesmo em se tratando da literatura que tanto contribuiu para formar um imaginário sobre o Nordeste e uma identidade regional nordestina, percebe-se que os autores mais famosos, como José Américo de Almeida, José Lins do Rego, Raquel de Queiroz, Graciliano Ramos e Jorge Amado, para citar alguns exemplos, são todos de Pernambuco, de Alagoas, da Bahia, do Ceará, mas nenhum do Piauí. Os autores de prosa ou de poesia que pude conhecer no Piauí, como Benedito Nogueira, em Oeiras, não são famosos nacionalmente.

Alguns autores piauienses têm feito esforços no sentido de estimular a população, assim como os dirigentes governamentais, por meio de análises da situação da cultura piauiense e de proposições de políticas públicas, no sentido de valorizar a produção cultural

² O número de candidatos LGBTTT no Brasil é pequeno, e o número de eleitos é mais reduzido ainda. Dos 88 candidatos a vereador e prefeito que eram *gays*, lésbicas ou travestis, em 2008, apenas quatro foram eleitos: Léo Kret (Salvador, Bahia); Moacyr Sélia (Nova Venécia, Espírito Santo), José Itaparandi (Paço do Lumiar, Maranhão), e Sander Simaglio (Alfenas, Minas Gerais). (Fonte: <http://homossexualidade.net/gls-homossexualismo/candidatos-lgbt-eleitos-em-2008/>. Acesso em 16 de junho de 2010)

e artística local, bem como os enraizamentos históricos, folclóricos e literários do estado³.

Whashington Bonfim afirma que

(...) muitos de nossos problemas têm a ver com um excessivo isolamento em relação ao restante do país, nos mais variados aspectos de nossa vida, mas, principalmente, em termos culturais. (...) Nossos debates sobre história, política e sociedade ainda estão voltados à construção de uma identidade, algo que se manifesta na procura por datas, fatos e legendas que colaborem no desiderato de construir uma atitude coletiva menos humilde e pessimista do mundo. (2004, p.14)

O autor caracteriza o Piauí como uma sociedade de mercado frágil, com relações sociais hierarquizadas, com uma pequena capacidade associativa e uma forte dependência estatal, assolado pelo provincianismo, pelo conservadorismo e pela resistência. E Santiago Júnior fala sobre a “imagem depreciativa de estado/ povo pobre, rural, sofredor, coitadinho e analfabeto” (2003, p.200) que a mídia piauiense tentou combater na década de 1990, por meio de programas televisivos e de jornais. O autor afirma, apesar disso, que “Não existe, salvo algumas felizes exceções, estudos profundos sobre cultura popular, artesanato, religião, papel da igreja, cultura erudita, festas, artes plásticas, cinema, histórias em quadrinhos e etc do (e no) Piauí” (2003, p.202). E se Teresina ainda aparece como um foco de desenvolvimento da cultura urbana, capaz de oferecer aos seus habitantes espaços múltiplos de vivência das alteridades ou uma possibilidade de alterar a representação do estado (SANTIAGO Jr, 2003), o mesmo não se dá com Colônia do Piauí e outros interiores.

Apesar da forte influência dos valores hegemônicos das elites do Sudeste e do Sul, veiculados pela televisão, pela literatura e pelos migrantes, a cultura piauiense parece ainda relegada à posição de ocultamento e de atraso.

Colonialidade do poder, políticas de identidade e as bichas do Piauí

O objetivo deste trabalho não é tematizar profundamente os processos históricos e hierárquicos em função dos quais o Piauí permanece, até hoje, numa sombra tão inóspita como o cenário descrito por Graciliano Ramos, sobre a seca. Acredito que abordar a cena das travestis na cena política do interior do Piauí já seja um motivo grande o bastante para tráfegar na contramão das cenas supostamente mais avançadas.

³ CELESTINO, 2003; MOURA, 2003; SANTANA, 2003; BONFIM, 2004.

Aníbal Quijano (1980, 1988, 1992a, 1992b, 1992c, 1993, 1994, 1997, 2000a, 2000b, 2009a, 2009b) vem descrevendo nos últimos anos, com maestria, os processos históricos mundiais de colonialismo que resultaram na colonialidade do poder e na subordinação, até os dias atuais, das culturas dos países afetados pela colonização aos universos europeu e estadunidense. A cultura eurocêntrica foi imposta e enraizou-se nos países da margem, não apenas nos níveis político e econômico, mas principalmente subjetivo e intelectual, ou seja, no que se refere ao imaginário da população e às produções culturais, resultando num domínio das elites brancas locais sobre as outras culturas. O autor pergunta-se acerca da hegemonia mundial do eurocentrismo: “¿Porqué desde el Eurocentrismo se ve y se hace ver todo el mundo *como si fuera* Europa Occidental? (...) ¿Porqué el resto del mundo no-Europeo admite percibirse, incluso procura percibirse o ser percibido, de ese modo?” (QUIJANO, 2009b, p. 5; grifos no original).

No caso do Brasil, esse eurocentrismo enraizado dá-se no sentido de privilegiar tudo aquilo que é emanado dos estados do pólo Sul-São Paulo, subordinando os valores e as produções culturais dos outros estados a essa cultura hegemônica e supostamente avançada.

Esse processo afeta igualmente a noção que se tem, no Brasil, da região nordestina. Criado como uma tentativa de unificar os estados e as culturas da região geográfica nordestina, o que conhecemos hoje como “Nordeste” tem sua origem nas oligarquias que tentavam manter seus privilégios políticos diante do “Sul”, cada vez mais rico e poderoso, no período pós-independência (ALBUQUERQUE Jr., 1999). As elites nordestinas, com ajuda das artes e da literatura, tiveram êxito em criar uma noção de “Nordeste” ou de “cultura nordestina”, em princípio ligada principalmente à questão da seca, ao cangaço e ao messianismo, mas que, até hoje, sobrevive no imaginário brasileiro. Até hoje, é comum pensar-se o Nordeste como uma região seca e árida, onde as pessoas sofrem de fome, assolada pelos crimes ligados ao cangaço e por santos que arregimentam multidões.

Historicamente, o Nordeste está vinculado como Outro ao Sul-São Paulo – sua cultura, as colagens que produziram a tradição e os valores supostamente nordestinos, foi construída em oposição aos estados do Sul, numa tentativa de forjar-se uma unidade regional, e está atrelada à imagem de modernização e de avanço desse Outro. Rita Segato (2007) nomeia o processo pelo qual as nações desenham uma imagem de seus outros, de suas alteridades históricas nacionais, de “formações nacionais de alteridade”. E esse

processo histórico, no caso nordestino brasileiro, resultou na noção que domina o imaginário nacional – inclusive na literatura e nas notícias veiculadas pelos jornais, programas de televisão e revistas: a de um Nordeste atrasado, tradicional, uma terra de pessoas sofridas, miseráveis, mas fortes, persistentes e batalhadoras.

Paradoxalmente, é no mesmo Nordeste tradicionalista e oligárquico, uma terra de “cabra-machos”, que encontramos os exemplos de Kátia Tapety e de Ana Cristina⁴. Kátia Tapety foi a primeira vereadora travesti do país e chegou a ser vice-prefeita de Colônia do Piauí, sua cidade natal. E Ana Cristina, durante mais de dez anos, ocupou o cargo de diretora do hospital público de Santo Inácio. Em pleno sertão piauiense, Kátia e Ana Cristina estavam perfeitamente inseridas em suas comunidades, por meio do trabalho social e da reciprocidade, e ali encontraram uma posição pública e o respeito a suas identidades de gênero. Os casos de Kátia e de Ana Cristina, junto com o de Patrícia, em Alagoas, mostraram-me que, quando uma bicha faz serviços à comunidade, ela passa a ser aceita, e sua diferença sexual, com sua inserção como sujeitos, torna-se irrelevante. E sem que a posição da bicha esteja necessariamente atrelada à prostituição, ao comércio de drogas e à violência, o Piauí parece ser, de acordo com os casos apontados por este trabalho, um cenário de maior pluralismo sexual – inclusive no acesso a cargos públicos e políticos - do que o Outro Sul-São Paulo, tão estudado no que se refere aos percursos das alteridades de gênero⁵.

O processo da colonialidade do poder descrito por Quijano não deixou de afetar as políticas de identidade no Brasil, como os movimentos LGBTTT. Rita Segato (2007) fala-nos acerca do ocultamento político das alteridades históricas de cada nação em detrimento das identidades transnacionais e globalizadas – ou, quando muito, da inversão que ocorre quando se tenta dar voz a essas alteridades históricas seguindo o fluxo dos novos movimentos de etnicização. No sentido abordado pela autora, uma travesti (ou uma mulher) enlatada, com um corpo e uma *performance* preformatados, passam a dar lugar à figura da bicha, cada vez mais esquecida e ocultada. A bicha que, apesar de relacionar-se com homens, nunca se definiu forçosamente como “homossexual”; que, apesar de ter trejeitos

⁴ Nome fictício, a seu pedido.

⁵ Obviamente, essa afirmação possui nuances, e minhas observações limitam-se, aqui, aos casos estudados *in loco* por mim.

“femininos” e de gostar de vestimentas “femininas”, nunca reivindicou uma *performance* ideal de mulher; que, apesar de ser conhecida por apelidos ou nomes femininos, nunca reivindicou o uso civil desses nomes.

No Brasil, sabe-se, seja pela análise do percurso dos movimentos LGBTTTT, seja pelas etnografias realizadas até então, seja pelas notícias veiculadas pela mídia, por exemplo, da luta travada por travestis por serem reconhecidas pelos seus nomes sociais femininos ou pelas transexuais para obterem sua cirurgia de transgenitalização e o direito de terem um registro civil com seus nomes femininos. Na hierarquia LGBTTTT, travestis e transexuais – particularmente as travestis – ocupam o *front* da marginalização e da violência. O travestício – ou, de forma mais ampla, a violência exercida contra todos os corpos que se desviam da heteronormatividade⁶ -, junto com o mandato das identidades globalizadas, resultou em um tipo de assunção, pelas travestis, de uma narrativa do eu e de uma *performance* padronizada: travestis são mulheres em um corpo masculino. Cada vez mais afastadas da ambigüidade que gera a violência e o preconceito, as travestis parecem seguir uma cartilha de como ser o mais próximo possível daquilo que se concebe como uma mulher. Para isso, como já comentado, as travestis não medem esforços para alcançar um protótipo ideal de “feminilidade”. Como analisou Butler (2005), as identidades tornam-se essencializadas mesmo na subversão.

E o que ocorreu com as bichas? Será que todas as bichas se definiriam como travestis (ou homossexuais) apenas pelo fato de desejarem homens ou de “sentirem-se femininas”? Será que todas as bichas seguem o mesmo percurso das travestis das grandes capitais brasileiras, usam as mesmas próteses, as mesmas aplicações de silicone, as mesmas unhas e apliques de cabelo? Será que o universo da prostituição como única alternativa de sobrevivência e de inserção social dá conta de explicar todas as experiências de bichas (e travestis) brasileiras?

Este trabalho descreve as experiências de bichas (e “travestis”) que conseguiram inserir-se em seu meio social por outros meios que não a prostituição e que desenvolvem outros tipos de trabalhos comunitárias, vinculados principalmente à saúde e à educação. Ele relata como essas experiências são perfeitamente factíveis em meios sociais mais afastados

⁶ Uso o conceito de heteronormatividade ao longo deste trabalho na acepção de Judith Butler (2003, 2004, 2005) e de Adrienne Rich (2009). Para uma análise mais aprofundada, ver o capítulo quatro.

das influências modernas/ modernizadoras, do controle da colonialidade do poder e dos efeitos nocivos do eurocentrismo, em meios onde o principal suporte para o sujeito é ainda o vínculo e o trabalho comunitários. Em meios onde a experiência colonial e os mandatos da globalização ainda não constrangeram a vivência da alteridade histórica. É nesse sentido que trago a idéia do assassinato da bicha nos grandes centros brasileiros e do enlatamento das travestis globalizadas, aos quais Kátia Tapety, Ana Cristina e Patrícia (em Alagoas) oferecem um grande contraponto.

Pela importância que a cena piauiense assumiu em minhas reflexões, chegando a tornar-se, no percurso de minha pesquisa, o eixo desta dissertação, o capítulo um trata sobre o Piauí e sobre a etnografia que lá empreendi entre 2008 e 2009. Nele, trago as figuras de Kátia Tapety e de Ana Cristina. No capítulo dois, trago uma discussão acerca da diferença entre a cidade “pré-moderna”⁷ (tendo como foco Colônia do Piauí) e a cidade “modernista” (tomando como referência Brasília). Ainda no capítulo dois, trago o exemplo de Patrícia, uma travesti de Alagoas que, num bairro conhecido pelo tráfico de drogas, dava aulas como voluntária para crianças carentes e que conseguiu, por isso, o respeito e o prestígio na comunidade onde vivia. No capítulo três, seguem algumas comparações possíveis com minha etnografia na cena brasiliense. No capítulo quatro, trago uma discussão sobre a colonialidade do poder e sobre as políticas de identidade.

A tônica que este texto vai seguir é a de falar a respeito de tormentos, e não de certezas, de intuições e de lampejos, e não de axiomas, de idéias, e não de cânones mortos. O colonialismo das subjetividades e do imaginário, como vem debatendo Quijano na última década extensamente, em cada sujeito, a partir do império europeu e estadunidense, é o responsável por um círculo vicioso que nos aprisiona e limita o exercício de nossa criatividade, da reflexão livre e do galgar de novos caminhos, diferentes daqueles que nos vêm sendo apontados desde o Império. Acreditar na potência de noss@s pensadoræs e teóric@s latino-american@s – e insisto particularmente no ângulo da escrita d@s autoræs

⁷ Neste trabalho, o uso que faço dos termos “pré-moderno” e “moderno” não pressupõe a existência de um curso histórico único e evolutivo, que necessariamente atribui uma seqüência em direção a uma “modernidade” obrigatória. Como se notará no decurso deste trabalho, a oposição não se refere a uma evolução inescapável e rígida, e sim à menor ou maior aproximação de uma racionalidade moderna e européia, típica do capitalismo atual.

nordestin@s, e não meramente como uma espécie de regionalismo - é um dos primeiros passos para destruir a reprodução automática da desautorização do que é produzido na América Latina – particularmente no Nordeste brasileiro -, simultânea à autorização das produções canônicas, que, antes do valor que têm em si mesmas, trazem o emblema do capital racial.

Ao mesmo tempo, explico de antemão que, quando uso os conceitos e idéias de autoræs consagrad@s e desconhecid@s a respeito das temáticas que discuto aqui, não considero em nenhum momento que elæs devam ser reverenciad@s ou que suas reflexões, válidas e úteis no momento, nunca possam ser descartadas. Uso-@s como uma alavanca para costurar pensamentos, pelo fato de que, antes de mim, elæs foram capazes de escrever algumas perspectivas que eu mesma não fui. Não pretendo, aqui, usar a autoridade destas que me precederam para escrever e lançar minhas idéias. E seria repetitivo me estender nessas idéias que elæs já apontaram. Não pretendo fazer um panorama geral do cenário teórico que possibilitou o surgimento destas idéias ou que as nortearam. Deixo esse trabalho para aquelas que são dados aos cultos de reverenciamento e trago à tona @s autoræs que me foram caros no percurso deste próprio texto.

De modo geral, os nomes das pessoas que contribuíram para meus trabalhos de campo estão modificados para que o anonimato seja mantido. A escolha foi baseada em critérios pessoais e literários e, por ser em algum nível arbitrária, qualquer semelhança com pessoas dos campos em que trabalhei é coincidência. As exceções são pessoas que já constituem figura pública ou que me autorizaram o uso de seu nome: Kátia Tapety, a primeira vereadora travesti do Brasil; algumas figuras políticas conhecidas de sua região, com Lúcia Moura e Selindo; Patrícia, a travesti que dava aulas para crianças carentes no Selma Bandeira, em Alagoas; Jovanna Baby, uma das grandes precursoras dos movimentos LGBTTT no Brasil; Zé de Helena, conhecido regionalmente como “a bicha-mor de Oeiras”; Monique Alves, presidente da Atrapí (Associação de Travestis do Piauí.); Safira, artista travesti bastante conhecida no Piauí; e Rita Campos, ex-secretária da cultura de Oeiras, no Piauí. Outra exceção é a de Melissa, uma *crossdresser* e cliente das travestis que entrevistei durante muito tempo e que escolheu esse nome como pseudônimo, após autorizar a inclusão de suas experiências em meus trabalhos.

Neste trabalho, artigos definidos, pronomes, adjetivos e verbos conjugados, quando se referem a pessoas, pelo fato de implicarem, na flexão do plural, a predominância do gênero masculino, são escritos segundo duas modificações: a) quando a variação de gênero oscila entre “a” e “o” (como no caso de “as” e “os”, “todas” e “todos”, “desejadas” e “desejados”, por exemplo), uso o símbolo “@s”, e não o plural masculino preponderante. No caso de palavras que oscilam entre “a” e “e” (como em “elas” e “eles”, “pesquisadoras” e “pesquisadores”, por exemplo), uso o símbolo “æs”, e não o plural masculino preponderante. O mesmo se dá no caso de artigos definidos, pronomes, adjetivos e verbos conjugados que, mesmo não estando flexionados no plural, remetam a uma ambigüidade da pessoa referida no contexto (“@” e “æ”).

Capítulo 1

“Oxi, é travesti, transexual, não é mulé, é ômi mermo!”

Carcará

Pega, mata e come

Carcará

Num vai morrer de fome

Carcará

Mais coragem do que ômi

Carcará

Pega, mata e come

Carcará

Lá no sertão

É um bicho que avoa que nem avião

É um pássaro marvado

Tem o bico volteado que nem gavião

Carcará

Quando vê roça queimada

Sai voando, cantando,

Carcará

Vai fazer sua caçada

Carcará

Come inté cobra queimada

Mas quando chega o tempo da invernada

No sertão não tem mais roça queimada

Carcará mesmo assim num passa fome

Os burrego que nasce na baixada

Carcará é malvado, é valentão

É a águia de lá do meu sertão

Os burrego novinho num pode andá

Ele puxa no bico inté matá

1950. Mais de dois milhões de nordestinos viviam fora de seus Estados natais. 10% da população do Ceará emigrou. 13% do Piauí; 15% da Bahia; 17% de Alagoas.

Carcará

Pega, mata e come!

Carcará, João do Vale e José Cândido



Figura 1:
Carcará na entrada de Colônia do Piauí

1.1. Prelúdios sobre o poder e a hierarquia

Ainda era janeiro de 2009, mas o cenário sertanejo, a quantidade infinita de cabras e de vacas, o horizonte cactáceo, todos já desapareciam de meus retrovisores e da esfera coberta por minhas retinas. Talvez porque o discurso tenha-nos feito vivenciar assim, porque tenha construído os espaços desse modo, mas o cenário do sertão, longe da confusão, do burburinho frenético e da inquietude constante das grandes cidades do país, parece remeter-nos à ordem do tradicional, a uma certa nostalgia daqueles espaços entranhados no interior, onde a modernidade não chegou, onde tudo parece mais calmo e em ordem. E sair de Colônia do Piauí era um pouco como atravessar a barreira que

separava duas dimensões. A estrada, aos poucos, tornava-se menos intransitável. Eu já saíra da segunda pior estrada do país, uma rodovia estadual na qual era muito melhor quando os trechos eram apenas de barro, pois, quando havia algum vestígio de asfalto, era muito mais fácil que o carro fosse danificado. Eu já não precisava andar a dez quilômetros por hora para desviar-me dos buracos perigosíssimos. Podem-se imaginar o tédio e o cansaço de percorrer um trecho de 50Km em duas horas, em meio à lama e aos buracos, sem conseguir enxergar um só ser vivo ou um carro e, de vez em quando, ser confrontada com as imagens de sertanejos percorrendo tudo aquilo a pé, sob a chuva, carregando trouxas e sacolas.

Logo eu podia deslumbrar-me com o panorama do local que, dizia-se, abrigava a maior concentração de sítios arqueológicos do mundo. Eu me lembrava de que pouquíssimos dos colonienses já haviam pisado aquele território por um simples motivo turístico, como eu fazia agora. Quando eu entrava em um albergue no centro do Parque Nacional da Serra da Capivara, após ter decidido encerrar minha pesquisa de campo, ansiando por quatro paredes fechadas, por silêncio, por um colchão mais confortável, por uma alimentação mais nutritiva, por um horizonte menos espinhoso, como era aquele de Colônia do Piauí, eu imediatamente olhei para os fios que ligavam a televisão e o aparelho de DVD do quarto à eletricidade: eram fios encapados, devidamente ligados a tomadas fixas na parede. Nenhum fio que pudesse ser atingido pela água da chuva repentina, causando um incêndio no quarto.

E em alguns segundos eu estava de volta à casa de Hilda. Ela não tinha como estar naquela cama, nem tampouco estava protegida de qualquer inundação ou incêndio. Continuava na mesma casa da fazenda onde trabalhava e onde eu fora acolhida com tanto carinho durante aquele tempo. Quanto ela havia feito por mim, e quão pouco eu havia feito por ela, por mais que as demonstrações de carinho de minhas amigas e meus amigos colonienses demonstrassem-me o contrário, em alguns momentos.

A relação de poder e a hierarquia, a posição de prestígio que eu ocupara entre os habitantes de Colônia do Piauí, antes teorizadas em meu diário de campo, caíram sobre ele novamente, mas como as terríveis tempestades que inundavam o quintal de Hilda enquanto eu estava lá e que, de um hora para outra, deixavam tudo mais bonito e mais verde - agora vamos começar a plantar milho e feijão, eu ouvia dizer em Colônia. Até mesmo os momentos em que eu sentira raiva, tédio e cansaço sumiram e tornaram-se ninharias

medícocres. Sumiram tão rapidamente quanto todos os cactos que estiveram em minhas fotografias durante todo aquele período. Eu me defrontava com aquilo que María Carman (2006) denominara de uma incômoda sensação de fortuna diante da dor alheia.

É óbvio que não podemos ser inocentes e esquecer-nos de que toda relação de poder é contextual, fluida, dinâmica e possui suas nuances. Paralelamente aos meus interesses, havia os da família de Hilda, os de Kátia e os de tod@s que conviveram comigo. Ainda que a reflexão d@ pesquisador@ passe pelo registro daquilo que é humano em cada relação intersubjetiva, eu nunca deixei de observar que, se, por um lado, eu precisava objetivamente daquelas pessoas para realizar minha pesquisa, por outro, estava em jogo para elas o prestígio de ser o foco da atenção das “meninas de Brasília”⁸, o fato, para Kátia, de “terem vindo lá de Brasília só para conhecê-la”, a observação atenta das pesquisadoras sobre Colônia do Piauí. Afinal, Kátia havia perdido as eleições de 2008, mas ainda era o foco d@s pesquisadoræs. Se, por um lado, havia minha necessidade de acolhida em uma casa coloniense, havia, para elæs, as disputas locais sobre quem seriam @s prestigiad@s a fazê-lo. Se eu saí de Colônia do Piauí com diários de campo, registros, fotografias, filmagens e entrevistas detalhadas, @s colonienses também deram o máximo de si para mostrar Colônia do Piauí, sempre, como um cenário digno de minhas considerações, no que se referia ao discurso e à experiência de cada um@ delæs. Mas é também óbvio que, ao sair de Colônia, eu tinha a alternativa de dirigir-me para qual estado fosse, para qual hotel fosse, para minha casa. Eu poderia então me debruçar sobre o computador e sobre os livros, durante meses, para refletir sobre aquela experiência. Para elæs, Colônia do Piauí continuava sendo o foco, e não o fundo. Para elæs, não desapareceriam as campanhas políticas, as muriçocas, a seca, as tempestades rápidas e repentinas, a escassez de recursos financeiros.

Todas essas discussões sobre poder apareceram quando refleti sobre essa nuança específica, sobre os elementos que me fizeram parecer para eles uma pessoa tão distinta, tão “educada”, tão “além” da “cidade pequena” e da dureza do sertão nordestino. Apesar de ser nordestina, eu era, para todos ali, essencialmente, uma pessoa “lá de Brasília”, uma branca, uma “jornalista”, como pensavam algumas pessoas mesmo após tantas explicações, alguém que, no imaginário delas, almoçava todos os dias com o Lula. Ser percebida como alguém

⁸ Este trabalho de campo foi realizado com Beatriz Beltrão.

com poder mudava todo o foco da análise: elas, @s colonienses que participaram da pesquisa, detinham as experiências delas, que podiam revelar ou ocultar, conforme seus interesses; e eu detinha a escrita sobre essas experiências, que poderiam aparecer em primeiro plano ou não. Esse jogo de poder, que também se revelou durante todas as negociações da pesquisa de campo, pode ser confrontado, a todo momento, com a estrutura hierárquica que confere às pessoas do eixo sul-sudeste a autoridade sobre as pessoas menos privilegiadas no contexto político e econômico brasileiro. Eu morava em Brasília. Eu estava ali com meu carro, algo com que raros colonienses podiam contar. Eu viajava para outros interiores e até para Teresina. E, afinal, para usar a metáfora de Clifford (1997/1999), ali eu era a viajante, ou, como queira Bauman (2001), a turista global, desimpedida para transitar, livre das amarras que prendem alguém a sua comunidade.

Embora muito se orgulhassem de suas características como hospitalidade e solidariedade, das “vantagens da cidade pequena”, de sua coragem e de sua resistência, de suas idiossincrasias e de suas conquistas, de modo geral, @s habitantes de Colônia do Piauí sempre falavam sobre sua cidade e sobre seu estado como um contraponto a cidades como Brasília e São Paulo, sempre se referiam a si própri@s como em uma posição negativa, ou seja, tendo Brasília, o sul e o sudeste como parâmetros, sendo eles um não-São Paulo, não-Brasília. Isso ficou exacerbado para mim no momento em que a nova prefeita e os novos vereadores da cidade tomaram posse, no primeiro dia de janeiro de 2009 (o que descrevo ainda no capítulo 2) – os grandes centros do país eram a referência de Colônia do Piauí. Bastava que se ouvissem os relatos d@s inúmer@s imigrantes da cidade que foram “tentar a vida”, principalmente, em Brasília e em São Paulo: eram estas as ápices daquelas que buscavam um futuro melhor, sair de Colônia.

Rita Segato (2007) analisa o conceito de “formação nacional” em relação aos “processos de outrificação, racialização e etnicização” (2007, p.28), que são intrínsecos à construção dos Estados nacionais, oriundos da história de cada nação e que constroem o cenário geográfico e humano desta. Esses processos dão origem ao imaginário que se tem de uma nação, que passa a ser manifestado em suas expressões artísticas, como a literatura, a pintura e o cinema. Quanto às formações nacionais de alteridade, que são as “representações hegemônicas da nação que produzem realidades” (2007, p.29), a autora se refere às matrizes de alteridade, aos discursos que geram uma “outridade” dentro da nação

– que são propagadas pelo Estado e pelas artes, assumidas como forma de vida pela própria população. As categorias de raça, dentro de cada nação, seriam um exemplo disso; as idéias que se tem dos regionalismos e das identidades regionais no Brasil, também. A autora escreve que “(...) existe un escenario nacional que da unidad de sentido – escenográfica – a los discursos que en él se encuentran y se confrontan.” (2007, p.30), e, nesse sentido, o Nordeste é também um discurso, e o nordestino é uma alteridade histórica, uma forma de ser Outro produzida pela história local brasileira, “en oposición às ‘identidades políticas’ globales” (2007, p.28).

(...) se constituyeron, a lo largo de las historias nacionales, sistemas que llamo ‘formaciones nacionales de alteridad’ con un estilo propio de interrelación entre sus partes. Dentro de cada formación, ‘alteridades históricas’ son los grupos sociales cuya manera de ser ‘otros’ en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia y hace parte de esa formación específica. Las formas de alteridad histórica propias de un contexto no pueden ser sino engañosamente trasplantadas a otro contexto nacional. (2007, p.47)

Essa análise ficará melhor explicitada no capítulo 4.

O Nordeste, por sua vez, se constituiu numa relação dialética com o eixo Sul-São Paulo, assim como as Américas se constituíram num processo semelhante em relação ao que hoje é conhecido como Europa – o que não é menos verdade quando se afirma que foi só com relação a um Nordeste atrasado que o sul e o sudeste se constituíram, e foi só com relação às Américas que a Europa pôde se constituir como a Europa branca e moderna, num processo imbricado também à imposição hegemônica do centro e do norte europeus sobre a região Mediterrânea. Como analisa Quijano,

El proceso de formación del mundo colonial es el contexto histórico dentro del cual se va contituyendo y definiendo “Europa” como categoría histórica particular y distinta y como centro hegemónico de ese mundo. Es parte del mismo proceso la elaboración de la nueva racionalidad que funda la modernidad y se asocia con ella. (1992, p.7)

Durval Muniz de Albuquerque Júnior (1999) afirma que o que se chama de a “cultura nordestina” é uma invenção recente, e que o Nordeste se constituiu como o “Outro” de São Paulo. O autor demonstra que, logo após a independência, num cenário em que uma das principais preocupações do Estado era a consolidação de uma identidade nacional, opondo-se aos regionalismos, o recorte regional do Nordeste passou a ser gestado por proprietários e dirigentes dos estados do Norte, indignados com os privilégios recebidos pelos estados do Sul e ameaçados pela perda de poder. Os fatores que unificaram a luta pela regionalização dessa área que hoje é chamada Nordeste – normalmente “tomada como um

objeto preexistente, como uma espacialidade natural” (ALBUQUERQUE Jr. 1999, p.106) - foram principalmente o combate à seca, ao cangaço e ao messianismo, além do interesse das elites em manterem seus privilégios. Para isso, procedeu-se à instituição de uma origem para a região e à invenção de uma tradição, com o fim de criar-se uma identidade regional – uma identidade que não é propriamente histórica, mas que, segundo os recortes que foram feitos a partir desse período, alcançou o status de uma “verdade regional” (ALBUQUERQUE Jr., 1999, p.312). Contribuíram em muito para a formação dessa identidade a elaboração sociológica de Gilberto Freyre e o discurso literário. “O Nordeste é uma rugosidade do espaço nacional, que surge a partir de uma aliança de forças, que busca barrar o processo de integração nacional, feita a partir do Centro Sul.” (ALBUQUERQUE Jr., 1999, p.80). A visão dicotômica São Paulo-Nordeste é já clássica na história do Brasil, e talvez essa característica do processo histórico de formação do Nordeste, a de ser erigido como “Outro”, como uma reação ao que ocorria no eixo São Paulo-Sul, ainda esteja presente no Nordeste, neste caso, no interior do Piauí, como uma espécie de memória coletiva ou, para usar o termo de Segato (2007), de formação nacional de alteridade.

A análise de Albuquerque Jr. (1999) é um exemplo do que Segato (2007) chama de formações nacionais de alteridade. Durante a história da constituição do Brasil como nação e de seus recortes regionais, as disputas internas de poder e as relações hierárquicas, bem analisadas por Albuquerque Júnior (1999), contribuíram para definir os contornos do Nordeste tal como ele nos aparece hoje – as histórias nacionais constroem suas próprias maneiras de ver o outro, o expurgo. E, nesse sentido, a centralidade que o império europeu e norte-americano representa para os países da margem pode ser comparada à centralidade que o eixo Sul-São Paulo representa para as outras regiões do país.

Para Quijano (1992b, 2000a), a colonialidade das relações entre o europeu e o não-europeu atua na materialidade e na inter-subjetividade das relações sociais. Em relação a esta, ele afirma que

seu produto e sua expressão fundamental é o eurocentrismo, uma perspectiva que atribui ao europeu a qualidade de medida e de referência privilegiada da experiência de toda a espécie; leva a olhar tudo a partir dessa posição; tende a organizar a percepção do mundo segundo as categorias de procedência européias, consideradas como únicas legitimamente válidas; condiciona, desse modo, o dominado a olhar-se como os olhos do dominador. (1992b, p.74)

O eurocentrismo, para Quijano (1994), é essa imposição da racionalidade eurocêntrica como a única possível, em escala universal, e está associado à hegemonia mundial do poder do capital e de suas variantes específicas de modernidade. Como afirmei acima, o tipo do olho que grandes cidades como São Paulo e como Brasília são para outras cidades do Nordeste, por exemplo, espelha o olho que o império representa para os países da margem. É como se só aquilo que ocorre em cidades como São Paulo pudesse ser digno de notícias nos jornais, pudesse ser imitado e almejado. Cito mais uma vez o autor:

(...) El poder es un fenómeno multidimensional, una vasta familia de categorías, que se constituye en la articulación histórica de distintas dimensiones de la experiencia humana como existencia social; que de ese modo, y en esa medida, constituye una totalidad estructurada, presidida por una lógica central o hegemónica, pero todo el tiempo disputada y contradicha por otras lógicas, diversas entre sí; subalternas sí, secundarias también, e históricamente heterogéneas. No es un edificio en que cada piso es engendrado en y por el anterior. (1992c, p.8)

E o mesmo poder que constituiu esse tipo de representação que são as formações nacionais de alteridade também participa ativamente na construção das subjetividades individuais, ou seja, não só como uma população se pensa a si própria (e é vista pelo Outro), mas no modo como o sujeito se pensa a si próprio. Eu voltarei a essa discussão no contexto apropriado, quando descrever minhas incursões por Colônia do Piauí.

1.2. “Falam que o Piauí é o estado mais pobre da Federação, mas não é não!”

1.2.1 “Falam que o Piauí é o estado mais pobre da Federação(...)”

Eu havia acabado de conhecer Jovanna Baby, a famosa travesti ativista, fundadora da Astral, que viera do Espírito Santo, a convite de Kátia, para morar em Picos, uma cidade próxima de Colônia do Piauí. Examinando-me dos pés à cabeça, observando meu carro, perguntando-me sobre o trânsito em Brasília e sobre minha cidade natal em Alagoas, ela me disse que conhecia Arapiraca, uma grande cidade no interior do estado alagoano. Falei que era uma cidade pequena, se comparada a Maceió. E então ela disse que Arapiraca não era tão pequena assim, que era como Picos, e que “falam que o Piauí é o estado mais pobre da Federação”. Mas na verdade ele não era não.

E então, calada, eu fiquei perguntando-me sobre o porquê desta afirmação dela, que vinha justamente dos grandes pólos. Estava ela tão fortemente imbuída pelo seu ativismo no Piauí, pelos ideais de suas lutas nos movimentos LGBTTTT, ou estava eu tão irritada com

as moscas e muriçocas, com as pequenas dificuldades que eu encontrava ali diariamente, até mesmo para dar um telefonema ou para encontrar um transporte, caso meu carro quebrasse?

É que, mesmo ao olhar mais relativista, para aquele que está acostumado à lógica das grandes cidades do país, onde quase tudo circula ao sabor da velocidade cibernética e dos imperativos do capitalismo, o interior do Piauí pode chegar a parecer tão exótico, em palavras mais elegantes, ou atrasado, como queiram os mais preconceituosos. Pesquisando alguns dados sociológicos sobre o Piauí e sobre Colônia, eu também fiquei um pouco espantada. De toda forma, o assombro talvez não seja tão grande, pois o que circula no imaginário coletivo sobre esses locais e sobre os interiores nordestinos já é o suficiente para impedi-lo.

Segundo alguns dados jornalísticos e estatísticos, o Piauí está entre os Estados mais pobres do país. O Piauí tem o pior PIB *per capita* do país, segundo o IBGE, sendo seguido pelo Maranhão⁹. Concentra as principais cidades do país sem médicos, entre elas, Colônia do Piauí¹⁰. Segundo o Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil (2003), o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) do Piauí, em 2000, era 0,656. “(...) o Estado está entre as regiões consideradas de médio desenvolvimento humano”, mas “Em relação aos outros Estados do Brasil, Piauí apresenta uma situação ruim: ocupa a 25ª posição, sendo que 24 Estados (88,9%) estão em situação melhor e 2 Estados (11,1%) estão em situação pior ou igual”. A taxa de analfabetismo entre adultos maiores de 25 anos, em 2000, era de 36,7%. A renda *per capita* era R\$129,00, e a proporção de pobres, 61,8%.

Whashington Bonfim escreve sobre

o estado de penúria e abandono em que vive grande parte da população piauiense, que, em 1990, se constituía de 1,5 milhão de pobres. (...) 40% das famílias mais pobres detinham, em 1990, uma parcela de apenas 5,8% da renda estadual. E (...) a razão da riqueza entre os 20% mais pobres e os 20% mais ricos chega a 50, quando no Brasil (...) a mesma medida é de 26. (...) [Segundo o Índice de Desenvolvimento Humano do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento] estamos entre os últimos no Brasil, à frente apenas dos estados de Alagoas e Paraíba, respectivamente. Nossa renda *per capita* não passa de US\$ 1339, para o ano de 1991, a menor do país. A taxa de alfabetização de adultos é de 58,3% da população, o que significa dizer que temos mais de 40% de analfabetos entre os adultos piauienses. (...) estamos em uma situação de baixo desenvolvimento

⁹ Notícias extraídas de <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u552807.shtml> (acesso em 01/05/09 às 17h01) e de <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u467698.shtml> (acesso em 02/05/09, às 18h08).

¹⁰ Notícia extraída de <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u470754.shtml> (acesso em 02/05/09, às 18h04).

humano, que incorpora a realidade de uma renda *per capita* que, em 1991, representava pouco mais de ¼ da renda nacional, de US\$ 5240, e um número de analfabetos duas vezes maior do que a média brasileira. (2004, p.19)

O autor também menciona que, segundo o Censo de 2000, 37,1% da população piauiense ainda vivia na zona rural, enquanto o mesmo índice para o Brasil era de apenas 18,7%. E que 54,4% do total de pessoas responsáveis por domicílios no Piauí recebiam até um salário mínimo de renda mensal, enquanto apenas 3,3% tinham renda de mais de 10 salários.

A capital, Teresina, segundo Bonfim (2004), com os benefícios recebidos da Federação a partir de 1988, constituiu-se em um pólo populacional, educacional, econômico, de serviços de saúde e de infra-estrutura, contribuindo com cerca de 60% do PIB do Piauí. Mas a situação dos inúmeros interiores do Piauí pode ser deprimente em alguns casos. O autor descreve o Piauí como a sociedade mais desigual do país.

De acordo com o autor, duas são as tendências atuais do ambiente cultural piauiense:

(...) o de manifestações esotéricas, desenraizadas e apartadas da vivência de nossa sociedade. Depois, a reprodução de um provincianismo exacerbado, de elogio gratuito do local como manifestação de uma autenticidade que só se sustenta pelas artimanhas do isolamento (...) ou em seu inverso, na admiração pelo outro pelo simples fato de ser assim, outro, estrangeiro. (...) Sem impulso burguês forte, os donos de terra apoiaram-se na dominação sobre o mundo rural para estabelecer sua força política, nisto obtiveram êxito invejável, que só agora começa a se desfazer diante das pressões da urbanização, da decadência econômica do setor agropecuário tradicional e das transformações das relações entre a União e os municípios dos últimos oito anos. (BONFIM, 2004, p.37-40)

Bonfim critica os “candidatos filhos de políticos tradicionais como herdeiros da tradição de suas famílias” (2004, p.40) e o tipo de política que apela “às massas de maneira messiânica e tem seus interesses voltados à extração de oportunidades de negócios que podem advir do fato do exercício do poder. (...) a subordinação [da massa] se traveste ou de populismo ou paternalismo (...)” (2004, p.41).

Essa descrição das características sócio-econômicas da cena piauiense será útil no decorrer da análise sobre meu campo em Colônia do Piauí.

Ainda segundo o Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil, Colônia do Piauí, instalada em 1993 e incluída na micro-região de Picos, no sudeste piauiense, tem uma área de 963,5 Km²; uma população, em 2000, de 7251 habitantes (4601 na área rural), constituindo 0,26% da população do estado e 0,0% da população do país. Em 2000, a

mortalidade até um ano de idade era de 51,1%; a taxa de analfabetismo entre adultos maiores de 25 anos, 54,9%; a renda *per capita*, R\$61,2, a proporção de pobres, 78%. Em 2000, o IDH de Colônia do Piauí era 0,571. “(...) o município está entre as regiões consideradas de médio desenvolvimento humano”, entretanto,

Em relação aos outros Municípios do Brasil, Colônia do Piauí apresenta uma situação ruim: ocupa a 5088ª, sendo que 5087 municípios (92,4%) estão em situação melhor e 419 municípios (7,16%) estão em situação pior ou igual. Em relação aos outros municípios do Estado, Colônia do Piauí apresenta uma situação intermediária: ocupa a 142ª posição, sendo que 141 municípios (63,8%) estão em situação melhor e 79 municípios (36,2%) estão em situação pior ou igual. (ATLAS DE DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL, 2003)

Deve-se lembrar que as áreas de Colônia do Piauí estudadas por mim se inscrevem na “cidade”, na área urbana, que, embora muito precária e pouco urbanizada, era ainda vista como muito mais próspera do que os chamados “interiores”, como o Oitis e o Angical, também considerados como parte de Colônia do Piauí nos dados estatísticos.

Alguns dados estatísticos podem saltar aos olhos no dia-a-dia, em Colônia. Quando eu estava na casa de Hilda, onde permaneci durante algum tempo de meu trabalho de campo, eu perguntava onde deveria jogar o lixo, e Hilda e suas filhas diziam-me, ali na janela mesmo. De vez em quando eu via Hilda juntando alguma parte do lixo e queimando. As galinhas, junto com os gatos, costumavam correr às janelas quando se jogava ali qualquer coisa, desde restos de comida a tocos de cigarro. E quando perguntei se o caminhão que coletava lixo não passava por ali, responderam-me que era muito longe da “cidade”. A casa ficava a cerca de 800 metros da “cidade”. Segundo os dados do Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil, o acesso à coleta de lixo em 2000, em Colônia do Piauí, era de 8,8%.

Conseguir eletrodomésticos na região também podia ser um pouco difícil. Em Colônia só existia uma loja que vendia esse tipo de produto – eram poucos os itens, e seus preços podiam mesmo chegar a cerca de cem por cento a mais do que se conseguiria em Oeiras, a 25 quilômetros. A aquisição de um novo equipamento destes poderia ser um evento em uma casa – por exemplo, Kátia, enquanto eu estava lá, comprara uma nova geladeira, mas a loja em Oeiras ainda não havia feito a entrega, e ela se lastimava diariamente por isso. A família de Hilda, como uma de suas filhas havia emigrado para São Paulo – e para isso vendera alguns equipamentos da família – estava sem geladeira e sem armários. Segundo os dados do Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil, o acesso aos

bens de consumo eletrodomésticos, em 2000, em Colônia do Piauí, para todos os itens listados, estava abaixo de 50%.

1.2.2 “(...) mas não é não!”

Esses dados sociológicos podem dar um panorama breve de por que o Piauí – e, na região, Colônia do Piauí – é considerado tão pobre. Apesar disso, é no Piauí, em Colônia do Piauí, que se encontra a primeira vereadora travesti do país.

A historiadora Claudete Maria Miranda Dias (2003), em um esforço profundo para mostrar a participação do Piauí na história brasileira e na produção artística e cultural do país, escreve que é irônico que, no Piauí, que é conhecido por ser um dos estados mais pobres do país, encontrem-se os vestígios de povoamento humano mais antigos das Américas. Ela relata que a anedota comum “conheça o Piauí antes que ele se acabe” recentemente transformou-se em “conheça o Piauí antes que você morra”. Sem querer fazer uma apologia do Piauí, do sertão ou mesmo do Nordeste, acredito que o fato de Kátia Tapety ser a primeira vereadora travesti do país é também irônico.

Sobre o Piauí, a autora escreve:

(...) o Piauí investe pouquíssimos recursos na produção do conhecimento histórico, artístico e cultural e, (...) raros pesquisadores de outros Estados se interessam em estudar o Piauí (...). (...) Conhecido como um dos mais pobres do Brasil, foi durante muito tempo motivo de piadas e anedotas de todo gênero; desconhecido na maioria da população brasileira, porém, chama a atenção tanto por sua história e localização geográfica, riquezas naturais e arqueológicas quanto pelo mito de isolamento e Estado desconhecido. Estado marcado pelos contrastes entre a pobreza e as freqüentes secas do sertão e caatingas e as belezas naturais do menor litoral do país (...) e o único Delta oceânico das Américas (...). Foi uma das últimas regiões a ser colonizadas, a primeira a extinguir as populações nativas e é atualmente o local onde se encontram os vestígios de povoamento mais antigo das Américas. (...) (2003, p.215-216).

Ainda segundo ela, equívocos como os históricos e de tradição cultural chegaram ao ponto de o estado ser excluído do mapa brasileiro em um livro didático adotado na própria capital, Teresina. Para a autora, um dos grandes problemas no que tange a essa questão é a falta de valorização da cultura e da história local pela própria população, cujo nível educacional é abaixo da crítica – o que deu margens à construção de uma “sociedade elitista e autoritária, conservadora e acomodada” (2003, p.218). Ainda citando a autora, “Durante muito tempo, vigorou uma visão sedimentada na mentalidade nacional de considerar o Piauí como uma unidade da federação brasileira sem expressividade, sem

identidade e até mesmo sem história, tradição cultural e artística” (2003, p.220), chegando ao ponto de existirem perguntas como “O Piauí existe?”, “Onde fica?”, “No Brasil?”, “Precisa-se de passaporte para entrar?”.

Bonfim, sobre essa questão, ressalta o papel dos intelectuais no processo de mudança social no Piauí e critica a importância dos processos políticos e sociais exógenos às circunstâncias piauienses, a partir dos centros culturais e econômicos brasileiros: “(...) as raízes de nossa experiência cultural enquanto sociedade ou ainda precisam ser descobertas, ou, por outro lado, remetem a uma exigüidade de manifestações que tende a ser diretamente proporcional às dificuldades de nossa existência material.” (2004, p.31). Ele analisa a tarefa da “(...) reorganização da nossa cultura, pela reconstrução do conhecimento sobre nossas raízes, o que traz como necessidade o apoio e o fomento à pesquisa histórica e social, que já andam a passos largos em nosso ambiente cultural e acadêmico.” (2004, p.34) – um movimento que, segundo ele, tem sido empreendido principalmente por meio da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e da Academia Piauiense de Letras (APL). Ele continua:

(...) o processo de reorganização de nossa cultura deveria atrelar-se à missão de nos resgatar de uma história marcada por traços que expressam um lado tradicional, familista e asoberbadamente religioso, pouco integrada em redes de solidariedade e confiança, marcada pela distância e desconfiança de maneira hierárquica (...) (2004, p.37)

Recentemente, segundo Dias (2003), surgiram no Piauí estudos de diferentes áreas, principalmente no campo da história, que abordam outros temas que não os relatos histográficos, o que contribuiu, segundo a autora, para alçar o estado para fora da posição de invisibilidade que tanto o marcou e tem marcado. Em um dos exemplos usados por Dias para inserir o Piauí na história brasileira e para refutar a idéia do isolamento do estado, ela menciona todas as documentações que atestam que, desde o final do século XVII, o Piauí era um importante canal de comunicação entre as regiões brasileiras. Ela também enfatiza a participação popular nos movimentos que combateram a repressão e a violência da colonização, principalmente a Balaiada¹¹ – “considerada como uma das últimas grandes

¹¹ Revolta eminentemente popular que ocorreu no Brasil entre 1838 e 1841, na província do Maranhão. A Balaiada era contrária ao poder dos aristocratas rurais e atingiu também o Piauí posteriormente. O movimento contou com a participação de pobres, sertanejos e escravos e envolvia a disputa pelo controle do poder local. Foi contido em 1841 pelo Governo.

manifestações da sociedade piauiense, forjando-se a partir daí uma mentalidade acomodada e autoritária.” (2003, p.224).

Claudete Dias relaciona diversos artistas locais além do conhecido Torquato Neto, seja na poesia, na dramaturgia, nas artes cênicas, na dança, no cinema ou no esporte. E eu diria, por que não incluir também o foco da diversidade sexual?

É em Oeiras também que se encontra o reconhecido melhor grupo de congo do Brasil, o Congo de Oeiras¹². Embora a tradição do congo em Oeiras tenha sido extinta em torno de 1937, um resgate começou a operar-se em 1985. O grupo de Congo de Oeiras é famoso por manter a tradição no sentido de não usar estilizações próprias aos outros grupos de grandes cidades - o congo é originário do Congo, na África, e chegou ao Piauí com os negros, no início da colonização do estado. O congo representa, por isso, antes de tudo, o objetivo de preservar uma tradição negra na região, em que se encontra o Bairro do Rosário, majoritariamente habitado por negros. Foi nesse bairro que o grupo se formou. Nessa dança folclórica, só dançam homens vestidos de mulheres, em uma espécie de ritual de inversão, já que, no congo tradicional, apenas mulheres podiam dançar em louvor à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Já as mulheres, atualmente, providenciam as indumentárias de seus companheiros e acompanham-nos em suas apresentações.

Apesar da precariedade do estado amplamente divulgada, existem algumas tentativas atuais de forjar-se uma identidade estadual e de lançar-se o foco para uma releitura mais crítica da história e da realidade periférica e subalterna piauiense. Acredito que esse tipo de posicionamento seja importante no sentido de desconstruir a idéia reificante e um tanto mística de isolamento e atraso do Piauí.

1.3. Colônia do Piauí

*Oricuri madurou ô é sinal
Que arapuá já fez mel
Catingueira fulôro lá no sertão
Vai cair chuva granel*

¹² Para referência, ver <http://www.overmundo.com.br/overblog/a-batida-certeira-dos-congos-de-oeiras>, <http://www.piaui.pi.gov.br/materia.php?id=22102>, <http://www.piaui.pi.gov.br/materia.php?id=34316&pes=congo>. Acesso em 08/09/2009.

*Arapuá esperando
Oricuri "maduricer"
Catingueira fulôrando sertanejo
Esperando chover*

*Lá no sertão, quase ninguém tem estudo
Um ou outro que lá aprendeu ler
Mas tem homem capaz de fazer tudo doutor
E antecipa o que vai acontecer*

*Catingueira fulora vai chover
Andorinha voou vai ter verão
Gavião se cantar é estiada
Vai haver boa safra no sertão*

*Se o galo cantar fora de hora
É mulher dando fora pode crer
A cauã se cantar perto de casa
É agora é alguém que vai morrer*

*São segredos que o sertanejo sabe
E não teve o prazer de aprender ler*

*Oricuri madurou ô é sinal
Que arapuá já fez mel*

João do Vale/ José Cândido

Quando não se viaja de avião, pode-se ter uma idéia maior do percurso que se faz, do quanto se leva para chegar a algum local, das mudanças que vão se observando na paisagem. Entrar no sertão pode parecer realmente com o atravessar de uma barreira, com o entrar em outra dimensão, o das cidades “pré-modernas”. A percepção do tempo também pode mudar, pois se tem a sensação de que tudo é mais lento. Afinal, o próprio acesso ao carro e à internet é menor. Com o passar do tempo, acostuma-se a guiar-se pelo nascer e

pelo pôr-do-sol, pelos mugidos das vacas, pelos barulhos dos insetos ou pelos sons que só pertencem ao dia ou à noite; a orientar-se pela ausência ou pela presença das chuvas, pela hora das refeições, pelas notícias que chegam dos interiores maiores.

Foi somente quando cheguei ao Piauí – ou mais tarde - que me dei conta de ter entrado neste outro universo, quase ao modo de uma clássica etnógrafa. Duas rodas entortadas, um pneu perdido, uma chamada ao guincho, visões dilacerantes de gente pedindo comida e dinheiro na estrada – cotidiano ao qual tive que me acostumar, de certa forma, ou não teria recursos para continuar minha pesquisa -, cabras e bodes para onde quer que eu olhasse, gado na estrada, bois mortos e seu cheiro inconfundível, mandacarus gigantesco, estradas quase intransitáveis, quatro horas para percorrer cerca de cem quilômetros. Perdi a conta do número de restaurantes chamados “Bode Assado”. O sol quase sempre estava causticante e impietoso, acabando com meu estoque de roupas e de água. Toda a pobreza material das cidades por onde eu passava eram-me familiares, já que sou também originária de um dos estados considerados os mais pobres do país. O sotaque também me era extremamente familiar. Só não era familiar mais para mim a generosa hospitalidade, já que desta vez eu vinha de Brasília, e de não de Alagoas.

Depois de alguns telefonemas para Kátia Tapety¹³ – em que eu sempre era convidada a conversar com os familiares e amigos que estavam ao seu lado - durante meu percurso, cheguei a Colônia do Piauí, depois de passar por Oeiras, primeira capital do estado. Oeiras é também conhecida como a “capital da fé”, em função do lastro religioso da cidade. Possui diversos monumentos históricos, entre eles a primeira igreja oficial do Piauí. Segundo Joca Oeiras, colunista e um dos mantenedores do *site* da Fundação Nogueira Tapety, a cidade, integrante do “cenário folclorista [sic] nacional”, poderia ser pensada como a sede do folclore regional¹⁴, em função de suas múltiplas expressões artísticas populares, como o conhecido Congo de Oeiras.

Em Oeiras, a cada esquina, minha atenção era dirigida a algum estabelecimento ou rua com o nome Tapety, o sobrenome de Kátia, ostentando o quanto essa era uma família tradicional na região. Como já mencionei, o próprio patriarca de sua família, o poeta Benedito Francisco Nogueira Tapety, é o motivo da criação da Fundação Nogueira Tapety.

¹³ No período de minha pesquisa de campo sua idade era em torno dos 60 anos.

¹⁴ Extraído de <http://www.fnt.org.br/artigos.php?id=538>. Acesso em 28/08/09, às 23h33.

Antes de Chegar a Colônia do Piauí, descobri que a cidade fora emancipada apenas há 16 anos; até então, era um povoado de Oeiras, assim como hoje existem “povoados de Colônia”, como Oitis, Pau-Ferro, Angical, entre outros – os chamados “interiores” de Colônia. Esses interiores eram predominantemente rurais e possuíam serviços básicos muito precários. De modo geral, as crianças e os jovens dos “interiores” precisavam tomar uma condução para estudar em Colônia, e os médicos de Oeiras que atuavam em Colônia pelo SUS precisavam deslocar-se também até os “interiores”, para prestar assistência às comunidades. Uma professora primária de Colônia me relatou que alguns dos jovens que estudavam em Colônia conseguiam fazer vestibular em Oeiras para os cursos de licenciatura; alguns com mais recursos financeiros conseguiam cursar faculdade na universidade em Picos (a cerca de 100 Km de Colônia) e em Teresina (a 395,8 Km de Colônia); mas grande parte desistia dos estudos em função da precariedade econômica e ia trabalhar com gesso e com agricultura. A população dos interiores foi descrita a mim (não cheguei a conhecer os interiores, salvo uma visita ao Oitis, por ocasião de um casamento, ao qual fui acompanhada pela família de Hilda.) como extremamente carente, vítima da fome, de doenças infecto-parasitárias e da desassistência pelo Estado. Para algumas pessoas de Colônia, a cidade era considerada grande – se comparada aos “interiores”. Mas, para a grande maioria, Colônia era, apesar de tranqüila, pequena, sem oportunidades, sem “serviço” – como, por exemplo, para Mãe Osana, uma parteira que me falou que tinha opiniões dissidentes sobre Colônia; ela fez críticas sobre a falta de oportunidades e de trabalho para “ocupar a mente” e “esquecer coisas ruins, prostituição, drogas”. Eu sempre ouvia relatos de que a cidade já estava sendo atingida pelas “coisas da cidade grande”, como o desrespeito aos mais velhos, as drogas e o estupro, trazidos principalmente em função das migrações para São Paulo e pela televisão, principalmente de 30 anos para cá¹⁵. Por exemplo, logo antes de minha chegada, um salão de cabeleireiro foi fechado por suspeita de tráfico. Ouvi algumas falas que traziam um certo saudosismo pela tradição, como a referência ao fato de algumas pessoas tangerem o gado de moto, o que era um horror para aquelas habitantes mais antig@s, acostumad@s à figura do vaqueiro. Também

¹⁵ Nesse sentido, Santiago Júnior afirma, por exemplo, em relação a Teresina, que a chegada do cinema, no início do século XX, chocou-se com os “valores, hábitos e costumes da sociedade provinciana e conservadora” da cidade (2003, p.198). Como Colônia não contava com cinemas, isso só passou a operar-se com a difusão da televisão, que não deixou de trazer um impacto semelhante.

ouvi pessoas mais velhas comentarem que os jovens que trabalhavam fora “só queriam saber de comprar motos”. Por outro lado, as pessoas ainda apreciavam o clima de cidade pequena de Colônia – uma interlocutora disse-me que as pessoas eram solidárias, e, quando havia violência, todos se abalavam, “todos estavam lá”, sem divisões.

A falta de oportunidades de emprego pareceu-me ser a responsável pela grande migração na cidade. Conheci um grande número de habitantes que migraram para outros estados, a fim de encontrar trabalho e dar um alicerce para sua família, como era o caso da própria Hilda em um período de sua vida. A maior parte da migração era dirigida a São Paulo e a Brasília – como parece ser um fato marcante em toda a história do Nordeste; e, surpresa, conheci diversas pessoas cujas famílias trabalharam na construção de Brasília, que viveram aqui por muito tempo e, inclusive que, por conhecer Brasília desde sua fundação, sabiam exatamente o local de minha residência. A maioria dos migrantes era masculina. Hilda me disse que normalmente as mulheres migravam para viverem com seus maridos.

Brasília era vista pela maioria das pessoas quase como uma terra prometida – um lugar “bom”, “grande”, “desenvolvido” e particularmente rico. Essa percepção de Brasília foi em grande parte um empecilho para minha entrada no campo e contribuiu para minha posição de prestígio em Colônia. Durante toda a pesquisa, eu era vista como uma “pessoa de Brasília” – ainda que informasse que era também nordestina, a despeito de meu sotaque e de meus hábitos – e, portanto, muito rica. Era também branca. Não importava que eu fosse estudante, não importava que eu fosse auxiliada por uma bolsa, mas o fato de eu ter um carro e de eu “ser das Brasília” fazia com que eu fosse enxergada como alguém que tinha amplo acesso, por exemplo, ao presidente da república. Nesse ponto, meus comentários a respeito de minha vida em Brasília não eram suficientes para desfazer esse imaginário, e um problema metodológico, para mim, foi como me retirar do sistema de reciprocidade d@s habitantes, o sistema de trocas da comunidade, mesmo quando eu o compreendia. Ainda com relação à fantasia sobre o presidente Lula, foi muito comum, do início ao fim da pesquisa, que as pessoas pedissem que eu levasse minhas fotos, filmagens e entrevistas “para mostrar ao Lula” e “para ele as ajudar”. Esse imaginário, que causou grande estranhamento, também facilitou o engajamento das pessoas nas entrevistas, em função de seu interesse pelo suposto destino daquele material; mas também contribuiu para

dar um outro viés às entrevistas, diferente do que eu buscava. Por outro lado, abriu-me para a subjetividade social¹⁶ da cidade.

Não obstante o grande fluxo migratório de pessoas fugindo à falta de oportunidades de trabalho, não obstante o imaginário das cidades do eixo São Paulo-Sul como grandes, modernas e avançadas, Colônia permanecia, mesmo para aqueles que saíram de lá, como uma terra de saudades, dos amigos, da família e da tranquilidade, longe dos perigos dos grandes centros:

O Nordeste parece sempre estar no passado, na memória, evocado saudosamente para quem está na cidade (...). O Nordeste é este sertão mítico a que se quer sempre voltar. Sertão onde tudo parece estar como antes, um espaço sem história, sem modernidade, infenso a mudanças. Um espaço preso ao tempo cíclico da natureza, dividido entre secas e invernos. (...) que ficou no passado, percebido menos como velocidade, movimento, e mais como fixidez. (...) Espaço onde homem e natureza são solidários até no sofrimento. Nordeste da vida camponesa, onde o trabalho em sua terra, em épocas normais, garantia a sobrevivência e a alegria. Nordeste de homens simples, fatalistas, moralistas, de vidas centradas na família e no trabalho. Homens suplicantes em relação a Deus e às autoridades, revoltados, às vezes, com os ricos que não cumpriam com o papel tradicional de proteção e assistência. (ALBUQUERQUE Jr., 1999, p.160-161)

Voltemos a Colônia do Piauí. Ainda que não tivesse a estrutura para ser uma cidade independente, Colônia, com o engajamento de pioneiros como o pai de Lúcia Moura, emancipara-se há 16 anos de Oeiras, que, como já observei, é uma cidade antiga, histórica e turística. As construções históricas de Oeiras, que eu pude conhecer principalmente naqueles domingos mais fastidiosos, são motivos de visitas e pesquisas, e o Parque Nacional da Serra da Capivara, a cerca 200 Km da cidade, é um grande pólo de pesquisas nacionais e internacionais, pois é conhecido como o principal patrimônio pré-histórico brasileiro, onde supostamente se encontram os vestígios mais antigos conhecidos até então da presença humana nas Américas e a maior concentração de pinturas rupestres do mundo.

Oeiras, para @s habitantes de Colônia, era considerada uma cidade grande e desenvolvida; é de lá que vinham os médicos, os padres, as roupas e os gêneros alimentícios, e era para lá que iam muit@s trabalhadoras colonienses (daí os poucos transportes informais que interligavam Oeiras e Colônia só funcionarem durante a manhã e

¹⁶ Uso o termo na acepção de González Rey (2004). A subjetividade social, para o autor, é um tecido vivo que se expressa na cultura e se constitui em sistemas de relação concretos. A cultura tem um espaço ontológico que não é necessariamente subjetivo. Mas cultura e subjetividade social são inseparáveis. A cultura é vista pelo autor como institucionalizada, estruturada e durável. Já a subjetividade social é vista como mutável; envolve códigos simbólicos e emocionalidade. A subjetividade social constitui os indivíduos, mas estes também interferem nela, em um modelo de interdependência. Nesse sentido, o código está disponível para todos, mas a apropriação é particular.

a noite). Aliás, mesmo Oeiras era bastante deficiente em termos de autonomia – por exemplo, todas as verduras da micro-região de Oeiras vinham da Bahia¹⁷. Um padre de Oeiras que trabalhava em Colônia disse-me que tinha reservas e críticas à emancipação de Colônia, uma cidade sem estrutura, lembrando, para ele, as capitanias hereditárias.

Uma ex-secretária da cultura de Oeiras contou-me que a disputa UDN *versus* PSD gerou a disputa Tapety *versus* Sá - “São famílias que fazem coisas pela cidade”, disse-me ela. O recém-eleito prefeito de Oeiras, B. Sá, era filiado ao PMDB, e, após sua posse, na praça principal de Oeiras, foram expostos veículos semi-destruídos da época da antiga prefeitura, com faixas que diziam “Patrimônio herdado das administrações Tapety Neto e Tiel Reis”. Kátia Tapety costumava lamentar-se, pesarosa, sobre “a vergonha que B. Sá estava fazendo aos Tapety”, e muitos eleitores da oposição justificavam o acinte falando sobre a obviedade de um mandato terminar com carros estragados, em função das estradas locais. Esse tipo de disputa estendia-se, obviamente, a Colônia do Piauí, como observarei na seqüência.

Quando passei por Oeiras e decidi ficar em Colônia (ao contrário do que Kátia sugerira-me, talvez em função de Oeiras ser menos precária do que Colônia do Piauí) eu não sabia que teria que ir quase todos os dias a Oeiras, para conseguir telefonar, comprar alimentos, acessar a internet e todo tipo de necessidades básicas que se possa imaginar, principalmente para quem veio de fora. Kátia pedia para eu ligar depois das 18h, quando ela estava cuidando das crianças. Dizia que eu iria surpreender-me, pois encontraria uma “mulher trabalhadora, da roça”, e não uma prostituta com cabelos longos e loiros. Quando avistei Kátia, sentada na calçada de sua casa, ela estava ao lado da mulher de seu sobrinho e de seus dois filhos, trajando um short longo, uma blusa e chinelas. Após longas conversas informais sobre minha viagem até Colônia, sobre os acidentes nas estradas, sobre meu trabalho, sobre meus parentes, sobre a família de Kátia, entreguei-lhe o estojo de maquiagem que ela me pedira, diante da estupefação das crianças.

¹⁷ Um dado surpreendente era a falta de investimento público na agricultura, nessa região. Apesar de ser uma região sertaneja, o candidato a vice-prefeito de Selindo, agrônomo, relatou-me seus projetos de irrigação para transformar Colônia em um “cinturão verde da micro-região de Oeiras” e conferir autonomia a seus habitantes. Esse tipo de visão não era comum no local. As plantações eram escassas e restringiam-se ao cultivo do milho e do feijão. Eram freqüentes as criações de suínos, bovinos e caprinos para consumo familiar, mas intrigou-me que as pessoas usassem apenas o leite da vaca; o leite da cabra não era valorizado e era dado aos animais domésticos, como cães e porcos.

Eu ainda não sabia da grande importância social de, diariamente, cumprimentar tod@s os que se sentavam diante de suas portas, enquanto conversavam, comiam, penteavam os cabelos, tingiam-nos e cuidavam das crianças – e não me sentar com as pessoas para conversar, tomar um café ou uma cerveja e fumar poderia ser um grande insulto. Acostumada à falta de gente nas ruas de Brasília, aos encontros marcados em cafeterias e a não cumprimentar ninguém, eu logo me dei conta da necessidade imperiosa de perguntar por cada membro da família, de enviar meus cumprimentos a tod@s, de fotografar e filmar as crianças, que se encantavam com minha filmadora, de contar sobre meu dia e de perguntar pelo de tod@s. Os “bom-dias”, “boa-tardes” e “boa-noites” eram como senhas poderosas. E logo, apresentada a todos, por Kátia, como “de Brasília”, eu era percebida como “educada” e “simpática” e localizada em uma posição de prestígio. Hospedar “as meninas de Brasília”, da noite para o dia, literalmente, tornou-se também uma questão de prestígio, bem como recebê-las para comer, para beber ou para conversar. No dia seguinte à minha chegada, quando eu estava hospedada na casa de uma irmã adotiva de Kátia, em cada conversa com cada pessoa da cidade, eu ouvia queixas por não me ter dirigido a sua casa, pois essa pessoa me hospedaria em condições muito melhores e por um preço muito mais barato. E a cada pessoa eu tinha que acrescentar, em tom de desculpas, que não a conhecia antes e que não tinha como dirigir-me a sua casa na noite em que chegara. Essa posição, por um lado, facilitou minha entrada no campo, mas, por outro, também dificultou, pois em raros casos eu fui inscrita como alguém comum ao dia-a-dia de tod@s. Como escreve María Carman,

(...) el hecho de que establezcamos una relación de confianza con los otros, compartiendo con ellos largos momentos de su vida cotidiana, no nos convierte automáticamente en nativos sino que, por el contrario, los propios nativos dan cuenta de las diferencias entre su propia vida y la nuestra. (2006, p.43)

1.3.1. Política

Em Colônia do Piauí, algo que de imediato chamou minha atenção foi a onipresença da política. A política era algo que permeava todos os diálogos e estava presente mesmo nas brincadeiras das crianças. As expressões “é taca” (situação, lado da recém-eleita prefeita Lúcia Moura de Sá) e “é arrocho” (oposição, lado da família dos Tapety) se descortinavam em cada brincadeira informal. A política movia a cidade. Logo quando

cheguei, fui tranqüilizada sobre a segurança de Colônia – lá não ocorria nenhum crime além de furtos de galinhas, e, quando havia algum crime, era relacionado à política. Recentemente, o irmão de Kátia, Benedito Tapety, dono da fazenda dentro da qual fui hospedada em minha estadia, segundo me contaram, teve sua casa e seu carro incendiados pelos seus oponentes. Grande parte das conversas e discussões referia-se à política, que estava inscrita de modo peculiar na vida de cada habitante da cidade – as associações informais, as amizades e inimizades, a solidariedade, os jogos e brincadeiras, tudo parecia dizer respeito à política e, peculiarmente, à oposição Sá *versus* Tapety, herança da característica do familismo na política do Piauí e do Nordeste como um todo. Fui informada de que todos sabiam a que “lado” cada um “pertencia” pelos cartazes com as fotos de candidatos, colados nos muros e nas portas de cada casa; assim as pessoas se reconheciam, segundo me disseram várias vezes.

Mesmo antes de chegar a Colônia (por meio dos telefonemas a Kátia) e até o último dia em que lá permaneci, ouvi falar sobre o “roubo de votos” de Lúcia Moura – com a mesma freqüência com que eu ouvi o mugido das vacas e dos bois e o balir das cabras, com a mesma freqüência com que eu senti o fétido cheiro do boi morto no caminho entre Colônia e Oeiras, rodeado por urubus. Os comentários afirmavam que mesmo os que a apoiavam sabiam que sem as “compras de votos” ela não teria sido eleita. A compra se dava principalmente por dois meios: pelo dinheiro (segundo uma interlocutora, Lúcia pagava cerca de 1000 Reais a uma família pequena e cerca de 2000 Reais a uma família grande) e pelas motos – o que mais me surpreendeu. Uma pergunta que trouxe comigo para depois do campo foi: por que aquelas pessoas, que sabiam dos tão elogiados trabalhos comunitários realizados por Kátia Tapety, durante dois mandatos como vereadora e durante um mandato como vice-prefeita, e por Selindo Carneiro (filho de Benedito Tapety e candidato que competiu com Lúcia Moura na última eleição para a prefeitura), durante vários mandatos como prefeito, por que aquelas pessoas que vivenciaram as épocas áureas desses políticos, tão presentes no cotidiano da população, escolhiam receber uma soma de dinheiro (que, depois percebi, era muito grande, tendo-se em vista o salário mensal das famílias em Colônia) ou uma moto para eleger uma política que, segundo diziam, nem morava em Colônia e só ia à cidade em épocas de festividades? Depois eu me apercebi de que uma moto, por exemplo, além de um meio de transporte – em uma cidade que há 16

anos era um povoado de Oeiras, que era praticamente ilhada, ainda dependente de Oeiras para a grande maioria dos serviços básicos e que não contava com nenhum meio de transporte oficial e regular que interligasse ambas as cidades – era um meio de trabalho. Ter uma moto significava uma maior comunicação com as cidades vizinhas de Oeiras, Picos e Teresina, bem como alguma garantia de chances de emprego. E, nas próprias palavras de minhas interlocutoras e de meus interlocutores, era melhor escolher o certo ao duvidoso.

Um fato recorrentemente narrado para mim e que era um grande motivo de queixa de Kátia foi a detenção de Selindo. Contavam-me que o candidato, que sempre teve por hábito, mesmo fora do período das eleições, auxiliar as pessoas com medicações e transportes para os hospitais em Oeiras, principalmente, foi detido na véspera das eleições de 2008 por transportar medicamentos em seu veículo. Segundo as pessoas da oposição, isso ocorreu porque aquelas da situação colocaram esses medicamentos em seu carro para que ele fosse detido. Um dia após as eleições, segundo me foi dito, Selindo foi solto.

Whashington Bonfim analisa que

O saneamento, a limpeza, a saúde imediata, a escola, o transporte e a assistência social são temas vistos e sentidos diariamente, onde a população é capaz de opinar, reivindicar e forçar o poder público a dirigir suas ações. O município em muitas análises é o espaço primordial de aprendizado da convivência democrática. (...) A política no Piauí tem contornos muito próprios, marcados de modo enérgico por uma postura de subserviência do eleitor em relação ao candidato. (...) ainda é expressiva a parcela da população que opta por pequenos favores e compromissos, diante do exercício pleno de seu direito de cidadania. No entanto, tal argumento não pretende expressar um pensamento do tipo “o eleitor não sabe votar” (...). Seu objetivo é estabelecer um alerta, pois, mesmo quando um eleitor “trai” determinado político sufragando um outro candidato às expensas do favor recebido, ainda assim, permanece nesta atitude um raciocínio clientelista, que percebe a política e o voto como instrumentos de obtenção de favores e benefícios individuais. Os candidatos com poucos recursos financeiros e grande disposição para um exercício ético da política sabem (...) as conseqüências de sua aposta eleitoral (...). Carisma, dedicação reconhecida a uma determinada causa, forte expressão social em determinada atividade contam como elementos básicos para uma candidatura, mas são requisitos iniciais e insuficientes. (2004, p.95-96)

Esse excerto do autor ilustra muito bem os delineamentos da política local de Colônia do Piauí. Uma interlocutora me explicou que o motivo da perda de Kátia Tapety nas últimas eleições foi a falta de recursos financeiros. No entanto, como saliento ao longo deste trabalho, o serviço comunitário (que não prescinde do dinheiro) dela, aliado ao seu carisma e a sua presença junto às pessoas, fazia com que ela ainda se mantivesse como uma política de renome na região.

Outro fato que ilustra a micropolítica local é a abordagem que recebi do delegado, quando saía do hospital de Colônia, em uma de minhas tentativas de entrevistar um médico

que, como todos os três que atendiam a cidade, ia regularmente de Oeiras para Colônia, já que a cidade não possuía médic@s residentes, com já apontei no início. Quando eu saía do hospital, o porteiro avisou-me que o delegado queria falar comigo. Inicialmente, assustei-me, mas o delegado pediu que eu ficasse tranqüila, pois não era “nada demais”. Relato o incidente neste fragmento de meu diário de campo:

O delegado era sisudo, mas pediu para “não nos assustarmos”. Disse que “há algum tempo as pessoas vêm percebendo nosso movimento aqui e vêm procurando ele” (...), então ele “têm que tomar as providências necessárias”. “Você sabe, vocês estão no interior do Piauí, Colônia do Piauí é uma cidade pequena, e aqui vocês são forasteiras.” Perguntou-nos o objeto, o objetivo e o tema da pesquisa. De onde éramos. “Gênero? É, a Kátia foi a primeira vereadora travesti.” Onde estávamos hospedadas. Como conhecemos Hilda. Se fomos diretamente à casa de Kátia. “Então vocês tão respaldadas.” (...) Hilda disse que quem fez o delegado vir falar conosco foi o vice-prefeito Zé de João do Bar. Disse que, ainda agora, antes mesmo que ela comentasse, Raimundo [o vaqueiro da fazenda] falou que Zé de João do Bar vinha perguntando a ele se somos filhas de Benedito Tapety. Depois, (...) Eleonora [filha mais velha de Hilda.] falou sobre um episódio em que Zé de João do Bar teve problemas com uns “bandidos”. Houve um assassinato. Ele vive com medo de que seqüestrem seus filhos, sempre que chega alguém a Colônia. (Diário de campo, 14/01/09)

As providências necessárias, na verdade, eram verificar quem éramos, já que o vice-prefeito vivia assustado com uma possível retaliação pelo assassinato.

De modo geral, não consegui nenhum contato com nenhuma pessoa de destaque da facção dos Sá, talvez pelo fato de ser uma convidada de prestígio de Kátia. Mas, como tudo o que ocorria em Colônia do Piauí, cada um de meus movimentos era registrado, contado e recontado para cada habitante, o que não excluía as pessoas da família Sá.

1.3.2. Falta de privacidade?

Outro dado que logo chegou a mim com extrema rapidez foi a ausência do valor moderno da “privacidade” em uma cidade como Colônia do Piauí, que eu descrevo aqui como “pré-moderna”. Nas palavras de Vale de Almeida, Colônia era uma dessas “(...) sociedades intrigantemente vistas como desprovidas de individualismo, modernidade e democracia.” (1996, p.5). E, talvez, pela própria formação histórica do Nordeste, a visão que se tem dessa região a partir de um posicionamento no eixo Sul- São Paulo é a de um local “tradicional” e distante do cosmopolitismo das grandes cidades.

Em Colônia, cada pequeno fato era narrado com o prazer de quem degusta um delicioso prato – somente até que acontecesse um novo evento digno de substituir o anterior. Logo que cheguei, o acontecimento era uma briga que ocorrera no bar da Kátia.

Um frequentador do bar, que, segundo me diziam, estava sempre bêbado, indispusera-se com o marido de Kátia, sócio do bar, devido a dívidas de bebidas. Na manhã anterior à minha chegada, esse homem fora ao bar com um facão, e, na briga, o marido de Kátia ferira o rosto do homem. Esse fato era a novidade daquele momento e preocupava Kátia soberbamente, mas, após dois dias de minha chegada, logo foi substituído pelo acidente de carro em que Benedito Tapety, seu irmão, e sua atual esposa sofreram graves lesões. Como menciona Mia Couto, “Tão pouca coisa acontecia na vila que a mais pequena novidade assumia dimensão de uma revelação cósmica.” (COUTO, 2008, p.127), e coisas mínimas eram contadas com o rosto brilhante de “dona de um assunto” (2008, p.127). A cada dia na cidade, eu era informada sobre cada acontecimento (embelezado ou não pelas bocas de cada narrador@, que ostentava para mim a posse daquela notícia), o que se tornou, para mim, uma chave de acesso à subjetividade social¹⁸ local, tanto no que se referia aos acontecimentos, como no que se referia às formas de subjetivação. E, como nova participante da cena social, eu não escapava aos ditos e às fofocas. Em uma noite, fui apresentada a, no mínimo, dez pessoas e, em alguns dias, acredito que tod@s ali sabiam sobre minha existência. E dar-me conta de minha posição de prestígio ali me levou a observar a necessidade de acenar para tod@s, estivesse de carro ou a pé, o que levou a uma piada da família de Hilda de que eu deveria usar um “braço mecânico”, assim como Lúcia Moura, a recém-eleita prefeita de Colônia. Se eu, por acaso, passasse por uma pessoa e não acenasse, isso poderia se tornar um motivo de intriga. E, da mesma forma, eu também fui obrigada a perceber que meus movimentos cotidianos não passariam nunca despercebidos.

A sensação de falta de privacidade – para mim, um sujeito que sempre esteve em meio a um cenário burguês e individualista¹⁹ - tomou parte de minha paciência e de minha capacidade de relativismo. E a compreensão da ausência do valor da “privacidade” – não como “falta de educação”, mas como *habitus*²⁰ – tornou-se somente compreensível mediante três acontecimentos. No primeiro, eu estava cozinhando na casa que aluguei na primeira quinzena de minha estadia em Colônia. Como de costume, as crianças de Kátia estavam em minha cozinha, observando curiosas meus hábitos vegetarianos. Então avisei que iria ao banheiro. A menina foi atrás de mim e, quando percebi, ela me observava. Falei:

¹⁸ Uso o termo na acepção de Fernando González Rey (2004).

¹⁹ Uso esse termo na acepção de Dumont (1993)

²⁰ Tomo a concepção de *habitus* nos termos de Bourdieu (1990)

“Yasmin, eu estou no banheiro!!!”, ao que ela me respondeu “e daí?!”. Praguejei para mim mesma, furiosa com o que eu supunha ser a “má-educação” das crianças. No segundo acontecimento, eu também estava cozinhando, quando uma conhecida minha me chamou à porta. Antes que eu fosse atendê-la, vi-a já em minha cozinha – ela pusera o braço por entre as grades e destrancara a chave da fechadura ela mesma. Mais uma vez furiosa com a “invasão de privacidade”, eu tentei ser dócil e delicada, enquanto me perguntava por que ali existiam portas. E no terceiro acontecimento (que, junto com estes, aponta as atividades cruciais da sociabilidade que são, em Colônia, o cozinhar e o comer), eu estava preparando o almoço, quando o filho de Kátia veio pedir-me “manteiga de gado”. Como eu já estivesse usando minha última porção para o almoço, tive que negar. No outro dia, Kátia comentou que estava precisando de “manteiga de gado” para preparar um remédio. Então me lembrei de que, numa noite anterior, preparando o jantar, enquanto era observada por uma meia dúzia de vizinhos que conversavam comigo em minha cozinha, eu usara manteiga – e depois percebi que a manteiga só era vendida em Oeiras, e em Colônia só se encontrava margarina vegetal. Assim eu compreendi que, tanto quanto os adultos, as crianças faziam e repetiam um hábito coloniense: a vida era, em princípio compartilhada; as conversas se referiam a tod@s; as casas (e também as comidas, como passei a perceber) eram da vizinhança; a vida de cada pessoa constituía a própria cena social.

As pessoas tinham, em média, seis cadeiras em sua calçada e passavam grande parte de seus dias ali. Muitas das cadeiras das casas de Colônia ficavam à porta, viradas para a rua, dando a entender que se assistia a um espetáculo. O espetáculo era a rua. Uma virada de uma pessoa em uma esquina não passava despercebida. Com o tempo, eu me adaptei a esse modo de vida e passei a usá-lo de forma pragmática no meu acesso às pessoas, o que não excluía as relações que se constituíram no decorrer do período do trabalho de campo. Contar e ouvir uma novidade eram formas de sociabilidade. Receber e dividir o alimento eram formas de sociabilidade. Pedir uma opinião e ouvir outra eram também formas de sociabilidade. A vida se dava nas ruas, e a esfera doméstica era, por essência, compartilhada. Isso era exemplificado pela quantidade de tecidos pregados às paredes, em substituição às portas, ou mesmo pela ausência destas, no interior das casas.

Enquanto Lúcia mora em Oeiras e só vem nas festividades, a casa de Kátia mistura o público e o privado, o que é exemplificado pelo bar. Aqui, o privado acontece no público, a privacidade é um valor público; é diferente de Brasília, onde o público não existe, o que me lembra James Holston e Teresa Caldeira [essa questão será desenvolvida no capítulo 2]. As casas aqui são abertas. Em

Brasília, quando as pessoas não estão encarceradas nos prédios, estão nos condomínios murados. (Diário de campo, 22/12/08.)

Grande parte da vida d@s colonienses acontecia de fato no espaço público – por exemplo, nas calçadas e no bares, extensões das casas, onde se conversava e se bebia. Mais uma vez, cito Vale de Almeida, estendendo seu comentário para a população como um todo, embora a cidade pesquisada por ele esteja em Portugal e embora seu tema esteja voltado para a masculinidade: “(...) domesticidade e a solidão são mal vistas, como sintomas de anti-sociabilidade de virilidade diminuída. Não basta estar com os outros homens. O que se faz com eles – beber, fumar, partilhar, conversar, competir, brincar e discutir – são actividades coercitivas.” (1996, p.11).

De modo geral, em Colônia, as pessoas trabalhavam em suas próprias roças e fazendas, quando as possuíam, ou nas de outras pessoas, como era o caso de Hilda, que distribuía o leite das vacas de Benedito Tapety. E quando elas possuíam terra, elas comercializavam seus produtos informalmente, como alface, melancias, feijões e ovos. Outra parte da população trabalhava com o comércio de pequeno porte, principalmente os armazéns e as lojas de produtos alimentícios, vindos de Oeiras, e os bares – fosse como proprietári@s ou como empregad@s. Esses estabelecimentos comerciais funcionavam também como pontos de socialização. Eu nunca fui a um armazém de Colônia onde não pudesse escutar uma novidade ou uma fofoca, onde não visse pessoas conversando sobre suas vidas – e obviamente o mesmo ocorria nos bares. Era nesses estabelecimentos que as conversas ocorriam, e era para eles que eu sempre corria. E quando não estavam preocupad@s com suas actividades – que deixavam indistintas as esferas pública e privada -, @s habitantes de Colônia estavam imersos nas tarefas cotidianas e familiares – que nunca deixavam de fora @s vizinh@s mais próximos, sempre por perto para ajudar em alguma actividade.

1.3.3. Uma bicha na política

Essa descrição da cena política, da esfera pública e da ocupação diária coloniense leva-me a ilustrar a actividade política de Kátia Tapety. Uma figura eminentemente pública, Kátia sempre era acessível a qualquer pessoa que passasse por sua porta. Quando ela saía

para o comércio de Colônia ou de Oeiras, cumprimentava e era cumprimentada por cada um@. Isso poderia ocorrer nos postos de gasolina dessas cidades, nos armazéns, nas farmácias, nas oficinas mecânicas, nas papelarias, nas padarias ou nos bares. Certa vez, estávamos Kátia, eu e Beatriz no mercado municipal de Oeiras. Procurávamos verduras, frutas, cereais e temperos. Kátia examinava os maracujás, fruta que sua filha adorava, com a mesma volúpia com que examinava as nádegas dos homens, jovens ou mais velhos. Ali, ela passava de forma distinta, como uma rainha, parecendo caminhar, com seu andar soberano, acima da sujeira e da imundície que atravessavam o chão. Ela se requebrava e seguia, ao mesmo tempo séria e sorridente, dona de um ar majestoso, entre os restos de grãos e as folhas de alface amareladas e pisadas. Exibiam-se grandes sacos de cereais, “cadeiras de macarrão” (típicas cadeiras nordestinas feitas de ferro e de delgados tubos de plástico), bileiras (móvel de madeira entalhada, suporte de potes de barro para armazenar água, filtros de barro e copos, sempre exibidos nas cozinhas colonienses, com copos de alumínio muito bem areados), verduras, frutas, panelas de alumínio e de ferro e colheres de pau. Kátia parecia incólume àquele burburinho, às pessoas imprensadas umas às outras, àquela sujeira. Tod@s a conheciam. Ela passava a mão nos rapazes, fazia gracejos. Os homens brincavam e diziam “esse aqui ainda tem honra. Quer fazer ele homem não?”. E no entanto aquelas brincadeiras tinham um tom de respeito e de reverência, mais do que de insulto, como poderia pensar algum@ leitor@ desavisad@ que prestasse atenção meramente às frases dirigidas a ela. Kátia era uma mulher, e talvez muito mais cotada do que as outras, que circulavam rápidas e preocupadas, com suas bolsas e sacolas.

Kátia sempre buscava notícias de tudo e contava apenas aquilo que queria, com seu filtro particular. Kátia não admitia ser posicionada fora de nenhum acontecimento, o que se relacionava à sua função política. Sempre que eu ia visitá-la, como o fazia rotineiramente, pelas manhãs e após alguma ida a Oeiras, ela me interrogava sobre tudo, para que eu a pusesse a par de qualquer notícia, principalmente se fosse relacionada a ela – mesmo que fossem apenas comentários das pessoas com quem eu falara durante o dia, para examinar se haviam mandado-lhe lembranças ou o que pensavam sobre ela. Ela sempre exigia algo como um boletim diário. E, quando estava em casa (normalmente seu dia era dividido entre sua roça e sua casa, à qual estava anexado o bar), se estava no interior, qualquer pessoa poderia entrar e chamá-la; e, se estava na calçada, respondia sempre, altiva, aos

cumprimentos d@s que passavam. Uma pessoa poderia entrar na casa de Kátia porque precisava de seu auxílio para um parto (farei referência à profissão de parteira de Kátia de forma mais extensa adiante), porque queria saber o que beber ou comer para uma indisposição física, porque queria saber as últimas notícias, porque queria usar seu telefone²¹ ou simplesmente porque queria cumprimentá-la.

Em uma tarde, eu estava na sala de Kátia, sentada em seu sofá, com ela, enquanto tentava obter um mapa genealógico da família Tapety. Um homem entrou, ao que ela interrompeu nossa conversa prontamente, mesmo usando o expediente de dizer que estava conversando com “as meninas de Brasília”. Para o rapaz, ela demonstrava o prestígio de receber aquelas pesquisadoras, que haviam ido lá “só para conhecê-la”; para nós, ela demonstrava o prestígio de ser procurada por cada habitante, para auxiliá-l@ nas necessidades mais básicas. O homem pedia para providenciar ovos de pata porque estava “fraco e desestruturado”. Ela disse: “isso é porque você é namorador!”. Ele se queixou do calor e disse que não agüentáramos Colônia nem por uma semana. Quando ele saiu, Kátia disse: “um rapaz novo desse assim não tem jeito mais não”.

Não havia nenhuma pessoa em Colônia que não conhecesse Kátia. Afinal, além de ser a primeira travesti vereadora do Brasil, ela teve uma participação na cena social e política da cidade desde muito jovem.

Em Oeiras, eu pude conhecer Rita Campos, uma prima de Kátia. Ela era considerada, informalmente, como uma das “moças-velhas”²² da família Tapety e era já setuagenária. Foi secretária de cultura de Oeiras entre 1997 e 2000 e entre 2000 e 2004, foi professora primária por oito a nove anos e foi professora de fundamentos psicológicos da educação por 30 anos, foi coordenadora do centro de supervisão pedagógico do município de Oeiras e era, na época de meu trabalho de campo, membro do Instituto Histórico de Oeiras, onde já havia sido secretária por 20 anos. Rita tinha muito interesse em alfabetização e participou da implantação da reforma de ensino na época da ditadura. Ela analisou que não era uma surpresa o fato de Kátia ser uma figura presente na política da

²¹ Pouquíssimas pessoas possuíam telefone em Colônia, não existia sinal de telefone celular, e a maioria dos telefones públicos não funcionava; o acesso ao telefone particular, segundo o Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil, em Colônia do Piauí, em 2000, era de 3,1%.

²² Quando eu tentei formar uma genealogia da família de Kátia Tapety, as pessoas se referiam às “moças-velhas” da família com alguma ironia. Para uma análise aprofundada da representação da figura da “solteirona” ver MAIA, Cláudia de Jesus (2007).

cidade – a posição de Kátia na política seria uma consequência “normal”, já que a política era uma atividade da família Tapety. Segundo Rita Campos, também, a aceitação de Kátia seria normal porque “ele²³ tem compromisso, conhece a realidade, vem da base do povo, ajuda a resolver os problemas”, tinha sensibilidade com os problemas da cidade, amor e interesse. Rita ainda afirmou que “se ele quiser ser político para mostrar que era *gay* era uma coisa (...) [mas] ele era um *gay* que se tornou político²⁴. (...) Já vivia inserido na comunidade prestando serviços, por isso foi aceito.” Para Rita, essa inserção ocorreu desde a infância de Kátia, e isso era comum na formação das crianças. Em sua época, as crianças ajudavam os adultos em tudo, mesmo nos serviços eleitorais. Ela própria passou por isso como cabo eleitoral, o que não excluía Kátia, nascida em uma família de políticos. Rita marcou a diferença entre as crianças “criadas em apartamento, em famílias pequenas, com mordomias”, e as crianças de sua região, em sua época²⁵. Acrescentou que a característica solidária e prestativa de Kátia era uma “consequência natural do processo de educação”. A família Tapety, segundo Rita Campos, era católica e “sensível ao trabalho comunitário” – “[a inserção na comunidade] acontece naturalmente (...) Kátia é exatamente isso aí.”

No entanto, Rita Campos apontou a necessidade de um maior grau de instrução de Kátia, mas, segundo esta me relatou, quando era criança, seu pai proibiu-a de estudar por sua orientação sexual - “meu pai dizia que bicha tem que morrer. Ele era muito machão.”. Contou que isso acontecia desde os nove anos, e ficava triste, mas dizia “mata não, ômi, que o povo vai precisar de mim”. E a mãe a defendia: “mamãe era ótima. Mãe sempre defende o filho do jeito que ele é”. Um interlocutor que morava em Oeiras há três anos e que conhecia Kátia relatou-me que o pai dela, muito repressor e com vergonha da filha, que “desde que se entende por gente” se travestia, não a deixou ir à escola. Kátia era semi-analfabeta, mas “muito inteligente”, segundo ele, e teve que enfrentar a oposição política, que a chamava de analfabeta, mostrando que sabia escrever seu nome. Um primo de Kátia me falou que ela “andou muito para chegar onde está”. Rita Campos relatou que a mãe de

²³ Algumas pessoas, principalmente as mais velhas e @s familiares de Kátia, referiam-se a ela com pronomes masculinos ou mesmo com seu nome civil, José (Zé).

²⁴ Esta afirmação de Rita ecoa a diferenciação estabelecida por Santos (2007) entre um “intelectual negro” e um “negro intelectual”.

²⁵ O discurso de Rita Campos pareceu-me apontar para uma diferença da concepção da infância na região (mais equivalente à falta de uma noção de infância na pré-modernidade) e nas capitais (semelhante à concepção de infância moderna). Para uma análise profunda da criação do conceito de infância, ver ARIÈS, Philippe (1981).

Kátia “não tinha interesse em mandá-‘lo’ para a escola”, e que Kátia preferia ajudar nos serviços domésticos. Embora Rita não tenha participado diretamente da infância de Kátia, é compreensível que, em um cenário de tanto preconceito, ela tenha preferido permanecer na esfera doméstica de sua casa. Ainda sobre a inserção política de Kátia, Rita Campos observou que não lhe causou transtorno ter “uma bicha na família Tapety,” e que toda a família reagiu assim.

1.4. Kátia Tapety



Figura 2:

Réplica de um Tapety

Como se pode depreender do que já foi exposto aqui, a história de Kátia Tapety e a de sua família são indissociáveis da história de Colônia pela presença desses personagens na vida política da cidade.

Rita Campos contou-me também a origem dos Tapety e ajudou-me a construir a genealogia da família. O patriarca conhecido da família, Antônio Francisco Nogueira, costumava usar calças muito apertadas, daí seu apelido “tapety” – o nome de um instrumento indígena para o manuseio da mandioca, para espremê-la. Na época de Getúlio Vargas, ele anexou o sobrenome Tapety ao seu nome. Um ancestral bastante famoso, motivo da origem da Fundação Nogueira Tapety – cujo objetivo é resgatar a memória da família e sua presença na região -, em Oeiras, foi Benedito Nogueira Tapety, tio de Kátia

Tapety. Benedito foi advogado e poeta e morreu muito novo, aos 28 anos, vítima da tuberculose, associada à sua paixão proibida por uma mulher branca (ele era considerado mulato) da família Sá²⁶. Diz-se que sua amada enlouqueceu após ele morrer, apesar de um tratamento na Ilha da Madeira. Benedito é fonte de diversas pesquisas na área da literatura e foi um dos fundadores da Academia Piauiense de Letras em Teresina. Em Oeiras, participou da criação da União Artística Operária Oeirense. Teve um grande envolvimento com a literatura e com a população local. Talvez Benedito seja o único exemplo de carreira artística na família Tapety, pois esta sempre esteve envolvida com a política. Atualmente e após o fim do mandato de Kátia como vice-prefeita de Lúcia Moura, o único Tapety exercendo poder no Piauí era o deputado Mauro Tapety.

Kátia Tapety possuía o apelido de Zé de Bastim (seu pai chamava-se Sebastião, e é muito comum na região que as pessoas sejam chamadas pelo seu nome ou apelido, seguido do nome do pai ou da mãe, conforme a referência do falante seja o pai ou a mãe da pessoa a que se refere; neste exemplo, “Zé” - de José, nome civil de Kátia, José Nogueira Tapety – “de Bastim” - apelido de Sebastião, mais conhecido na família que sua mãe, Ceci Carmo). Como mencionei anteriormente, muitas pessoas que conviveram com Kátia desde sua infância costumavam chamá-la de “ele”, de “Zé”, de “tio Zé”, como no caso de Rita Campos; mas a grande maioria da cidade reconhecia-a como Kátia, como mulher (voltarei a esse ponto quando descrever a vida de Kátia como mãe e como esposa de um homem). Ela me disse que o nome que usava atualmente foi-lhe dado por alguns homens que bebiam com ela, quando ela tinha 15 anos. Kátia era, na época, o nome de uma cantora conhecida. “Foram os ômi de Fortaleza bebendo. Falavam Zé, Zé, Zé e disseram, não é Zé não, é Kátia.” Gostou e desde então usava esse nome.

Kátia era uma travesti em uma “terra de cabra-macho” e, não obstante, era bastante respeitada pela comunidade, mesmo pela família, que, segundo a maioria das pessoas com quem pude conversar, inicialmente rejeitou sua identidade de gênero. Entre homens, mulheres, *gays* e “pais de família”, todos a respeitavam. Esse era o caso mesmo do padre de Oeiras que realizava as missas em Colônia. Embora seu discurso fosse repleto de elementos naturalizantes, biologizantes e consoantes com a norma heterossexual, ele não se opunha à sua presença na cidade. Segundo ele, um padre negro, como havia feito parte do

²⁶ Esse histórico já deixa transparecer os Sá como uma elite branca e os Tapety como uma elite não-branca.

movimento negro, achava importante “o respeito pelo diferente”. Disse que tinha uma relação “tranqüila” com Kátia e que sempre a cumprimentava: “Não é uma figura exótica, é diferente para mim.” O padre fez-me algumas críticas à Kátia e a sua posição política. Criticou-a por “querer ser tão mulher que não era mulher”, por ser “caricaturesca”. Para ele, a mudança no corpo não mudaria as genitálias, “a natureza” dela. Analisando seu percurso político, ele me falou que Kátia rompeu com Lúcia logo no começo do mandato (como vice-prefeita) por ser “travesti”, “negro”²⁷ e por ter “outra idéia de política”. “Não é uma figura que vai à igreja (...) não está presente no dia a dia religioso (...). Como muitos travestis e homossexuais (...) é espalhafatoso, escandaloso (...) uma figura cômica.” Sobre sua função política, achava-a “insignificante, fraca”, comparada a sua ótica, que vinha de Oeiras. Mas, como mencionei, essas críticas eram sempre ambivalentes, pois o padre falava de Kátia sempre com um certo tom respeitoso. Paradoxalmente, em seu discurso sobre a tolerância, ele disse que “um governo com uma travesti seria mais interessante”. “Não que eu comungue com uma travesti.” Meu interlocutor, representante da instituição eclesiástica, criticou, no entanto, a presença de figuras oriundas de campos artísticos na política. “Como se escolhe uma figura como ela para a política de um local marcado pela fé e pela moral [segundo ele mesmo, uma moral “de ficar olhando os vizinhos”]?” Para o padre, a escolha por Kátia não foi feita baseada em questões identitárias e ligadas à tolerância, e sim em objetivos econômicos, típicos da política do Nordeste. Então, quando lhe questionei sobre o fato de apoiar a presença de Kátia na política como um sinal de respeito à diversidade, mas, ao mesmo tempo, dirigir-lhe tantas críticas, ele me respondeu que se opunha à eleição de figuras como Clodovil, Eneas, Agnaldo Timóteo; referiu-se a isso como “a expressão popular do deboche”, como se desautorizasse a eleição de Kátia por, supostamente, ter ocorrido em função desses “votos de protesto” – “[é como se as pessoas pensassem] vou votar porque não tem solução”, disse-me ele. Com relação à eleição de Kátia, disse: “Se fosse consciente, seria interessante.” Para ele, isso se devia a elementos como a moral hipócrita da cidade. “O ato moral é livre, consciente e responsável. Até que ponto foi fruto da consciência política?”, perguntou-se ele a respeito dessas eleições, incluindo Kátia. “Se fosse assim [um ato moral], seria interessante um governo com travestis, gays e mulheres.”

²⁷ Kátia tem a pele um pouco mais escura do que as pessoas em cidades como Teresina, mas não exatamente destoante do fenótipo comum na região de Colônia do Piauí.

A despeito da opinião supracitada do padre, em Colônia, apesar de seu porte pequeno e da dificuldade de acesso à educação formal, a orientação sexual e a identidade de gênero de Kátia, bem como a de homens *gays*, pareciam perfeitamente compreensíveis e aceitas, desde que a pessoa estivesse inserida em trabalhos sociais e comunitários, desde que não estivesse envolvida em atividades moralmente condenáveis, como a prostituição e o uso de drogas.

Segundo todas as informações que recebi, Kátia travestia-se desde o final da infância e o início da adolescência. Comentava-se que, na juventude, Kátia era muito bonita, “igualzinha a uma mulher”, “parecia mesmo uma mulher”, “era confundida com uma mulher”. Pude ver diversas fotos da juventude de Kátia e observei que, nesse período, ela se enquadrava perfeitamente em um certo perfil feminino. Ouvi inclusive sobre uma ocasião em que Kátia foi a uma festa com algumas amigas; lá, um homem interessou-se por ela e, quando descobriu que ela era “viado”, começou a ameaçar as pessoas com tiros de revólver²⁸.

Atualmente, Kátia vestia-se como uma mulher de meia idade da região sertaneja, sem os exageros comuns entre as travestis de Brasília e do eixo São Paulo-Sul. Costumava usar shorts e blusas. Quando saía de casa, usava alguma maquiagem, como batom e sombra, e alguns anéis e pulseiras. Ouvi muitas críticas de colonienses ao fato de que, quando Kátia era fotografada e filmada em eventos políticos, apresentava-se de forma exagerada, com maquiagens e apliques, da forma como não se vestiria habitualmente.

Há mais de 20 anos, Kátia era casada com um homem de sua região, Apolônio; com ele, criava duas crianças – um menino, Iago, mais velho, filho de seu marido com uma amante, e uma menina adotada por ela, Yasmin. O menino fora registrado pelo marido, e a menina, por ela. Seus pais já haviam morrido. Dentre seus irmãos, um morrera, alguns moravam fora do Piauí, e outros moravam na região. Além de seu marido e das crianças, Kátia coabitava com uma mulher que trabalhava em seu bar e que ajudava em todos os serviços domésticos, Vitória, e com a cunhada de seu marido, Efigênia, que também estava sempre em sua casa, ajudando nos serviços domésticos. Em sua casa, Kátia criava porcos e gansos; em sua roça, próxima de sua casa, ela cultivava hortaliças, milho e feijão e criava porcos, cabras e cães. Seu bar era bastante freqüentado, e ela costumava passar, junto com

²⁸ Provavelmente a reação do homem ecoou um processo de auto-reconhecimento na figura de Kátia.

Apolônio e com Vitória, muitas horas de seu dia por lá – enquanto Apolônio e Vitória serviam @s frequentadoræs, Kátia estava sempre sentada, ativa, ouvindo as notícias, informando-se sobre tudo, conversando amenidades, dando conselhos àquelæs que a consultavam sobre suas vidas domésticas e, mesmo já fora do mandato, tentando auxiliar as pessoas em algumas necessidades, como telefonemas e partos. @s conhecid@s, amig@s e eleitoræs, entre seus afazeres diários, sempre passavam pelo bar e sentavam-se lá para conversar e beber cerveja e cachaça, e a regularidade desses encontros funcionava mais ou menos, para Kátia e para @s aliados políticos, como uma medida da fidelidade destas. Nesse contexto, não só passar e cumprimentar Kátia era um índice de educação e um código da sociabilidade local, mas era preciso sentar, conversar, beber, fumar. Nas ocasiões em que eu passei pelo bar e, por algum motivo, não me sentei lá para isso, ouvi, posteriormente, vários comentários que apontavam minha suposta falta de atenção. Era ali que provavelmente eu encontraria todos aquelæs da convivência mais imediata de Kátia, interlocutoræs e pessoas que se tornaram minhas amigas. Eis a descrição de uma típica tarde na calçada de Kátia:

Certa vez, estávamos na calçada de Kátia Apolônio, Vitória, Efigênia, Iago, Altino (um amigo e eleitor de Kátia), Beatriz e eu. Altino chamou a mim e a Beatriz de tratantes e disse que no dia anterior, às 18h, estava no bar, esperando-nos para o jantar que ele combinara conosco em sua casa. Explicamos que também estávamos lá às 18h e que passamos o dia inteiro por ali. Houvera algum desencontro; parece que ele havia bebido. Também havia vários homens bebendo naquela hora. Um homem disse a Kátia que votara na Lúcia - “não vou mentir” -, mas, segundo ele, sua família inteira votara em Kátia. Falou que “tava incorporado com um caboclo”²⁹. Logo em seguida, como uma pomba gira. Segundos depois, era Zé Pilintra que ele incorporava. O homem disse que “fizeram um trabalho para Kátia e Selindo”, e que seus retratos estavam num terreiro. Kátia, ativa, disse que sabia onde estavam - na casa de um rezador – e que iria lá buscá-los. O homem disse que ela e Selindo iriam morrer, e ela, soberana, replicou: “ninguém vai morrer!”. O homem

²⁹ Os habitantes de Colônia do Piauí, em geral, consideravam-se como católicos ou evangélicos, mas era muito comum ouvir, no dia-a-dia, sobre elementos de religiões afro-brasileiras, fosse em momentos informais como este, fosse como uma acusação de um “trabalho” contra alguém. Kátia, em sua casa, possuía muitas estátuas e imagens de deidades dessas religiões. Sempre escutei comentários (às vezes dela própria) sobre ela “fazer trabalhos”, e certa vez, Hilda e eu presenciamos Kátia e uma suposta mãe de santo “fazendo um trabalho”. Eu mesma cheguei a presenciar um culto realizado por Mãe Preta, uma conhecida mãe de santo da região, que, segundo ela e mais alguns, tinha fama de reputação nacional.

analisou o acidente de Benedito Tapety e disse que “esse ano novo vai morrer seis, já morreu três”. Após algumas conversas informais, outro homem falou: “mulé aqui em Colônia agora só quer saber de mulé”. Kátia, sempre presunçosa, respondeu: “a gente tem que trepar com quem sente desejo”. Então a conversa deu margem para muitas fofocas sobre os supostos *gays* de Colônia.

Foi-me relatado por todas as pessoas com quem conversei e com quem convivi em Colônia do Piauí que Kátia, principalmente nas épocas de seus mandatos, era extremamente solidária e solícita. Uma figura bastante popular em Colônia e em Oeiras, Kátia era conhecida (não sem a menção velada, por interlocutores próximos a mim, sobre seus interesses financeiros e políticos) por auxiliar a todos, indiscriminadamente, com remédios (ela era enfermeira efetivada pelo Estado), alimentos, intermediações para serviços como transporte, conselhos, bem como seu serviço de parteira e dentista.

Há muito tempo, Kátia aprendera o ofício de parteira com uma conhecida parteira da região, Mãe Laura. Quando Colônia ainda não contava com médicos, seus serviços, junto com os de Mãe Laura e os de Mãe Osana (neta de Mãe Laura) eram de extremo valor para a cidade. Além disso, não se sabia como, Kátia também aprendera a extrair dentes muito bem. As pessoas sempre recorriam a ela.

Uma pessoa que me falou bastante sobre a convivência de Kátia com a população da cidade foi Helena. Ela era uma professora primária com 43 anos, na época de meu trabalho de campo, que nascera em Oeiras, mas que vivia em Colônia há 15 anos e cuja família era bastante ligada à de Kátia Tapety. Ela fez o curso normal e trabalhou em Teresina, mas, quando Kátia lhe falou sobre um emprego em Colônia, preferiu “voltar e ficar perto da família”. Em sua casa, todos votavam em Kátia. A propósito da ampla rede de solidariedade criada na comunidade por Kátia, ela disse que, quando a conheceu, ela era dentista. Segundo ela, na cidade, não havia dentistas, e “Kátia fazia esse trabalho mesmo sem formação”. Acrescentou, na seqüência, que, “além disso, Kátia é parteira (...) Kátia não pensa em si (...) [tem uma] vida destinada para os outros. (...) As pessoas [eleitores] gostam que dê atenção”. Helena comentou sobre as filas que as pessoas costumavam fazer à porta de Kátia, buscando alguma ajuda.

Dr. Sidônio também me relatou sobre as atividades comunitárias de Kátia. Ele era um médico oriundo de Teresina, formado há 25 anos e que trabalhava em Colônia desde

que esta era ainda um povoado. Como todos os médicos de Colônia, morava e trabalhava em Oeiras. Normalmente, evitava-se mandar os casos para as cidades maiores (como Oeiras, Picos e Teresina), mas, quando era necessário, a prefeitura fornecia auxílio de transporte e de hospedagem nessas cidades (Teresina, por exemplo, é conhecida pela quantidade de hospitais, clínicas, laboratórios e pensões para @s pacientes e acompanhantes, constituindo um centro para todos os interiores do Piauí). Dr. Sidônio narrou-me sobre o problema social e financeiro do Piauí e sobre a carência dos interiores. Ele acreditava que o trabalho das parteiras fosse eficiente e válido. Antigamente, como já observei, era um trabalho mais freqüente devido às dificuldades de Colônia, que não contava com médicos. Dr. Sidônio trabalhou junto com Kátia entre 1987 e 1988; ele ia como médico para o povoado de São Miguel, e “ele” (Kátia), como dentista. Em relação a esse período, Dr. Sidônio falou sobre a eficiência de Kátia em relação a uma dentista recém-formada, a primeira a trabalhar como dentista oficialmente, na região. Kátia sempre executava as extrações com mais destreza e rapidez, e as pessoas aceitavam-na bem, segundo ele, pelo “nível cultural e financeiro inferior”, que não lhes permitia ter acesso a informações como a necessidade de assepsia. Paralelamente – e talvez não só pela precariedade dos povoados, como pela comunidade que Kátia gerou em torno de si - nunca houve problemas por ela ser travesti; a população sempre a aceitou, inclusive a família do marido dela. Nas grandes cidades, para Dr. Sidônio, o problema do preconceito tem origem nos “grupos radicais”. Em Colônia, a violência não aparecia, segundo ele (e essa era uma opinião comum entre @s habitantes de Colônia) em função do tamanho da cidade.

Como já descrevi brevemente, a vida política de Kátia teve início devido à tradição de sua família na política. Sua função, bem como sua atuação solidária, geraram uma comunidade em torno de si. Ninguém, em Colônia, desconhecia Kátia e, de modo geral, nunca ouvi nem presenciei atos preconceituosos ou excludentes em relação a ela. Em geral, a população falava que o preconceito era menor em Colônia do que em outras cidades maiores. Era muito comum que, quando eu perguntasse às pessoas sobre a reação da cidade diante de uma pessoa atuante no cenário político que vivia fora dos padrões heteronormativos, recebesse a resposta de que ela “conquistara” as pessoas, de que ela “lutara” bastante, de que ela se impusera. Eu nunca soube de nenhuma outra travesti na cidade, mas sempre ouvi que existiam muitos “gays velados”. A esse respeito, eu remeto às

entrevistas das duas pessoas supracitadas (Helena e Dr. Sidônio.), além da de Mãe Osana, uma conhecida parteira de Colônia. Considero-as significativas no que se refere à subjetivação social da cidade, com o propósito de tentar entender duas questões que se apresentaram para mim: por que, numa cidade do interior do Piauí, sertaneja, em um ambiente de “cabra macho”, Kátia conseguiu uma ótima inserção, atuando nos cenários político e social, enquanto que, em Brasília, a grande maioria das travestis que conheci eram prostitutas, usavam drogas, estavam numa posição de marginalização e eram vítimas de violência? Por que a presença de Kátia era aceita, mas a dos homossexuais, não tanto?

Voltando a Helena, ela me contou que admirava muito a Kátia por ela ser uma pessoa “cativante, que ajudava a todos e que não precisava comprar votos”. Segundo ela, alguns marcos importantes para que Kátia viesse a ser conhecida nacionalmente foram algumas entrevistas televisivas em rede nacional; desde então, muitas pessoas queriam ir à casa de Kátia só para conhecê-la. Além de ser já uma pessoa muito querida, segundo Helena, a mídia fez com que Kátia ficasse muito conhecida, e isso contribuiu para que muitos *gays* e travestis se assumissem – não só em Colônia como em outros lugares. Como vári@s interlocutores me relataram, Kátia chegou a ser presidente da câmara dos vereadores. Nessa época, ficou bastante conhecida pelo fato de ter mandado pintarem a câmara de cor-de-rosa. Assim também informa o seguinte trecho de uma reportagem para o *Correio Brasiliense*³⁰:

Em Pau Grande, Rapariga e Angical, povoados da zona rural — em alguns só se chega a cavalo, de jegue ou a pé —, os outros candidatos quase não têm vez. Só dá Kátia Tapety. Slogan da campanha? “Mais que uma opção, a única solução”. Depois de eleita, virou primeira-secretária da Câmara Municipal. Depois, vice-presidente. Anos depois, presidente. Primeiro ato? Pintou toda a câmara de cor-de-rosa. Por quê? “O povo adora essa cor. É cor da alegria...”, justificou ela, à época.

Segundo Helena, em outros lugares, acreditava-se que as pessoas votavam em Colônia “por inocência” – “mas as pessoas são muito conscientes”. Somente nas últimas eleições, Kátia perdera – nas anteriores sempre obtivera muitos votos. Helena falou-me sobre a recepção da família e da cidade quando ela se assumiu. Muitos demoraram a acostumar-se. A aceitação da família não foi fácil. No começo, duvidava-se que Kátia pudesse estabelecer-se como política, mas ela pediu à família que a apoiasse, e enfim foi

³⁰ Trecho retirado do site <http://www.cabecadecuia.com/noticias/25309/em-terra-de-cabra-macho-katia-e-rainha.html> (acesso em 31/05/09 às 16h58)

muito votada e apoiada - “viu que não dá jeito mesmo (...) e passou a aceitar”. Helena reiterou que podia parecer estranho que uma “cidade de cabra-macho” tenha aceitado tudo tão bem, mas falou que, nesta cidade, o que prevalecia era o respeito – “cada um faz da sua vida o que quer”.

O Nordeste é bastante conhecido pelo seu estereótipo de terra de “cabra-macho”, “cabra da peste”, como venho apontando. Segundo Albuquerque Júnior (1999), “(...) o cangaço vai marcar o Nordeste e o nordestino com o estereótipo da ‘macheza’, da violência, da valentia, ‘do instinto animal’ (...)” (p.126). O autor analisa, em *Homens de Fibra* (2009a), como o conhecimento antropogeográfico e a literatura e os discursos regionalistas nordestinos, embasados em suas formulações - por exemplo, sobre a seca - procuram explicar não apenas as características físicas, como subjetivas do nordestino, como resultantes da natureza da região e da luta dessas pessoas pela sobrevivência, da batalha utilitarista em um meio tão árduo. Fabiano mesmo, em *Vidas Secas* (RAMOS, 1988), é um bruto. Não fala, não sabe falar. Permanece resistente diante da seca ou das invernações, da fome e da morte do gado e da vegetação. Albuquerque Júnior observa:

(...) no momento de pensar o nordestino como um homem forte e resistente, (...) o discurso regionalista nordestino privilegia a área do sertão e o sertanejo como exemplos deste embate entre o homem e a natureza e da formação de um tipo regional adaptado a esta vida difícil. (...) este homem era feito do mesmo material que a natureza à sua volta, por isto este passa a ser descrito como um *homem de fibra*, aquela mesma do algodão, vegetal que fazia a riqueza desta região (...). Homem capaz de enfrentar as mais terríveis dificuldades, como as pestes, também tão comuns nos sertões em época de estiagens, sem se intimidar, por isto era um *cabra da peste*. E era um *cabra* por ser como este animal tão bem adaptado a esta natureza de pedra, seca, capaz de sobreviver comendo o que estivesse disponível. Anguloso como a cabra, o *cabra nordestino*, também quase vivia em chiqueiros (...). É esta natureza adusta que também explicaria [a] característica (...) de ser másculo, viril, macho. Só um *macho* poderia se defrontar com uma natureza tão hostil (...). Por isso até a mulher sertaneja seria masculinizada, pelo contato embrutecedor com um mundo hostil, que exigia valentia, destemor e resistência. (...) A masculinidade nordestina se forjara na luta incessante contra um meio em que apenas os mais potentes, (...) os mais rijos, (...) conseguiam vencer. (2009a, p.8-9. Grifos meus)

Essas imagens parecem guardar, atualmente, uma certa ambivalência. O autor enfatiza, com as inserções de seus interlocutores em uma pesquisa em cidades do Nordeste (2009b), que essa imagem é mais uma produção histórica, disseminada pela literatura - como é o caso de Fabiano em *Vidas Secas* (RAMOS, 1988) - e pela mídia, do que propriamente uma característica da região. O que parece é que, com a urbanização, esse estereótipo tem sido mais relegado aos ambientes rurais. Por outro lado, a imagem ainda persiste como um fator do processo de subjetivação nordestino:

Embora, muitas vezes, em suas falas, ao se referirem a uma atitude dos homens considerada machista, justificassem-se alegando o fato de que eram nordestinos ou de fazerem parte da cultura nordestina, quando indagamos se o nordestino era mais machista ou mais macho que os homens de outras regiões do país, a maioria considerou que não. Para alguns, este famoso “cabra macho” só existia no interior ou só existiu no passado, os homens urbanos do Nordeste não se comportariam diferentemente dos homens de outras áreas do país, mesmo quando adotavam posturas machistas. Alguns atribuíram a homens que não têm instrução, nem informação, as atitudes que são usadas pela mídia para caracterizar o homem nordestino. (...) A maioria demonstrou uma identificação clara com a nordestinidade, reproduzindo, em muitos momentos, a idéia de que a masculinidade é um atributo privilegiado do nordestino, que gostaria muito de mulher, forró e cachaça. O nordestino foi descrito como “*um batalhador pela vida, que faz tudo em prol de sua família, da vida, da sobrevivência.*” (2009b, p.32-33. Grifos no original).

Apesar de ser esse um tipo de estereótipo produzido historicamente, tão divulgado ainda hoje pela mídia, em novelas, em telejornais e em programas televisivos, no cinema e na literatura, e por isso mesmo ainda contribuir para a subjetivação da população nordestina, é óbvio que essa característica não pode, por si só, definir as subjetividades de toda uma população regional. As diferentes produções singulares, assim como a influência de identidades culturais trazidas com a urbanização, conferem aos nordestinos – como a qualquer grupo humano – uma constituição plural e múltipla. Se a figura de Kátia Tapety floresceu em um ambiente sertanejo de “cabra-macho”, então talvez isso não se deva ao fato de que, nesse meio, apenas a masculinidade seja dominante – há outras dimensões importantes no discurso local, como mostrarei a seguir.

Retornando a Helena, de acordo com ela, nunca houve dificuldade por Kátia ser travesti em Colônia – pelo contrário, houve apoio, aceitação e respeito pela forma de vida e pelo trabalho dela. “Kátia abriu o campo para as pessoas saírem de dentro da caixa.” Para Helena, nunca houve muito preconceito, apenas por parte d@s idos@s (acima de 60 anos), e houve uma conquista dela própria – em função do carinho, da atenção e do respeito com as pessoas.

Helena também me relatou que era comum haver mulheres na política, nesta região, o que, junto com outras conjunturas que ainda mencionarei, remete a uma semelhança com um modo de organização social “pré-moderno”, sob prevalência da esfera doméstica e do feminino³¹.

Mãe Osana fazia parte de uma grande e antiga família de Colônia, a família Laura. Esse nome, em si, já traz uma característica curiosa e sugestiva da cidade. Mãe Laura foi

³¹ Agradeço à Rita Segato pela sugestão.

uma conhecida parteira de Colônia; durante minha pesquisa de campo, eu ainda ouvia pessoas que diziam ser da família Laura. Isso aponta para a questão do feminino em Colônia. Em uma cidade cuja principal ocupação é a agricultura e em que o registro familiar, a esfera doméstica imiscuem-se ao público, não é incomum que o feminino compareça como um registro preponderante – e isso não exclui Kátia, pelo contrário, parece abrir para ela uma forma de inclusão.

Mãe Osana contou-me sobre a grande tradição de parteiras – uma ocupação majoritariamente feminina – em Colônia do Piauí. Sua avó, Mãe Laura, que lhe deixou o trabalho como herança, vinda de uma família grande, era conhecida pelo respeito e pela bondade; fazia serviços de parto em todas as regiões vizinhas, sem cobrar, “por amor”. Mãe Laura “tinha raízes” em toda a região – onde quer que “pegasse um menino”. Em função do poder que tinha, baseado na confiança da população, Mãe Laura tornou-se uma autoridade na cidade. Segundo Mãe Osana, tanto ela quanto a avó tinham o respeito do povo superior ao que era conferido aos médicos e às “autoridades”. O dom de Mãe Laura, bem como o seu, era justificado por Mãe Osana como um mistério que estava nas mãos de Deus - “Eu tenho compromisso com Deus. (...) É um dom que tem dentro da gente”. Mãe Osana também passou os seus conhecimentos para suas descendentes (filha e neta).

Mãe Osana foi professora, especializou-se em enfermagem e tinha experiência política em Colônia do Piauí conseqüente, segundo ela, ao trabalho comunitário e ao respeito que adquiriu junto à população – foi uma vereadora bem votada e também vice-prefeita durante o mandato de Ceíça, mulher de Selindo, por oito anos. Além disso, seu filho havia sido recentemente eleito como vereador. Seu trabalho estava sempre em função do povo, e, segundo seu relato, ela era por isso vítima de intrigas nessa época. “O povo confia na gente (...) Não faltava nada pro povo.”

De acordo com Mãe Osana, era comum, em Colônia, que as mulheres tivessem o poder – foi o caso, por exemplo, dela, de Ceíça, de Lúcia Moura e da própria Kátia Tapety, entre outras. Essas eram todas mulheres que se inseriram na política por meio do trabalho comunitário, em oposição à tradição dos políticos de beneficiarem-se apenas a si próprios, segundo seu depoimento. Kátia sempre foi aceita em Colônia, para Mãe Osana, em função da convivência na cidade e do trabalho com o povo.

Os relatos dessas três pessoas, incluindo o médico Dr. Sidônio, trazem vários pontos em comum. Todas elas ressaltam, de alguma forma, Colônia do Piauí como uma cidade pequena e carente de recursos financeiros. Numa cidade como essa, o trabalho solidário – aqui, em um registro tipicamente feminino, como a função de parteira, as ocupações ligadas à saúde e aos serviços básicos – foi capaz de reforçar o espírito comunitário e de gerar uma rede social, o que é exemplificado por Mãe Osana e por Kátia. Aqui, a função de assistência social mistura-se à função política. É fácil compreender a confiança da população nessas pessoas, bem como o “imediatismo”, quando se observam as necessidades mais básicas da cidade. Em um local sem médico, uma parteira é de grande valor e obviamente pode possuir mais respeito do que uma figura política externa – aliás, ela pode tornar-se ela própria uma figura política. O mesmo se dá com uma pessoa que extrai dentes em um local onde não há dentistas. Ou com uma pessoa que consegue remédios e transporte para uma população que não tem fácil acesso a estes.

É comum que as travestis sejam analisadas unicamente pelo prisma do gênero e da sexualidade, como observou Gayatri Reddy (2005) em relação às *hijras* da Índia. Segundo a autora, a sexualidade não é o único eixo que caracteriza e compõe a subjetividade, e deve-se atentar à questão da fluidez das identidades. No Brasil, as travestis são vistas, antes de tudo, como pessoas que desobedecem aos bons modos de se usar o próprio corpo. Kátia Tapety é um exemplo de como a sexualidade pode ser considerada secundária quando analisada lado a lado a questões políticas e sociais.

Kátia Tapety conseguiu uma excelente inserção social em Colônia do Piauí devido a) ao tipo de socialização, descrita por Rita Campos, em que as crianças, ainda muito cedo, participam das ocupações familiares – e, desse modo, Kátia, embora lhe tenha sido vetada a educação formal, pôde ser inserida na função política que era tradicional em sua família; b) à prestação social de serviços, como parteira, como dentista ou mesmo como política, que gerou uma comunidade em torno de si. O trabalho comunitário de Kátia em Colônia do Piauí pode, aqui, ser interpretado a partir dos elementos tão citados pelos meus interlocutores, como o “impor-se” (às pessoas) ou o “conquistar” (as pessoas e seu espaço). Eu retomarei essa questão em relação a uma bicha que entrevistei e que é diretora de um hospital na região.

Outra dimensão que ainda elenco e que contribui para a aceitação de Kátia em Colônia do Piauí foi discutida por Butler (2005), ou seja, o que se refere à subversão operada nos corpos das travestis (isso será melhor abordado nos capítulos 3 e 4, mas adianto essa discussão por ser de importância para a análise da posição de Kátia em Colônia). Embora as travestis (e particularmente @s transexuais) performem uma atitude subversiva em seus próprios corpos ao se vestirem como mulheres, ao transformarem seus corpos, ao adotarem gestos supostamente femininos, ao assumirem um discurso feminino, ainda assim, essa *performance* adéqua-se ao padrão heteronormativo, de modo geral – mais até do que a dos *gays*. Em sua grande maioria, as travestis e as transexuais afirmam que são “como mulheres” (no caso das transexuais, que são bem mais rígidas em relação a isso, elas afirmam que são mulheres), como sujeitos femininos ou no mínimo como pessoas com identificação e desejo femininos (para uma comparação entre as políticas de identidade em Brasília e no Piauí, ver o capítulo 4).

Don Kulick enfatiza em seu trabalho sobre travestis que se prostituem em Salvador que “(...) *as travestis (...) são homossexuais incontestáveis*” (2008, p.33). Para isso, ele analisa que “*Ser homossexual está no âmago do projeto travesti*” (2008, p.231), que elas “*não estão lutando para conquistar a condição de mulher*” (2008, p.233) e que “*elas também não rejeitam a identidade e também não desejam a ambigüidade*” (2008, p.233; todos os grifos são meus). Ele prossegue:

Sua luta (...) é pela homossexualidade. E desejam fazer isso da maneira mais completa, mais perfeita e mais bela possível. Ao passo que outros indivíduos do sexo masculino denegam e disfarçam o desejo pelo mesmo sexo, as travestis abraçam esse desejo e se deliciam com ele. A vida delas é ancorada nesse desejo. O corpo delas é fabricado em função desse desejo. (2008, p.233)

Embora o trabalho de Kulick refira-se unicamente às travestis de Salvador, ele pretende ampliar sua análise para as travestis em geral. Feita essa ressalva e considerando que ele pode, sim, ter encontrado esse dado em Salvador, eu gostaria de acrescentar cinco pontos que se referem às travestis que pude conhecer tanto no Piauí como em Brasília, com exceção de Ana Cristina, caso que comentarei na seqüência: a) É muito comum que as travestis se tratem entre si por “bicha” e “viado” (como ressalta o próprio Kulick, esse tratamento pode ser ofensivo também, dependendo do interlocutor, do tom do enunciado e do contexto) e podem muitas vezes chegar a definir-se como homossexuais. Entretanto, na

maior parte dos casos, as travestis vão além da definição de “homossexuais” e costumam autodesignar-se como *travestis*. Eu entendo que Kulick queira dar voz às travestis nos casos em que os homossexuais masculinos consideram-nas como uma categoria à parte, uma categoria que pode degradar a reputação deles. Mas eu também entendo que há uma subversão mais radical encarnada pelas travestis e que as separa daqueles nas formas como elas se identificam, como vivem, como são enxergadas, como são segregadas; eu diria que mesmo na forma de um recorte de gênero específico.

Outro ponto em que discordo de Kulick é que (b) eu reitero que, sim, embora em um grau menor do que as transexuais, as travestis desejam alcançar uma condição de mulher ou pelo menos ocupar uma posição de sujeito feminina, “como se fossem mulheres”. Elas desejam ser tratadas pelos prenomes e pronomes femininos, performam todos os padrões femininos – incluindo vestimentas, adereços, comportamentos e desejos (em Brasília, no SCS, nunca conversei com nenhuma travesti que se definisse como lésbica ou mesmo que aceitasse normalmente programas com mulheres – e, quando o faziam, era por um preço mais alto, como exemplifica mesmo Kulick. De modo geral, sua queixa era a de, nos programas, cada vez mais, a demanda ser a de homens que queriam ser penetrados, enquanto o desejo delas era o de serem penetradas, ou seja, assumir uma função denominada “passiva” ou “feminina” no ato sexual). Quando interrogadas sobre o uso do banheiro, elas eram unânimes em dizer que preferiam usar os femininos, e que a hipotética criação de um “terceiro banheiro” só geraria mais discriminação. Muitas vezes, em nossas conversas, elas afirmavam para mim que a diferença entre elas e mim era apenas a de “terem um pau”. Mesmo em casos como o de Kátia, que me disse a frase que deu título a este capítulo, sua *performance* e a forma como se impunha era a de uma mulher. Muitas vezes, as travestis traçam linhas claras entre elas e os *gays*, até porque, em referência à questão da subalternidade, normalmente, elas ocupam um lugar que eu chamaria de subalterno do subalterno.

Além disso, c) acredito que Kulick confunde o *discurso* travesti e a *identidade* travesti. É muito comum que as travestis descrevam sua trajetória como um percurso teleológico que avança da descoberta da homossexualidade à da travestilidade (analisarei esse percurso no capítulo 3). Embora possamos dizer que a grande parte das travestis se descobriu primeiro como um homossexual e que essa narrativa garante-lhes uma identidade

sólida e única, isso não quer dizer que elas se considerem unicamente homossexuais, no sentido dado pelos *gays*, nem que se tenham transformado para consolidar esse projeto homossexual – na verdade, os desejos são muitos mais fluidos e peculiares a cada travesti, e, também, após a descoberta da homossexualidade, costuma haver um desejo mais forte, que remete à identificação, e não à escolha de objeto, normalmente acompanhado de uma forte admiração por outras travestis. Nesse sentido, também, as travestis não rejeitam a identidade, pois, junto com lésbicas, *gays* e transexuais, são dos sujeitos que mais reivindicam uma identidade definida e fixa para lutarem por direitos humanos. Talvez a rejeição da identidade fixa aplique-se mais às bichas, como as que conheci no Piauí.

Mais ainda, d) como mencionei, as travestis denominam-se muitas vezes como homossexuais e mesmo se referem umas às outras como “bicha” e “viado”, já que desejam e são atraídas física e sexualmente por outros homens; no entanto, na grande parte das vezes, suas relações afetivas e sexuais podem ser consideradas heteronormadas, já que têm uma *performance* feminina e já que os homens que as procuram, independente de desejarem ser penetrados ou de penetrarem, são atraídos pela *performance feminina*³². Ou seja, se de um ponto de vista das suas anatomias elas são homossexuais, do ponto de vista da sexualidade elas são tipicamente heterossexuais, inclusive no que se refere ao padrão da penetração envolvendo um sujeito “ativo” e outro “passivo”. No HUB (Hospital da Universidade de Brasília), ouvi falar somente de uma transexual lésbica, mas que não pude conhecer. As transexuais, mais ainda, em relação às travestis, adéquam-se ao padrão heteronormativo. É nelas que o discurso da norma se faz mais presente ainda – quando dizem serem mulheres em corpos errados, quando exigem a mudança na identidade civil para um nome tipicamente feminino, quando desejam se casar com homens e ter uma vida “normal de mulher”. E, no Piauí, ainda que as travestis e transexuais que conheci estivessem mais ligadas a um movimento ativista e politizado, ainda quando combatessem a prostituição e o uso de drogas, ainda que se engajassem no trabalho comunitário como forma de inserção social, a prescrição da norma seguia seu curso. Eram travestis, todas, com nomes típicos femininos, que trajavam roupas femininas (ainda que menos performáticas e exageradas, se comparadas às travestis urbanas do eixo sul-sudeste), com orientação heterossexual.

³² Agradeço essa sugestão a Rogério Junqueira, em comunicação pessoal.

Finalmente, outro ponto é que e) em um nível consciente, as travestis talvez não rejeitem a identidade, o que é exemplificado pela militância delas nos movimentos LGBTTTs e pelo fato de se auto-identificarem como travestis. Mas, em um nível inconsciente, eu afirmo, sim, que as travestis – especialmente se nos referirmos às bichas, como os casos que discuto neste trabalho - desejam a ambigüidade, e é justamente essa ambivalência que as diferencia dos pólos mais identificados à norma, que são os homens heterossexuais, as mulheres heterossexuais, @s transexuais e em algum nível @s homossexuais.

O que talvez a análise de Kulick aponte é aquilo que Gayatri Reddy (2005) desenvolveu detalhadamente em seu trabalho a respeito das *hijras*, em Hyderabad, na Índia. A autora define o cenário, como visto pelas suas interlocutoras, em *pantis* (homens penetradores), *kotis* (homens penetrados) e *narans* (mulheres). O elemento crucial de distinção, como em Kulick, é o fato de o sujeito penetrar ou ser penetrado³³. As *hijras*, embora estejam separadas dos outros *kotis* por questões identitárias, históricas, culturais e hierárquicas, são, em última instância, *kotis* também. Embora eu acredite que ambas as visões sejam machistas, patriarcais, falocêntricas e misóginas, interpretando o mundo em termos de “homens” (penetradores) e “não-homens” (penetrados; no caso de Reddy, os *kotis* e as *narans*), parece ser assim também que a estrutura se organiza no Brasil e inclusive no Piauí, de modo geral. Nesse sentido, as travestis seriam, sim homossexuais, pela escolha de objeto, por desejarem ser penetradas, como queria Kulick (embora seja comum ouvir das travestis que se prostituem que, se for necessário, elas “dão e comem”). Mas elas são também travestis, e nesse sentido elas se diferenciam dos *gays*.

³³ Eu encontrei, em todas as minhas observações, trabalhos de campo e leituras, essa dicotomia rígida, por parte dos nativos, entre o sujeito penetrado e o sujeito penetrador, entre os pólos “passivo” e “ativo”, correlacionados respectivamente aos pólos “feminino” e “masculino”. Isso ocorre em etnografias brasileiras (BENEDETTI, 2005; KULICK, 2008; SILVA, 2007), por exemplo, peruanas (CAMPUZANO, 2008) e indianas (NANDA, 1990; REDDY 2005). Serena Nanda, inclusive, aborda essa dicotomia entre sociedades de Omã (no caso dos *xanith*), do Taiti (no caso dos *mahu*) e da América do Norte (no caso das *berdache*). Espanta-me que essa categorização em função do uso sexual do corpo seja um dado quase universal, embora eu não tenha nenhuma afinidade com discursos universalistas. No Brasil, isso é claro pelos termos mutuamente excludentes “dar” e “comer”. Para um homem, o fato de manifestar qualquer interesse pelo pênis de outro pode fazer com que ele tenha sua masculinidade diminuída, mas o fato de penetrar outros homens pode não ser tão grave. Por outro lado, é comum que as “bichas”, travestis e transexuais só admitam serem penetrad@s, sendo que o fato de seu parceiro, ativo, desejar ser penetrado por elæ ou mostrar interesse pelo seu pênis pode ser muito grave e comprometer a relação. Isso é também um fato para as *hijras* da Índia e fica muito bem exemplificado no filme Princesa, quando o companheiro de Princesa deseja ser penetrado por ela.

Toda essa discussão refere-se mais à questão da política de identidade, que abordarei no capítulo 4. Mas a sugestão de Campuzano parece-me mais razoável quando ele observa que “não se trata apenas de atribuir à travesti um único gênero ou sexualidade, nem dar como fato consumado sua homossexualidade ou desejo de ser genitalmente mulher” (2008, p.87). As identidades são muito mais fluidas do que desejam muitos teóricos.

Neste ponto, a análise de Rita Segato (1995) sobre sexo e gênero no Xangô do Recife assemelha-se à minha interpretação das posições de Kátia, de Ana Cristina e de Patrícia (duas bichas sobre as quais discutirei adiante). Uma primeira semelhança que se refere à configuração da ordem social é a preeminência das redes de solidariedade e de reciprocidade e das relações comunitárias. No caso de Kátia Tapety, já abordei amplamente sua posição como importante membro da comunidade e sobre a existência de uma família extensa em sua casa. No caso de Ana Cristina e de Patrícia, também se observam a prioridade das redes comunitárias em suas vidas. Além disso, também observei em Colônia, como já mencionei, um forte poder das mulheres, principalmente na política. Com relação especificamente ao caso de Kátia, em sua residência, observei que o poder de ordem, de manutenção e no que referia às decisões era dela, e não de seu marido Apolônio, que não era considerado em nenhum aspecto segundo a ótica tradicional e patriarcalista. E, como eixo central dessa comparação com o trabalho da autora, remeto à questão da fluidez no que se refere à sexualidade entre os membros do culto Nagô. Como afirma Segato,

Na verdade, a transexualidade [e eu acrescentaria a travestilidade] só pode existir no seio de uma visão de mundo onde os atributos do gênero feminino, assim como os do masculino, são concebidos em bloco, isto é, onde personalidade, papel social e sexualidade estão indissolúvelmente vinculados a um ou a outro gênero. (SEGATO, 1995, p.447).

Essa mesma análise é válida para Ana Cristina, em Santo Inácio, e para Patrícia, em Alagoas. Todas minhas três interlocutoras possuíam uma posição de identidade semelhante à figura do adéfero, analisada por Segato – a bicha, como analisarei no capítulo 4, recusa-se a ser enquadrada pelos moldes que norteiam as políticas de identidade LGBTTTT exatamente pela não vinculação do papel social à sexualidade e ao gênero.

Como Segato (1995) descreve, embora os membros do culto (assim como a população de Colônia) continuassem usando categorias polares de gênero, vale ressaltar o

caráter não-essencialista da sexualidade nos dois campos mencionados, o que atinge três noções de mundo³⁴: a) negação do imperativo do fundamento natural como base de relacionamentos caracterizados pela solidariedade mútua e organizados de acordo com o modelo da família (esse é também o caso dos filhos da Kátia e da rede que ela articulava em torno de si, inclusive em sua residência, relações que pareciam mais importantes para ela do que sua família biológica); b) a negação do fundamento “natural” das categorias de gênero, isto é, a decomposição do sistema sexo/ gênero em suas partes constitutivas, que não são vistas como interdependentes (é o caso de Ana Cristina e de Patrícia, além de Kátia); c) a negação do fundamento “natural” da relação materna, isto é, a decomposição da equivalência entre mãe progenitora e mãe de criação (é o caso também de Kátia).

Voltando a Kátia Tapety e usando a análise sobre a adequação heteronormativa das travestis, isso me leva a concluir que outro fator que contribuiu para ela ser aceita em Colônia do Piauí reside justamente nesse padrão heteronormativo. Se, por um lado, as travestis são também homossexuais, e se os habitantes de Colônia costumavam, num recorte binário de gênero, dividir os homens em homossexuais (aqueles que “dão”, que “queimam a rosca”), heterossexuais (aqueles que “comem”) e bissexuais (aqueles que “dão” e que “comem”, que “usam os dois lados”), por outro, Kátia tinha duas características (compartilhadas por quase todas as travestis): ela era um homem que “dava” (neste sentido era um “homossexual”) e era uma mulher. E não era só pelo fato de Kátia “dar” para um outro homem que ela era considerada como uma mulher: ela se vestia como uma mulher, ela falava como uma mulher, ela tinha filhos como uma mulher, ela se adornava como uma mulher. Kátia exercia todos os papéis de uma mulher, e não era só o de “dar” para um homem. É óbvio que, no cenário de Colônia, como analisa Kulick e outros autores no campo do gênero, Apolônio, o marido de Kátia, não era considerado “viado”, pois ele era “ativo”, ele comia, e portanto era um homem. Mas Kátia não era apenas a “bicha” que “dava”, ela era a mulher de Apolônio. E fica também óbvio, nessa análise, que Kátia possuía um prestígio que os *gays* “enrustidos”, tão famosos em Colônia, não possuíam. Eu gostaria de deixar claro que isso contribuiu fortemente para Kátia ser aceita e querida em sua região. Eu não acredito que ela tivesse tanta popularidade se ela performasse, junto com Apolônio, um típico casal de “bicha” e homem”, e não o de uma

³⁴ Estes três pontos elencados pela autora encontram-se na página 464 de sua obra.

mulher e um homem com seus dois filhos. Apolônio, em Colônia, era visto como homem – afinal, estava casado com uma “mulher” -, como acontece com os homens que, em Brasília, procuram travestis para manter relações sexuais com elas de forma “ativa”. Se Apolônio “come” uma pessoa, especialmente quando esta é considerada mulher, ele é um homem heterossexual. Nunca ouvi alguém em Colônia referir-se a Apolônio como homossexual.³⁵

Existem quatro cenas que remetem à relação de Kátia com seu filho, Iago, que exemplificam, para mim, o lugar de mulher e de mãe que Kátia desejava e ocupava perante ele. O filho e a filha de Kátia tratavam-na como a uma mãe, e o modo de Kátia de cuidar delas e de dirigir-se a elas, em todos os pormenores, era o que era reconhecido como o de uma mãe. Todos na cidade também a reconheciam como mãe das crianças, e nunca ouvi nenhum questionamento ao seu papel.³⁶

Logo quando cheguei a Colônia, eu entreguei a Kátia um conjunto de maquiagem com produtos que ela me solicitara enquanto eu ainda estava em Brasília – batom, lápis de olhos, sombras, *blushs* e um *pankake* de cor canela. Ela examinou o estojo com interesse, mas quem logo se empenhou em observar a função de todos aqueles itens foi Iago, seu filho, que ela sempre abraçava com muito afeto, referindo-se para ele como “sua mãe”. Iago estava no colo de Vitória, que, enquanto o menino entretinha-se com a maquiagem,

³⁵ Quem “descobriu” este tipo de relação no Brasil foi Peter Fry, em seu livro “O que é homossexualidade” (FRY, 1983) e também Richard Parker, em seu livro “A construção da solidariedade: AIDS, Sexualidade e Política no Brasil” (PARKER, 1994). Também é importante ressaltar a contribuição de Nestor Perlongher, em seu livro “O negócio do michê” (PERLONGHER, 2008) e de Hélio Silva, em seu livro “Travestis: entre o espelho e a rua” (SILVA 2007). Embora, no contexto de hoje, as análises feitas por Hélio Silva já estejam um pouco desatualizadas, foi ele quem abriu o campo no Brasil para os estudos/ pesquisas sobre travestis.

³⁶ É de domínio comum o fato de que o reconhecimento/ aceitação de filhos de casais compostos por homossexuais, por travestis ou por outras identidades que fogem à norma é objeto de profundas controvérsias e envolve inúmeras dificuldades. A questão envolve não apenas posicionamentos políticos e relacionados à exclusão e ao preconceito, como teóricos. Um exemplo é o argumento psicanalítico a respeito das funções “materna” e “paterna”. Sobre isso, Elizabeth Zambrano afirma: “(...) nas discussões sobre famílias nas quais os pais são do mesmo sexo, há uma confusão entre o entendimento do que seja a função psíquica cumprida pelo ‘terceiro’ e a sua nomeação como ‘paterna’. Tanto nos casais *gays* quanto lésbicos, a função de ‘terceiro’ pode ser exercida pelo parceiro/a do pai/mãe. Ao ser ele/ela o ‘objeto de desejo’ do pai/mãe, introduz-se na fusão mãe-filho inicial, mostrando ao filho a existência de um ‘outro’ desejado e, com isso, inaugura a alteridade. Para o filho, não importa o sexo da pessoa para a qual o desejo do pai/mãe está direcionado. O importante é a descoberta da existência de uma outra pessoa, que não ele/ela, por quem o pai/mãe sente desejo. A manutenção da idéia de que o ‘terceiro’ teria que ser o pai-homem promove um deslizamento do simbólico para o real, evidenciando o vínculo que a psicanálise sustenta com a manutenção de uma ‘ordem familiar’ patriarcal.” (ZAMBRANO, 2006, p. 135-136). No caso de Kátia, nunca observei nenhum problema relacionado ao fato de ela ser uma travesti, nem no que se refere aos seus filhos nem no que se refere à comunidade ou à ordem familiar.

disse: “filho de Kátia...”, com certa malícia na voz, parecendo aludir ao fato de que, como Iago era filho de Kátia, naturalmente teria uma inclinação por aqueles gostos.

Meu próximo contato com Iago seria quando Kátia me apresentasse a Mercedes, dona de uma hospedaria e churrascaria. Após algumas conversas sobre a fidelidade de Apolônio, sobre homens, sobre casamento, Mercedes deteve-se sobre a relação de Kátia com Iago. Mercedes admoestava Kátia, insinuando que ela falava mal da mãe do menino para ele. “Não encha a cabeça dele. Quando ele entender a vida ele vai saber que você não é mulher.”, Mercedes repetia. Kátia irritava-se visivelmente porque queria manter para Iago o papel que representava diante de toda a cidade, ou seja, o de mulher e de mãe, e, ao que me pareceu, também por ocupar um lugar liminar: não era um homem, e Iago talvez nem mesmo acreditasse nessa versão biológica das coisas, mas também não era uma mulher. Kátia era, antes de simplesmente um homossexual vestido de mulher, uma travesti, uma bicha. Mais tarde, preocupada com aquela conversa e com o curso que os pensamentos de Iago poderiam tomar, afinal, em poucos anos, ele não seria mais uma criança, Kátia abraçou-o fortemente, referindo-se a si como “sua mãe” e perguntando-lhe se ela falava mal da mãe dele. “Qual?”, o menino perguntou. “A que lhe pariu.”, ela respondeu, pretendendo guardar para si o referido lugar de mãe – uma mãe adotiva, mas uma mãe. “Não”, ele respondeu docemente.

Em outra ocasião, eu fui com Kátia à sua roça acompanhada de seus filhos e de Beatriz. Paramos o carro em determinado ponto a partir do qual só poderíamos prosseguir à pé. As crianças exibiam-se, brincavam e faziam milhares de perguntas. Pediam bênção à “tia” (Beatriz), a quem se afeiçoavam cada vez mais. Na roça, Kátia deu comida aos dois cachorros, aos porcos e às galinhas. Mostrou-nos a horta e as cabras. Fez as cabras amamentarem alguns cabritos enjeitados, recolhendo o leite para os cães. As crianças pediam para filmarmos e fotografarmos tudo, montando nas cabras, tangendo-as, correndo atrás das galinhas e dos porcos. Na pequena casa, Kátia mostrou-nos seu quarto, seus objetos pessoais e seus projetos para passar a morar ali, sozinha com seus animais. A casa era rústica, toda de barro batido. Havia utensílios de cozinha simples, uma mesa, algumas cadeiras, uma bileira, algumas imagens que pareciam ser de uma religião afro-brasileira. Iago ofereceu-nos rapadura e fez mais alguns milhares de perguntas sobre nossa vida em Brasília. Colheu uma flor para Beatriz e então foi “caçar” uma para mim. “De homem para

mulher” – disse ele para Beatriz. Iago dizia que era seu namorado. Então as crianças passaram a examinar detidamente nossos sobrenomes. Iago notou o “Nogueira” de Beatriz, e Kátia disse-lhe que ela era prima dela e tia dele. Na volta, ele notou o meu “Souza” e disse que eu era prima dele. Após as crianças posarem para várias fotos, voltamos todos a pé. Kátia comentou: “as travestis da capital não querem essa vida daqui não, só pensa em se prostituir”, em tom de crítica. Perguntei-lhe depois como seria para ela se Iago se tornasse uma travesti. “Não!”, ela respondeu prontamente, “Eu quero que ele seja macho, se case e goste de mulher. Quem é assim é muita discriminação, muito sofrimento, quero isso pra mim não [sic], quero isso para ele não! Iago é macho.” E calou-se. “Mas e se ele virasse?”, insisti. “Eu não matava não.” “Você não discriminava não?” “Não.” Aquele desejo de Kátia, pareceu-me, já se tornara, por meio de uma introjeção, em desejo do próprio Iago. Em algumas de suas visitas em minha casa, ele insistiria, em conversas iniciadas por ele próprio, sobre o seu desejo de não se casar para poder “ter várias mulheres”, o que parecia ser um dos padrões daquela região e de seu próprio pai.

A última descrição que trago para ilustrar a posição feminina e heterossexual que Kátia desempenhava para seus filhos foi suscitada a partir de minhas reflexões sobre o valor da privacidade moderna. Como já mencionei, fui obrigada, em Colônia, a acostumar-me com o que para mim era uma grande falta de privacidade. Na minha convivência com a família de Hilda isso se tornou para mim parte de meu cotidiano. Certa vez, perguntei a uma das filhas de Hilda: “como Iago não sabe que Kátia é travesti se aqui todo mundo vê tudo?”. Ela me respondeu que ele deveria saber e que ele era “imoral” demais, devido à influência do pai, ao que foi na direção de Hilda, transmitindo minha dúvida. Hilda disse: “eles [Iago e Yasmin] sabem, inclusive Yasmin disse outro dia ‘nunca vi a mãe banhando’”. O “eles sabem” de Hilda pareceu-me ser referido à lógica que caracterizava a comunicação d@s colonienses e que me fez despender bastante de meu raciocínio, normalmente concreto: os não-ditos. Era muito comum que surgissem vários mal-entendidos em função de fofocas baseadas no que estava suposto a partir do que @ outr@ disse, do que @ outr@ “quis dizer”. Para mim era claro que Iago e Yasmin sabiam e não sabiam, ao mesmo tempo, que Kátia era travesti: não sabiam, pois ela se mostrava para eles como mulher, mas sabiam porque aquilo era um consenso tacitamente estabelecido entre tod@s.

1.5. Ana Cristina

“Nós não podemos baixar a cabeça pra nada. Nós somos gente acima de tudo, nós somos seres humanos. Cadê nossos direitos de seres humanos? Nós temos que ser respeitadas como nós respeitamos.”

Ana Cristina

Voltando à cena da micro-região de Oeiras, passo ao exemplo de uma “travesti” (uso aspas pela forma como Ana Cristina se identificava, o que discuto na seqüência) que, como Kátia Tapety, adquiriu uma excelente inserção social em sua cidade, por meio do trabalho comunitário.

O encontro com Ana Cristina, como quase todos os meus contatos na região, foi agenciado por minha anfitriã e amiga Hilda. Naquela época, eu estava obstinada por conhecer Santo Inácio, a menos de 50 quilômetros de Colônia. Circulava uma forte lenda a respeito da cidade, mais uma entre outras que compunham o vasto universo mítico-religioso de Colônia. Dizia-se que, se uma pessoa conseguisse tirar uma foto do Santo Inácio, padroeiro da cidade, e se a imagem do santo aparecesse na revelação de quem a fotografara, essa pessoa morreria ainda naquele mesmo ano. Fiquei pessoalmente intrigada sobre a origem daquilo. Alguns desconversavam, quando eu perguntava sobre a lenda, e diziam tratar-se de uma crença ingênua; mas a maioria afirmava convicta a veracidade da lenda. Hilda mesmo tinha muito medo e chegara a dizer-me que um acidente de carro no qual ela estivera envolvida devera-se ao fato de alguém no carro em que ela voltava de Santo Inácio ter fotografado o santo. Alguns afirmavam que aquela lenda começara a circular por causa de um padre que não queria que a imagem do santo saísse da igreja e fosse divulgada. E, para aquelas que acreditavam, a prova da “maldição” era o fato de não existirem imagens do santo disponíveis – pois aquelas que o haviam fotografado morreram.

Certo feriado, eu estava terrivelmente entediada, acreditando poder ser vítima de uma insolação e irritadíssima com as muriçocas. Como em todo domingo ou feriado, a cidade estava “fechada”, havia poucas pessoas nas calçadas e não havia nem mesmo um estabelecimento aberto que me permitisse usar o expediente de comprar ovos para conversar com alguém. Então, seguimos a família de Hilda, Beatriz e eu para Santo Inácio,

a fim de que tentássemos fotografar o santo. Hilda e suas filhas estavam amedrontadas, e eu acreditava que a excursão pudesse distrair-nos. No final de tudo aquilo, eu fotografara a imagem, que saíra na revelação; tod@s na cidade ficaram estupefatos e acreditaram que eu morreria. Poucas pessoas dali em diante atrever-se-iam a tomar carona comigo, como era já um costume. Algumas pessoas pediram-me as fotos e expuseram-nas em suas casas. Mas a melhor recordação de Santo Inácio não foi a fotografia do santo, e sim o encontro com Ana Cristina.

Irritada com o número monstruoso de quebra-molas e com o calor, quando entrávamos na cidade, eu vi, na calçada do hospital, uma pessoa um tanto ambígua, que acreditei ser uma mulher, em princípio. Era Ana Cristina, a diretora do hospital. Ela lavava a calçada com uma mangueira. Surpreendi-me quando Hilda pediu-me para parar na calçada, para cumprimentar “um viado amigo seu” - e então apontou aquela pessoa que eu acreditara ser uma faxineira. Perguntei se elæ aceitaria conversar comigo, e Hilda encorajou-me. Pedimos uma entrevista a Ana Cristina, que a aceitou, apesar de ter relatado que não gostava “de televisão, de mídia, de destaque” e que já recusara muitos convites de Jovanna Baby – “enquanto Kátia pagava para ir a programas de televisão”. Ana Cristina aceitou dar-me uma entrevista com a ressalva sobre fotografias e filmagens, ainda que eu houvesse explicado meus objetivos. Soube então que elæ era há vinte anos diretor@ do hospital de Santo Inácio, que tinha cerca de 3000 habitantes. Era “filha de Santo Inácio”.

O mais interessante de seu caso é sua identidade, que pode ser descrita como fluida. Elæ se definia como homossexual, mas usava brincos, arrumava os cabelos de forma “feminina” e vestia-se “como uma mulher”. No entanto, como elæ mesma falava, tinha a voz grossa e não fizera transformações corporais – nem queria. Mudou seu nome do masculino para o feminino – e era reconhecid@ assim pela população -, mas às vezes referia-se a si mesm@ no masculino, às vezes, no feminino, de modo oscilante e aparentemente “indeciso” e ambíguo. Portanto, a categoria travesti é usada aqui por mim, mas Ana Cristina também era mencionad@ assim pela cena LGBTTT do Piauí, onde elæ era conhecid@.

Depois de dar uma “volta pelo mundo” (viveu um período em São Paulo, onde fez diversos cursos), Ana Cristina voltou ao Piauí, com o objetivo de fazer um “trabalho de conscientização”, com palestras e atividades educativas - “eu poderia ser útil a essa

comunidade (...) mesmo sendo quem eu sou. (...) Isso não vem a prejudicar a comunidade.”. Teve um emprego na área da educação por dois anos e estava no hospital desde 1985. Como Kátia, Ana Cristina fazia partos - “faço coisas que os médicos não fazem”. Segundo dizia, “fazia de tudo um pouco”, mas seu cargo era o de diretor@ do hospital, onde era chamad@ de “Dona Ana Cristina” ou de “Dra. Ana Cristina”. Correlacionava seu trabalho a uma missão designada por Deus, assim como Mãe Osana - “Sou um homossexual, sim, assumido, mas eu tenho uma interligação com Deus (...) porque todos nós temos [pecados]”. Ana Cristina tinha um discurso voltado para o tema do respeito, da cidadania, da coragem, contra as bebidas, as drogas, a “vulgaridade” e a pedofilia (uma travesti muito conhecida na região já teve seu acesso a Colônia interditado por ter sido acusada de pedofilia) - “pelo fato de eu ser quem eu sou, não significa que eu não sou um ser humano. (...) Não é pelo fato de eu ser quem eu sou que eu tenho que viver jogado na droga, na prostituição...”. Não é preciso ressaltar que a “escolha” de Ana Cristina comparecia para ela de um modo negativo, ou seja, referenciada assim por aquelas que “não eram homossexuais” e no seu “desvio”.

Ana Cristina falou que não era vítima de discriminação e que nunca presenciara nem sofrera violência. Reconhecia, abominava e tinha medo da violência, “mas não tinha do que se queixar da população de Santo Inácio”. Tinha o desejo de ser como era “desde criancinha” (um discurso freqüente entre as travestis; voltarei a esse ponto), mas tinha medo dos pais. Perdera o pai em 1992, quando já era formada, já havia ido a SP, já estava trabalhando e ainda se vestia como um homem – “sem que a população soubesse 100% [que ela era homossexual]”; quando perdeu o pai, em 1994, passou a performar como Ana Cristina – “eu vou ser quem eu quero ser”. Ela enfatizou o valor da mídia para diminuir a discriminação, dando o exemplo da Rede Globo, mas afirmou que “não era fácil”, porque “tinha que viver duas personalidades”. Por outro lado, quando citou casos de travestis e homossexuais em cargos importantes, disse que “não era tão difícil”. Ana Cristina já recebera, como mencionado, convites de Kátia e de Jovanna Baby para eventos midiáticos, mas sempre negara - “não gosto de mídia (...), de destaque, eu gosto de trabalhar, de ajudar o próximo, eu quero fazer alguma coisa pelas pessoas, principalmente na minha área, que é a saúde. (...) Meu maior objetivo (...) é ajudar o próximo (...) Conquistar a população

mostrando trabalho e educação para que eles [me] vejam de uma forma diferente do que imaginavam”.

Como já mencionei, Ana Cristina não se considerava travesti, pois nunca transformara seu corpo com próteses, com silicone ou por meio de hormônios. Mas falava sobre uma grande “luta para não ser a pessoa que era hoje”. “Eu não pedi para ser assim.” E então ela contou sobre ter tido a constatação da predominância em seu corpo de hormônios femininos, por meio de exames laboratoriais – e aqui é interessante voltar a lembrar o poder do discurso médico, capaz de sancionar o desejo do sujeito, bem como o pacote biologia-desejo-*performance* que a norma prescreve, discutido amplamente por Butler (2003, 2004, 2005) e por Berenice Bento (2003).

Ana Cristina é mais uma das interlocutoras que associou a violência ao cenário urbano, particularmente às “grandes cidades”, como no sul e no sudeste. E, com relação à violência, ela me disse: “Se eu pago nossos impostos (...) como qualquer outro ser humano paga, por que eu tenho que ser agredido, por que eu tenho que ser violentada, por que eu tenho que ser maltratada? Por que é que eu não tenho direito a alguma coisa se eu faço tudo dentro da lei? (...) As pessoas têm que conquistar seu espaço. Nós não podemos baixar a cabeça pra *nada*. Nós somos *gente* acima de tudo, nós somos seres humanos. Cadê nossos direitos de seres humanos? Nós temos que ser respeitadas como nós respeitamos.” (ênfases dela).

Eu quero destacar, como já sugeri ao comparar Ana Cristina e Kátia, o tipo de inserção social que estes sujeitos conseguiram em suas comunidades, fundamentalmente por meio do trabalho com a população, nas esferas da educação (no caso de Ana Cristina) e da saúde (no caso de ambas). Ambas eram parteiras e exerciam funções ligadas à enfermagem, à medicina e ao cuidado com a saúde. Já as travestis que conheci na cena urbana de Brasília ocupavam funções eminentemente ligadas à prostituição. Conheci poucos casos de exceção em Brasília que não se prostituíam ou que nunca se haviam prostituído nas ruas, pela internet ou por meio de jornais, assim como poucos casos de exceção que tiveram acesso à educação formal. De modo geral, quase todas as travestis que pude conhecer em Brasília vinham de um cenário de marginalização, das camadas sócio-econômicas mais baixas, eram imigrantes e contavam com pouco ou nenhum apoio familiar, sendo que a prostituição se tornara seu único meio de sobrevivência. Aliás, foi

justamente minha insatisfação por observar, diariamente, essas vidas não-vivíveis em Brasília, alvo tantas vezes do que chamei de travesticídio, que me levou a procurar conhecer Kátia Tapety no Piauí.

Como já discuti, essas travestis do Piauí não se adéquam à norma predominante nos grandes centros urbanos, mas de alguma forma se adéquam à heteronormatividade. Acima eu falava sobre o fato de as travestis e as transexuais, de alguma forma, adequarem-se à norma, apesar da subversão de suas *performances*. Ana Cristina, apesar de não se reconhecer como travesti – possivelmente, por associar essa “categoria” às *performances* estereotipadas e exageradas das travestis dos grandes centros -, no entanto, era reconhecida como tal pela cena LGBTTTT do Piauí, como já observei. Ela usava roupas e acessórios femininos, mudara seu nome social para o feminino e era chamad@ pelo novo nome pela população, e sentia atração e mantinha relacionamentos com homens. Kátia também usava roupas e acessórios femininos³⁷; era conhecida em sua cidade, no Piauí e até nacionalmente pelo nome feminino; e sempre namorara e relacionara-se com homens. Assim, Kátia pareceu-me também inserida nesse mesmo pacote heteronormativo. No caso de Kátia, isso era mais explícito: ela permaneceu casada 20 anos com um homem e também era mãe de dois filhos, como já apontei. O enquadramento de Ana Cristina e de Kátia em um certo modelo heteronormativo também contribuiu, seguramente, para sua aceitação social.

Acredito que todos esses fatores, como a inserção no trabalho comunitário e na rede de reciprocidade, a prevalência do feminino em um modo de organização social “pré-moderno” e a adequação à heteronormatividade, tenham contribuído para a aceitação de Ana Cristina e de Kátia em suas respectivas cidades, onde me pareceu haver um outro universo possível de vida travesti.

³⁷ Quando estava em Colônia, ela usava roupas comuns, e algumas pessoas, como mencionei, fizeram-me críticas ao seu modo incomum de vestir-se quando dava entrevistas ou quando viajava para encontros LGBTTTTs, trajando-se de modo mais performático, com maquiagem excessiva e apliques nos cabelos; esse seu padrão remete-me à colonização das bichas pelo modo enlatado das grandes cidades, o que ainda discutirei.

Capítulo 2

A violência ainda não chegou aqui, mas lá na cidade grande...

“Quanto mais uma bicha está alegre, mais está triste (...) Quando você vir uma bicha alegre, dançando (...), pergunte, como foi seu dia hoje? (...) Bicha mente (...) não quer ficar por trás (...) quer ser grã-fina (...) nunca está feliz completamente. (...) Quando [as bichas] não apanham em casa, apanham na rua, quando não apanham do irmão, da família, mais apanham na rua, e ali está sorrindo, sorridente para esquecer o que está passando por dentro. Elas se disfarçam. Bicha tem os seus truques. Elas se disfarçam com uma maquiagem, com uma sainha, com a bebida (...).”

Patrícia

2.1. Brasília, uma cidade modernista

Luiz Mott³⁸ afirma que o Brasil é o campeão mundial de assassinatos de homossexuais. Por outro lado, ele também afirma que é o país da América Latina com maior liberdade para os *gays* nas ruas. Rita Segato (2007) analisa essa estatística sobre os assassinatos apontada por Mott afirmando que

(...) la consideración de los móviles de una gran parte de ellos mostraría que están más vinculados a la interpenetración de esa minoría con la sociedad como un todo, que a su segregación y opresión – pues revelaría la frecuencia con que crímenes de este tipo, siguen a encuentros entre un homosexual asumido y alguien no dispuesto a asumir su homosexualidad y que reacciona violentamente después de haber aceptado el encuentro (...) (2007, p.59)

Durante meu trabalho de campo com mulheres, travestis e transexuais que se prostituíam no SCS, procurei refletir sobre as questões subjetivas e identitárias envolvidas no processo, particularmente, da transformação corporal das travestis e no seu trabalho com a prostituição (voltarei a esse tema no capítulo 3). Esse tema levou-me, pelas contingências do campo, a abordar o que chamei de *travesticídio*, ou seja, as violências que eram exercidas, tanto simbólica como materialmente, contra aqueles sujeitos. Segundo Rogério Junqueira (2009a), “(...) de todos os setores sociais minorizados (...), os ‘homossexuais’

³⁸ Extraído da entrevista “Sobre homofobia, violência anti-gay”, em <http://br.geocities.com/luizmottbr/entrev16.html>. Acesso em 16/08/09, às 21h36.

figuram, entre os que suscitam maior aversão.” (2009a, p.383) e “(...) nas estatísticas criminais, pessoas transgêneros (especialmente travestis e transexuais), embora não sejam forçosamente homossexuais, costumam figurar como o principal alvo de homofobia.” (2007, p.4).

Em Colônia do Piauí, como discutirei no próximo tópico, esse tema não comparecia como uma questão em geral para as pessoas com quem eu convivi. No máximo, quando comparecia, era em referência às agressões simbólicas, ao preconceito e à falta de oportunidades escolares e profissionais, mas isso pareceu ser a exceção nos relatos.

Acredito que, embora não se refiram às travestis, María Carman (2006), James Holston (2003) e Teresa Caldeira (2000) fazem leituras úteis para pensar-se a questão do travesticídio no SCS, em Brasília, e a aceitação das travestis em cidades como Colônia do Piauí e Santo Inácio.

Apesar da diferença cultural do local estudado (o bairro Abasto em Buenos Aires) e do enfoque (Carman não aborda especificamente as questões de gênero), vejo algumas semelhanças entre as posições em que se encontravam @s ocupantes de casas tomadas do Abasto e as travestis do SCS: amb@s são imigrantes vindos de estados vistos como “inferiores” em seus respectivos países, para uma capital vista como pólo econômico e cultural; amb@s se encontram numa posição física e simbólica relacionada ao tráfico de drogas e à prostituição; e amb@s, como sujeitos indesejáveis, são vítimas de violências simbólicas e materiais. Essa reflexão também se alinha com a de Bauman (2001, 2005b) quando o autor escreve sobre o refugio social. Houve uma época – que não presenciei -, além disso, em que as travestis do SCS foram expulsas de seu local de trabalho.

Uso aqui os conceitos de corpo abjeto de Butler (2004) e de estranho de Bauman (2001) para tentar analisar a violência que esses sujeitos sofrem – uma tentativa, parece-me, daquelas que perpetuam a violência, de normatizar os corpos abjetos em uma forma de inteligibilidade e de “limpar” o território da presença daquelas que, segundo Bauman (2001), sujaram os mapas estético, cognitivo e social. A idéia, ainda, de Butler (2004) das vidas que não podem ser vividas, remete-me a algumas observações de María Carman a respeito d@s ocupantes e que podem servir para pensar a condição das travestis: por que @s ocupantes, diferentemente de outr@s habitantes precários, como @s “villeros”, eram transformados em sujeitos invisíveis pelo Estado? – e eu pensaria no contraste entre as

mulheres que se prostituíam e as travestis, que eram vítimas de violências materiais (estupros e tentativas de homicídio) e simbólicas (piadas, preconceito, discriminações, exclusão no acesso a determinados lugares públicos etc) em mais larga escala do que as mulheres. Por que, para o Estado, @s ocupantes não alcançavam o *status* de sujeito social, histórico e político? – e aqui podemos pensar em todos os benefícios e direitos básicos que as travestis de Brasília não possuem (como serem identificadas pelo nome que desejam). Podemos pensar que as travestis são também cidadãs que não merecem viver na cidade, e isso é marcadamente exposto quando refletimos sobre as agressões físicas, ou discretamente (para nós) percebido quando analisamos fatos como o de que raramente conseguem empregos fora da prostituição ou de que são discriminadas no ambiente escolar. Como @s ocupantes descritos por María Carman, uma frase comum das travestis de Brasília era que só estavam ali pela situação de extrema necessidade. Talvez a ilegalidade não seja um enfoque tão aparente no caso delas, mas a invisibilização (quando não são visíveis por meio da violência), sim. Outra comparação que se pode fazer entre @s ocupantes estudados por María Carman e as travestis do SCS é a falta de índices estatísticos, no caso destas, a respeito da violência. Para fins de exemplificação, remeto a um caso que ocorreu na época de minha pesquisa.

Nesse período, fiquei sabendo sobre um caso violento e brutal envolvendo duas travestis que se prostituíam naquela área. Uma delas fora assassinada (Luciana, apelidada de “Bracinho”), e a outra (Juliana) permaneceu gravemente ferida após uma tentativa de assassinato. Eu ouvi a versão de uma travesti que as conhecia e em seguida li uma notícia no jornal a respeito do crime. Segundo o relato de Verônica, uma de minhas interlocutoras no SCS, o homem que matara Luciana era namorado dela. Tanto ele quanto dois colegas dele estavam no apartamento (usado exclusivamente para programas) de uma delas, acompanhados das duas. Segundo Verônica, todos os três homens haviam feito uso de crack. O antecedente que ela me relatou a título de justificativa foi o seguinte. Luciana fora reformada pela aeronáutica quando ainda não se havia transformado. Como recebia uma boa aposentadoria, pôde economizar e ir à Europa, onde passou três anos. Na Europa, trabalhara com prostituição e com isso conseguira assegurar um bom rendimento econômico. Com isso, segundo Verônica, seu namorado atual tentou conseguir sua senha bancária para roubá-la. Nesse incidente teria ocorrido o assassinato de Luciana pelo

namorado. A facada na garganta que Juliana recebeu atingiu seu esôfago e, por isso, segundo Verônica, ela conseguia falar muito pouco e baixo. Suas nádegas foram esfaqueadas também. Seu pulmão foi perfurado. O namorado de Luciana ainda teria conseguido roubar 500 Reais com o cartão da Juliana, sua amiga. Ele teria sido preso no banco ao tentar sacar 30000 do cartão da Luciana, diante da desconfiança do gerente. Verônica atribuiu o crime ao uso das drogas por todos os envolvidos.

No entanto, as notícias divulgadas eram bastante superficiais. Os crimes pareciam ser disfarçados para o público. Verônica concordava com isso. Algo parecido se dera com o assassinato de Kelly pouco tempo atrás, outra travesti conhecida minha. Como ela “morrera no hospital, com traumatismo craniano”, o incidente não foi caracterizado como crime, ainda segundo Verônica: “Ela teve traumatismo craniano, e quando levaram ela pra retirar o problema lá no hospital ela morreu. Já o delas duas deu notícia porque todo mundo sabia que ali era um apartamento de programa.” (Diário de campo, 08/03/08.). Kelly havia sido golpeada na rua com barras de ferro.

Segundo um cliente conhecido meu, que freqüentava o SCS, após o homicídio da Luciana e a tentativa de assassinato da Juliana, houve uma grande repercussão, e “todas as travestis” teriam “desaparecido” do SCS. Os crimes me pareceram numerosos e seguidos uns dos outros para que eu acreditasse ser casualidade.

Diante dessa suspeita de minha parte, decidi conversar sobre essa situação de violência com os garis do SCS. Para meu desalento, eles sempre me respondiam que “não viam nada de errado na rua” e que “tudo continuava como antes”. Depois admitiram que talvez “as travestis tivessem dado um tempo [na freqüência com que iam ao SCS] por causa destas mortes”. Mencionaram a morte da Luciana e da Kelly e a tentativa de homicídio da Juliana, mas sem entrar em detalhes. Mencionaram também uma travesti cujas pernas haviam sido quebradas quando ela fora atropelada contra uma árvore, no SCS. Parecia tratar-se novamente de uma tentativa de homicídio, mas eles sempre me ocultavam as informações.

Procurei notícias sobre o crime cometido contra Luciana e Juliana e encontrei pela internet³⁹. A notícia dizia: “Distrito Federal – 15h38 – Travestis são atacados em

³⁹ Acesso ao site www.correioweb.com.br em 24 de fevereiro de 2008, às 22h13, referente à atualização de 22 de fevereiro de 2008. Ver anexo 1.

apartamento na Asa Norte”. Mas eu copio aqui um trecho referente à fala do delegado-chefe da 2ª DP, Antônio Romeiro, que me chamou muito a atenção, tendo em vista minha permanência, por dois anos, no campo, sendo sempre informada de crimes contra travestis:

Para Romeiro, apesar de alguns pontos da Asa Norte serem conhecidos por concentrarem um grande número de travestis e garotas de programa, o crime é um *caso isolado*. “Há muito tempo *não temos um fato como esse registrado*”, afirmou. De acordo com o delegado, de vez em quando são registradas *ocorrências de menor gravidade* na 2ª DP envolvendo garotas de programa e travestis. (Grifos meus.)

A fala do delegado contradiz minha experiência no SCS e os relatos de minhas interlocutoras. Todas as travestis eram unânimes em dizer que, quando ocorria algum crime, não adiantava levar a queixa à Delegacia da Mulher, por exemplo, pois, mesmo quando eram consideradas mulheres, os casos eram ignorados por tratar-se de um “risco inerente à profissão”. A morte de Kelly, em um hospital, após ter sido vítima de golpes com barras de ferro, imediatamente antes da de Luciana, não causou nenhuma repercussão. Quanto às “ocorrências de menor gravidade”, cujos relatos eu ouvia cotidianamente, elas continuavam sendo consideradas como questões indignas de visibilidade, de notícia, de dados estatísticos. Na reportagem e na fala do delegado, não havia nenhuma menção ao SCS (apesar de que rotineiramente eu via carros de patrulha policial na área). Não havia nenhuma menção aos últimos assassinatos e crimes contra travestis; havia um silenciamento, quer dizer, uma negação. Quanto ao caso da Luciana e da Juliana, as circunstâncias descritas mostravam passionalidade, como um enforcamento e como um espancamento – o que não parecia relacionar-se somente ao tráfico ou ao “acerto de preço”. O preço é acertado antes do programa, e um cliente não ficaria até às 9h30 na casa de uma travesti, normalmente. As pessoas eram obviamente conhecidas das travestis (como Verônica descreveu). Como discuti, não vinha tanto ao caso que fossem clientes, traficantes ou clientes *e* traficantes, mas importava, sobretudo, a significação dada a esses assassinatos.

Retorno à discussão anterior. Com relação a James Holston (2003), podemos pensar como fica a prostituição numa cidade sem ruas e sem esquinas, como é o caso de Brasília (restringo a discussão ao Plano Piloto). Em outras cidades, prostitutas, sejam mulheres ou travestis, permanecem em locais estratégicos – esquinas, semáforos, bares, portos (por exemplo, em Maceió, um campo que também conheço). Em Brasília, particularmente no

Plano Piloto, qual é o lugar da prostituição? O SCS⁴⁰, fechado durante a noite, era⁴¹ o local onde os clientes buscavam aquelas que, pela necessidade financeira, geralmente, estavam em pé ao longo da via, independente do frio, da chuva ou do perigo gerado pelo tráfico (nem sempre as prostitutas, mulheres ou travestis, estavam envolvidas no tráfico). Não havia bancos para elas se sentarem, havia poucos semáforos para que a velocidade dos carros fosse diminuída, e não havia bares. A socialização, que beirava o nulo, dava-se entre elas (quando não havia competição) e com os garis. Ao contrário do campo que Marcos Benedetti (2005) descreve na sua etnografia sobre travestis, no SCS, não havia um espaço de convivência com as travestis⁴². Não havia um espaço de troca entre clientes e prostitutas – como o bar⁴³, por exemplo -, e os programas, quando não eram feitos em motéis, eram nos carros ou nos becos que, pela manhã, funcionavam como depósitos e área de lixo dos prédios comerciais. Aqui, o espaço da negociação das travestis ocorria no lugar do comércio fechado e do lixo, numa espécie de gueto. A rua não era freqüentada por ninguém, a não ser pelos clientes que passavam em carros e por um@ ou outr@ trabalhador@ que saltava de um ônibus e caminhava amedrontado pela única via possível para seu destino. Mulheres e travestis comiam num posto de abastecimento próximo à via principal e evitavam os pontos em dias ou períodos considerados perigosos (em minhas últimas visitas ao SCS, muitas não compareciam ao trabalho devido à violência gerada pelo comércio do crack e dos últimos assassinatos e agressões).

Como Holston (2003) menciona, “não há gente nas ruas”. O autor analisa a “falta dos ‘lugares normais de encontro’” (2003, p.113), a “importância social das esquinas (...) como ‘pontos de convivência social’” (2003, p.113) e comenta que a “falta de esquinas (...) tinha [em referência ao início de Brasília] um efeito de interiorização; forçava as pessoas a

⁴⁰ Outros pontos de prostituição (mais de mulheres do que de travestis, no período de meu trabalho de campo) são a via w3 Norte, em suas últimas quadras, com comércio quase exclusivamente diurno, e a quadra SCLN 315 – um ambiente também de comércio, onde todas as lojas estão fechadas à noite, onde os carros passam apenas como via de acesso a outros locais. Meu trabalho de campo não incluiu esses dois locais pelo predomínio das mulheres na época.

⁴¹ No capítulo 3 eu analiso a “morte da rua” no SCS. Nessa área quase não existe mais prostituição atualmente.

⁴² O autor descreve que nos locais de prostituição que ele freqüentou havia vários restaurantes e bares aonde as travestis sempre iam, o que lhe facilitou a convivência com elas.

⁴³ O Bar Barulho, no Parque da Cidade, já mencionado, era também freqüentado pelas travestis. Mas, como descreverei no capítulo 3, lá, elas preferiam não combinar programas, pois iam para divertir-se, em seus dias de folga. Além disso, muitas diziam não apreciar o ambiente, por tratar-se de um ponto de comércio de drogas.

ficar em seus apartamentos e substituíam a espontaneidade dos encontros na rua pela formalidade das visitas à casa de alguém.” (2003, p.114), articulando esse efeito ao de “circunscrever o universo social” (2003, p.114) e à sensação de isolamento:

A eliminação da rua figural é um ponto básico do salvacionismo modernista. Ele a condena como o bastião de uma ordem civil corrupta, cujos valores públicos e privados se estiolaram, e que impõe à cidade uma arquitetura de velharias monumentais, ruas caóticas, ornamentações decadentes e habitações insalubres. (2003, p.139)

Holston (2003) fala da eliminação do pedestre em Brasília, uma “cidade sem esquinas” (2003, p.109), em que

(...) tanto pedestres quanto automobilistas precisam reaprender os códigos da locomoção urbana. (...) o balão ou o trevo substituem a esquina – não havendo, portanto, cruzamentos que distribuam os direitos de passagem entre o pedestre e o carro -, o perigo é (...) maior. (...) A ausência do rito de passagem das esquinas só vem indicar (...) a ausência das ruas. Brasília substituiu a rua por vias expressas e becos residenciais; o pedestre, pelo automóvel; e o sistema de espaços públicos que as ruas tradicionalmente estabelecem é substituído pela visão de um urbanismo moderno e messiânico. (2003, p.109)

Um dos objetivos urbanísticos da arquitetura moderna seria eliminar a “rua-corredor”, um foco de doenças, um impedimento para o progresso da era da máquina:

(...) a arquitetura moderna ataca a rua porque (...) esta constitui uma organização arquitetônica dos âmbitos privado e público da vida social que o modernismo busca superar. (...) Brasília foi planejada com o objetivo de transformar, arquitetônica e socialmente, um modo de vida urbano que se cristalizou nas cidades pré-industriais. (...) A rua-corredor (...) constitui o contexto arquitetônico da vida pública, fora do âmbito doméstico, nas cidades brasileiras. Em sua forma pré-industrial, esse contexto se define pelo contraste entre o sistema de espaços públicos oferecidos pelas ruas e o sistema residencial dos prédios particulares. É esta relação entre o público e o privado, com suas conseqüências para a vida social, que Brasília subverte. (...) Os brasilienses atribuem (...) essa falta de vida nas ruas a diversos fatores, como as enormes distâncias que separam um prédio do outro, e a segregação das atividades em setores urbanos isolados. (...) Esta observação aponta para a inexistência, em Brasília, de todo o sistema de espaços públicos que as ruas tradicionalmente instituem nas outras cidades brasileiras; para a ausência não só de esquinas mas também de calçadas, onde se possa passar pelas fachadas de casas e lojas; para a inexistência de praças e das próprias ruas. É uma explicação que usa a esquina como metonímia para o sistema de intercâmbio, existente nas ruas, entre pessoas, casas, comércio e tráfego. Ele estabelece (...) uma conexão entre os espaços públicos de uma cidade e a vida pública existente nas ruas. (2003, p.111-113)

Na ausência de vida pública e de espaços de socialização, como praças e esquinas, sendo as “ruas” meramente vias de acesso, a esfera que as prostitutas ocupavam era a da exclusão (pois os bares e pontos famosos pela “noite” de Brasília são estrategicamente posicionados em locais “seguros”, policiados e limpos de qualquer presença que manche as noites elitistas de Brasília). Falo em exclusão porque, mesmo os locais conhecidos como pontos de prostituição estavam em bares ou boates que foram apropriados e subvertidos por

essa atividade, na ausência de ruas. Eram locais, quase sempre, que passaram a ser estigmatizados e freqüentados unicamente por prostitutas e clientes. Esses locais apresentavam-se quase como guetos. Era o caso do Barulho, da Blue Space, dos bares do CONIC, da New Aquarius e de outros espaços de *strippers*, além do cinema Ritz. Em oposição a esse processo, por exemplo, em Maceió, a prostituição de travestis ocorre em praias badaladas, como a do bairro de Jaraguá (que foi “revitalizado” exatamente para diminuir a atividade no local, sem sucesso) e a Ponta Verde, uma das praias mais famosas da cidade. No Rio de Janeiro, a prostituição também ocorre em bairros de alta sociabilidade.

A compartimentalização e a segregação são uma característica dos grandes centros urbanos, particularmente no que se refere à guetificação dos espaços das sexualidades não normativas. Entretanto, o lixo e o perigo não estão necessariamente presentes, como observei no SCS, em Brasília

Se agregarmos a discussão de gênero, com relação às travestis, não se torna difícil entender o ambiente físico e simbólico a que elas são relegadas. Mesmo o uso de bebidas alcoólicas e de cigarros, que pode ser entendido como uma função de socialização, estava ausente – até um certo período, existia uma única pessoa (falecida no início de 2008) que cotidianamente ia ao SCS vender bebidas e cigarros para prostitutas e mendigos, que circulavam entre as quadras comerciais sujas e que se abrigavam da chuva em marquises de lojas fechadas. Isso ecoa a questão da estigmatização do uso da rua, pois, em princípio, o SCS, à noite (horário das negociações), não é entendido como um espaço de trocas. Voltarei a esse ponto.

Eu rejeito a postura otimista e utópica de Magnani (2002) de buscar as possibilidades de “novos padrões de troca e de espaços para a sociabilidade e para os rituais da vida pública” (2002, p.26) quando falamos de uma cidade como Brasília. Aqui, sua crítica de que “De pouco vale generalizar o desaparecimento da velha rua” (p.26) é de pouca utilidade, tendo em vista os padrões arquitetônicos que foram intencionalmente planejados com o fim de criar um outro tipo de “sociabilidade” entre @s brasilienses. Em Brasília encontramos justamente a “cidade desfamiliarizada” que Holston (2003) descreve, um ícone de “dissonâncias”, “desencontros”, “hibridizações”, “fragmentações” - uma descrição semelhante à de teóricos como Bauman (1998, 2001, 2005a, 2005b, 2008).

Magnani (2002), pelo contrário, critica a nostalgia pela “velha rua” e a “redução” da análise da experiência urbana ao cenário degradado, procurando outros cenários para o exercício da cidadania, das práticas urbanas e dos rituais da vida pública. Segundo ele, a perspectiva antropológica possibilitaria a vantagem de “evitar aquela dicotomia que opõe, no cenário das grandes metrópoles contemporâneas, o indivíduo e as megaestruturas urbanas” (2002, p.17); o autor critica os “discursos do senso comum sobre despersonalização, massificação etc” (2002, p.17), como encontramos em Simmel (1971), por exemplo, e a nostalgia por “laços sociais tradicionais”. Entretanto, acredito que Holston faz uma descrição precisa de Brasília como uma cidade onde não se vê gente nas “ruas”, da ausência da vida social esperada nos espaços públicos de uma cidade, da “ausência de uma multidão urbana [que] conferiu a Brasília a reputação de ser uma cidade em que ‘falta calor humano’” (HOLSTON, 2003, p.113).

O SCS, em Brasília, carece de uma rede de relações que represente laços definidos em torno da participação em atividades. Como observei, não existiam equipamentos ou estabelecimentos que constituíssem pontos de referência para a prática das atividades. O espaço do SCS, como a grande maioria das vias de Brasília, é meramente um corredor de tráfego motorizado, margeado por grandes edifícios comerciais e hoteleiros (o SCS está ao lado do Setor Hoteleiro Sul). Não existem bares, cafés, praças, cruzamentos, e as poucas esquinas são aquelas que conduzem a um hotel ou a outro, a um trecho ou outro do SCS. As duas únicas concentrações de movimento são o posto de abastecimento, onde prostitutas comiam na loja de conveniência ou tentavam atrair clientes; e o “Ponto de Diversões”, recentemente fechado, que era travestido de boate, mas conhecido localmente como ponto de comércio de drogas e alvo freqüente das viaturas policiais. Poderíamos pensar o SCS mais como um “trajeto” - conforme as descrições de minhas interlocutoras, antes ou após as “baladas” e outras diversões, os clientes passavam pelo SCS para fazer programas, os “playboys” passavam ali para jogar objetos e alimentos contra as travestis e para xingá-las. Poderíamos ainda pensá-lo como um espaço vazio da paisagem urbana que escapa ao sistema de classificação, que apresenta a “maldição dos vazios fronteiros”, habitado por figuras liminares – mendigos, trombadinhas, consumidores de drogas de classe baixa, mulheres prostitutas e travestis.

O ideal igualitário do planejamento de Brasília, concretizado em sua arquitetura, não conseguiu se sustentar, principalmente com a imigração massiva e com a vinda d@s “candang@s”, responsáveis pela construção da cidade e confinad@s a habitar as cidades satélites⁴⁴ que passaram a margear o Plano Piloto. Segundo Holston (2003), a alternativa para a velha rua foi o “setor comercial local”, mas que não resolveu o problema da eliminação das ruas e dos mercados, e contribuiu para a segregação d@s transeuntes das “ruas”, que foram planejadas para serem meras vias de acesso e de distribuição, vias de serviço motorizado. “(...) as ruas tornam-se inteiramente identificadas com as funções de transporte e abastecimento; a distribuição identifica-se com edifícios destacados.” (HOLSTON, 2003, p.143) A “anti-rua” contradizia, segundo Holston (2003), a prática social d@s primeir@s habitantes de Brasília – era um projeto utópico que se opunha claramente às práticas normalmente já desenvolvidas nas diversas regiões do país. De um ponto de vista radical, podemos vislumbrar as reações d@s habitantes, que Holston (2003) descreve, a propósito da transformação dos “fundos” do comércio local em “ruas”, nos pontos de prostituição que mulheres e travestis formaram, à noite, em comércios como os da SCLN 314 e da SCLN 315 e da W3 Norte. À noite, em comércios fechados, em calçadas onde quase só circulavam garis e mendigos, essas pessoas expunham seus corpos aos carros que circulavam rapidamente, de um ponto a outro da cidade (era notável que nestas quadras não existiam restaurantes e bares movimentados).

Usando São Paulo, principalmente, como referência, Caldeira (2000) analisa profundamente a questão da segregação no espaço público da cidade, articulada aos problemas da discriminação, do medo, da violência. Quando fala dos enclaves fortificados das elites, Caldeira lembra muito a discussão de Bauman (2001) a esse respeito. O autor (2001) também aponta que, ao se isolarem em grandes fortificações, as classes altas contribuem para deixar o espaço público abandonado, e este se torna uma zona de insegurança. Muitas vezes até sujo e danificado, o espaço público deixa de ser uma zona de trocas sociais para se tornar o local da violência, onde os pedestres – @s que não podem pagar para entrar, @s pobres, na verdade - circulam com medo ou mesmo sob suspeita. Enquanto isso, @s ric@s circulam pela cidade, de suas fortificações a seus trabalhos, em carros fechados, ou para os *shoppings* – que, ironicamente, sempre têm em sua entrada uma

⁴⁴ Aliás, a grande maioria das travestis do SCS habitava as cidades satélites.

placa que assinala a proibição da entrada de pessoas “sem camisa”, “sem calçados” etc – ou seja, a marginália. Circulam também em parques como o Olhos D’Água, o Jardim Botânico e o Parque da Cidade, parques construídos (e quase sempre policiados) para que esse público tenha um espaço para exercitar-se, onde raramente se vêem pobres ou mendigos – afinal, para elas, existe o trajeto do ponto do ônibus até suas casas.

A discussão de Caldeira (2000) sobre a cidade moderna como um espaço que força o encontro de pessoas anônimas, a livre circulação, a tolerância da diferença é também bastante semelhante à de Holston (2003). A autora mostra, entretanto, como, em cidades como Brasília, o projeto modernista conseguiu exatamente o oposto daquilo que planejava:

O planejamento modernista aspirava transformar a cidade em um único público homogêneo patrocinado pelo estado, eliminar as diferenças para criar uma cidade racionalista universal, dividida em setores de acordo com funções urbanas (...). Brasília é a incorporação mais completa desse novo tipo de cidade e de vida pública. O resultado, contudo, acabou sendo o oposto das intenções dos planejadores. Brasília é hoje a cidade mais segregada do Brasil, não a mais igualitária (...). Ao destruir a rua como espaço para vida pública, o planejamento modernista também minou a diversidade urbana e a possibilidade de coexistência de diferenças. O tipo de espaço que ele cria promove não a igualdade – como pretendido – mas apenas uma desigualdade mais explícita. (...) a circulação de pedestres é desestimulada, o tráfego de veículos é enfatizado, não há calçadas e as áreas de comércio são mantidas longe das ruas, desencorajando a interação pública. (2000, p.311-312)

Eu ouvi de uma interlocutora recém chegada do Nordeste para trabalhar em Brasília uma fala semelhante às citadas por Holston; sentindo falta das interações face-a-face das cidades onde viveu, principalmente nos ambientes de bairro, ela me falava: “em Brasília, as pessoas precisam ter cabeça, tronco e rodas”. As largas vias expressas, as amplas faixas de área verde (sem bancos, praças e espaços de interação de modo geral), os prédios esculturais, as residências fechadas dentro das superquadras e outros aspectos mencionados por Caldeira (2000) e por Holston (2003) realmente são fatores que dificultam, antes de facilitarem, as trocas sociais, deixando as velhas cenas de contato social de ruas, de bairros, de praças, para as cidades satélites ou para “bairros”⁴⁵ mais marginalizados como o Cruzeiro. Como afirma Caldeira, “o público, um vazio disforme tratado como resto, é considerado irrelevante.” (2000, p.313). A autora se pergunta se estamos diante da

⁴⁵ Tecnicamente o Cruzeiro seria uma “cidade-satélite”, já que não é nem Asa Norte nem Asa Sul. Entretanto, o Cruzeiro fica a alguns minutos do chamado Plano Piloto. É vizinho e quase se confunde com o Sudoeste, que, por ser um “bairro” caro e elitista, é considerado como parte do Plano Piloto. Já o Cruzeiro, por ser uma região de classes médias ou médias-baixas, ironicamente, pode ser considerado uma “cidade-satélite”... Igualmente, nunca ouvi ninguém se referir ao Lago Norte e ao Lago Sul, bairros de classe alta, como cidades-satélites, apesar de não serem nem Asa Norte nem Asa Sul.

destruição do espaço público ou da criação de outro tipo de espaço público, não democrático e intolerante.

Em uma análise associada a essas questões, Caldeira (2000) trata a respeito da violência e do desrespeito aos direitos civis no Brasil. Tomando a noção de corpo incircunscrito e seu debate a respeito da pena de morte e do tratamento conferido aos criminosos, a autora escreve que

(...) as pessoas que entrevistei acham que crianças, adolescentes e mulheres não são totalmente racionais (...), da mesma maneira que os pobres e (...) os criminosos. Contra essas pessoas, a violência é necessária; ela é uma linguagem inequívoca, uma linguagem que qualquer um pode entender, que tem o poder de impor princípios morais e corrigir o comportamento social. A dor é entendida como caminho para o conhecimento (especialmente moral) e reforma. A violência é considerada uma linguagem mais próxima à verdade. (...) Essas histórias adicionam uma outra dimensão ao que parecem ser duas características interligadas da cultura brasileira: a centralidade do corpo em considerações sobre punição e a aceitação do uso da dor em práticas disciplinares não só contra supostos criminosos, mas também contra todas as categorias de pessoas que supostamente “precisam” de controle especial (crianças, mulheres, pobres e loucos) [e eu incluiria travestis]. O corpo é, portanto, percebido como um campo para várias intervenções. Essa noção do corpo manipulável está relacionada à deslegitimação dos direitos civis e está no cerne dos debates sobre a democratização da sociedade brasileira. (2000, p.367-369)

Eu poderia estender essa questão, retomando minha análise inicial, que articulava as travestis do SCS @s ocupantes do Abasto, aos corpos d@s transgêneros na cena de Brasília. Num cenário em que não há limite de respeito ao corpo, em que este se configura como espaço da punição, da vingança privada, um *locus* de justiça e de pedagogia da moralidade, podemos entender um pouco mais a violência contra as travestis. Como analisa Caldeira (2000), o corpo é aberto à manipulação na mesma medida em que o sistema judiciário é desacreditado e tratado como uma piada; segundo a autora, sobre os corpos incircunscritos dos dominados, as relações de poder se estruturam, os significados circulam e tenta-se construir a ordem. É paradoxal – ou talvez irônico – que as elites estejam protegidas em seus enclaves fortificados e em seus carros, enquanto pobres, mulheres, crianças e travestis estão sujeitos à vulnerabilidade do corpo desindividualizado, do corpo não fortificado, do corpo não protegido. Quando existe algum tipo de subversão da ordem ou quando ocorrem crimes contra sujeitos de classes altas, as notícias circulam incessantemente em todos os meios de divulgação, por meses, causando repulsa e horror na população. Quando se violentam e agredem brutalmente os corpos abjetos – como ocorre com os casos de travesticídio dos quais estive muito próxima – as notícias ou saem em

pouquíssimos meios de divulgação; ou não são sequer mencionadas, à espera de algum@ etnógraf@ ou jornalista corajoso@ que enfrente o risco de fazê-lo.

O corpo da travesti, como discuti acima, particularmente, é a cena do ódio, da abjeção, da ambivalência. Um corpo que é público pode ser alvo do desrespeito, da manipulação como objeto. Ele está na rua, à disposição e como alvo da violência, e não nas fortificações. Se a rua some como cenário de interação social, aquilo que permanece nela também sobra, também é irrelevante. A rua, na cidade modernista, é o espaço do perigo, do ilícito, e aqui o espaço público e os sujeitos que nela permanecem confundem-se.

Não posso deixar de recordar as descrições que ouvi de Verônica, uma travesti que trabalhava no SCS há mais de dez anos. É interessante notar como as poucas formas de defesa das travestis assumiam o caráter de reforço do tipo de estigma conferido a elas de sujeitos perigosos e ilícitos. A violência relatada por ela, com o uso de um taco de beisebol, é significativa do quanto a agressão marca uma inscrição social, não se tratando “apenas” de um ataque sexual. Transcrevo aqui o relato dela:

É perigoso, é arriscado, mas quem sabe se cuidar não é tão perigoso não. (...) já sofri umas três violências. Uma foi que eu peguei um cara, o cara tava com três caras dentro do carro. E aonde ele me levou (...), quando eu olhei perto do lugar que ele tava tinha mais quatro caras com taco de beisebol (...) aí eu levei cinco pontos na cabeça (...) fiquei em carne viva, porque eu pulei do carro em alta velocidade (...) e da outra vez foi um cara com um revólver, ele queria que eu fosse prum lugar com ele, e ele com o revólver no meu peito, eu tirei o revólver dele dentro do carro (...) ele deu dois tiros, mas tava escuro o local que eu tava, e eu saí correndo. (...) É porque eu reagi antes, mas iria ser um estupro. (...) Às vezes a gente vem armada (...) a gente tem métodos (...) a gente tem o telefone da corregedoria, da delegacia das mulheres (...). No caso, agressão policial (...) antigamente a gente apanhava muito de polícia (...) eu apanhei dum cara (...) o policial me bateu (...) é preconceito (...).

Rita Segato (2005), falando acerca do feminicídio, discute que é preciso formular uma categoria jurídica específica para crimes contra mulheres, e não apenas um termo geral. Ela dá o exemplo do que ocorreu em Ciudad Juarez, no México, onde os corpos de mulheres desaparecidas foram achados casualmente, e não pela polícia, provocando um sentimento intenso de perda e de terror pelas mães. A autora aponta a necessidade de uma precisão e exatidão maiores quanto a estas mortes, que não foram desaparecimentos naturais. A situação de crueldade e a tortura no corpo das mulheres no México levaram Segato a pensar a anexação do corpo da mulher paralela à anexação de um novo território - um corpo *como* um território - conquistado, inseminado. Segundo a autora (2003), tanto o estupro como a anexação do território pelo corpo da mulher são experiências universais.

Eles são amplamente conhecidos para quem estudou a história da constituição da América Latina e da África. O terror e a morte são, para a autora, uma linguagem de dominação. Perguntando-se sobre a finalidade da morte, ela analisa a exibição da capacidade de controle territorial e a inexistência de limites para a crueldade; o corpo-lugar onde se significam o controle e a dominação territoriais (SEGATO, 2005). A autora também ressalta a impunidade e reitera a necessidade de nomear o tipo de violência contra a mulher com finalidade pragmática, de separar os crimes corporativos e territoriais dos individuais. Referindo-se ao feminicídio como um tipo de genocídio, a autora critica a atitude do senso comum de pensar em termos de “não faz sentido, é excepcional” - quando algo não é inteligível, tendemos a negar. O ponto aqui é que esta violência é um efeito justamente da norma hierárquica de gênero, expressão das estruturas elementares da violência (SEGATO, 2003).

Eu gostaria de estender essa análise ao que retratei aqui em relação às travestis. No cenário de Brasília, não seria o travesticídio, os crimes encenados nos corpos das travestis, uma forma de exibir o controle sobre o espaço público que resta, sobre o público abandonado, sobre o território marginal decorrente da segregação dos dominantes em uma esfera à parte? Não seriam esses crimes uma tentativa de controle desse espaço que resta? Por que esses crimes não são enxergados, como retrata o delegado citado neste trabalho? No caso das travestis, como corpos incircunscritos, não existem nem mesmo formulações jurídicas gerais – são seres que vivem numa margem abaixo do que se considera humano, e cujo assassinato não alcança, no imaginário social, a categoria de crime ou homicídio legalmente definido.

2.2. Colônia do Piauí, uma cidade pré-moderna

*A menstruação não desce/ a chuva não dá sinal
Quem seu mal no mel padece/ Seu bem conserva no sal
Vai doer de novo o parto/ Vai secar de novo o açude
Vida aqui tem sala e quarto/ Quem não couber que se mude
O amor daqui de casa tem um sentimento forte
Que nem gemido na telha quando sopra o vento norte*

Quem nem cheiro de boi morto três dias depois da morte
Quem só conhece conforto
Não merece boa sorte
O amor daqui de casa tem um sentimento nu
Com gosto de umbu travoso, com cheiro de couro cru
O amor daqui de casa bate asas no verão
Faz parte da natureza, é arte do coração
O amor daqui de casa, Gilberto Gil

Se pensarmos Brasília no pólo da cidade modernista, Colônia do Piauí estaria em um outro pólo, o da cidade pré-moderna. Como afirma Albuquerque Júnior (1999):

O Nordeste é a região das oligarquias, porque foi aí que elas conseguiram inventar uma região, em nome da qual falam e reivindicam. (...) O Nordeste conseguiu ser o instrumento de conservação, por muito mais tempo, dos mecanismos tradicionais de poder e dominação, e com eles estes grupos minaram qualquer processo mais radical, no sentido da modernidade, seja na região, seja no país. (1999, p.129).

A vida das pessoas, em Colônia, ocorria fundamentalmente nas ruas, na esfera pública, e aí a rua era uma parte de casa. Em oposição radical a Brasília, aqui, a interação era não só estimulada, mas era uma obrigação social. O planejamento urbano de Colônia era ainda insipiente⁴⁶, com pouquíssimas ruas asfaltadas e com saneamento básico precário; sua estrutura era basicamente a de ruas estreitas, casas com janelas e calçadas voltadas para a rua, próximas umas das outras, e um “centro da cidade” onde se encontravam a maioria das lojas de comércio alimentício, a única farmácia, as lojas de variedades e utilidades, as duas padarias, a única *lan-house* etc. Era também no centro, na praça, que ocorria a feira dos sábados, com produtos vindos de Oeiras em geral e dos interiores.

Um dado interessante sobre o caráter intrinsecamente intimista da cidade é que as pessoas não reconheciam normalmente os estabelecimentos pelos nomes comerciais, mas pelos nomes de seus donos e de suas donas. De início, eu ficava um tanto confusa quando conversava com as pessoas, e parecíamos falar sobre locais diferentes. Falávamos sobre o mesmo lugar, mas @s habitantes não reconheciam o estabelecimento citado por mim e

⁴⁶ Sobre o projeto urbanístico de Colônia, ouvi apenas um interlocutor falar *en passant* sobre o projeto Estrela do Norte; de acordo com o projeto, de um trevo no início da cidade, saíam cinco vias que levariam a diferentes rumos na cidade.

vice-versa. Por exemplo, o Restaurante da Tia Maria era “lá em Fatinha” (a dona); se eu dizia que fui à “Atual Variedades”, eles diziam que foram “em Sandra”; se eu havia ido ao Mercado São João, eu deveria informar que fui “em Natividade”. Depois de alguns mal-entendidos, se eu informasse a exata localização do estabelecimento, as pessoas reconheceriam sobre que lugar eu falava.

Em Colônia do Piauí também quase não havia placas. Para mim, uma verdadeira forasteira, foi difícil adaptar-me ao sistema de orientação local e, por isso, passei alguns dias verdadeiramente sem norte, acreditando estar no fim do mundo. Conhecer a localização dos ambientes era também entender o mundo d@s habitantes de Colônia. Somente pela indicação de pessoas amigas era, algumas vezes, possível encontrar alguma manicure, alguém que vendesse ovos ou mesmo alguém que vendesse gasolina. A ajuda solícita de uma amiga poderia fazer com que eu conseguisse um remédio num domingo, por exemplo. Os pequenos estorvos relacionados à compra de algum item da minha necessidade só me foram solucionados quando eu, que sempre morei em grandes centros, passei a perceber o código de comunicação de Colônia do Piauí. Fundamental era entender que, antes do comércio, havia as relações entre as pessoas, ao contrário de Brasília, por exemplo.

Uma interlocutora minha narrou-me que sempre fez suas compras mensais no mesmo armazém; recentemente, uma familiar sua abriu um armazém e perguntou-lhe se ela não iria comprar nele; ela me revelou, em tom de segredo, que jamais iria ao mercadinho de sua parenta, pois “não se troca o certo pelo duvidoso”, e ela tinha que ser fiel à sua amiga, dona do mercadinho que freqüentava regularmente.

Esses exemplos ilustram um pouco da lógica coloniense. Se uma pessoa tinha relações mais fortes com um determinado comerciante, ela certamente compraria o leite com ele, e não com outr@, independentemente do preço. Já o vendedor guardaria o leite para os fregueses, e não daria preferência, enquanto durasse o leite, aos clientes esporádicos; se o leite sobrasse, talvez ele tentasse vender o último litro de leite para estes últimos, mas só em caso de o leite sobrar.

Hilda, na casa de quem me hospedei por boa parte do tempo em que estive em Colônia, morava numa fazenda e distribuía o leite das vacas todos os dias. Nós nos acordávamos por volta das cinco horas, com o mugido das vacas, tangidas pelo vaqueiro.

Levantávamos tod@s àquela hora, observávamos a ordenha e fazíamos o café. Alguns membros da família começavam a arrumar a casa, as crianças começavam a brincar e a gritar. Depois, com cerca de 50 litros de leite, eu e Hilda saíamos e percorríamos uma distância de cerca de dez quilômetros – o percurso que normalmente ela fazia de bicicleta, chovesse ou não, estivesse doente ou não, pois seus fregueses e suas freguesas não podiam ficar sem o leite. Um precisava do leite para tomar remédio, outra precisava para fazer um bolo, outro tinha filhos pequenos. Com o sol ainda nascendo, de vez em quando eu via um carcará orgulhoso na estrada, os cachorros e os gatos começavam a fazer sua ronda pelas ruas, e as pessoas começavam a dar milho às galinhas, abriam as portas e janelas, varriam a calçada, mandavam os meninos se levantarem e “banhar”. Enquanto estive lá, as fofocas espalhavam-se pela rua. “Hilda! Agora tá chique, tá de carro!”, “Hilda!, Agora tem até secretária!”. Hilda, no “carro vermelho do leite” – confundido com um carro petista, com o carro de Selindo, numa ilustração da lógica política que regia a cidade - ou de bicicleta pedia um cigarro a um e a outro, pedia um café a um e a outro. E me dava um copo cheio e colocava dentro um pouco de leite fresco. E dizia, ao passar pelas casas dos fregueses, enquanto eu anotava as vendas diárias no “caderno do leite”: “esse aqui já pagou, ele paga por mês”, “essa aqui tá devendo um mês”, “aqui não pode faltar, tem menino novo”, “hoje tem que sobrar dois litros, que esta aqui vai fazer um bolo”, “aqui é os *vein*⁴⁷, esses *vein* não pode ficar sem leite *de jeito nenhum*, nem que eu tenha que tirar dos meus peitos pra dar a eles” (ênfase dela). Certa vez, meu carro quebrou, e Hilda acompanhou-me a Picos para o conserto, já que eu conhecia pouco a região. Tivemos que dormir lá por falta de transporte. E, embora se animasse por passar um dia fora de casa, em outra cidade e fazendo outras coisas, Hilda inquietava-se e desesperava-se porque na manhã seguinte não estaria em Colônia para distribuir o leite. Logo ela deu um jeito de falar com a filha, que fez seu trabalho naquela manhã. Mas ela não conhecia os fregueses, ela não sabia vender “por fora” se sobrasse leite, ela só sabia seguir os nomes anotados no “caderno do leite”. Hilda nunca deixaria de lembrar-se daquele dia em que mal conseguiu dormir por estar longe de tudo e de tod@s, preocupada com seus fregueses e com suas freguesas.

Descobrir onde eu poderia comprar ovos, remédios ou gasolina não só solucionou alguns estorvos em meu cotidiano como me indicou a direção da lógica social de Colônia.

⁴⁷ Velinhos.

Em uma cidade onde tudo ocorre na esfera do público, onde reina o clima intimista, onde tod@s conhecem tod@s, não há espaço para desconhecidos – por exemplo, minha inserção só foi possível pela relação com Kátia e, posteriormente, com Hilda, que me apresentava a todos os seus fregueses e a todas as suas freguesas, quando distribuíamos o leite. E, quando se é conhecid@ de tod@s, obviamente, não há espaço para ser desconhecid@. Também não há espaço para não falar. Se em Colônia do Piauí você passar por uma pessoa e não falar com ela ou não lhe acenar, certamente, haverá rumores ou fofocas. Alternativamente, a pessoa pode ser considerada louca – era o caso, por exemplo, de uma freguesa do leite que Hilda distribuía. Ela me foi apresentada com o comentário de que era “doida de pedra” e de que “não falava”. Ela realmente não conversava nem cumprimentava ninguém, mas, a despeito de eu não conhecer sua história, essa questão levou-me a refletir. Algumas vezes eu estava, por questões pessoais, mais séria ou mais calada, menos sorridente ou menos falante. Nessas ocasiões, minha relação com as pessoas era posta em xeque. Perguntavam-me “o que eu tinha”, se não estava gostando de algo, se estava incomodada ou chateada com algo. Aquelas perguntas, não me iludisse eu, não eram relacionadas primariamente ao meu bem estar, mas eram uma cobrança anexada ao lembrete de que eu deveria relacionar-me. E sempre eu precisava conversar com as pessoas para explicar-lhes o que ocorria, mesmo se nada estivesse ocorrendo. Obviamente, isso também pode ter acontecido pela posição de prestígio que eu ocupava, como uma espécie de convidada de honra; entretanto, eu sempre era obrigada a ouvir comentários sobre esses “acontecimentos” a respeito de outras pessoas – se elas falavam ou deixavam de falar, o que falavam, o que haviam dito em certa tarde etc.

Tudo o que ocorria em Colônia, desde os fatos mais casuais aos mais noticiosos, como já mencionei, poderia ser causa de conversas ou intrigas. Certa vez, ao chegar à primeira casa onde fui hospedada, comprei um filtro, já que a casa não contava com água filtrada, e eu o dei à dona da casa, Ermelinda. Logo, tod@s da vizinhança souberam que Ermelinda havia ganhado um filtro. E então passei a tomar cuidado com minhas relações, para não gerar ressentimentos. O que era ouvido, o que era falado e o que era visto tinham especial importância, geralmente, mais do que a intenção d@ enunciante, em uma rede de não-ditos.

O “dar a ver” ficou claro para mim na posse da prefeita, do vice-prefeito e dos vereadores, no dia primeiro de janeiro. Kátia havia recomendado que eu fosse assistir à posse. Mais por um certo dever etnográfico do que por curiosidade, pelo caráter do evento, compareci à solenidade, mas fui com uma roupa muito simples, a que eu costumava usar em meu dia-a-dia, em Colônia, onde o normal era a temperatura em torno de 33 graus. Como não aprecio solenidades e como se tratava de uma cidade muito quente e seca, eu não escolhi nenhum traje especial para a ocasião. Chamei as filhas de Hilda e fui à câmara dos vereadores. Lá, assustei-me não só com a quantidade de gente, mas com a indumentária que usavam. Um traje de gala era ostentado por praticamente tod@s, e aquelas que não podiam gastar dinheiro em roupas de tecidos brilhantes, em sapatos altos, usavam alguma imitação mais barata. Um tapete vermelho estava estendido na câmara; o homem que conduzia a cerimônia e que convocava os candidatos eleitos falava um português tão errado que causava risos no público; as pessoas aplaudiam e vaiavam os candidatos eleitos dependendo de suas preferências políticas, fazendo a câmara parecer um circo ou um teatro de comédia; os eleitores da situação (a chapa única da situação ganhou a presidência da câmara) tocavam “músicas bregas” (comuns na região) altíssimas, que aludiam satiricamente às músicas de campanha da oposição, quase ofuscando os discursos dos candidatos eleitos; e, apesar da ausência de ar-condicionado e do calor insuportável, quase todos os homens usavam terno e/ ou calça social, e as mulheres, vestidos-balão. Havia crianças vestidas de noiva ou de dama de honra.

A pessoa mais desarrumada era eu mesma, além de um bêbado que insultava os vereadores, e, quando eu insisti para as filhas de Hilda entrarem na câmara e assistirem aquilo tudo comigo, elas me deram a resposta– “se alguém ver vocês não vai dizer nada porque vocês não são daqui; ninguém conhece vocês. Mas se ver a gente vai dizer ‘ó, as fias da Hilda tão parecendo umas malucas!’”. Como a família de Hilda contava com pouquíssimo dinheiro, elas não tinham roupas para comparecer ao evento; mas elas foram e assistiram até ao último minuto, do lado de fora; enquanto eu filmava tudo, elas riam daquela gente que ostentava vestidos de gala no sertão onde elas já haviam passado fome tantas vezes...

A posse também me chamou a atenção para o fato de que, em Colônia, não houve comemoração das festividades de natal e de ano-novo, tão importantes no Nordeste, mas a

posse, dada a grande importância da política no local, entreteve a população pela noite inteira, e, no dia seguinte, após os fogos de artifício e os lanches distribuídos pela prefeitura, a cidade estava simplesmente imunda.

A posse dos candidatos recém-eleitos remete ao imaginário que @s habitantes de Colônia possuíam da “cidade grande”. Se lá era o local da violência, da degradação dos valores e da moral, segundo sempre me contavam, era também o lugar das novidades, dos avanços, das pessoas letradas e educadas, da riqueza; era também o lugar de onde emanavam as tendências a serem seguidas - particularmente pelas famílias dominantes, como era o caso dos Sá, que venceram as últimas eleições e que lembravam as oligarquias tão comuns na história do Nordeste. Vale lembrar que o eixo São Paulo-Sul, tradicionalmente, foi visto como a porta de entrada da modernidade no país. Daí que as pessoas se empenhassem, como mencionei, no que não era uma paródia, como pensei num primeiro relance, mas uma representação séria. Havia ali uma aspiração, particularmente da família Sá e de seus aliados, a ajustar-se aos moldes paulistanos.

Era muito interessante para mim notar que, mesmo nos lares mais pobres, onde eu sabia que se racionavam até os alimentos, onde as pessoas precisavam de reformas nas casas, mesmo assim, sempre havia um grande aparelho de som e uma televisão. Dos aparelhos de som saíam com regularidade e em alto volume as músicas “bregas” que eram o sucesso do momento. Pelas televisões, podiam-se acompanhar as novelas da Rede Globo. Eu nunca encontrei em Colônia do Piauí nenhum tipo de nordeste “mítico” e “tradicional”, com suas danças populares, com seus instrumentos musicais tradicionais, com as mulheres em vestidos de chita, como querem capturar em um discurso da memória e da tradição a literatura, a pintura e a música nordestina, analisadas por Albuquerque Júnior (1999). O autor observa que todos esses foram recursos utilizados para inventar uma história para o Nordeste, unindo fragmentos do passado ao presente e tentando estabelecer entre eles um vínculo calcado na suposta identidade regional. Vez ou outra eu via um vaqueiro em trajes típicos. Mas, como as próprias pessoas lamentavam, já se tangia gado de moto. A crítica ao imaginário de uma cultura popular “original” e “intocada”, como quisessem aqueles que militaram por essa construção do Nordeste na década de 30 (o que ainda ressoa no imaginário que se tem do Nordeste na atualidade), é encontrada em Hall:

(...) não existe uma “cultura popular” íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominação culturais. (...) A dominação cultural tem efeitos concretos –

mesmo que estes não sejam todo-poderosos ou todo-abrangentes. Afirmar que essas formas impostas não nos influenciam equivale a dizer que a cultura do povo pode existir como um enclave isolado, fora do circuito de distribuição do poder cultural e das relações de força cultural. (2008, p.238)

Seguindo o pensamento desse autor, também não se pode migrar para o raciocínio oposto - não é que as pessoas estivessem totalmente cooptadas e fagocitadas pelas culturas dominantes, que lhes chegavam pelo rádio, pela televisão e pelos emigrantes que retornavam, mas que as pessoas de algum modo reinventavam essa cultura, apropriando-se dos elementos dados pelos grandes centros. Quijano (2009a) discute a apropriação e a subversão dos elementos impostos pela colonização, pelos povos dominados, referindo-se aos elementos “indígenas” e “negros” na América Latina. Segundo o autor, os dominados aprenderam a dar significado e sentido novos aos símbolos e imagens que foram impostos e depois a transformá-los e subvertê-los com a inclusão dos seus próprios. Essa discussão, se estendida à colonização interna que ocorre em países como o Brasil, dos pólos mais “modernos” e europeizados em direção às outras regiões, pode ser válida aqui. E essa relação é dialética e atinge ambos os lados, em um processo mútuo em que nenhum dos pólos permanece intocado.

Assim era que na posse havia as crianças vestidas de noivas e de damas de honra, na falta dos vestidos de gala infantis. Assim era que as mulheres (a grande maioria) menos abastadas usavam os “vestidos-balão” com tecidos de qualidade inferior e improvisavam os ornamentos e acessórios. Assim era que os carros postavam-se diante da câmara de vereadores com suas potentes caixas de som – e não só pela falta de um sistema interno de áudio, mas também porque cada partido possuía suas próprias músicas e ligava-as no mais alto volume, conforme se alternava a posse de cada candidato.

Num casamento que presenciei no Oitis, com a família de Hilda, após a cerimônia religiosa na igreja, todos se dirigiram a um grande galpão em um clube da cidade. Não havia bolo nem os doces comuns aos casamentos das grandes cidades, mas um *buffet* em que se serviam feijão, arroz, macarrão, salpicão de frango e churrasco. As pessoas se aglomeraram em uma imensa fila que chegava à porta do clube e, após servirem-se, dirigiram-se às escassas mesas em que não havia cadeiras para todos se sentarem. Dividíamos o espaço com sapos cururus e com cachorros. Estes observavam algumas mulheres que corriam para uma torneira e rapidamente lavavam os pratos com uma

mangueira, próximas a algumas mesas mais ao fundo e aos banheiros. Os pratos eram dispostos em bacias e levados novamente para o local do *buffet*. Logo em instantes, uma potentíssima caixa de som de um carro era ligada, e as músicas “bregas” impediam qualquer conversa e podiam ser ouvidas mesmo de longe do clube. Os trajes eram mais ou menos semelhantes aos da posse na câmara municipal de Colônia.

Voltando à dialética das esferas públicas e domésticas, nesse cenário de domesticidade e de publicidade dos eventos, de política popular, quase não se observava violência e, muito menos, prostituição. Os poucos crimes, como me foi relatado, ocorriam devido à política, e os alvos, normalmente, eram os políticos e suas famílias, como foi o caso de Benedito Tapety e de Zé de João do Bar. Também, segundo me foi relatado, recentemente, começara a haver prostituição em Colônia, mas nunca pude observar nada. Kátia Tapety, a única travesti notória que conheci em Colônia, nunca sofreu violência, exceto a violência simbólica e moral de seu pai, em sua infância. Em Colônia, Kátia estava inscrita na cena social, como relatei, muito em função de seu trabalho comunitário, e o lastro social⁴⁸ era um suporte suficientemente bom para que não só ela, como a população em geral, não sofresse o tipo de violência que se presencia nos grandes centros. Como discuti, a deficiência básica da cidade em termos de alimentação, de transporte, de emprego, de serviços médicos era muito grande para que a grande preocupação de Kátia fosse ser chamada por “bicha”, “viado”, “gay”, “mulher”, “travesti” ou “transexual”.

Um exemplo marcante desse aspecto é o fato de que, ao contrário dos dados descritos por Eribon (2008), Kátia e Ana Cristina, os casos em que centro esta análise, não emigraram para os grandes centros. No caso de Ana Cristina, ela chegou a viver em São Paulo para fazer cursos de especialização, mas em seguida retornou a Santo Inácio, a fim de beneficiar a população com seu trabalho. E, no caso de Kátia, ela sempre circulou pelo Brasil, em eventos LGBTTT e inclusive recebia convites para morar fora de Colônia, mas sempre os recusava e continuava a viver em sua cidade de origem. Eribon apresenta as grandes cidades como o refúgio dos homossexuais por excelência – um lugar para onde essas pessoas podem fugir e procurar a liberdade que não encontraram perto de seus familiares e amigos, onde podem tentar escapar ao universo de injúrias que tanto marcou

⁴⁸ Para uma análise da importância da comunidade formada pela vizinhança e pelos não-parentes no ativismo popular, remeto a Bonetti (2004)

sua subjetividade. A fuga para as cidades grandes é vista como uma forma de existir, mesmo que se dê no ambiente dos guetos, dos lugares segregados. Por exemplo, o autor afirma:

Entendemos que um dos princípios estruturantes das subjetividades *gays* e lésbicas consiste em procurar os meios de fugir da injúria e da violência, que isso costuma passar pela dissimulação de si mesmo ou pela emigração para lugares mais clementes. (2008, p.31)

(...) foi a cidade grande que deu aos modos de vida *gay* a possibilidade de se desenvolverem plenamente. A cidade é um mundo de estranhos. O que permite preservar o anonimato e, portanto, a liberdade, no lugar das pressões sufocantes das redes de entreconhecimento que caracterizam a vida nas cidades pequenas ou nas aldeias (...). (2008, p.34)

(...) Assim, é impossível falar da ‘cultura *gay*’, ou da ‘comunidade’ do ‘gueto’, etc (...) sem ligá-los ao processo da migração e aos efeitos de liberdade que ela produz, e, portanto, a toda a história da ida para a cidade e da construção de um ‘mundo *gay*’ que essa história produziu. (2008, p.41)

Um ponto falho de Eribon em suas análises sobre os *gays* (que estendo aqui aos casos estudados) são suas generalizações, em geral baseadas no seu horizonte francês e eurocêntrico, ainda que sua análise inclua também a realidade estadunidense. E esse tipo de generalização também ocorre quando o autor fala sobre a fuga para a cidade grande. Talvez o processo que o autor analisa seja válido para comunidades que não tenham mais um laço solidário tão forte. Os exemplos de Kátia e de Ana Cristina são um contraponto a essa análise de Eribon, que talvez seja compatível com a realidade francesa ou com os universos estudados por ele - e até para alguns grandes centros brasileiros, como Brasília -, mas que não é encontrada nesses interiores piauienses estudados por mim. Nesse sentido, pergunto: qual o nível de generalização possível quando as “bichas” são felizes no meio rural e estão suportadas por lastros comunitários? Em Colônia do Piauí, o imaginário da cidade grande é mais o de perigos e de violência do que o de liberdade. Há, além disso, no interior do Piauí, uma visão mais pluralista da sexualidade do que nos grandes pólos, que é o que venho tentando apontar. É justamente onde a modernidade não avançou que existe um maior pluralismo sexual, nesses casos específicos que descrevo ao longo deste trabalho. Nesse Nordeste intimista – sem aqui querer generalizar esses casos para todo o Nordeste – é que figuras como Kátia e Ana Cristina conseguem existir de modo viável, sem necessariamente estar à margem. E a atuação delas é bem condizente com esta análise do Nordeste que venho tentando esboçar – um Nordeste das fortes relações comunitárias e da proteção assistencialista herdada pelas figuras políticas do passado de coronéis e de oligarquias.

Luiz Mott (2007), em seu artigo “Homofobia no Piauí” – curiosamente, o único que encontrei sobre o assunto -, faz uma tentativa de expor a homofobia do “sertão” no Piauí. O

autor escreve sobre a quase inexistência da história da homossexualidade na região e menciona que “A mais antiga referência explícita à homossexualidade no Piauí remete-nos a um casal de lésbicas do século XVIII” (2007, p.1). Mott (2007) explica a existência da homossexualidade no estado à época da colonização pelo fato de que o número de homens para o de mulheres era extremamente desproporcional - em 1697, nas fazendas de gado, viviam 398 homens e 40 mulheres. Após acrescentar dados sobre a homossexualidade de artistas famosos do Piauí, o autor se dispõe a fazer um “resgate histórico da homossexualidade no Piauí” (2007, p.3) entre 1975-2007, em um “Levantamento que (...) revele graves e repetidas violações dos direitos humanos da população translesbigay piauiense” (2007, p.3).

O fato curioso é que, nesse artigo, a grande maioria dos crimes contra a população LGBTTT e das notícias encontradas a respeito por Mott referem-se a Teresina. E também é curioso que, apesar de deixar essa realidade estatística bastante explícita, o autor não faz nenhuma análise sobre ela. Eu remeto, nos anexos 3, 4 e 5, às tabelas e levantamentos efetuados por Mott para que @ leitor@ tenha alguma idéia da (des) proporção de crimes ocorridos em Teresina e nos interiores do Piauí. É difícil compreender se isso se refere à maior incidência de crimes em Teresina ou ao ocultamento destes nos interiores.

Mott escreve que a primeira referência ao assassinato de um homossexual no Piauí é de 1975, mas que,

Se forem realizadas pesquisas *in loco* nos arquivos dos jornais, assim como, entrevistas com homossexuais mais idosos e com a população em geral, certamente será possível resgatar os nomes de outras vítimas da homofobia, talvez ainda em data mais recuada. Entre 1975-2007 conseguimos localizar informação básica sobre 35 vítimas de crimes homofóbicos, sendo 18 gays [51,5%], 16 travestis [45,7%] e uma lésbica [2,8%]. (2007, p.9)

Zé de Helena, a “Bicha-mor de Oeiras” – um interlocutor ao qual retorno na seqüência - era um homossexual de 80 anos que pude entrevistar em sua cidade. Apesar de ter reconhecido a profunda exclusão que sentiu em sua época, acreditava que existia mais “sofrimento e violência” em Teresina. Também pude conhecer e entrevistar Monique Alves, a travesti fundadora do “Grupo Homossexual Babilônia”, tão mencionada por Mott. No fórum LGBTTT ao qual pude assistir em Teresina (ver o capítulo 4), ela era a que mais mencionava a violência contra as travestis. Era também uma das mais velhas. Ela foi uma

das únicas travestis entrevista por mim no Piauí que falou sobre a homofobia. E, não menos significativo, sempre vivera em Teresina.

Mott faz uma análise sócio-econômica a respeito das vítimas e d@s agressoræs, também conclui que os homossexuais masculinos constituem o segmento mais vitimizado por crimes letais (51,5%) e que as travestis e transexuais representam a minoria dos crimes de ódio. E em seguida descreve a característica geográfica dos crimes: “Neste Estado, além da capital, que concentra 91% destes homicídios, foram registrados crimes letais em Picos, Piriperi e Capitão de Campos. Nenhum caso em Oeiras, Campo Maior, Parnaíba?” (2007, p.15). O autor não responde à pergunta. Devemos lembrar que Oeiras e Colônia do Piauí eram uma só há 16 anos. Durante meu trabalho de campo em Colônia do Piauí, quando perguntava sobre o assunto, só ouvi uma referência à morte de uma travesti. A morte teria ocorrido em Oeiras. A travesti era uma grande amiga de Kátia, e, segundo minha amiga Hilda, além de travesti, era “pobre e negra”⁴⁹. Sobre o predomínio dos crimes em Teresina, Mott escreve:

Mesmo um forasteiro não teresinense é tentado a sugerir que, como se observa no resto do país, alguns destes crimes, perpetrados no mais das vezes à noite ou de madrugada, devem ter ocorrido na zona central da Capital e imediações dos pontos de prostituição de travestis e rapazes de programa, outros, em bairros da periferia, onde muitas vezes a violência homofóbica é ainda mais virulenta. (2007, p.16)

Todas essas conjunturas apontam para o fato de que os crimes contra a população LGBTTT do Piauí ocorreram predominantemente na capital, Teresina. Acredito que isso se deva ao fato que analiso ao longo deste trabalho, ou seja, que, quanto mais perto do Estado e da modernidade, maior a violência, menor a possibilidade de viver uma existência livre de violência, ou, pelo menos, de violência letal e dos requintes da crueldade. Como também menciono, Teresina vem crescendo vertiginosamente em relação ao resto das cidades do Piauí em termos de infra-estrutura. Trata-se do grande pólo de referência quando se trata de educação e de saúde no estado, por exemplo. Apesar de não poder descartar a hipótese de que os crimes nos interiores possam ser invisibilizados – inclusive porque os principais grupos militantes LGBTTT encontram-se na capital -, os dados falam também sobre uma

⁴⁹ Neste trabalho, como o tema da raça foge ao escopo do tema proposto, eu apenas o menciono a cada vez em que ele aflora no texto e nas falas de meus interlocutores. De todo modo, é importante ressaltar os cruzamentos dinâmicos dos aspectos identidade regional, identidade sexual, classe social e raça. Meu material de campo, tanto no Piauí como em Brasília, é insuficiente para problematizar essas intersecções, mas esse é um questionamento que poderia ser aprofundado.

menor homofobia nos interiores, como Oeiras e Colônia do Piauí. Obviamente, existem nuances, não apenas no Piauí, como no Nordeste, em geral, mas os casos que estudei permitem, em pequena escala, essa compreensão.

2.3. A professora dos filhos do tráfico: um caso na pequena cidade grande de Maceió

Antes de prosseguir, eu gostaria de dar um pequeno exemplo etnográfico de Maceió, em Alagoas. Para fazer esse aporte, que nada tem a ver com meu trabalho de campo no Piauí, gostaria de explicá-lo. O caso de Patrícia⁵⁰ pode ser interessante para ilustrar o tipo de trabalho comunitário desenvolvido em suas respectivas regiões por pessoas como Kátia e Ana Cristina, travestis ou bichas que nunca precisaram prostituir-se, que não ocupam um lugar de abjeção em suas comunidades e que lá encontraram seu lugar como sujeitos em sua função social.

Alagoas fica bem distante do Piauí e possui outras características e configurações, outra história e outro cenário político, os quais não detalharei aqui - por exemplo, Maceió é uma capital extremamente conhecida e turística no Brasil; possui uma rede de serviços de educação e de saúde bem mais eficiente do que a micro-região de Oeiras; e pode, em alguns aspectos, ser comparada às grandes cidades do país, por encontrarmos nela elementos como o intenso desenvolvimento do comércio, uma urbanização bastante avançada, a supremacia de uma certa cultura dominante em relação às culturas populares, a presença de guetos diversos e, com relação à minha discussão, violência, prostituição e grande tráfico e consumo de drogas. Inclusive, semelhante à situação descrita por Eribon, Patrícia, como descreverei, saiu do interior de onde é originária para escapar à injúria e para tentar a vida em Maceió.

Por outro lado, Maceió é também uma cidade pequena e, em alguns aspectos, Alagoas é tipicamente condizente com a visão tradicional do Nordeste. Lá, por exemplo, percebemos de forma generalizada o estereótipo do “homem nordestino cabra macho”, encontramos de modo geral a existência de redes de solidariedade e de reciprocidade importantes, um histórico de grandes famílias patriarcais já tradicionais na política, o grande valor conferido ao registro da família, bem como a valorização, pelas pessoas, das

⁵⁰ O nome verdadeiro dela foi mantido a seu pedido.

ações sociais de proteção do tipo assistencialista. Onde quer que um@ alagoan@ chegue, como tod@ nordestin@, elæ será reconhecid@ pelo seu sotaque e identificad@ aos estereótipos comuns reservados ao Nordeste. E Whashington Bonfim (2004) elencou alguns dados estatísticos sobre o Piauí, o que já citei anteriormente, e, de acordo com o Índice de Desenvolvimento Humano do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, o Piauí está entre os últimos no Brasil, *à frente apenas dos estados de Alagoas e Paraíba*, respectivamente – ou seja, Alagoas, em termos de condições sociais, não se encontra tão distante do Piauí.

Esse exemplo etnográfico é válido, no meu entender, porque Maceió, apesar de ser uma capital nordestina bastante urbanizada, possui alguns elementos típicos que a aproximam da cena de um interior piauiense, mais do que da cena de grandes centros como Brasília – principalmente se adentrarmos bairros periféricos, como é o caso do bairro onde Patrícia vivia, o Selma Bandeira.

Feita essa consideração, eu gostaria de ilustrar este trabalho com o exemplo de Patrícia. Eu a conheci por meio de uma indicação de uma jornalista, que possuía uma pauta para uma reportagem com “Josenildo Diniz da Silva”, “um jovem professor (...) [que] como voluntário, (...) dá aulas para crianças e adultos, ensinando-os a ler e escrever”. Para que se tenha uma idéia de como o bairro onde Patrícia residia era visto pela população de Maceió, posso relatar as circunstâncias do início desse encontro. Eu não conhecia o bairro, apesar de ter passado toda minha infância e adolescência na cidade. Então, comentando sobre minha pesquisa com a mulher que trabalhava como empregada doméstica na casa onde eu estava hospedada, eu recebi uma severa recomendação: o Selma Bandeira era perigosíssimo, muito violento, e jamais uma mulher como eu deveria ir lá sozinha; ela também havia se aconselhado com o marido, e ele recomendara o mesmo. Eu recebi essa advertência de diversas pessoas, de diferentes classes sociais. E realmente isso foi compartilhado pela própria Patrícia, quando a entrevistei pela primeira vez. Ela me disse que o bairro detinha uma das grandes concentrações do tráfico de drogas – segundo a pauta da reportagem, “um dos bairros mais violentos da periferia de Maceió”. O local onde ela morava e dava aulas localizava-se em frente – separado por uma depressão – ao “Inferninho”, o ponto de concentração do tráfico. Um exemplo disso é este trecho de uma reportagem:

Relatório da Anistia Internacional diz que comunidades de Maceió vivem sob controle dos traficantes

(...)Nordeste

No relatório que produziu sobre sua visita ao Brasil em 2007, o relator especial da ONU sobre execuções sumárias, arbitrárias ou extrajudiciais afirmou que “O Ministério Público em Pernambuco estimou que cerca de 70% dos homicídios em Pernambuco são cometidos por esquadrões da morte”, e que, segundo uma comissão parlamentar de inquérito federal, “80% dos crimes cometidos por grupos de extermínio envolvem policiais ou ex-policiais”. Em Maceió, no estado de Alagoas, comunidades foram deixadas à mercê de quadrilhas de traficantes. No bairro Benedito Mendes [o Selma Bandeira está localizado dentro do complexo do Benedito Bentes], na periferia de Maceió, líderes da comunidade e o prefeito comunitário receberam diversas ameaças das quadrilhas de traficantes locais. Em novembro, depois de um tiroteio em que duas pessoas foram mortas e seis feridas, os traficantes ordenaram um toque de recolher que incluía o fechamento da escola do bairro e da associação dos moradores.⁵¹

Patrícia mesma sempre mencionava o perigo, que fazia parte do cotidiano da população. Estava falando comigo sobre seus alunos e sobre seu trabalho, mas poderia comentar que no último sábado, enquanto estava num bar, uma pessoa havia sido assassinada, e que não se poderia “vacilar” ali no bairro.

Ter idéia desse cenário é relevante para compreender-se o trabalho desenvolvido por Patrícia e já que não farei uma análise extensa sobre ela.

Patrícia é uma travesti que trabalhava como voluntária, dando aulas para crianças carentes, em uma sala de aula improvisada na Associação das Mulheres. Um de seus grandes sonhos era ter sua própria escola – o que já mencionou em cartas que enviou para programas de auditório de televisão -, pois os trabalhos na Associação dependiam sempre da aquiescência de superiores hierárquicos. As crianças do bairro eram extremamente pobres. Segundo sua narrativa, eram vítimas de carências sociais e da desassistência do Estado, chegando a passar fome. Patrícia sempre passou por muitas dificuldades devido à falta de recursos para implementar as atividades e, por várias vezes, quase desistiu de seu trabalho, continuando apenas devido à sua dedicação e amor pelas crianças. Com a doação mensal da merenda escolar por um homem que assistiu a uma reportagem sobre o trabalho desenvolvido por ela, as crianças passaram a faltar menos - algumas iam à tarde e pela manhã para comer a merenda. Patrícia me contou que a merenda era o principal - se havia merenda, as crianças não faltavam; se não havia merenda, elas pediam esmolas nas ruas. Eram 35 crianças pela manhã, 35 à tarde e cerca de 20 à noite. Segundo Patrícia, as crianças do turno da manhã eram mais “danadas” porque em geral vinham do “Inferninho”. As aulas

⁵¹ Notícia extraída de <http://www.cadaminuto.com.br/noticias/noticias.asp?cod=10985>. Acesso em 05/06/09 às 9h24.

do turno noturno foram interrompidas por um período devido aos tiroteios e iriam recomeçar em 2010.

Patrícia, na última vez que a vi, tinha 29 anos, era católica, freqüentava terreiros de umbanda e ensinava há quase dez anos. Já havia trabalhado também em uma creche. Devido à sua paixão pelo ensino, gostaria de voltar a estudar – gostaria de terminar o segundo grau e de fazer o magistério. Entretanto, ela vivia com o marido e com a mãe, que era doente. Patrícia dividia seu cotidiano entre ensinar as crianças, nos três turnos, cuidar da mãe – “tudo o que ela tinha” – e dos afazeres domésticos. A única fonte de renda das duas era a aposentadoria da mãe, e Patrícia nunca procurou emprego por ter que cuidar dela.

Quando era criança, seu pai surpreendeu-a dançando em um circo, na cidade do interior de Alagoas de onde eram, e bateu nela. Ela se assumiu então como travesti. Tinha 12 anos. Ela, que sempre morara com sua família, quando saiu do circo, no interior, foi morar sozinha em Maceió. A história de Patrícia, permeada pela violência do pai e dos irmãos (o que descreverei na seqüência), em certo sentido, é semelhante à de Kátia, que teve que enfrentar a violência do pai, que a ameaçou de morte e impediu-a de estudar. A diferença é que, no caso de Kátia, ela contava com uma sólida estrutura comunitária, o que possibilitou que ela permanecesse em sua cidade e ingressasse na carreira política. No caso de Patrícia, sua única saída foi, como descreve Eribon (2008), a fuga para a cidade grande.

Segundo Rita Segato (2003), a cena familiar, no sentido lacaniano da triangulação, é a primeira cena da hierarquia e da violência, que instaura e re-instaura a lei e o patriarcado permanentemente. Nos dois casos, tanto para Kátia quanto para Patrícia, foi o pai a figura responsável por tentar impedir o desejo da filha de ser travesti, agindo com brutalidade; e, por outro lado, foi a mãe a figura benevolente que aceitou a filha e protegeu-a da violência paterna (no entanto, deve-se observar que Kátia não é o melhor exemplo da configuração da família nuclear lacaniana, pois, ao contrário da narrativa psicanalítica - que sempre tende a deslizar para o concreto -, ela é uma figura que representa a lei e o poder como homem-mulher). Ainda de acordo com a autora, o eurocentrismo é uma extensão da hierarquia estabelecida na cena originária. E, eu diria, por que não considerar também o imaginário que se tem do Sul do Brasil como também uma extensão dessa estrutura análoga à do patriarcado? Como venho expondo, é o eixo São Paulo-Sul que existe como um contraponto do Nordeste, o Outro que dita as regras e para onde muitos d@s nordestin@s

desejam ir para fugir do suposto atraso de seus estados natais – e até mesmo porque, no Brasil, o sul e o sudeste são o que há de mais europeizado e branco.

Como já sublinhei, essa fuga de sua região não ocorreu nos casos de que venho tratando, mas, de todo modo, a história de ambas, Kátia e Patrícia, é em algum nível marcada pela injúria. Eribon (2008) analisa como a injúria participa profundamente da subjetivação dos homossexuais; segundo o autor, a injúria é um eixo constitutivo da subjetivação dos *gays*, já que seu reconhecimento como sujeito passa pelo fato de sua identidade ser um insulto. A injúria interpela, situa o ator no cenário. Na verdade, como a injúria não opera somente sobre os *gays*, mas sobre todas as pessoas, incluindo @s heterossexuais, sobre quem paira o risco da homossexualidade, ela funciona também como um mecanismo de regulação. Para o autor, a injúria marca os *gays* pela vulnerabilidade psicológica e social.

São agressões verbais que marcam a consciência (...) que se inscrevem na memória e no corpo (...). (...) uma das conseqüências da injúria é moldar a relação com os outros e com o mundo. (...) moldar a personalidade, a subjetividade (...). Aquele que lança a injúria me faz saber que tem domínio sobre mim, que estou em poder dele. E esse poder é primeiramente o de me ferir. (2008, p.27-28)

Ele prossegue sobre o caráter da injúria de enunciado performativo: “A injúria é um ato de linguagem (...) pelo qual um lugar particular é atribuído no mundo àquele que dela é o destinatário. (...) A injúria produz efeitos profundos na consciência de um indivíduo pelo que ela diz a ele: ‘Eu te assimilo a’, ‘Eu te reduzo a’.” (2008, p.29). Segundo Eribon, a heterossexualidade define-se por aquilo que ela rejeita, e não é preciso que tod@s saibam que um sujeito é homossexual para que ele seja vítima de injúrias; os ataques, feitos na forma de piadas e insinuações, atingem um homossexual de forma velada, mesmo que ele não se identifique pública e conscientemente como tal. Muitos homossexuais, o que inclui as travestis no início de seu processo de identificação, vivem uma vida dupla, “no armário”; por causa de fatores ligados à família ou à profissão, por exemplo, freqüentam dois tipos de ambientes e desenvolvem dois tipos de relações – aquelas já sancionadas desde sempre, que incluem familiares, amig@s de infância e colegas de trabalho, por exemplo, e aquelas relacionadas ao gueto homossexual. Vale de Almeida, em referência a essa clandestinidade em que são obrigados muitos homossexuais a viverem, afirma que

(...) o sistema homofóbico – o sistema de garantia da heterossexualidade normativa e da dicotomia e assimetria de gênero, que funciona através das estruturas do parentesco e das representações do

corpo sexuado e suas actividades – funciona através da invisibilização e do silenciamento. (...) O homossexual (...) nasce para a impossibilidade de ser e nasce para cumprir um projecto e subjectificação enquanto heterossexual. (...) o processo de subjectificação é, pois, também um projecto de sujeição. (2009, p. 291 -292).

Em oposição a esse processo de subjetivação, Eribon (2008) analisa que @s heterossexuais, dada sua condição de dominação epistemológica, não são confrontados com o momento de identificarem-se como tal, já que todos, presumidamente, o são. Já os homossexuais, mais cedo ou mais tarde e paralelamente ao processo de injúrias que os acompanhou desde muito cedo, são afrontados pela decisão de dizerem o que são, de saírem do armário, de afrontarem o regime de gênero (ERIBON, 2008; VALE DE ALMEIDA, 2009).

(...) quando o homossexual diz que é homossexual, o heterossexual é obrigado a se pensar como heterossexual, embora até ali não tivesse que se fazer perguntas sobre sua identidade e sobre a ordem social pela qual ela está instituída. Ele estava num estado de privilégio absoluto. Por isso, indigna-se quando é ameaçado de perdê-lo, ainda que parcialmente, e pede aos gays que voltem à “discrição”, isto é, que permitam que ele volte à paz de suas certezas, ao conforto de sua normalidade que repousava no silêncio dos outros. (...) o heterossexual considera que o homossexual se comporta mal, exagera, “se exhibe”, provoca... (...) o homossexual só pode ser o objeto do discurso e torna-se insuportável tão logo pretende ser o sujeito. (ERIBON, 2008, p.73)

Esse processo de “sair do armário”, extensamente analisado pelo autor, pode ter conseqüências mais ou menos dolorosas para o sujeito, pode ser mais ou menos violento em função de suas redes de relações sociais. No caso das travestis, como ainda observarei, existe uma fase de transição, também mencionada por Benedetti (2005), em que elas se identificam como “bichinhas” ou “gays hormonizados”. Nesse período, em que a travesti ainda não se assumiu (ou não se identificou) como uma, ocorre também a saída do armário, pois o menino, agora identificado como *gay*, assume para seu círculo mais próximo de relações sociais, o que inclui a família, que deseja homens e não mulheres⁵², que não seguirá os modelos pensados e imaginados para ele. É somente depois disso, de acordo com os relatos de todas as minhas interlocutoras, que a travesti definirá não só seu objeto de desejo, mas também sua identificação. Peres (2009) escreve que

No caso de população travesti (...) iremos encontrar um *mix* de subjetivação em que ora as travestis se mostram extremamente revolucionárias e criativas, ora se mostram normatizadas, reproduzindo modelos familiares, burgueses, patriarcalistas e heterossexistas, expressando desejos e discursos de submissão e passividade diante da figura masculina – pai, cliente, marido. (...) Quando da expressão da homossexualidade, e mais especificamente da travestilidade ou transexualidade, ainda

⁵² Neste trabalho não pretendo analisar especificamente o processo que ocorre com as lésbicas, embora o processo do “sair do armário” seja verdadeiro para elas também.

na infância e depois na adolescência, o que temos percebido nos relatos ouvidos e nas observações etnográficas realizadas são histórias de discriminação, violência e exclusão, muitas vezes seguidas de morte e que têm início dentro da própria família. Começa aí o processo de estigmatização que se desenvolverá como ondas, propagando-se da família para a comunidade, da comunidade para a escola, para os serviços de saúde e demais espaços e contextos de relações com que essas pessoas venham interagir. (2009, p.238)

Como já observei, tanto Kátia como Patrícia são casos que demonstram essa violência que é exercida na cena familiar e que se estende para o cenário mais amplo da comunidade. E Kátia é um exemplo desses casos de reprodução do modelo familiar e heteronormativo - o que discuti anteriormente como um fator que auxiliou em sua adequação e inserção no meio social e comunitário. De toda forma, sua saída do armário não parece ter sido tão isenta assim dos estigmas e preconceitos, o que lhe valeu o fato de não ter conseguido estudar até hoje. No caso de Patrícia, a saída do armário parece ter sido mais violenta ainda, envolvendo tentativas de assassinato pela sua própria família. Pretendo, na seqüência, discutir como esse caráter subjetivador e performativo da injúria marcou sua história - e como Patrícia, apesar de tudo, pelo modo como a experiência comunitária configurou seu percurso, conseguiu assumir-se e manter-se como travesti, encontrando um lugar social para si mesma fora da abjeção e da prostituição.

Retorno a Patrícia para descrever um pouco de sua cena familiar. Segundo minha interlocutora, o mais difícil foi a aceitação do seu pai. Ele já havia morrido quando eu a conheci - embora, antes de ter morrido, segundo Patrícia, tenha chegado a chamá-la por seu nome social. Quando seu pai expulsou sua mãe de casa - devido a brigas conjugais -, esta foi morar com Patrícia, e até minha última visita a ela as duas ainda viviam juntas⁵³. Patrícia sempre enfatizava para mim o pavor que sentia pela possibilidade de morte de sua mãe - não apenas pela forte ligação emocional de ambas ("Minha mãe é tudo o que eu tenho. Depois que ela for eu não tenho mais nada"), como também devido ao sustento proporcionado pela aposentadoria da mãe e à casa onde viviam. Não obstante sua mãe sempre reforçasse que deixaria a casa para Patrícia, seus irmãos tinham comportamentos e atitudes bastante preconceituosos e sempre tentavam agredi-la, o que ela temia sobretudo após a morte da mãe. O temor de Patrícia era fundamentado em anos de agressões por parte dos irmãos. Além das agressões verbais e dos episódios de exclusão e segregação, existia

⁵³ Nos últimos estágios da elaboração desta dissertação, recebi a notícia de que a mãe de Patrícia morrera, mas ela continuava vivendo, após um mês, na mesma casa de sua mãe, junto com seu marido.

também a agressão física. Recentemente, um irmão havia tentado matá-la com um facão, e eu mesma pude observar as marcas na porta de sua casa. “Eles querem bater em mim. Quando vêm eu arrocho porrada.” O receio de Patrícia era que seus irmãos, que já haviam tentado assassiná-la e a mãe, se apropriassem de sua casa com a morte de mãe, que era a personagem, neste drama familiar, que ainda a defendia. Em minha última conversa com Patrícia, entretanto, ela me disse que seus irmãos, sem nenhum motivo aparente, estavam relacionando-se de modo mais pacífico e respeitoso com ela.



Figura 3: Patrícia com sua mãe, em sua casa

Por outro lado, na comunidade do Selma Bandeira, Patrícia se sentia muito respeitada. Ela era a rainha *gay* do Selma Bandeira e a imperatriz do Pedro Luiz (comunidade próxima). Em nossa última conversa, Patrícia sempre me repetia que estava sendo considerada uma celebridade do bairro. A razão, para ela, era o ensino - a grande maioria das crianças do bairro era sua aluna - e o fato de não se prostituir. O respeito dos pais das crianças (incluindo os traficantes) advinha de seu trabalho comunitário e de seu amor pelas crianças, bem como do amor que as crianças nutriam por ela.

Logo cedo, antes de Patrícia sair de casa, as crianças iam buscá-la; os sábados eram difíceis para ela por não poder estar perto de seus alunos e de suas alunas - por isso, ela usava os dias de fim de semana para fazer visitas domiciliares e acompanhar o cotidiano destas. As férias d@s alun@s, na época do natal, eram curtas, pois Patrícia receava que elas se envolvessem na mendicância e no uso de drogas, estando desocupad@s. Eu pude

presenciar o amor das crianças do Selma Bandeira por ela quando visitei a turma, no meio de uma aula, na Associação das Mulheres. Enquanto Patrícia sorria contente e receptiva, as crianças cantaram alegremente para receber a mim e a meus companheiros de campo⁵⁴, a pedidos da professora. Chamavam-na de tia e abraçavam-na, enquanto copiavam e faziam tarefas primárias. O amor e a dedicação de Patrícia com seus alunos e com suas alunas, por outro lado, era visível na forma como ela @s apresentava a mim: conhecia cada um@ delæs, referia-se a elæs pelos seus nomes, de modo afetuoso e narrava-me, emocionada, o desamparo social delæs e de suas famílias.

Patrícia narrou-me sobre a dificuldade de resistir ao cotidiano e aos problemas sociais da comunidade para continuar ensinando; as crianças, como já mencionei, eram vítimas de diversas carências básicas, inclusive da fome. Em função do problema particular das drogas, Patrícia preparava aulas educativas⁵⁵ e, segundo ela, já conseguira evitar a evasão de muitas crianças da sala de aula. Foi em função de seu trabalho escolar que Patrícia estabeleceu uma rede social na comunidade e conquistou o respeito de muitos pais, inclusive “@s crentes”. Apesar do preconceito destæs, ela já tinha recentemente “alun@s crentes”. Ela me narrou o exemplo de uma mãe que dizia que jamais deixaria o filho “estudar com um viado”, mas matriculou-o em sua turma. Por outro lado, por parte das crianças, Patrícia não era vítima do preconceito. Não obstante, dizia que não gostava de “exibir-se como travesti” (usava apenas uma calça jeans, blusa e calçados femininos) em função de seus alunos e de suas alunas – e, quando estæs lhe perguntavam pelos seus seios, ela dizia que “ainda iriam crescer”. Explicava às crianças, às vezes, que era travesti.

Sua mãe, que tinha 68 anos quando a conheci, contou-me que foi preciso cortar cana para conseguir que seus filhos estudassem. Patrícia falou que, se houvesse permanecido no interior do estado, pelo apoio de seus amigos, teria completado os estudos. Mas ela acreditava que não conseguiria um emprego pelo fato de ser travesti. Apesar de tudo, ela nunca se prostituiu. “Nem que eu passe fome eu vou me prostituir”⁵⁶.

⁵⁴ Agradeço mais uma vez a Beatriz Beltrão e também a João Carlos Nascimento.

⁵⁵ Nessas aulas especiais, ela tentava alertar @s alun@s para problemas de sua realidade social, como o das drogas, principalmente.

⁵⁶ Tendo em vista que muitas travestis se prostituem para sobreviver, como analisarei no capítulo 3, devemos observar nesse contraponto, obviamente, o processo de subjetivação de cada sujeito – no caso de Patrícia, além de seus valores morais, existia o apoio incondicional de sua mãe, além da aposentadoria desta.

Sua mãe, quando Patrícia era mais jovem, levou-a a um médico para esclarecer qual era “seu problema”. Entretanto, sempre a aceitou como ela era. E, apesar de ter-se assumido como travesti, Patrícia nunca quis fazer transformações, porque tinha medo de depois “revoltar-se”, arrepender-se. Patrícia, não obstante acreditasse que sofria menos preconceito como travesti do que quando era *gay*, pois “andava como uma mulher” – e isso refletia a presença da lógica binária na comunidade⁵⁷ -, ainda percebia muita discriminação. Ela tinha desejo de voltar a ser homem, de “conseguir mesmo ser homem”, mas não conseguia. “Não queria ser o que sou. É uma vida sofridora”. Patrícia sentia-se excluída e só, dizia que “não desejava isso para ninguém” e, em seu cotidiano de resistência aos obstáculos, perguntava-se “por que Deus permitiu-a vir ao mundo” e “por que a deixou ser isso que ela é hoje”. Uma frase muito repetida por Patrícia era - “bicha sofre”. Suas reflexões, como no caso de Ana Cristina, indicam a introjeção da injúria e do preconceito, como discute Eribon: “Esse sentimento de ‘estar à parte’, de ‘não ser como outro’, deve ser determinante na instalação da identidade pessoal, na construção de si.” (2008, p.121).

No entanto, “como ainda estava viva”, Patrícia acreditava que Deus tivesse planos para ela na Terra. Ela contou que, quando estudava, tentaram obrigá-la a cortar as unhas e os cabelos – o que ela não aceitou. A diretora não permitiu que ela estudasse (ela queria voltar ao segundo grau) porque “iria virar aquela confusão no colégio”. Um homossexual que ela conhecia começou a estudar e “não agüentou a barra (...) tanta piada (...) que ele desistiu”.

Segundo Rogério Junqueira, “A escola configura-se um lugar de opressão, discriminação e preconceitos, no qual e em torno do qual existe um preocupante quadro de violência a que estão submetidos milhões de jovens e adultos LGBT.” (2009b, p.15). Em sua análise,

(...) a homofobia na escola exerce um efeito de privação de direitos sobre cada um desses jovens. (...) afeta-lhes o bem-estar subjetivo; incide no padrão das relações sociais entre estudantes e destes com profissionais da educação (...); interfere nas expectativas quanto ao sucesso e ao rendimento escolar; produz intimidação, insegurança, estigmatização, segregação e isolamento; estimula a simulação para ocultar a diferença (...); gera desinteresse pela escola; produz distorção idade-série, abandono e evasão; prejudica a inserção no mercado de trabalho; enseja uma visibilidade distorcida; vulnerabiliza física e psicologicamente; tumultua o processo de configuração e expressão identitária; afeta a construção da auto-estima; influencia a vida socioafetiva; dificulta a integração das famílias homoparentais e de pais e mães transgêneros na comunidade escolar e estigmatiza seus filhos/as. (2009b, p.24)

⁵⁷ Esse discurso também estava presente nas travestis de Brasília, como analisarei no próximo capítulo.

Junqueira analisa o caso das travestis e das transexuais como aquelas que são as maiores vítimas de violência do contexto escolar, do que ele chama de “pedagogia do insulto” (2009b, p.17). Ele menciona que “A pesquisa ‘Perfil dos Professores Brasileiros’, realizada pela UNESCO, entre abril e maio de 2002 (...) [conclui que] para 59,7% deles é inadmissível que uma pessoa tenha relações homossexuais (...)” (2009b, p.17). Ele prossegue:

Orquestrados pela heteronormatividade, os processos de construção de sujeitos compulsoriamente heterossexuais se fazem acompanhar pela rejeição da homossexualidade (...), expressa por meio de atitudes, enunciações e comportamentos (...) abertamente homofóbicos. (...) parece ser na escola e na família onde se verificam seus momentos cruciais. (...) os processos de constituição de sujeitos e de produção de identidades heterossexuais produzem e alimentam a homofobia e a misoginia (...) para merecerem suas identidades *masculinas* e *heterossexuais*, deverão dar mostras contínuas de terem exorcizado de si mesmos a feminilidade e a homossexualidade (...) [por meio de um] arsenal ‘inofensivo’ de piadas e brincadeiras. (...) *os casos mais evidentes têm sido os vividos por travestis e transexuais, que têm (...) suas possibilidades de inserção social seriamente comprometidas por verem-se privadas do acolhimento afetivo em face às suas experiências de expulsões e abandonos por parte de seus familiares e amigos (...). enfrentam obstáculos para se matricularem, participarem das atividades pedagógicas, terem suas identidades minimamente respeitadas, fazerem uso das estruturas das escolas (...) e conseguirem preservar sua integridade física.* (...) tais dificuldades tendem a ser ainda maiores se pessoas homoeróticas e/ou com identidade de expressão fora do padrão convencional pertencerem ainda a outros setores também discriminados e vulneráveis (...) e não puderem (ou não quiserem) manter um estilo de vida sintonizado com a celebração hedonista do “ser jovem” e ter um corpo “sarado”. (2009b, p.19-25; grifos meus)

Patrícia é, remetendo a essa análise, um desses casos de travestis que sofreram discriminações, estigmas e violência para conseguirem apenas matricular-se na escola. Eu soube que ela tentou recentemente voltar a estudar, mas queriam obrigá-la a vestir-se como homem, o que ela não aceitou. No caso de Kátia parece-me que ela nem mesmo ousou tentar inserir-se no cenário educacional, diante da opressão familiar.

Zé de Helena, conhecido como “a bicha mor de Oeiras”, que já citei anteriormente e que entrevistei em sua cidade, no Piauí, também enfrentou obstáculos semelhantes por ser homossexual. Quando o conheci, Zé de Helena tinha 80 anos e já havia recebido diversas homenagens e medalhas da prefeitura, em função de sua participação na história da cidade, como as árvores que plantou e as praças de que cuidou em Oeiras. Foi lá que ele sempre viveu. Segundo me contou, “era homossexual desde muito novo, menino”, o que sentia “como um problema”. Zé de Helena me falou que “homossexual hoje tem poderes que naquela época não tinha” – por exemplo, a educação que lhe foi vetada. Ele estudou até a quarta série “pela inteligência”, mas em seguida “foi eliminado”. Como Kátia, Zé de

Helena relatou sobre seu “auto-respeito sobre os seus direitos” e que “nunca teve dificuldades devido ao respeito com as pessoas e ao caráter”, mas reconheceu a exclusão, principalmente em sua época. Para ele, seu tempo era pior do que o de Kátia - “na época de Kátia, tinha mais liberdade, mas Kátia não estudou, ficou na Colônia, não quis estudar e seguiu na política”. De todo modo, embora Zé de Helena tenha feito um contraponto com a dureza do período de sua infância, a de Kátia também foi ainda marcada pelo preconceito, e o fato de ela se lamentar até hoje por não ter conseguido estudar é apenas um exemplo disso. Zé de Helena contou, sobre a aceitação de pessoas como ele e Kátia, em Oeiras e em Colônia do Piauí, como outros interlocutores meus, que Kátia “surpreendeu porque a Colônia era muito cheia de pobreza e sofrimento”. Sua profissão de enfermeira e de parteira, segundo ele também, conduziu-a à política e abriu o espaço para sua conquista na comunidade. Comparando Oeiras e Colônia a cidades maiores, como Teresina, Zé de Helena acreditava que havia humilhação contra homossexuais e travestis – “Teresina é cheia de sofrimento e violência”. Embora afirmasse que “cada um deve fazer o que quer”, Zé de Helena, como Patrícia e como Ana Cristina, assimilou a injúria e o preconceito e dizia que Deus “iria perdoá-lo”.

Após mais essa ilustração, retorno a Junqueira (2009b):

O preconceito, a discriminação e a violência que, na escola, atingem gays, lésbicas e bissexuais e lhes restringem direitos básicos de cidadania, se agravam em relação a travestis e a transexuais. (...) diversas pesquisas têm revelado que as travestis constituem a parcela com maiores dificuldades de permanência na escola, de inserção no mercado de trabalho em função do preconceito e da discriminação sistemática a que estão submetidas (...). (...) seus perfis sociais, educacionais e econômicos (...) serão usados como elementos legitimadores de posteriores discriminações e violências contra elas. (2009b, p.33-34)

Embora Kátia Tapety não sofresse discriminação em sua comunidade exatamente por ser travesti, foi impedida de frequentar a escola, e, atualmente, seus opositores, quando se tratava de política, discriminavam-na por ser analfabeta. Um primo seu narrou-me seu sofrimento em relação a isso, e que, para impor-se frente aos adversários, Kátia lutou, com muita dificuldade, e aprendeu a assinar seu próprio nome.

No caso de Patrícia, ela acreditava que não conseguiria um emprego pela sua condição de travesti e por isso preferia, de certo modo, permanecer cuidando da mãe e vivendo com sua aposentadoria. Embora alimentasse o sonho de concluir os estudos para trabalhar com educação, ela continuava encontrando portas fechadas.

De todo modo, acredito que, no caso de todos os exemplos que trago, embora todas essas pessoas tenham passado em algum momento de suas vidas por discriminação, exclusão e preconceito, incluindo a esfera escolar, elas encontraram uma aceitação maior em função da inserção social e comunitária, seja por meio do desenvolvimento de atividades e projetos na área da saúde, da educação ou, como no caso de Zé de Helena, na manutenção dos parques e praças da cidade.

Eribon (2008) escreve, seguindo a lógica da dominância epistemológica heterossexual, sobre o imaginário de os homossexuais serem pessoas “exibidas” e “exageradas” e que por isso deveriam ser mais “discretas”, recolhendo suas práticas e expressões à esfera privada. É muito comum observarmos casais heterossexuais demonstrando seus afetos e preferências ostensivamente na esfera pública, e isso é percebido particularmente na mídia e na literatura (inclusive nas histórias em quadrinhos), que são majoritariamente orientadas pela lógica heteronormativa. Por outro lado, as mínimas demonstrações afetivas dos homossexuais pelos seus pares são categorizadas como “exibição”, “safadeza” etc. Eribon analisa que

(...) o espaço público é heterossexual e os homossexuais são relegados no espaço de sua vida privada. (...) a homossexualidade é proscrita das relações prescritas entre os homens. (...) a heterossexualidade é uma das características maiores, fundadoras até, daquilo que se pode designar como espaço público (...) (2008, p.127-129)

Isso se torna bastante claro se percebermos, como indiquei ainda na introdução deste trabalho, que, raramente, nos grandes centros, encontraremos travestis exercendo atividades profissionais comuns e, menos ainda, ocupando cargos públicos e políticos. Mesmo @s homossexuais tradicionalmente sofrem discriminações quando inserid@s nesse tipo de atividade. Ainda nesse quesito, minhas interlocutoras representam um contraponto a essa lógica. Enquanto em Brasília, no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Porto Alegre, por exemplo, as travestis predominantemente exercem a prostituição, Kátia, como já descrevi extensivamente, vem ocupando, por anos, cargos na política, em Colônia do Piauí. Ana Cristina há muitos anos era diretora de um hospital em Santo Inácio. Como discutirei no capítulo 4, Josete era uma travesti que trabalhava na Secretaria dos Direitos Humanos e da Juventude, em Teresina. Zé de Helena relatou que teve “trabalhos na alta sociedade e de alta responsabilidade”; como mencionei, ele recebeu diversas homenagens da prefeitura de Oeiras e era bastante conhecido na região.

E Patrícia dava aulas de alfabetização no Selma Bandeira, em Maceió, como voluntária. Além disso, na época em que vi Patrícia pela última vez, ela, há três anos, era presidente do conselho geral do posto de saúde do Selma Bandeira, atuando na distribuição de preservativos e providenciando remédios e transportes para quem precisasse de hospital. Isso ocorria porque a ambulância só ia até o bairro em casos de violência séria, como tentativas de assassinato. Recentemente ela também passara a integrar o conselho da base comunitária da polícia militar do bairro, atuando em funções sociais. Todo o bairro, segundo ela, apoiava-a para a próxima eleição para presidente do bairro. Seu objetivo era tentar conseguir mais benefícios para a comunidade e impedir que houvesse desvio das verbas e auxílios enviados para a população. Patrícia disse que a primeira providência que tomaria seria pintar a Associação das Mulheres de rosa – uma atitude bastante semelhante à de Kátia.

Como tem sido minha hipótese ao longo deste trabalho, acredito que é o lastro, a configuração comunitária, o fator que permite que essas pessoas, embora escapem à lógica heteronormativa dominante, galguem suas conquistas e vitórias. E, em relação a isso, acredito que este trabalho ofereça um contraponto à análise de Junqueira (2009b), quando o autor escreve, nas notas de rodapé 23 e 24, a respeito de a aceitação da homossexualidade aumentar à medida que se elevam os níveis de escolaridade e de renda. Kátia Tapety, Ana Cristina, Patrícia e Zé de Helena contrastam com esse dado, pois são tod@s homossexuais, bichas e travestis provenientes de camadas socioeconômicas baixas (embora Kátia seja advinda de uma família de políticos com um patamar econômico mais elevado do que o de seus conterrâneos e de suas conterrâneas, seu meio social, como apontei a respeito dos dados econômicos de Colônia, é majoritariamente constituído por camadas inferiores). No entanto, elas vivenciaram experiências de aceitação radicalmente diferentes de todas as que presenciei e sobre as quais ouvi falar em Brasília e em outros grandes centros do Brasil (por exemplo, JUNQUEIRA 2009a e 2009b; KULICK, 2008; BENEDETTI, 2005; e PERES, 2009). Esse contraponto do Piauí (e também deste caso específico em Maceió) é interessante porque aqui comparece um mecanismo de inserção, que é a própria comunidade, o que não parece ser o caso das travestis dos trabalhos desses autores, que não participam de uma comunidade no sentido tradicional.

Para Bauman (2005a, 2005b), com a falência das instituições modernas no período atual⁵⁸, que o autor nomeia de *modernidade líquida*, vive-se em um terreno de experimentação sem garantias, em que se rompe com o autoritarismo, sem se contar com a segurança que o Estado oferecia. Na modernidade líquida, para o autor, a desestruturação dos papéis sociais e das instituições destruiu as comunidades tradicionais e permitiu a emergência de um sujeito com possibilidade de liberdade individual. Para o autor (2005a, 2005b), há uma crise global de seguridade social em virtude dessa retirada do Estado e do surgimento de comunidades de identidade para garantir direitos; prolifera-se um sentimento de insegurança, o que gera os movimentos de identidades reificadas, com suas características muitas vezes fundamentalistas, ou as chamadas “comunidades guarda-roupas”, nas quais os sujeitos entram e saem com rapidez e sem maiores compromissos. Surgiram identidades fundadas em etnias, afinidades, religião, sexo, gênero – um tema que discuto a partir da ótica de Segato (2007) no capítulo 4. Segundo Bauman (2005a, 2005b), esses grupos identitários não podem ser nomeados como comunidades, pois, nas comunidades tradicionais, a pertença é dada. Eu diria que as travestis, nas esferas urbanas, que estão ligadas a movimentos identitários, não estão inseridas em comunidades tradicionais, no sentido que Bauman dá em sua análise – o que é o contrário de pessoas como Kátia, Ana Cristina e Patrícia.

Retorno à análise do caso de Patrícia. Sobre a realidade de *gays* e travestis em Maceió, ela me relatou que existia muita discriminação. Segundo ela, as travestis se prostituíam pela necessidade financeira e pela falta de apoio da família, em um relato semelhante aos tantos que pude ouvir em Brasília⁵⁹. Quanto às travestis que se prostituíam,

⁵⁸ Quijano trata sobre este momento como uma contrarrevolução. Para o autor, a chamada “globalização” “reconcentra y reprivatiza en manos de los grupos hegemónicos de la burguesía, el control de recursos de producción y del Estado, desnacionaliza los Estados más débiles, los desdemocratiza, pues produce la sustitución del control democrático de los electores sobre el estado, por el control de una tecno-burocracia cooptada del todo al capital, que no depende para nada de la opinión o de la voluntad de los electores, desdemocratiza y desnacionaliza sus sociedades, pues religitima la desigualdad social y rompe las precarias conquistas sociales de los explotados, reclasifica la población mundial a escala global, en una tendencia irreversible de polarización entre una minoría rica y todopoderosa y la inmensa mayoría restante de trabajadores cada vez más empobrecidos, desintegra los procesos de agrupamiento social y político de los dominados y los empuja a una completa crisis de identidad social, con todas sus implicaciones sobre la memoria, la conciencia, el discurso. Usa el poder de la tecnología actual de comunicación y de transporte, para tratar de imponer una recolonización mundial del imaginario.” (1997, p.30).

⁵⁹ Nesse sentido, notamos em Maceió os mesmos processos de guetificação das identidades que estão na margem na norma.

a violência ocorria principalmente em função dos roubos, das drogas e da bebida. Existia bastante discriminação contra as travestis em função daquelas que “faziam coisas erradas”. Entretanto, era comum a violência arbitrária exercida pelos clientes e pelos policiais. “O costume aqui é assim (...) usar e bater depois.” Ela me narrou o caso de policiais que cortaram os cabelos de uma travesti que se prostituía na rua – bateram nela e cortaram os cabelos com um punhal⁶⁰. Ela teve medo de “procurar os direitos”. “Quem vai defender eles?”, perguntou-se Patrícia, que era amiga de várias travestis do Selma Bandeira que se prostituíam. Mas, enquanto Patrícia era respeitada, devido a seu trabalho social, as outras travestis de seu bairro eram vítimas de agressão. Segundo ela, exatamente pela inveja, as outras “bichas” tinham “rixas” com ela.

É interessante notar, como discorro ao longo deste trabalho, que as travestis são vidas abjetas, são vidas mais do que irreais, menos vivíveis. Como Butler (2004, 2006) aponta, as vidas que estão na margem na norma – sejam vidas *queers*, sejam vidas “terceiro-mundistas”, seja a marginália – são aquelas vidas que estão sujeitas à violência. A vulnerabilidade corporal tem uma distribuição geopolítica; as perdas e as violências não são lamentadas igualmente, e os obituários são um forte indicador da (des)humanidade das vidas perdidas. O direito à vida e mesmo ao luto é negado a essas vidas não-vivíveis. A morte de uma travesti, especificamente, como abordarei no capítulo 3, normalmente, é interpretada como um dano colateral do tráfico de drogas ou como um “risco inerente à profissão”. As investigações policiais e os processos judiciais são um privilégio das pessoas tidas como “decentes” – brancos, de classes médias e altas, “pais e mães de família” -, o que não inclui as travestis, as vidas *queers*, @s homossexuais.

Patrícia me contou que, quando precisava defender-se, “dava porrada” e pensava – “Vou me transformar em Josenildo!”. E, apesar de viver com o marido, que não era considerado homossexual (como no caso de Kátia Tapety), ela tinha um filho de sete anos com uma mulher que conheceu quando já era travesti. Sua ex-namorada apaixonou-se por ela. Na época, ela se vestia como homem enquanto estava com a namorada e, depois, voltava a travestir-se. Ela dizia que podia considerar-se uma “travesti lésbica”, embora tivesse preferência por homens – “minha pomba gira é bolacheira⁶¹!”. Ela não voltou mais

⁶⁰ Essa prática, segundo Kulick (2008), é comum entre as travestis de Salvador quando querem atacar e desvalorizar uma travesti com relação ao seu intento de ocupar uma posição de mulher.

⁶¹ Lésbica.

a relacionar-se com a mãe do filho e até então tinha vergonha deste. Não queria que ele a visse “assim” - “Como é que ele vai me chamar?”. Segundo ela, o filho não sabia que ela era travesti, pois, até recentemente, ia visitá-lo vestida de homem. Isso era possível porque ela nunca realizou transformações em seu corpo; e assemelhava-se um pouco à descrição que Kulick (2008) faz do momento em que as travestis precisam sair de seus guetos e vestem-se como homens para não sofrerem violências. No entanto, quando se trata de travestis que já se transformaram bastante, isso não é possível, pois, nas palavras de suas interlocutoras, elas se assemelhariam a lésbicas masculinizadas.

Apesar de todas as peculiaridades de Maceió, que não descreverei aqui por não ser este o foco do trabalho, podemos observar, como já apontei, diversas semelhanças entre o caso de Patrícia e os casos que pude registrar na micro-região de Oeiras. Por exemplo, Patrícia, assim como Kátia, teve que enfrentar diversas resistências à sua escolha de vida, como no caso da família e da escola. É preciso lembrar que, mesmo de modos diferentes, o interior de Alagoas possui um quadro de referências culturais semelhantes ao do sertão do Piauí, incluindo o estereótipo do “homem cabra-macho”. Patrícia enfrentou a oposição do pai, como Kátia enfrentou a do seu; Patrícia sofreu ameaças de morte dos irmãos, como Kátia sofreu de seu pai. Cada uma a seu modo enfrentou e enfrentava violências – no caso de Kátia, talvez em menor grau, em função da sua adequação à tradição política da família e na comunidade⁶². Ainda mantendo uma comparação entre Patrícia e Kátia e, também, Ana Cristina, as três encontraram sua inserção na vida comunitária, junto ao trabalho assistencial – envolvendo o apoio à assistência básica, em termos de medicamentos, preservativos, transportes para hospitais etc. E, também nos casos das três, existe outra inserção via um certo enquadre heteronormativo – Ana Cristina sempre se relacionou com homens e tinha um a *performance* feminina; Kátia também e, além disso, era casada com um homem e tinha dois filhos; e Patrícia também. Entretanto, o caso desta é interessante justamente por romper com a prescrição *performance* de gênero-desejo sexual, pois ela conheceu a mãe do seu filho quando já era travesti, chegando a falar-me que era uma travesti lésbica. Obviamente, pelo quadro social de violência e crueldade, Patrícia chegava

⁶² É também importante ressaltar que, assim como o Piauí, Alagoas possui uma profunda tradição de famílias já dominantes no cenário político. Por exemplo, Ronaldo Lessa (governador do estado por dois mandatos consecutivos) e Kátia Born (prefeita de Maceió por dois mandatos consecutivos), ambos homossexuais, são pertencentes a famílias importantes da política alagoana e por isso não enfrentaram violência durante seus mandatos, o que não é verdade para outros casos.

a pensar em matar-se e a desejar “ser homem de verdade”. Ao mesmo tempo, o percurso de Patrícia foi bem mais radical do que o de Kátia e de Ana Cristina. O que pode ocorrer a um homem que se veste como mulher, relaciona-se com uma mulher, tem um filho, rompe com esse relacionamento e engaja-se em outro com um homem? Não é difícil concluir que, numa cidade maior como Maceió, afetada, mais do que o interior do Piauí, pela violência urbana e pela problemática das drogas e do narcotráfico, Patrícia tivesse experiências mais violentas em sua inserção.

Entretanto, uma consideração que faço é a de que regiões pequenas, como o Selma Bandeira e como Colônia do Piauí, pela sua configuração social já analisada aqui e pelo aspecto de carência social, podem ser palcos para o surgimento de inserções e inclusões de sujeitos como os que venho citando, que, longe de ocuparem uma posição inferior na hierarquia e longe de serem representados como corpos abjetos, pelo contrário, transformam-se em referência para a comunidade. E, aqui, antes de importar se eles são travestis, transexuais, bichas ou homossexuais, o que conta é a ação comunitária e voltada para o bem estar da esfera social, o que é exemplificado pelos “crentes” pais de alun@s da Patrícia. Ela me contou que, em um pequeno desentendimento recente que teve com um policial, o major interveio a seu favor e disse que ela era uma pessoa muito importante no Selma Bandeira. Enquanto estava com Patrícia, eu via as pessoas procurarem-na para pedir pequenos favores ou conversar com ela, e eu percebia a posição de prestígio que ela ocupava. E, quando pedi informação certa vez para saber onde ela morava, um senhor me indicou – “Ah, é aquele viadão? Ele ensina bem ali” – e o tom não era de nenhum desrespeito, mas reforçava a identificação da própria Patrícia como *bicha* – o que discutirei nos capítulos 3 e 4.

Esse tipo de inserção talvez seja dificultado em grandes centros urbanos, pela impessoalidade das relações sociais e pela menor frequência de vínculos estreitos que aproximem os membros de uma mesma comunidade em torno de afetos, dificuldades, vitórias, relacionamentos; e, sobretudo, essa inserção em locais como Colônia do Piauí, Santo Inácio e o Selma Bandeira é facilitada pela prestação de serviços comunitários num meio social em que a reciprocidade organiza a vida social. Apesar de, no caso de Patrícia, a comunidade estar bastante afetada pelos “problemas da cidade grande”, como diziam os habitantes de Colônia do Piauí, por exemplo, no caso das drogas, é justamente o fato de ela

acompanhar a educação e o dia-a-dia d@s filh@s dos traficantes que os levava a protegerem-na e respeitarem-na, enquanto outras travestis que se prostituíam eram agredidas.

Capítulo 3

A cena brasileira e algumas comparações possíveis

*“Posso ouvir a minha voz feminina: estou cansada de ser homem.
Ângela nega pelos olhos: a woman left lonely. Finda-se o dia.
Vinde meninos, vinde a Jesus. A Bíblia e o Hinário no colinho.
Meia branca. Órgão que papai tocava. A benção final, amém.
Reviradíssima no beliche de solteiro. Mamãe veio cheirar e
percebeu tudo. Mãe vê dentro dos olhos do coração mas estou
cansada de ser homem. Ângela me dá trancos com os olhos
pintados de lilás ou de outra cor sinistra da caixinha. Os peitos
andam empedrados. Disfunções. Frio nos pés. Eu sou o
caminho, a verdade, a vida. Lâmpada para os meus pés é a tua
palavra. E luz para o meu caminho. Posso ouvir a voz.
Amém, mamãe.”*

Ana Cristina César, 1979

3.1. O terceiro subsolo do Setor Comercial Sul

Mesmo que eu sempre estivesse com roupas muito simples, sem adereços, acessórios ou bolsas, sem carro, portando apenas meu documento de identidade e algum dinheiro para o caso de ser roubada, minha sensação permanente era a de que eu nunca deixaria de ser uma estranha ali. Desde a fundação da antropologia - por exemplo, como se constatou com os diários de Malinowski (1997) - até o cenário atual - por exemplo, Bonetti, 2004; Carman, 2006 - observamos quão inúteis são as tentativas de passar-se despercebido e toda a sorte de estratégias para mesclar-se à cena d@s chamad@s nativ@s. As tentativas para diminuir o estranhamento d@ antropólog@ ou d@s nativ@s não passam de maquiagens para disfarçar o choque, maior ou menor, no encontro das alteridades.

Entre as mulheres do SCS, eu era uma burguesinha do Plano Piloto que nunca havia passado fome ou necessidades básicas, que nunca havia se prostituído nem andado por ali.

Meu gravador era confundido freqüentemente com a câmera de jornalistas e estudantes de jornalismo anti-éticos que as entrevistavam em sigilo para depois publicarem suas gravações e fotografias⁶³. Normalmente, eu era tomada com profunda descrença e desconfiança, com raras exceções. Às vezes existia uma agressão aberta, com respostas mais enfurecidas ou irritadas. Como analisarei na seqüência, isso era mais dificultoso do que espantoso, pois as vidas de todas essas mulheres não era carente de agressões, gozações, piadas e violência.

Mais do que uma possível jornalista xereta e intrusa, eu também poderia ser uma grande concorrente. Não foram poucas as vezes em que fui confundida (mesmo tão pouco produzida!) com uma garota de programa, seja por elas mesmas, seja pelos clientes. Certa vez, após um certo tempo de campo, uma garota de programa colocou-me contra a parede e perguntou-me (embora eu gastasse um longo tempo dando explicações sobre meus propósitos) o que afinal eu estava fazendo ali, pois as cafetinas precisavam certificar-se sobre isso para cobrar-me pelo ponto! Eu ainda não tinha noção da concorrência que o SCS abrigava. De outra feita, uma garota de programa amiga minha quis brincar e ofereceu-me para seus clientes por um preço muito maior do que o que elas cobravam, causando espanto e dúvidas nos clientes, e risos e brincadeiras para ela e para suas colegas.

O imaginário delas sobre mim era tão grande e tão repleto de dúvidas quanto o meu sobre elas. Entre as travestis, eu era fundamentalmente uma mulher, e as mulheres, como descreverei, para elas, poderiam ser amigas ou grandes rivais. Não foi infreqüente que, em

⁶³ Esse foi verdadeiramente um dos maiores empecilhos que enfrentei no SCS. Tanto mulheres como travestis passaram a relatar-me sobre experiências desastrosas de profissionais dessa classe, que levavam suas entrevistas a serem publicadas, sem a devida autorização, em jornais, revistas e até *out-doors*. Esse posicionamento fazia com que pesquisas de qualquer tipo, empreendidas por profissionais de qualquer tipo, tivessem o caráter de invasão de privacidade. Certa vez, Verônica perguntou-me sobre “os resultados da pesquisa”, se tinha “ajudado para ganhar nota”, e expliquei sobre o caráter daquela. Então ela me falou sobre uma pesquisa feita por estudantes da UnB, quando perguntei se elas desconfiavam de mim. Disse que não aceitava ser filmada, a título desse exemplo – mas não se importava em dar entrevista. @s estudantes supracitados tiraram fotos, filmaram-na etc, mas, depois, por meio de um deles, ela soube que todo o material circulava, “difamando-a” e “caluniando-a”. Ela procurou @s professoras, o diretor, o reitor, disse que não sabe “que bagunça que deu, mas o material foi todo recolhido”. Uma interlocutora insistiu muito comigo sobre o tipo de abordagem que se faz às travestis, como uma forma de desculpa (pela desconfiança e pela saída ostensiva da amiga dela de perto de mim). Ela criticou bastantes pessoas da UnB, que, devido a sua abordagem na rua (como formas clichês e desrespeitosas de endereçamento) e ao resultado de seus trabalhos, deixaram marcas não muito boas nas travestis. Ela mencionou estudantes de jornalismo e artes cênicas, por exemplo. Não menos constrangedor do que ser confundida com jornalista era ser tomada por religiosa. O número de evangélic@s que faziam incursões ao SCS para salvar as almas de prostitutas e travestis degradadas não era pequeno. Algumas vezes, mulheres e travestis perguntavam-me logo “é Igreja?”; algumas vezes, logo saíam apressadas.

meu campo, eu tenha sido confundida com uma espécie de x-9 (polícia secreta), pela constância de minhas visitas, pelo caráter de minhas perguntas e, sobretudo, quando ficou claro que eu não tinha clientes ali nem procurava um ponto.

Algumas vezes, minhas interlocutoras aconselhavam-me a evitar os dias de pico do tráfego, certos pontos ou mesmo certas pessoas. Algumas interlocutoras eram-me recomendadas por outras, e algumas me eram severamente desaconselhadas. Por vezes esse conselho era mútuo, e eu podia ter em mente as relações existentes no SCS, entre as travestis. E outras vezes essa recomendação ocorria simplesmente porque elas não queriam dar-me entrevistas ou conversar comigo. Certa vez, uma travesti disse que tinha um encontro com um cliente e pediu para que a entrevista fosse a outra hora. Sugeri no dia seguinte, às duas da manhã... Lembrei-me imediatamente das ludibriações dos Nuer com Evans-Pritchard (2002).

O SCS fica em uma área extremamente movimentada do Plano Piloto, em Brasília. Pela manhã, é impossível, na maioria das vezes, estacionar por ali, e o trânsito é simplesmente insuportável. Aquela região concentra a grande parte do movimento comercial, bancário e hoteleiro da cidade. Em minhas incursões pelo SCS, nunca pude ver uma travesti (ao menos vestida como uma) ali, pelo dia. Em geral, elas chegavam à região quando o movimento comercial começava a cair. Com a progressão do anoitecer, no SCS, não vemos mais nenhum carro estacionado (com exceção dos estacionamentos de hotéis, que passaram, em determinado momento, a serem utilizados como pontos de programa, até que as reclamações dos hóspedes convencessem os proprietários dos estacionamentos a proibirem essa utilização); quase nenhum transeunte (com as exceções dos moleques que pareciam traficar ou usar drogas, d@s jovens que utilizavam aquela região como caminho para o Bar Barulho, um conhecido bar LGBTTT da cidade, e d@s transeuntes que voltavam assustad@s de seus afazeres); e poucos carros em movimento (em sua maioria, clientes que atravessavam as ruas lentamente e jovens que retornavam das “baladas” para fazer piadas com as travestis). Um shopping próximo ao SCS é responsável por alguma movimentação de pedestres até cerca de 22h. Algumas lanchonetes que funcionavam, em geral, até à meia noite, também. Mas, em geral, os pedestres costumavam evitar o SCS à noite, pois ele era uma conhecida região de prostituição, narcotráfico e violência.

Como expus no capítulo 2, o SCS, diferentemente de outras cidades como o Rio de Janeiro, Porto Alegre (BENEDETTI, 2005) e Maceió, não possuía bares, praças e bancos que reunissem pessoas, entre garotas de programa e clientes, que facilitassem a socialização, que fossem um ponto de convivência à noite. Quase sempre, as pessoas que estavam paradas naquelas ruas (e por isso eu era confundida com uma nativa) eram garotas de programa ou intermediári@s do narcotráfico. Os policiais, se não estavam em carros oficiais, estavam à paisana. E os clientes raras vezes estavam a pé. Em geral, eles passavam muito lentamente, de carro, abordavam travestis ou mulheres já conhecidas ou desconhecidas pelas janelas e levavam-nas para estacionamentos próximos ou para hotéis/motéis. Era extremamente difícil observar clientes dos hotéis no SCS à noite (e muitas vezes os hotéis possuíam a dupla função de hotel e de ponto de programa; o Hotel Bonaparte, por exemplo, era extremamente conhecido por sua boate). Outro dado era que clientes das classes mais altas, pelo relato das garotas de programa, nunca freqüentavam a rua – em geral, eles marcavam com as garotas de programa em locais previamente combinados; o mesmo se dava com a alta clientela do narcotráfico. O SCS era freqüentado, geralmente, pela classe média brasileira e por empresários de outros estados em curtos períodos em Brasília.

Existiam apenas dois locais no SCS que funcionavam à noite com caráter de estabelecimento comercial. Um deles era um posto de gasolina, que merece alguma descrição, devido à alta circulação de pessoas. O posto de abastecimento podia ser um ponto interessante de observação, mas, pela sua rotatividade, era difícil que servisse como um ambiente de socialização. Como estava localizado entre o Eixo Monumental, uma avenida de intenso tráfego, e o SCS, o posto era freqüentado por diversas pessoas, desde proprietári@s de carros de passeio e táxis às garotas de programa, passando pelos guardadores de carro e moleques que circulavam pelo SCS, pel@s hóspedes dos hotéis e pelos clientes das garotas de programas. Era no posto de gasolina que normalmente as garotas de programa comiam ou bebiam algo, em seus intervalos. Entretanto, às 22h, todas as mesas e cadeiras da lanchonete do posto eram recolhidas, e sempre era mais fácil conversar com elas fora do ambiente do posto. O outro local mencionado por mim era o “Ponto Diversões”, recentemente fechado. Apesar de que parecia uma boate e de que servia bebidas, o Ponto Diversões era conhecido por todos no SCS como ponto de tráfico e como

local para programas. Eu entrei lá algumas vezes, mas a presença constante de policiais e viaturas à frente do local tornou difícil minha inserção lá. Esses temas serão abordados na sequência.

3.2. Como se produz uma travesti ou “Eu sempre fui assim mesmo”

Um assunto importante como ponto de partida é a transformação das travestis, tanto física quanto subjetivamente, o que já foi discutido por Benedetti (2005), por Campuzano (2008), por Kulick (2008), por Peres (2009) e por Silva (2007). Do início ao fim de minha pesquisa no SCS, deparei-me com uma narrativa do eu bastante uniforme e padronizada, o que também é o caso dos autores. De início, quando eu perguntava às travestis sobre sua condição subjetiva como travesti, sobre sua identidade, sobre sua auto-representação, a resposta mais comum era “é normal”, dita com um tom um tanto quanto ostensivo e desconfiado. Esse “é normal” – que também era afirmado pelas mulheres, sobre sua condição como profissionais do sexo – foi interpretado por mim como uma forma de defesa, como se meu interesse por elas fosse um sinal de que eu as achava “diferentes”, “anormais” ou mesmo “inferiores” a mim – afinal, eu não trabalhava na rua, eu não era travesti, eu não enfrentava aquele tipo de preconceito e de violência que elas enfrentavam. Tanto as mulheres como as travestis mantinham, em relação a mim, uma postura de defesa, antecipando meu preconceito ou minha discriminação, como se precisassem mostrar-me que eram seres humanos tão dignos de respeito quanto eu, como se quisessem demonstrar que seu trabalho tinha tanto valor quanto o meu.

Esse tipo de reação debochada e desdenhosa frente às minhas perguntas, num esquema “eu finjo que respondo e você finge que pergunta”, foi comum até o final, mas normalmente era seguido por uma descrição do modo como elas se tornaram travestis. É nesse ponto que eu gostaria de enfatizar a representação de si e a construção narrativa. Todas elas, sem nenhuma exceção (inclusive as transexuais), narravam-me uma história de transformação idêntica, para todos os casos, o que me levou a perguntar-me sobre as idiossincrasias, as particularidades históricas, as subjetividades individuais. Com mais de dois anos de campo e inclusive com alguns contatos mais profundos com algumas delas,

minha observação e minha escuta sugerem um modo de narrar-se estratégico e perfeitamente condizente com a condição de subalternidade ocupada por elas⁶⁴.

As travestis, particularmente as que se prostituem em meios urbanos, freqüentemente, são alvos de violência, seja simbólica ou material, exclusão, agressão, piadas e gozações. Um modo específico de narrar a própria história e a representação de si é uma forma de circunscrever-se em uma determinada identidade e inclusive em uma noção de grupo. Esses “travestis são assim” ou “eu sou travesti, por consequência sou como todas” implica em uma adesão a um modo específico de estar no mundo e pode ser uma estratégia de saída da marginália. Afinal, se eu sou travesti, eu não sou um sujeito excluído qualquer, eu faço parte de um grupo específico. Além disso, a metáfora naturalizante do “eu sempre fui assim” apela para o domínio do discurso biológico-científico, comum e aceito em nossa sociedade. Segundo Benedetti (2005), essa característica tem um caráter natural e interno; o argumento do “sempre foi assim” legitima aquilo que é reprovado pela sociedade em que as travestis estão inscritas. No caso d@s transexuais, a narrativa do eu é ainda mais estratégica em termos factuais, pois a adesão a um percurso específico de transformação, pautado no modelo biomédico, pode ser um passaporte seguro para a cirurgia de mudança de sexo, ainda que esse passaporte para a liberdade seja adquirido mediante um aprisionamento à norma (BUTLER, 2004). Segundo Junqueira (2007):

(...) setores importantes dos movimentos LGBT têm buscado legitimar as identidades homossexuais, bissexuais e transgêneros com base em discursos que afirmam seu caráter biológico. (...) no entanto, (...) é necessário reter que há razões éticas (e morais) (...) sólidas para se exigir o devido reconhecimento da diversidade sexual e de gênero, sem que seja necessário lançar mão de argumentos de ordem naturalizante. (2007, p.5)

Apesar de concordar com o argumento de Junqueira, acredito que exista uma *raison d'être* na forma de narrar-se das travestis e transexuais. E é exatamente a função dessa narrativa do eu que faz com que ela esteja ausente para pessoas como Kátia Tapety, Ana Cristina e Patrícia, pois, em suas comunidades, as bichas contam com outros recursos além do discursivo – como o apoio da população.

Em todos os casos que ouvi em Brasília, existia um percurso comum: o jovem menino sempre foi mais efeminado do que os outros. Em determinado momento, ele passou

⁶⁴ Parece haver uma semelhança entre a conversão religiosa e o discurso das travestis. Este, da mesma forma que as narrativas de outros tipos de conversão, como a religiosa, apresenta uma estrutura recorrente e identificável (ALVARSSON & SEGATO, 2003).

a interessar-se não só pelos jogos e brincadeiras de meninas, como pela sua *performance*, incluídas a maneira de vestir-se e de portar-se. Na puberdade, o menino não se interessou por meninas e ocasionalmente descobriu um interesse por meninos. Nunca houve envolvimento com garotas, salvo nas brincadeiras, que perpassam a identificação feminina. Então, na adolescência, o garoto, identificado como *gay*, geralmente, assumiu-se e passou a tomar hormônios, que contribuem para efeminação do corpo, das formas e da voz. Assim, ele se tornou uma “bichinha”, um “*gay* hormonizado”. É nessa trajetória que ele descobriu, com a ajuda de parentas, vizinhas, amigas e colegas as técnicas de transformação do corpo – aplicações de silicone e próteses, em geral. Muitas travestis encontraram esse momento no Bar Barulho, freqüentado por um público diverso. Lá, os jovens “*gays* hormonizados” descobriram as travestis, encantaram-se com seus belos corpos e passaram a transformar-se por imitação. A transformação, que geralmente surgiu tendo-se outras travestis mais velhas como modelo, foi paralela à falta de aceitação da família, à mudança do círculo de amizades e de ambientes freqüentados; e, particularmente, à entrada na prostituição como meio de vida. Peres (2009) observa que:

A maioria das travestis nos fala de sua passagem de ‘homossexual’ para ‘travesti’ a partir de uma forte identificação com a imagem daquela travesti que é vista nas esquinas dos pontos de batalha ou fazendo shows pela televisão. Ao verem a figura da travesti (...), é como se uma onda de encantamento se apoderasse delas, levando-as a desejar urgentemente se transformar para serem iguais ao modelo dado. (2009, p. 254)

Benedetti (2005) ressalta também, nessas narrativas da infância, a percepção prematura dos traços femininos e da diferença, as reprovações dos familiares e parentes próximos, os maus-tratos, o desejo homoerótico, os contatos com outras travestis e as posteriores auto-identificação e legitimação do eu, bem como a iniciação na prostituição. Sobre o homoerotismo, o autor escreve que

O desejo e a disposição para a prática sexual homoerótica ainda na infância são argumentos essenciais, na perspectiva das travestis, para que elas possam se construir subjetivamente enquanto sujeitos femininos. (...) A percepção do desejo de transformação e do desejo sexual por homens ainda na infância parece ser muito comum entre as travestis brasileiras. (2005, p.99)

Como sugerem Benedetti (2005) e Kulick (2008), essa característica de associar-se a identificação feminina à prática e ao desejo sexual é muito peculiar do Brasil, distanciando-se do modelo estadunidense. O homoerotismo, pelo fato de ligar-se ao desejo

pelo “masculino”, é aquilo que primordialmente constrói o “feminino”. Isso é um paradoxo quando se trata das travestis, pois elas se tornam, por essa lógica, viados heterossexuais.

Kulick (2008) afirma que “Não há nada de estranho ou confuso com as percepções de gênero das travestis, muito pelo contrário. Elas traduzem seu desejo por homens de uma forma culturalmente adequada – ou seja, como um desejo heterossexual.” (2008, p.243–244). Mas ele próprio se contradiz nessa citação, pois, se despendeu páginas e páginas para reiterar que as travestis são “homossexuais radicais”, como poderiam elas próprias, homossexuais, serem heterossexuais? O autor afirma que as travestis, ao contrário do que tanto se escreveu a respeito delas, não são ambíguas nem confusas; para mim, esse é apenas um dos elementos, entre os quais descrevo ao longo deste trabalho, que as define primordial e profundamente como ambivalentes. Benedetti afirma que as travestis “(...) criam um feminino particular, com valores ambíguos. Um feminino que se constrói e se define em relação ao masculino. Um feminino que é por vezes masculino. Vivem, enfim, um gênero ambíguo, borrado, sem limites e separações rígidas.” (2005, p.132). Isso me remete à indefinição de Kátia, por exemplo, entre ser um “viado”, uma “bicha”, uma “travesti” (mas nunca uma mulher), referindo-se a si mesma ora com um desses adjetivos, ora com outro. Remete-me também a Ana Cristina e a Patrícia, que descrevi no capítulo 2 – Patrícia, por exemplo, me dizia que, quando precisava defender-se, tornava-se “Josenildo”, seu nome civil. Voltarei a esse ponto.

Retomando a narrativa do eu, se @ leitor@ acredita que essa descrição é por demais caricaturesca, acredite também que foi essa a minha opinião quando escutava os relatos de minhas interlocutoras. Eu me perguntava pelos percursos individuais, pelas diferenças. O máximo que eu encontrava era uma diferença na idade da transformação, o que ocorria quando a família era tradicional demais para aceitar o jovem adolescente, ainda *gay*, quase travesti... Nesses casos, a idade das transformações, de cerca de 15 anos, passava para cerca de 20 anos, quando geralmente o jovem tinha mais autonomia ou já trabalhava em subempregos.

Amanda, uma travesti que se prostituía no SCS, disse-me acerca de sua transformação: “Eu sempre fui efeminado, todas elas são assim, depois caí no mundo *gay*”⁶⁵,

⁶⁵ Seria a entrada no universo *gay* uma queda na hierarquia ou no *status*? Afinal, em um mundo machista e patriarcal, sair da posição masculina para uma feminina pode realmente ser uma “queda”. Quanto à entrada na

aí entrei nesse mundo [da prostituição] através das influências.”. Ela começou a vestir-se como mulher, mas sua transformação foi “normal” – como aliás nomeou a grande maioria das coisas de que falava. “Mudou uma coisinha aqui uma coisinha ali, e agora só falta umas coisinhas”. A primeira “coisa” a mudar foi o cabelo e o consumo de hormônios. Ela passou a fazer programa porque não tinha trabalho – como a maioria. Foi para o SCS com duas amigas “porque era o melhor ponto da cidade” (esse consenso era geral apesar de que algumas acreditavam que podiam ganhar mais pelos programas feitos por telefone ou por *sites* da internet). Tornou-se travesti ao mesmo tempo em que começou a fazer programas: aos 16 anos.

Júlia, quando falou da transformação, focou-se nos hormônios – como nas respostas mais comuns, a primeira técnica de transformação -, sobre sua importância (seus primeiros efeitos) em acabar com a musculosidade (“quebrar os músculos”) e conferir formas femininas. Criticou o tipo de garota de programa que “só vem aqui para ganhar dinheiro, mas que quando você olha pras pernas e tá lá aqueles músculos, não tá assim” – então apontou para suas pernas bem feitas, como num modo de apontar também o modelo ideal de ser travesti, a *performance* feminina ideal. Júlia disse que deixou o cabelo crescer, colocou silicone, fez prótese (mamas). O silicone foi nas nádegas – uma região anatômica fortemente valorizada pelas travestis, como ideal de feminilidade, e pelos clientes. “[Coloquei] com uma pessoa ali da rua⁶⁶”. Segundo Júlia, demora duas horas, dói muito pouco e o resultado é instantâneo. Quanto à prótese, fez em uma clínica em São Paulo. “É uma cirurgia normal.” Quanto ao crescimento das mamas (outro signo de feminilidade bastante apreciado) com os hormônios, ela disse que demora muito – três meses⁶⁷, mas eles diminuem quando se pára o consumo do hormônio. Ela também sempre retirava os pêlos faciais com pinça - o crescimento deles diminui pouco com os hormônios.

prostituição, o uso do mesmo verbo – “cair nessa vida” ou simplesmente “cair” – era também freqüente, o que é ressaltado também por Benedetti (2005).

⁶⁶ As bombadeiras, conhecidas por fazerem as aplicações de silicone, ocupam, em geral, uma posição de ilegalidade, e eu nunca consegui conhecer nenhuma. Para uma melhor referência, ver Benedetti (2005).

⁶⁷ É interessante avaliar a noção de tempo delas; uma travesti que se prostitui é bastante valorizada pelos clientes, normalmente, apenas entre os 15 e os 30 anos. Após esse período, elas são consideradas velhas, diminui o interesse dos clientes, e elas já devem contar com uma reserva financeira razoável. Daí, não só pelo desejo da *performance*, elas ansiarem transformar rapidamente o corpo. Como no trabalho de Benedetti (2005), a maioria de minhas interlocutoras eram muito jovens. Aqui, também, Kátia e Ana Cristina oferecem um contraponto, pois pertencem a uma outra geração e, não obstante, continuam sendo valorizadas em suas funções.

Paola – que, segundo descobri em minha última visita ao SCS, em 2009, estava presa - tinha 24 anos e começou a fazer programa aos 15, mas “antes de ser travesti era viado”. Logo cedo, começou a achar os homens bonitos e a interessar-se por eles. Tentou ter um relacionamento afetivo e sexual com uma moça, mas “não gostou mesmo” e desistiu. Por outro lado, nunca teve relacionamentos com homens, enquanto “viado”. Foi um período de transição muito curto, segundo ela. Logo, em um dia, no Barulho, viu uma travesti “muito bonita” e perguntou a ela como fazia para ficar assim. Ela lhe falou sobre os hormônios, e ela começou a tomá-los. Então, aos 15 anos, a idade comum, tornou-se travesti. Sua transformação foi radical: logo se tornou garota de programa e começou a “ter sua vida” (“tinha minha mãe, minhas irmãs, mas elas tinham a vida delas, e eu, a minha”), como se falasse de uma independência financeira.

Fernanda, em sua entrevista, repetiu duas vezes que “as pessoas acham que é travesti porque é safado, mas a gente já nasce assim”. Tornou-se travesti aos 14 anos. Nunca gostou de mulheres, nunca teve vontade de relacionar-se com elas, nunca namorou nenhuma – “mulher é só amizade”. “Também teve aquela fase de ser *gay*⁶⁸, mas só até os 13 anos”. Depois virou travesti. “Com todas é assim”. Começou sentindo vontade de vestir-se de mulher. “Veste uma peça aqui, uma peça ali...” Tudo começa com a roupa⁶⁹, segundo ela, e depois vêm as transformações do corpo.

Adriana comentou sobre ter crescido em uma cidade satélite e acrescentou, a propósito do medo de “assumir-se” (uma categoria nativa), que “as pessoas todas [em sua cidade] me viram crescer como um rapaz, e eu não sabia como seria a reação deles”. Demorou muito a “assumir-se”, o que fez aos 22 anos (tinha 28 na época da entrevista). Para que ela se “assumissem”, contribuiu a morte de sua mãe. “Era difícil segurar.” Antes disso, era “*gay*” - nunca foi heterossexual e nunca sentiu desejo por mulheres, mas também não “se assumia”. Passou a ir ao Barulho, via os “homens femininos, num corpo de mulher” e achava bonito. Uma pessoa explicou-lhe os procedimentos, então ela passou a tomar

⁶⁸ Este é um dos exemplos do que vim afirmando sobre o fato de as travestis não serem, como Kulick (2008) insiste, “homossexuais radicais”; embora exista entre elas a identidade como homossexuais, existe uma barreira entre a identidade *gay* e a identidade travesti. Mesmo no interior do Piauí, onde as fronteiras pareciam mais borradas em função de outra política de identidades, existe uma diferença. Por exemplo, Zé de Helena definia-se como homossexual e criticava o jeito “exagerado” das travestis, inclusive Kátia, que se definia, ela própria, como travesti.

⁶⁹ Isso é válido mesmo nos cenários que contrastam com Brasília. Patrícia, por exemplo, apesar de não enfatizar as mudanças corporais e de não desejá-las, falou que, se uma pessoa deseja ser travesti, a primeira coisa que deve fazer é vestir-se como uma mulher.

hormônios. Para ela, as coisas passaram a ficar estranhas, pois os seios começaram a crescer, e ela ainda tinha corpo de homem. “Isso foi bastante difícil. Era apenas ‘um *gay* hormonizado’.” Depois da fase inicial, “vieram as transformações”. “O hormônio te dá a feminilidade, então você vai ficando com os traços femininos.” Depois vem o silicone, que “vicia”. Ela pôs silicone nas nádegas, nas coxas e nos quadris, em São Paulo. “Vicia. Eu coloquei um em cima de outro. Ia lá e colocava dois litros de cada vez. Coloquei cinco vezes.”

Daiane estava no SCS há sete anos e também se prostituía há sete anos. Tinha 23. Como o padrão, “era travesti desde a infância”, “sempre foi assim”; mas desde que “descobriu essa inclinação”, já “abriu o verbo” e “se assumiu”. Como todas, já teve um “período *gay*”, mas logo em seguida virou travesti, aos 15 anos. Continuando a cartilha das travestis do SCS, disse que “é claro que a família sofreu no começo, pois é um choque”; a mãe vivia chorando, e as pessoas não aceitavam “porque pra gente é normal, mas pra eles é anormal”; mas logo em seguida aceitaram, e hoje vivia bem com a família; morava com ela, e inclusive sua mãe comprava roupas femininas para ela (isso ocorria em alguns casos em que a mãe – geralmente o membro familiar mais receptivo – aceitava a transformação).

Joana foi um caso à parte na pesquisa. Como mencionarei em outros aspectos, ela apresentava um discurso menos contraditório do que as outras travestis, e para mim isso ficou claro quando ela me revelou que estava ali apenas naqueles dias, para pagar algumas dívidas.

De modo geral, as travestis me davam informações bastante controversas e contraditórias, tanto no que se refere à coerência do próprio discurso delas quanto no que se refere ao que as outras diziam delas. Obviamente não se pode deixar de considerar a contradição inerente à própria formulação do sujeito sobre o que sente, a divergência entre os ditos e os não-ditos. Quase sempre os processos inconscientes do sujeito não são inteiramente acessíveis à consciência e ao discurso que ele formula acerca de si. Além dessa dissonância entre aquilo que o sujeito “é” e aquilo que ele “sabe ou pensa que é”, deve-se considerar também aquilo que ele diz, aquilo que ele deseja dizer e como deseja dizer. Acrescente-se a isso as relações entre as travestis e entre elas e mim; ou seja, muito do que era dito não estava disposto de modo uniforme e claro. Por outro lado, é importante

frisar que, já que nosso vínculo⁷⁰ era bastante frágil, em função da desconfiança em relação a mim, elas não tinham compromisso, provavelmente, com o que diriam a mim.

Feita essa ressalva, retorno à Joana. Na verdade, ela não era travesti, mas definia-se como “homossexual”. Talvez por não ter um compromisso com a identidade travesti, com o SCS, com as cafetinas, com o esquema do narcotráfico e/ ou com a comunidade travesti, ela me tenha parecido mais “verdadeira” quando me respondia sobre alguns temas delicados que normalmente geravam controvérsias entre as outras. Joana, falando sobre sua “dupla identidade” (ser homossexual mas estar prostituindo-se como uma travesti), mencionou Paola. “Travesti mesmo é quem tem peito e formas femininas.” Disse que Paola era uma travesti mesmo, mas Ivete, não – Ivete era uma “travesti” que andava sempre acompanhada de Paola, mas que se definia como homossexual, como Joana; no caso de Ivete, ela ia ao SCS todas as noites, para fazer programas, e era casada com um homem, vestindo-se como homem durante o dia -, ela não considerava travesti, “pois ela só se veste para a noite”. Joana me disse que “apenas tinha vontade de pôr um pouco de silicone na bunda”, mas os motivos ficaram confusos para mim, já que ela sempre frisava sua identidade homossexual. Para mim, tratava-se de um caso liminar que ilustra como as identidades podem ser muito mais flexíveis do que se pode pensar quando se analisa o caso das travestis de Brasília⁷¹.

3.2.1. Ambivalências

Como se pode perceber pelos casos que usei aqui para ilustrar, a construção de uma travesti dá-se pela aspiração ao “gênero feminino”, tanto física quanto subjetivamente - o que Benedetti analisa quando trata de as travestis falarem de uma “cabeça feminina” (2005, p.109). Toda a narração da história individual, das transformações e das escolhas sexuais convergem para apontar o ideal de um certo “feminino”, que, no entanto, é sempre borrado e confuso. O exagero na *performance* pelo qual as travestis são conhecidas revela a forte necessidade de marcar o domínio de um gênero que não é visto pelos outros como o seu. Benedetti escreve:

⁷⁰ Quando uso a palavra *vínculo*, neste trabalho, faço-o na acepção de Bizerril (2004) de *vínculo etnográfico*.

⁷¹ Nestor Perlongher, em seu livro “O negócio do Michê” (2008), tenta mostrar a falência das categorias, no caso, para o michês.

(...) a maior parte não se iguala às mulheres, nem tampouco deseja fazê-lo. O feminino travesti não é o feminino das mulheres. É um feminino que não abdica de características masculinas, porque se constitui em um constante fluir entre esses pólos, quase como se cada contexto ou situação propiciasse uma mistura específica dos ingredientes do gênero. O gênero das travestis se pauta pelo feminino. Um feminino que se quer evidente, mas também confuso e borrado (...) (2005, p.96)

É um feminino fortemente desejado, construído a partir de um Outro, quase sempre borrado. Borrado porque elas sabem que são como esse Outro, as mulheres, mas não são exatamente mulheres. Como observei em várias interlocutoras e como aponta Kulick (2008), as travestis sabem que os homens que as procuram desejam seus corpos, quase sempre mais produzidos e cuidados do que os das mulheres, que, justamente por serem mulheres, não precisariam produzir-se tanto para marcar o que são; e, por outro lado, elas sabem que nunca terão aquilo que os homens supostamente procuram, uma “buceta”. Na verdade, o lucro das travestis que se prostituem vem de seu pênis, que elas não desejam retirar por meios cirúrgicos. Muitos dos homens, inclusive, possivelmente a maioria, buscam nelas um papel ativo na relação sexual.

As travestis também possuem diversos mecanismos quando querem frisar umas para as outras que não são mulheres, e alguns deles são cortar os cabelos da outra⁷², como já mencionei, e dispositivos discursivos, entre eles o vocativo “bicha” ou “viado” – o que Kulick também observou. A própria presença do pênis, que garante às travestis uma certa aura de “mais-além do feminino”, contribui para essa ambivalência corporificada, que remete tanto ao desejo quanto ao ódio pelo que é ambíguo.

Outro índice dessa ambivalência é o fato de as travestis, quando falavam de si, referirem-se com os pronomes e adjetivos ora femininos, ora masculinos. Isso era feito propositadamente quando falavam de sua história. Benedetti chama isso de “inversão da desinência de gênero gramatical”:

(...) além de dar conta de um período da vida em que não tinham autonomia (e que lhes garante certa autonomia no presente, pelo fato de já terem vivenciado os domínios do masculino), também traz em si a própria história da transformação e suas implicações (inclusive o emprego (quase) definitivo do gênero gramatical feminino) quando da reconstrução de suas histórias. (2005, p.98)

Tudo isso contribui para o modo como uma travesti constrói a si mesma e como deseja ser vista pela comunidade. Quando Kulick (2008) diz que “a principal pergunta a ser

⁷² Patrícia também me descreveu isso sobre seu bairro. Ela me disse que, quando uma travesti desejava agredir outra, puxava seu cabelo e cortava.

respondida em relação às travestis não é ‘por que elas querem adquirir a aparência das mulheres?’, e sim ‘por que alguns homossexuais viram travestis?’” (2008, p.234), ele assume a posição teleológica do discurso das travestis, que tem a função de referenciá-las não só no que se refere ao próprio processo interno delas como no que se refere ao Outro. Aliás, eu diria que esse é o processo como se constroem as travestis enlatadas e globalizadas, o que inclui as de Brasília, em contraposição a casos como o de Kátia, Ana Cristina e Patrícia, representantes, neste trabalho, da alteridade histórica, que discutirei no capítulo 4.

Diversas vezes, em conversas informais com algumas pessoas de meu dia-a-dia, eu ouvia perguntas sobre “os travestis serem prostitutas”, pois quase sempre, no imaginário social, a identidade de uma travesti está acoplada à prostituição. Na verdade, para que uma travesti seja considerada como tal na comunidade, ela exerce uma *performance* diária e constante e que se confunde com sua própria noção de eu. A montagem da travesti exerce as funções da identificação e da comunicação. Eu não diria que ser travesti, para elas, é um capricho momentâneo; às vezes, segundo elas, não é nem mesmo uma escolha – afinal, “já se nasce assim”, como venho mencionando por meio das citações delas. Essa alienação do próprio desejo é algo que me surpreendia, pois, quando eu ouvia @s *crossdressers*, o comum era uma dúvida sobre o desejo, sobre a identidade, sobre as escolhas. Para as travestis, ser travesti é algo da ordem do inexorável.

Entretanto, o que não se compreende é: por que essas travestis, no contexto urbano, fazem uma equivalência automática entre ocupar a posição de mulher e ser prostituta? A prostituição seria a única forma possível de sobrevivência na cidade? Voltarei ao tema da prostituição adiante, mas acredito que este trabalho não apresente dados suficientes para responder a essa questão ainda.

Retorno ao tema da identidade e do desejo das travestis. Paola ressaltou que não conseguiria mais viver como um homem. Júlia me disse: “eu sou travesti o dia inteiro. Quando eu chego em casa eu tiro essa roupa [que usava no SCS] e boto roupa de mulher, vivo como mulher, ando como travesti”. As categorias “mulher” e “travesti” aparecem um pouco confusas, sobrepostas, mais em uma perspectiva relacional do que fixa. Júlia falou que esse era o sonho dela, ser mulher – e aqui eu confronto, mais uma vez, a idéia de Kulick (2008), expressa em frases como: “Elas se vêem como a Arquiencação, a

Verdadeira Expressão, o ponto final e almejado do desejo homossexual. Acreditam ser o desejo homossexual em sua forma mais perfeita e acabada.” (2008, p.235). Mas Júlia complementou, como outras travestis do SCS, que “não queria cortar o pênis” (como supracitado) – diferentemente das transexuais. No caso das travestis, o pênis, além de uma fonte de renda, como já apontei, constitui a identidade e o corpo do sujeito; não é, como no caso das transexuais, um apêndice quase falso do corpo, que está lá por engano e cuja retirada contribuiria para uma melhor integração do sujeito com seu corpo.

Parecia que Júlia me falava de uma identidade travesti (que era o caso dela) em oposição a uma “*performance* travesti”, como eu acredito que sejam os casos de Joana e de Ivete, que se consideravam homossexuais e que freqüentavam o SCS “como travestis” para aumentar sua renda. É interessante a constatação de uma paródia da paródia do feminino nesses casos! E isso também aponta para subcategorias que correspondem a uma subalternidade dentro da subalternidade. Eu não tenho subsídios suficientes para analisar isto, mas pode ser que as opiniões divergentes a respeito, por exemplo, do perigo no SCS e do preconceito no dia-a-dia, relacionem-se não apenas a fatores como as drogas e como as experiências pessoais, mas a uma questão de hierarquia. Uma travesti “que é travesti de verdade” pode passar mais despercebida, como mulher, e ser menos vítima do preconceito; já um homossexual que performa a travestilidade pode sofrer mais violência⁷³. Eu gostaria de dar alguns exemplos.

Joana, certa vez, pediu um cigarro durante uma entrevista e justificou-se logo em seguida:

- É porque eu mesma não tenho coragem de ir até o posto e comprar cigarro. É uma agressão à sociedade eu chegar ali vestida assim.

- Mas por quê?...

- Porque você veja a Paola, ela ir lá é uma coisa, você olha pra Paola e se ela não abre a boca você nem diz que ela é uma travesti, mas eu ir lá é uma agressão.

Joana considerava-se homossexual e vestia-se como travesti apenas naquele período, como já observei. Ivete também se identificava um pouco dessa forma. Pelo seu

⁷³ Esse tipo de diferenciação na *performance*, a meu ver, relaciona-se a um menor ou maior enquadramento na matriz heteronormativa. É comum ouvir das travestis que elas passaram a ser mais respeitadas, inclusive pela família, quando “se assumiram de vez” – pois, enquanto eram apenas “bichinhas”, “*gays* hormonizados”, não estavam plenamente definidas ainda.

discurso, ela não se sentia como travesti. “Eu não sou como ela [Paola], que é assim o dia todo, eu só sou travesti à noite. Mas ela antes era assim como eu.” – rementendo à passagem que já citei da identidade de homossexual em direção à de travesti. Para a maioria d@s informantes, ser travesti trata-se, antes, como a própria Ivete sublinhou, de uma identidade (“ela se sente mulher”). Já ela se sentia *gay*, mas “um *gay* de atitude”. Perguntei o que era “*gay* de atitude” - era não levar desaforo para casa, uma atitude comum entre as travestis. Explicou-me que “era travesti só de noite, e de dia era *gay*”. Vestia-se apenas para fazer programa, pois os “michês morrem de fome, e lá na rodoviária [ponto dos michês] tá tudo vazio”.

Aqui, nos casos de Joana e de Ivete, a norma pode ser mais brutal: uma travesti, uma paródia do feminino, está de certa forma, não obstante a subversão, enquadrada na heteronormatividade binária; um homossexual que se veste de mulher ou uma *crossdresser*, não. Eu ouvi sobre vários casos de travestis que não eram aceitas pela família enquanto eram homossexuais, mas, após se terem tornado travestis, a aceitação foi maior porque elas “tinha decidido o que queriam ser”. É como se, para elas, o homossexual ainda ocupasse um terreno de liminaridade, enquanto as travestis “escolheram um dos *dois* lados”: são mulheres. Não apenas são mulheres: são mulheres “com algo a mais”.

Júlia me disse: “ser travesti é a melhor coisa do mundo. Eu adoro ser travesti! Desde que eu comecei a ser travesti eu já conquistei muita coisa. Eu já saí com os homens mais ricos e famosos, feios, pobres, eu já beijei na boca de tantos homens que eu nunca conseguiria se eu fosse *gay*.” Ela me falou, acrescentando, que jamais seria transexual. “Aí perde a graça, você fica igual.”

Juliana é um exemplo excepcional que conheci no SCS e cuja trajetória vale a pena comentar. Extremamente receptiva, desde o início, à minha presença, ela me contou (o que pode justificar esse posicionamento) que não participava do “grupo das travestis”. Quando Juliana resolveu assumir sua identidade, teve que cortar relações com sua família e com a Igreja e vir de seu estado natal para cá. Ela era pastor. Juliana foi simplesmente meu maior exemplo de como a matriz de inteligibilidade heterossexual domina inclusive aquelas que aparentemente estão fora dela. Ela, o tempo inteiro, repetia que “o que fazia era errado”, que “se sentia culpada”, que “o certo era ‘homem-mulher’” e que nunca havia conseguido reconciliar-se com seu “desejo errado”, remetendo-me à sua matriz religiosa. Às vezes se

contradizia, quando, por exemplo, disse que não se sentia culpada e que o certo era ser feliz, que o desejo era inerente a todos. Mas em grande parte de sua fala aparecia um discurso de culpa ligado à matriz de inteligibilidade heterossexual. Um exemplo marcante é sua classificação dos seres humanos⁷⁴: heterossexuais, *gays*, bissexuais⁷⁵, travestis e transexuais – sendo que apenas os primeiros obedeceriam às “leis da natureza”. Se ela não tivesse esse tipo de desejo, seu sonho seria casar, estar na Igreja e ter um emprego. Criticava fortemente as transexuais, as “maiores opositoras dos planos divinos e naturais sobre a identidade dos seres humanos”. Ela apenas “tinha desejos errados” e “imitava as mulheres”, mas “jamais cortaria seu pinto, pois era com ele que sentia prazer” (algo “natural”, embora “errado” no modo como ela sentia) e ganhava dinheiro. O fator curiosíssimo era que ela era pastor. Sua escolha sexual tornou sua escolha religiosa inconciliável – uma de suas maiores fontes de sofrimento. Disse que, quando se sentia triste sobre sua situação de exclusão, apenas sentava e lia a bíblia. De fato, a pauta da matriz heterossexual mesclava-se com a pauta religiosa (afinal, a Igreja é uma das instituições responsáveis por esse tipo de pedagogia) quanto ao seu posicionamento sobre sua identidade de travesti. Também nesse ponto, apesar da culpa, dizia que Deus estava sempre com ela e que a protegia de tudo, inclusive sobre quem a abordava na rua.

Apesar dos diversos modos de leitura das classificações de gênero, para as travestis, como já sublinhei, a categoria “homem” está associada à qualidade de “ser ativo”, e “veado”/ “*gay*”, à de “ser passivo”. A oposição “ativo-passivo” é ideologicamente estruturante, como já observei, mesmo no cenário dos “gêneros alternativos não-ocidentais” (NANDA, 1990; REDDY, 2005). O homem que assume o pólo passivo ocupa imediatamente a posição feminina, o que pode acontecer pelo simples fato de querer tocar o pênis da travesti, como me contou uma transexual que se prostituía no SCS e como destaca Benedetti (2005). A travesti estaria inclusa no “universo *gay*” (pelo menos no discurso e nos movimentos LGBTTT), o que me lembra os comentários majoritários sobre “o desejo

⁷⁴ Na verdade, existe uma certa polissemia das identidades travestis e transgêneras entre todas as minhas interlocutoras; as classificações e interpretações não são consensuais entre elas.

⁷⁵ Os bissexuais, segundo ela, são, em princípio, quem procura as travestis, pois “o homem” gosta de mulher, e “o *gay*” consegue namorados. “O bissexual” quer um homem, mas com aparência de mulher. Isso era muito comum no discurso de várias travestis, mas no dela estava bem categorizado.

da travesti” estar associado à “passividade”⁷⁶. De toda forma, as categorias delas são bastante borradas e confusas, sobretudo liminares. Para as próprias travestis, elas não são mulheres (ao contrário das transexuais) e são algo como um para-além do feminino. Para a sociedade em geral, como para as mulheres do SCS, são mulheres “com um pau no meio das pernas”. Um aspecto curioso é o da afirmação delas enquanto travestis. Quando comentavam sobre as *crossdressers*, elas normalmente faziam piadas e gozações, referindo-se a elas como “homens de peruca” ou “homens fantasiados”, como se não interpretassem corretamente a paródia da feminilidade.

Com relação às categorias de “ativo” e “passivo”, por exemplo, Fernanda me disse que há dois tipos de travestis: “o ativo” e “o passivo”. Ela era passiva: “Eu não como por nada desse mundo.”, disse, como que aludindo a uma *performance* correta do feminino, que deve ser passiva. Fernanda comentou que muitos estavam confundindo-a com mulher, atualmente. Apesar de identificar-se como travesti, pretendia fazer a operação, mas disse que não iria submeter-se a passar pelo processo dos dois anos do HUB (Hospital da Universidade de Brasília). “Eu, ficar dois anos ali, pra depois aquele psicólogo dizer que eu não posso fazer a cirurgia? Eu, não. Tudo que é de graça não presta. Aqui em Brasília eu nunca vi ninguém que tenha feito a cirurgia. Quando faz, é em São Paulo...”. Ela queria muito fazer a cirurgia, pois queria tornar-se mulher. Entretanto, não tinha dinheiro para pagar a cirurgia e, no HUB, não queria passar por “alguém dizer se ela estava preparada ou não”. Casos como o de Fernanda mostram que também as fronteiras entre as identidades de travesti, de transexual e de mulher transexual são relativamente porosas.

3.2.2. E no Piauí?

O que eu quero observar sobretudo é que as travestis de Brasília e as do interior do Piauí – e junto a elas menciono Patrícia, de Alagoas – situam-se em dois registros distintos. Por exemplo, Kátia e Patrícia, ambas definiam-se como travestis; mas, para ambas, as nomenclaturas “bicha” e “viado” eram comuns em seu círculo informal ou na comunidade.

⁷⁶ E, como venho apontando, essa oposição “ativo-passivo” é estruturante como representação, mas não é uma realidade. Na prática, as relações são muito mais fluidas. Nos contextos urbanos, essa oposição aparece de modo muito mais mascarado. Afinal, a maioria dos clientes são passivos e não são de toda forma classificados como homossexuais. Nos contextos urbanos, eu diria que a *performance* é muito mais importante quando se fala de identidades. Já nos cenários rurais que estudei essa oposição era mais claramente definida.

Se, para as travestis de Brasília, em uma conversa informal, poderia ser injurioso o fato de eu chamá-las de “bicha” ou de “viado”, para as travestis do Piauí e para Patrícia isso não ocorria.

Para as travestis de Brasília é muito mais imperioso “parecer-se com uma mulher” do que para as travestis do Piauí e para Patrícia. Aliás, eu diria de outra forma – como analisarei no próximo capítulo, as travestis de Brasília e de outros grandes centros foram colonizadas por um certo modelo global do que deve ser uma travesti. Não é à toa que são elas, as travestis das grandes capitais, que são muito conhecidas em capitais européias, famosas pela prostituição de travestis brasileiras, como Milão. Nesse modelo, estão incluídos: as próteses, o silicone, os hormônios, os apliques de cabelos artificiais ou os cabelos naturais longos e bem arrumados, as maquiagens e toda a sorte de artifícios descritos nessas citações acima e por outros autores, como Benedetti (2005) e Kulick (2008). Em Brasília, há um modelo de como deve ser uma travesti, que atravessa a estrutura narrativa da personalidade, em oposição a um Outro heterossexual que só existe, mesmo historicamente, em contraposição aos modelos não-heteronormativos⁷⁷, como descrevo no capítulo 4.

Nesse modelo global, a *performance* de gênero está muito mais pautada pela fixação de papéis e, portanto, pela heteronormatividade, do que pela abertura à circulação de papéis e à ambigüidade classificatória, mais admitidas nas áreas rurais. A travesti urbana é mais estereotipada, e suas referências são os estereótipos de gênero.

Como afirma Vale de Almeida (2004),

(...) é crucial, metodologicamente, distinguir comportamento homossexual, que é universal e trans-histórico, de identidade homossexual, que só se desenvolve em condições históricas específicas. (...) a heterossexualidade [como a homossexualidade] é também uma construção cujo significado depende de modelos culturais cambiáveis. Ora, nos finais do século XX, tanto a hetero quanto a homossexualidade foram naturalizadas. (VALE DE ALMEIDA, 2004, p.3)

E os modelos enlatados (isto é, globalizados, decorrentes da experiência colonial de mundialização do capitalismo e, conseqüentemente, de difusão do modelo de gênero

⁷⁷ Eu soube recentemente, por uma comunicação pessoal de uma pessoa que trabalha na ouvidoria do Ministério da Saúde, que uma pergunta que tem sido incluída com o fim de identificar o perfil d@s usuári@s do SUS é se elæs são heterossexuais. A maioria d@s usuári@s reagia à pergunta com respostas do tipo “não, eu não sou heterossexual, não sou isso não!”. Quando @ atendente perguntava se @ usuári@ sabia o que era ser heterossexual, normalmente, a resposta era não. E, quando se explicava a elæ o significado da palavra, a resposta era “ah, eu vivo com meu marido” ou “eu vivo com minha mulher”, num tom de “eu sou normal”.

binário moderno) – sejam os de um@ homossexual, o de um@ heterossexual ou o de uma travesti - ofuscam quaisquer variações entre as travestis e assassinam a imagem da “bicha”, do “viado” – nomenclaturas, que, para elas, nos cenários urbanos, não passam de recursos discursivos e retóricos de manipulação da injúria; não que elas se considerem assim! Analiso essa questão extensamente no capítulo 4.

No Piauí, e mesmo em casos como o de Patrícia, em Alagoas, não é a norma da travesti globalizada urbana que informa as experiências e as posições identitárias. E, além do mais, elas possuem outros elementos que as legitimam em suas escolhas, como a inserção comunitária. Para travestis que se prostituem em grandes centros urbanos, alvos da segregação, da violência, do *travesticídio*, essas narrativas e a absorção dos termos injuriosos podem ser bastante úteis.

Talvez o que ocorra no Piauí é que isso não seja necessário. Em uma região onde mesmo o acesso a cargos políticos e públicos pode ser mais fácil para identidades que não se ajustam à norma, encontrei uma Kátia vestida com bermudas, com blusas folgadas, com chinelas, dona de um corpo que não correspondia ao ideal “sarado”, sem maquiagens e sem acessórios - inclusive porque esse ideal não era normativo lá para as próprias mulheres! Nunca encontrei travestis loiras e exageradas. Aliás, como já observei, os próprios colonienses criticavam Kátia em suas aparições midiáticas performáticas, ali onde ela tentava corresponder a um imaginário da travesti maquiada e exagerada, desse hiper-feminino, desse mais-além do feminino. Acredito até mesmo que Kátia e Ana Cristina possam ser um exemplo daquilo que tradicionalmente se chamava “bichinha” – o homem que se veste de mulher e que gosta de “ser comido” por outro homem⁷⁸ - e talvez por isso é que Ana Cristina não estivesse muito preocupada se, usando um nome feminino, batom, brincos e roupas femininas, era chamada de travesti ou de homossexual.

Para as travestis do Piauí, em geral, também não existiam grandes elucubrações acerca do que definia uma identidade travesti nem o mandato de conceituações identitárias tão vastas e detalhadas como ocorre em Brasília. Para mim, isso não significa que lhes falte uma reflexão nesse nível – apenas que esse registro não constitui um problema central, como ocorre com as narrativas do eu em Brasília. No Piauí, inclusive, parece-me, existem menos reflexões dedicadas a *ofuscar* o emparelhamento que existe entre o modelo “ativo”/

⁷⁸ Agradeço essa sugestão a José Bizerril Neto.

“passivo”, “heterossexual”/ “homossexual”. Se eu perguntasse a qualquer travesti, homossexual ou heterossexual no Piauí, sobre o que era uma travesti, a resposta seria simples: um homem que se veste, que se comporta, que age como uma mulher, que é passivo, que gosta de ser comido. Como as mulheres e como os homossexuais, as travestis são passivas porque estão no registro do feminino. Os registros são puramente binários. Como observa Albuquerque Júnior (2009b),

Numa cultura sexual como a nordestina, muito centrada no ato sexual e no papel que nele se exerce, a atividade ou a passividade na relação sexual é de importância decisiva para definir o lugar de sujeito de cada indivíduo. Toda prática que se aproxima da passividade é associada ao feminino (...). (2009b, p.5)

Eu acredito inclusive que as travestis desses centros urbanos menores sejam mais sinceras no que se refere a aceitarem-se como um sujeito que de todo modo está conforme à matriz, sem interpretarem algum hiper-real da mulher dos grandes centros, algo de tão diferente e “pós-moderno”, grandes subversivas das normas e dos padrões.

Acredito que uma breve mirada nas fotos abaixo⁷⁹ pode ser mais esclarecedora do que essas análises, quando se trata da comparação do que discuto aqui como as travestis enlatadas dos grandes centros e as bichas do Piauí:

⁷⁹ A primeira foto foi retirada aleatoriamente de um *site* público da internet de acompanhantes da “categoria” travesti e não possui vínculo com meu trabalho de campo nem com qualquer uma de minhas interlocutoras. O objetivo é meramente ilustrativo. As duas outras fotos são de Kátia Tapety. A primeira foi feita por mim, com autorização da própria Kátia, e a segunda encontra-se no *site* <http://www.cabecadecuia.com/noticias/25309/em-terra-de-cabra-macho-katia-e-rainha.html>



Figura 4: Uma travesti da cena da prostituição de um grande centro do país

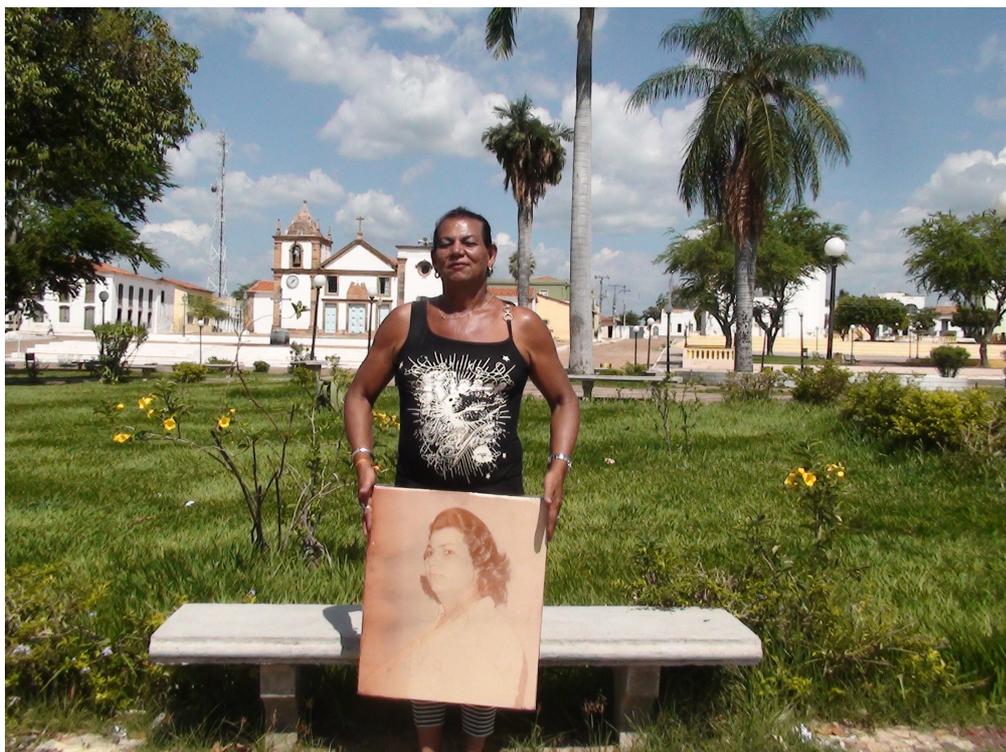


Figura 5: Kátia Tapety em 2008, segurando uma foto sua em torno de seus 18 anos, na praça central de Oeiras, onde está localizada a primeira Igreja do Piauí (ao fundo)



Figura 6: Kátia Tapety em Colônia de Piauí andando de jegue

3.3. Uma noite escura e colorida onde nem todos os gatos são pardos

A rua é, quase sempre, a alternativa das travestis nos grandes cenários urbanos, e, quase sempre, a identidade travesti confunde-se com a profissão do sexo. Em uma

sociedade geralmente machista, heteronormativa, binária e extrema e cruelmente intolerante à diferença, aparentemente não restariam muitas profissões em que as travestis conseguissem encaixar-se – e tampouco exercê-las por prazer. Segundo Peres (2009),

(...) embora algumas travestis afirmem gostar de se prostituir, a maioria delas não se sente à vontade em ocupar esse lugar no mundo, reclamando da ausência de oportunidades de estudos e empregos, o que nos leva a desmistificar a crença segundo a qual travestis, transexuais e transgêneros seriam sinônimos de prostituição (...) nos faz perceber que são empurradas para os espaços de batalha em consequência da violência estrutural. (2009, p.246)

Por exemplo, Fernanda fazia programa há dois anos no SCS e já havia morado (como era comum) com outra travesti; ela falou que havia trabalhado como ascensorista em uma universidade por um ano, até que uma firma terceirizada encarregou-se de seu posto, e ela acreditava que havia sido demitida por ser travesti. Antes ela era aceita na universidade, apesar das “piadinhas”. Além disso, muitas pessoas, ao perceberem que ela era travesti, tomavam o outro elevador. Quando trabalhava lá, já ia à rua de vez em quando. E atualmente apenas fazia programa lá. Fernanda me contou que sua amiga, Isabelle, estava indo ao SCS com pouca frequência porque estava trabalhando em um salão – na verdade, à época em que entrevistei Isabelle, ela já trabalhava num salão, mas ia ao SCS, mesmo cansada, para fazer programas e completar sua renda. Daiane já teve outras profissões – trabalhou no McDonalds, em uma empresa de recursos humanos, num salão de beleza etc. Mas *antes* de ser travesti. “Claro que eu gostaria de ter outra profissão.” Amanda, que estava no SCS há dois anos, também disse que antes não gostava de fazer programa, mas acostumou-se.

A grande maioria de minhas interlocutoras passou a fazer programas paralelamente à sua transformação – tanto pela falta de aceitação da família quanto pela falta de oportunidades no mercado de trabalho. Geralmente, se tiveram outra profissão, foi porque a transformação foi posterior. Também a grande maioria nutria desejos e sonhos – simples e prosaicos para a população que consegue adequar-se aos padrões performativos comuns -, como estudar, trabalhar fora da rua e/ ou constituir uma família.

Joana tinha sonhos e planos. Desejava ter uma casa, ter um marido, ter uma criança – fosse dela com uma mulher ou do marido com uma mulher -, queria fazer uma graduação, ter um emprego. Disse que “aquilo não era vida” e enfatizou muito sobre a violência da rua. Fernanda, apontando para o que já comentei, falou que “travesti é assim,

tem que aproveitar enquanto é nova, porque depois que envelhece não dá mais” (eu já vi até uma comunidade do Orkut que falava sobre “aceitarmos e valorizarmos” “travestis velhas”, como as que têm mais de 30 anos...!). Por isso, ela pretendia juntar dinheiro até os 30 anos (ela tinha 25); e então queria “viver de lotes” (de rendas de lotes próprios alugados). Outro plano seu era fazer graduação em nutrição. Ela não queria abrir mão desse desejo, que era um sonho, pois só conseguira terminar o segundo grau. Segundo ela, já poderia ter feito a graduação, mas não teve condições financeiras. Mas ela disse que com o dinheiro dos programas vivia muito bem; já reformara a casa da mãe e enviava dinheiro para ela⁸⁰. Além disso, conseguira juntar já quase todo o dinheiro para ir à Itália (falarei sobre isso adiante)

Adriana tinha um namorado. Em relação a isso, disse que ele “era ciumento”, mas compreendia seu trabalho, porque era o único emprego que ela poderia ter. Antes de ser travesti, ela era vendedora. Mas hoje em dia “não tinha opção” – “eu queria um emprego que cobrisse a mesma faixa financeira que eu tenho aqui. Porque eu gastei muito, é muita dor, eu gasto muito”. Queria voltar a estudar – terminar o segundo grau. Mas também precisava descansar, segundo ela. Ela morava em uma cidade satélite distante do Plano Piloto, e o primeiro ônibus que saía do SCS para sua cidade era às 5h40. Parou de estudar quando começou os programas porque os horários eram inconciliáveis – o segundo grau precisava ser à noite, devido à sua idade, mas os programas também eram à noite... E ela não podia pagar uma escola particular à tarde. Além disso, costumava descansar à tarde (o trabalho das travestis que se prostituíam normalmente se prolongava por toda a madrugada).

Uma pergunta importante no tocante a esse tema é: não existem travestis pertencentes a classes incluídas? Por que as travestis estão associadas à miséria? Comenta-se sobre a dificuldade e a possibilidade de as travestis estudarem e terem uma profissão que possa sustentá-las e realizá-las; mas não me lembro de ter conhecido nenhuma travesti que *já tenha nascido* em uma família de classe média, média-alta ou alta, transformando-se corporalmente ao longo de seu curso de vida. Esse é outro questionamento que foge ao

⁸⁰ Junqueira (2009b) analisa que é muito comum que homossexuais, travestis e transexuais sejam em geral conhecidos pelo rótulo de “filhos dedicados”, “irmãs atenciosas”, “arrimos de família”. Também encontrei isso em meu campo, seja no Piauí ou em Brasília, como é o caso das travestis que sustentam suas famílias ou contribuem para a renda destas, de Kátia Tapety e de uma prima sua, lésbica, de quem ela sempre me falou como sendo “o anjo da família”.

escopo deste trabalho e ao qual não posso dar uma resposta satisfatória. Como já mencionei, índices que devem ser incluídos quando se trata das travestis são também a classe social e a raça. Quanto à raça, aponte na página 98 a importância de uma análise aprofundada a esse respeito. Kátia Tapety era considerada negra por alguns, e Ana Cristina e Patrícia eram pardas; quanto às travestis do SCS, muitas eram pardas e negras. Os dados deste trabalho são insuficientes para tentar esboçar algum vínculo entre a condição subalterna dessas travestis e sua raça, mas acredito que esse quesito contribua mais ainda, junto com a identidade de gênero, para a exclusão e para a violência, no caso das negras.

A grande maioria das travestis do SCS tinha o sonho ou o projeto de ir à Europa, um fato muito comum. Em países como a Itália, a procura por travestis brasileiras é muito grande, como já observei, e lá elas poderiam ganhar em Euro e juntar bastante dinheiro. Assim, elas pretendiam, de forma geral, economizar para ajudar a família financeiramente ou montar um negócio como um salão de beleza e sair da prostituição. Todas as travestis que entrevistei, em algum momento, falaram sobre a Europa – ou já haviam ido ou então estavam economizando dinheiro para ir. Fernanda falou de seus planos de ir à Europa. Iria em julho de 2008 para a Itália. Iria passar lá três ou quatro anos para “juntar dinheiro”. Em geral, esse empreendimento era agenciado por cafetinas específicas das quais nunca ouvi falar muito nem conheci. Na Europa, segundo a comunicação pessoal de uma amiga, elas conseguiam se prostituir por um valor muito alto – mas, de modo geral, como elas iam agenciadas pelas cafetinas, elas precisavam trabalhar muito até que tivessem conseguido pagar-lhes o valor da passagem e da hospedagem. Com frequência, as travestis que iam à Europa estavam em uma posição econômica e de prestígio superior às outras⁸¹. Mas o desejo era sempre o de deixar a prostituição, vista como uma profissão sofrida, violenta e difícil, como ainda analisarei.

Algumas travestis me relataram que sentiam prazer na profissão, e por vezes os programas começaram por essa via, mas o comum era que não houvesse envolvimento com

⁸¹ O que possivelmente reproduz as hierarquias do capitalismo global: ser subalterno nas grandes metrópoles capitalistas é estar em uma condição superior à do subalterno numa nação periférica. Agradeço a José Bizerril Neto pela sugestão.

os clientes nem prazer no ato sexual⁸² - o que podia ser comum é que houvesse clientes fixos, que elas apreciassem mais e que se tornavam até amigos, pessoas de confiança⁸³. Eu ouvi o relato de apenas uma travesti que sonhava encontrar um cliente que desenvolvesse com ela uma relação sólida e duradoura. Amanda é um exemplo do sentir prazer na prostituição – ela começou a fazer programas “por prazer”, quando via uma “cara bonita”, “na rua mesmo”; mas depois, segundo ela, começou a perceber que as outras travestis cobravam, e que ela não iria mais “se arrumar, ficar cheirosa pra não cobrar nada, e viu que uma ‘cara bonita’ não compensava”. E Daiane era também um destes exemplos: não foi para a rua pela recomendação de ninguém - “no mundo *gay*”, logo “observou e descobriu os caminhos”. Daiane disse que descobriu o SCS por si só. Começou “por curtição”, porque gostava – embora não me tenha explicado por que não poderia encontrar homens fora da rua -, mas logo depois disso “se tornou um vício” – sabia que ali, mesmo que fosse pouco, teria dinheiro todos os dias: “vai dinheiro fácil, vem dinheiro fácil, a gente sabe que gasta tudo, mas sabe que vem mais”. Juliana também, ao contrário da grande maioria, fazia programa porque queria, e não por coação financeira. Sentia prazer – mas principalmente em receber o dinheiro... Se um cliente não a agradava, “tentava ser atriz”, mas, se o cliente lhe parecia atraente, gostava bastante. Benedetti (2005) comenta sobre o fato de as travestis, em Porto Alegre, usarem a categoria “boiação” para os momentos ou relações sexuais com homens que acham atraentes, em seus pontos de prostituição. Esses mesmos homens podem vir a tornar-se seus maridos e normalmente assumem a posição “ativa” na relação. Em Brasília, não ouvi comentários a respeito.

A “iniciação” na prostituição no SCS geralmente se dava por intermédio de uma amiga travesti que já se prostituía – talvez, nem sempre a mesma que indicou as técnicas de

⁸² Isso poderia ocorrer por motivos como elas terem um namorado. Esse fato também possui outra explicação; faz parte da identidade travesti – se é que existe uma coisa como esta – que elas sejam “passivas”, ou seja, que apreciem ser penetradas, como analisou muito bem Kulick (2008). Na grande maioria dos casos, os clientes (homens, sempre) desejam ser penetrados – como dizem elas, são “*gays* enrustidos”. Essa dissonância entre o desejo delas e o imperativo da profissão fazia com que os programas nem sempre fossem apreciados por elas, salvo se elas considerassem o homem em questão bonito ou atraente. Foi apenas em raríssimos momentos de meu campo (nunca no SCS) que eu encontrei uma travesti lésbica. Sobre esse desejo entre travestis e mulheres, eu vi apenas em comunidades do Orkut – normalmente, estrangeiras.

⁸³ Na verdade, os clientes fixos é que em geral recebiam a nomenclatura de “clientes”, enquanto os homens que as freqüentavam esporadicamente não recebiam nenhuma nomenclatura definida. Eu não estou usando a categoria nativa de “cliente” apenas para os clientes fixos, como é comum entre elas, porque, paralelamente, também elas chamam os freqüentadores esporádicos de clientes; para não causar confusão no leitor, chamo todos os freqüentadores de “clientes”, e os mais assíduos, de “clientes fixos”.

transformação. Diante de minha pergunta sobre o porquê do programa como alternativa profissional, Ivete respondeu-me o óbvio: “é a necessidade!!!”. Paola, que dividia o ponto com Ivete, que começou a prostituir-se por indicação de uma amiga e que antes disso era engraxate, foi para a rua e gostou; “deu certo” e “foi ficando”. “Claro que a grana ajudou”. O imperativo financeiro era reconhecidamente, por elas mesmas e por vários teóricos, o motivo da prostituição entre as travestis. Calligaris (2004c) aponta outra interpretação possível: “Se se prostituem, é por duas razões: porque a sociedade não lhes oferece muitas outras chances de ganhar a vida e porque *a prostituição talvez seja um jeito de confirmar o gênero que elas vivem como seu. Se tantos homens me desejam, deve ser verdade que sou mulher.*” (CALLIGARIS, 2004c, sem página. Grifo meu).

No caso das mulheres, a situação era semelhante, embora houvesse toda a gama de diferença identitária que se relacionava à hierarquia dentro da subalternidade. Frequentemente, eram pessoas que já tiveram outras profissões, mas que, por forças contingentes, como a morte de um marido ou dos pais, o nascimento de um filho ou a dificuldade para conseguir emprego, decidiram-se pela prostituição como uma alternativa temporária. Muitas delas tinham filhos e, mesmo quando revelavam a estes sua ocupação, tinham vergonha e sentiam-se humilhadas. Como no caso das travestis, podia acontecer que elas mantivessem uma relação amorosa ou afetuosa com alguns clientes, mas o normal era que o trabalho tivesse um sentido estritamente profissional, desvinculado de afetos mais profundos.

No SCS, era comum ouvir a respeito das cafetinas, que agenciavam os pontos das garotas de programa e recebiam alguma porcentagem pela “proteção”. Em geral, as cafetinas eram travestis mais antigas que já haviam conseguido uma certa fama e dinheiro. Elas não costumavam aparecer na região, e nunca cheguei a conhecer nenhuma. Quando uma garota de programa, fosse mulher ou travesti, passava a prostituir-se no SCS, ela era obrigada a permanecer em um ponto específico e a pagar uma porcentagem às cafetinas. Apesar de elas sempre aparecerem no discurso das garotas de programa, especialmente das travestis, como uma pessoa que ofereceria proteção, normalmente, quando se conversava mais com as travestis, o comum era que elas dissessem que precisavam defender-se sozinhas, e que as cafetinas não faziam muita diferença; o tom delas quando se referiam às cafetinas, normalmente, era de medo e de mistério, como se ocultassem algo. Logo quando

passsei a freqüentar o SCS com mais assiduidade, minha presença não passou despercebida a elas, e foi delas que recebi o recado a respeito de eu precisar pagar pelo ponto, caso eu fosse garota de programa, como já mencionei. Na verdade, a partir de algumas conversas com travestis, passei a pensar que as cafetinas estivessem, em algum nível, envolvidas com o tráfico de drogas, mas não posso oferecer conclusões a esse respeito.

Em uma de minhas últimas idas a campo, eu soube que uma das cafetinas (Viviane – “aquele lixo!”) havia sido presa - “É, esta (...) tá lá, drogada e presa.”. A outra (Yolanda) já havia ido à Europa, e uma de minhas interlocutoras me disse que ela estava “fazendo cafetinagem” e iria para São Paulo. Essa interlocutora criticou muito as cafetinas em um tom de voz agressivo – “elas tão aí, extorquindo. Porque se alguma coisa acontecer aqui comigo elas vão fazer alguma coisa? Não. E fica por isso mesmo. Elas não tão aqui e não vão fazer nada depois. E o dinheiro todinho que eu juntei estes anos não adianta nada. E elas tão aí, é, é extorquindo mesmo!”. As duas cafetinas anteriores à minha presença no SCS eram Viviane e Marta; então, no período em que estive em campo, passaram a ser Viviane e Yolanda. Após a detenção de Viviane, continuava Marta, pois Yolanda, que ficou por algum tempo no SCS, era de São Paulo e voltou para lá. “Veio pra cá pra ficar aqui cafetinando. Elas vêm aqui, não fazem programa e levam o dinheiro da gente. A gente nem vê elas por aqui”, disseram-me, em uma das poucas vezes em que me falaram abertamente sobre as cafetinas. Decididamente, as cafetinas tinham uma reputação de extorsão, e não de facilitadoras. Uma de minhas interlocutoras não pagava às cafetinas: “Já recebi minha carta de alforria. Eu menti pra elas. Expliquei que pago aluguel e que ajudo minha mãe, minha avó e minha irmã. Mas não é mentira. Eu ajudo minha irmã. Elas não têm direito de ficar aqui cafetinando. Quando eu preciso delas elas não estão aqui”.

A questão financeira era, de forma geral, como apontei, o que movimentava o desejo das travestis na prostituição. Como supracitado, elas permaneciam em pontos específicos, no lado direito da via principal do SCS, geralmente, entre 21h e o amanhecer. Os clientes, em geral, passavam de carro, abordavam-nas, e o programa poderia ser feito no carro ou em hotéis/ motéis. O preço para o programa no carro era em torno dos 30 Reais (“porque é um lance rápido”, conforme sempre me disseram); e o programa em outros locais subia para 60 a 90 Reais, pois eram mais demorados, exigiam deslocamentos.

Embora nem sempre as travestis apreciassem a profissão, exceto algumas exceções, como as que citei, o dinheiro dos programas era visto como um “dinheiro fácil”.

Joana, a pessoa que já citei que se considerava homossexual e que estava na rua por uns dias para pagar algumas dívidas, disse-me: “olhe, eu vou logo dizendo. Eu sou homossexual, não sou travesti, e tô aqui pra ganhar dinheiro porque eu tô com algumas dívidas. Eu não saio de dia vestido assim, tenho meu emprego *digno* [grifo meu], trabalho num restaurante, sou saladeiro, mas o salário não dá pra pagar as dívidas que eu fiz. Então se você me ver na rua [de dia] você nunca vai dizer que sou eu, porque eu sou totalmente diferente. Isso aqui é só pra pagar essas dívidas e assim que der eu tô saindo”. Ela me explicou que “era um dinheiro muito fácil” - “Isso aqui apaixona. Você vem aqui, tá com 30, 50, 100, 200 no bolso. Só tem que cuidar pra não acabar com os 200 pensando que no outro dia tem mais. Mas é um dinheiro rápido.” Entretanto, enfatizou diversas vezes que “isso não é vida” e que não queria “uma vida medíocre assim” - “alguma das que você já entrevistou já disse que gosta disso aqui?”. Não obstante, eu ouvi de várias travestis que fazer programa era um “vício”, como no caso de Daiane.

3.3.1. As travestis e seus programas

Embora eu não tenha feito trabalho de campo especificamente com travestis que fizessem programas por *sites* e por telefone, a grande maioria das travestis que estavam no SCS também possuíam *sites* na internet e classificados nos jornais. Segundo elas, o preço pelos *sites* era mais caro, mas não existia nenhum tipo de seletividade, como na rua, quando elas poderiam observar o homem, achá-lo atraente ou não, “seguir a intuição” (um discurso comum) – especialmente porque na internet elas lidavam com identidades, às vezes, virtuais.

Para Stephany, o *site* trazia pessoas diferenciadas - ela saía “com homens empresários, médicos, advogados, só gente assim”. Na rua, para ela, havia muito perigo, principalmente por causa do roubo das travestis. Os clientes voltavam e, se não matavam, deixavam-nas aleijadas. Ainda segundo Stephany, antigamente, “a rua já deu muito dinheiro. Hoje, não, porque os clientes não confiam mais”. No *site* seria diferente, pois, “antes de entrar no *site*, o dono vai na casa da pessoa, vê quem é, não é qualquer uma que

entra lá, e também não entra mulher muito feia”. No *site* o programa também seria mais caro, pois o dono “exige que você mantenha o padrão. É no mínimo 100 reais. Aí tem aquelas que colocam 100, mas eu sou enjoada, só faço por 150, 200”. O *site* seria seguro - “mais para eles do que para a gente”. A única desvantagem, além da flutuação, seria o fato de que não se veria o cliente antes. Mas, antes do programa, eles se falariam por telefone. “Então são pessoas diferentes, porque a internet é uma coisa sofisticada, não é qualquer um que tem. Assim, tem *lan house*, mas é só classe média-alta que tem computador com internet em casa. São pessoas mais sofisticadas. Imagine, pobre vai ter *site* em casa?”. Stephany me disse que “já conheceu apartamentos legais, os motéis são mais sofisticados”. Para ela, no entanto, “os que vêm na rua são mais bonitos; os que vêm pelo *site* são mais feios.”

Adriana, contrariando essas opiniões, disse que, quando morava na Asa Norte, “era mais fácil”, mas agora que se mudou para uma cidade satélite, “tudo ficou mais difícil”, devido ao transporte; e ela acreditava que programas por *site* ou por telefone não fizessem diferença, pois “todas que estão na rua têm *site* também” – apesar de o preço ser mais caro. Segundo ela, os clientes também eram os mesmos. Ela se queixou sobre o descompromisso dos clientes por telefone, que faziam-na arrumar-se, esperar à toa e perder outros.

Segundo todas as minhas interlocutoras, existia uma flutuação muito grande na rua, embora fosse “um dinheiro certo”. Havia dias em que os programas eram escassos, havia dias em que eram freqüentes. Havia sempre uma grande divergência sobre os sábados. Algumas me diziam que era um “dia fraco”, pois, como a grande maioria dos homens era casada, e o sábado é considerado “um dia familiar”, eles não procuravam as travestis nesses dias. Outras, apontando para o público solteiro, diziam que eram os melhores dias, pois os homens costumavam passar no SCS “depois das baladas”. Júlia me disse que a freqüência era variável. Poderia fazer um ou dez programas em um dia. Disse que não se cansava, pois o que se fazia em um programa era diferente do que se fazia em outro – “em um eu dou, em outro eu chupo, em outro eu como...”. Verônica me falou que havia uma flutuação, pois havia clientes que iam mais cedo, e os que iam de madrugada - os “solteirões”.

Algumas travestis possuíam restrições – não aceitavam beijos na boca, não aceitavam que o cliente ejaculasse em sua boca, no sexo oral, também não ejaculavam na boca do cliente, no sexo oral, às vezes não permitiam que o homem ejaculasse nela ou

mesmo não ejaculavam elas mesmas, não aceitavam mulheres; nenhuma delas aceitava sexo sem camisinha. Outras não ofereciam restrição nenhuma – desde que fossem pagas. Uma interlocutora me disse - “eu faço tudo, só que normal, nada destas coisas bizarras”. Ouvi sobre uma restrição a negros, pelo preconceito pessoal da travesti, mas elas normalmente aceitavam programas com qualquer cliente – isto é, qualquer cliente “que o coração mandasse”. Era muito freqüente ouvir que elas “seguiram a intuição” e “faziam o que coração mandasse”, quando eu perguntava sobre como escolher um homem que não conheciam, na rua. Com relação às mulheres, nenhuma delas aceitava programas – a não ser nos casos em que o homem desejasse que sua esposa visse sua relação sexual com a travesti. Mais uma vez, comparece fortemente a matriz heterossexual. As mulheres estavam fora de cogitação, fosse em termos de desejo ou de programas.

Minhas interlocutoras do SCS também fizeram algumas considerações sobre o comportamento dos clientes com elas. Além do fato de “seguir a intuição”, o que era de praxe, elas também podiam atentar para o fato de eles estarem bêbados ou drogados ou para o modo como se portavam. Adriana, por exemplo, me disse, sobre a seleção com os clientes, que “ia percebendo os clientes que não a estressavam”, ou seja, aqueles que não queriam “fazer de tudo só porque estavam pagando” e que “não ficassem com romance”. “Tem homem que quer fazer sem camisinha, que quer beijar. E eu não beijo os homens daqui, porque os homens daqui saem com qualquer uma, os clientes não são fiéis.” Verônica avaliou sobre a mudança nos clientes de alguns anos para cá. Ela comentou que, “hoje em dia, os homens estão bem melhores”. Antigamente, era difícil que eles usassem camisinha, mas atualmente só tinha problema com

estes homens casados que tão acostumados a transar sem camisinha com as mulheres, chegam aqui e querem transar sem camisinha também. Um dia eu falei, ‘meu anjo, eu não te conheço. Você não me conhece. Se eu tiver alguma coisa e amanhã você tiver com HIV você vai saber que quem te passou fui eu’. E ele ficou calado. Eu não sou besta de transar sem camisinha. Agora antigamente [seis anos atrás] os homens não eram assim, queriam fazer sexo oral sem camisinha, chegavam com o pinto sujo... Hoje os homens estão diferentes, mais delicados, eles se limpam. Mas antes você entrava em dez carros e saía de nove, porque era pinto sujo, queriam transar sem camisinha. Eu cá na rua [expressão bastante repetida por ela] faz tempo, desde 1994 [em Brasília], antes eu não sabia das coisas.

Ela me disse que nem com o namorado transava sem camisinha.

Eu sempre ouvia de todas as mulheres e travestis que o mesmo público que freqüentava as mulheres era o que freqüentava as travestis. Segundo as travestis, quase

todos os clientes eram casados – não eram *gays*, mas tinham fantasias “homossexuais” (“passivas”), desejavam ser penetrados, mas por uma pessoa feminina, e não por um michê (categoria nativa para homens que se prostituem) – mas suas esposas recusavam essas fantasias, e eles recorriam às travestis, pois eram, segundo elas sempre me disseram, “mulheres com pinto”. Benedetti (2005, p.124) também se refere a esse tipo de cliente, as “mariconas”, em oposição aos “home”, os “ativos”. Joana falou que fazia programa como travesti, e, quando perguntei por que não era michê, ela me respondeu que era porque “a travesti tem uma aparência feminina”, e a maioria dos clientes “quer ser comido”, e os michês “têm um tipo de apresentação mais agressiva”. Então as travestis eram mais procuradas. Algumas me diziam que se tratava de “*gays* enrustidos”. Paola e Ivete afirmaram: “São todos *gays*. (...) Querem mesmo é dar o cu, mas para uma mulher. (...) São todos casados (...) O que mais tem é homem com a mulher, pra mulher ver eles sendo comidos. Que falta de respeito... É fantasia, fantasia! Sabe fantasia?”.

Quando uma travesti atendia a um cliente fixo, normalmente, ela permitia que ele pagasse após o programa. Quando se tratava de um frequentador esporádico ou desconhecido, o normal é que elas exigissem pagamento antecipado, além de combinar todos os detalhes do que poderia ocorrer no programa, bem como deixar claro seus limites, o que já comentei. Isso ocorria em função do desrespeito de muitos homens em relação às travestis, tema que abordarei na seqüência. Muitos jovens tinham o costume, comum em Brasília, de passar de carro pelo SCS para fazer piadas com as travestis e jogar nelas alimentos podres, como ovos e tomates. Mesmo os homens que procuravam as travestis, muitas vezes, estavam imbuídos de um desejo que se confundia com o ódio e, durante os programas, cometiam verdadeiros atos de agressão – isso ia desde o fato de não pagar o programa (o que justificava a necessidade do pagamento antecipado) até mesmo a casos de estupro, violência física, levar a travesti para fazer um programa fora do SCS e abandoná-la em locais escuros e perigosos etc. Fernanda falou, sobre as dificuldades da profissão, sobre “ter que sair com qualquer um”, em vista desses riscos. Podia ocorrer também que, no caso de um cliente desconhecido, elas só aceitassem fazer o programa nas redondezas, como nos estacionamentos dos hotéis.

3.3.2. As travestis e seus relacionamentos

Eu nunca tive a oportunidade de acompanhar de perto a relação de uma travesti do SCS com sua família e amigos. Em geral, elas me diziam, como com relação a quase tudo, que a relação com a família era “normal” – mas, no início da transformação, os relacionamentos em geral se abalavam.

Amanda, por exemplo, continuava morando com sua família, mas teve indisposições com o pai, com quem não falava mais, a despeito de ele lhe pedir desculpas até então. A mãe – como em quase todos os casos – “aceitava mais”. Amanda falou que sua relação com a família era “normal”, mas que não ia a todos os lugares com ela e que “não a levava a todos os lugares”. Fernanda contou-me que sua família sempre a aceitou muito bem. Disse que inicialmente teve medo da mãe, mas nunca teve problemas; era filha única, e “o pai até comprava sandálias para ela” – a família sabia que ela era travesti, mas não “que estava na prostituição”. Sobre seu namorado, disse que se envolveu com ele e que gostava muito dele, mas certa vez apanhou da mãe dele. Os pais dele começaram a segui-lo quando ele ia vê-la e, quando descobriram, não aceitaram. Foram até a casa dela e disseram que ela “fez ele ficar desse jeito”. Ela explicou que não o forçou a ficar com ela, e que ele é quem quis o namoro. Atualmente, eles namoravam escondidos. Metade do dinheiro que ela economizava para ir à Itália, quem deu foi o namorado. Ela se queixou porque teria que se separar dele, pois ele ainda estava se formando. Mas um de seus planos era ficar com ele quando voltasse. Adriana narrou-me suas dificuldades e sofrimentos por ser travesti, o que envolvia não apenas o processo de transformação e a falta de “facilidade” em lidar com a situação da rua, como também a não aceitação da família.

Paola disse-me a propósito de suas dificuldades familiares: “(...) mas minha mãe é muito legal, ela até me chama de Paola”. Seu relacionamento com os familiares “era “tranquilo”, e todos a respeitavam. Paola era casada com um homem há nove anos e conheceu-o logo que chegou à rua. Quando os vi, eles pareciam o casal mais típico possível - um homem com um estereótipo bastante padrão (musculoso, seguindo o típico padrão masculino físico e de vestimentas dos centros urbanos), e ela, uma mulher também bastante caricaturesca (como é o ideal de toda travesti: cabelos longos, nádegas volumosas, seios fartos, “sarada”). Na verdade, eles eram os mais atípicos possíveis, já que se tratava de um

homem e de uma travesti. Com os parentes dele, a relação foi bastante difícil, e eles não os aceitaram por muito tempo; hoje, “relevavam”. Paola falou com bastante tristeza que “até hoje empurravam com a barriga, e daqui a pouco iriam empurrar com o pé”. Com relação aos programas, ela e o marido lidavam “normalmente” – “eu venho aqui e ganho minha vida”. Normalmente, ele a acompanhava até a rua e esperava-a no SCS, em seu carro. Já no caso de Joana, sua família sabia que ela era homossexual, mas não que fazia programa (e então cometeu um ato falho: “se meu pai soubesse que eu sou homossexual [ela já havia dito que a família sabia sobre sua homossexualidade], acho que ele me mata!”).

Algumas, como Paola, não conviviam com sua família original, inclusive pelo fato de que muitas eram imigrantes nordestinas. Algumas conviviam com outras travestis que se prostituíam no SCS. Nesses casos, os parentes, residentes em suas cidades de origem, não sabiam nem sobre a travestilidade nem sobre a prostituição.

Se o relacionamento com a família alterava-se, de alguma forma, com a assunção, pela travesti, de sua identidade, a rua tornava-se, para elas, o cenário de uma nova rede de relações sociais. Além de constituir um espaço onde as travestis exerciam a única profissão que lhes era normalmente reservada, além de um palco para a confirmação de sua identidade, existia também outra função para a rua. Benedetti (2005) refere-se ao espaço da prostituição como um espaço de socialização, aprendizado e troca entre as travestis, um cenário em que elas aprendem o *habitus* de uma travesti. Todos os elementos que venho destacando, seja com relação aos códigos da prostituição, seja com relação à *performance* corporal e identitária, era na rua que essas trocas se davam majoritariamente, bem como as amizades que se desenvolviam.

Com relação às amizades, pareceu-me que as travestis do SCS mudaram radicalmente seu círculo de relações a partir do momento em que passaram a prostituir-se. Por exemplo, num discurso um pouco ambíguo de Amanda, ouvi que as amizades (anteriores) também eram “normais”⁸⁴, continuavam existindo, mas ela “só andava com quem fazia programa”. Joana era homossexual, mas nunca teve problemas com isso, em relação aos amigos, e assumia isso para seus colegas - “Eu tenho uma postura”, disse, referindo-se ao fato de não assediar os amigos homens.

⁸⁴ O uso freqüente da palavra “normal” para qualquer assunto que eu conversasse com elas, além de indicar o que já discuti anteriormente, ou seja, a expectativa das travestis de que as pesquisadoras as percebessem como anormais, também parece indicar algum nível de recusa a discutir o assunto.

Raramente as travestis me relataram sobre amizades profundas com mulheres, embora elas fossem mais aceitas como amigas do que outras travestis. O motivo para isso pareceu-me relacionado a uma certa disputa de feminilidade e também com relação aos homens/ clientes, com as mulheres. Kulick (2008) analisa longamente essa ambivalência das travestis com as mulheres – uma relação de admiração, de inveja, de desprezo e de repulsa. Segundo o autor, as travestis são paralelamente “essencialistas e construtivistas”, em uma ambigüidade de “feminilidade natural” (um ideal das travestis que conta como um elemento hierarquizante) e de “feminilidade construída” (o exercício laborioso delas no dia-a-dia). Nessa linha de raciocínio, como já observei anteriormente, as mulheres, se, por um lado, eram vistas como mais femininas (por serem mais “naturais”), eram também menos “femininas”, pois eram descuidadas e achavam que só o fato de ter uma “buceta” poderia fazê-las mulher. Isso fazia com que as travestis referissem-se, geralmente, às mulheres como “amapô” (uma derivação de “a mais podre”). O autor escreve:

O reconhecimento de que todas as mulheres possuem – sem esforço (e muitas vezes sem charme) – aquilo que todos os homens desejam influencia o modo como as travestis vêem as mulheres, e influencia suas percepções de como as mulheres as vêem. Há um amplo consenso entre as travestis de Salvador sustentando a idéia de que as mulheres se julgam superiores às travestis. (...) O pressuposto aqui é o de que os homens também vêem as travestis como inferiores às mulheres e, por isso mesmo, mais usáveis e descartáveis. (2008, p.207)

De modo geral, no SCS, o que ouvi das mulheres em relação às travestis foi uma profunda suspeição e deboche. Para as mulheres do SCS, a relação com as travestis era bastante complicada. Elas eram vistas, de modo geral, com desconfiança, como ladras e perigosas. “Eles querem ser mulher a qualquer custo, com aquele pau no meio das pernas. É um absurdo. Eles se espalham [pela rua], roubam e se espalham, têm que se esconder, eles não têm ponto fixo, a gente tem”, disse-me certa vez uma mulher que entrevistei no SCS. A relação das mulheres com as travestis, quando não beirava a indiferença, era de ódio e horror, geralmente numa alusão ao preconceito.

Já as travestis não comentavam muito sobre as mulheres. Falavam-me que, no dia-a-dia, poderiam ter amizades com mulheres – só amizade; e, no SCS, a relação era de indiferença. Paola e Ivete contaram-me que não havia divergência nem conflitos com as mulheres de programa. Mas Paola acrescentou – “elas lá, e a gente cá”. Segundo ela, não, não havia problema de concorrência, embora os clientes fossem os mesmos, como já mencionei - “os que vão lá comer elas vem aqui pra serem comidos pela gente”. Juliana,

numa fala um pouco divergente em relação às das mulheres, afirmou que não existia conflito com as mulheres, que a tratavam muito bem. Para ela, o público das travestis era diametralmente oposto ao das mulheres. Talvez sua percepção estivesse um pouco relacionada ao fato de que não exercia sua profissão na rua – ia apenas para conseguir dinheiro para a bebida, às sextas e/ou sábados; seus programas, em geral, eram pela internet. Por isso, para ela, talvez, a relação com as mulheres, com outras travestis e com os policiais (uma questão que ainda mencionarei) não fosse figura, fosse fundo⁸⁵.

A mesma relação de desconfiança e disputa dava-se com as travestis entre si, mas nesse caso também existia a questão do mau comportamento na rua, que poderia difamar a comunidade travesti, como ainda relatarei. Como afirma Bendetti (2005),

(...) as travestis costumam trabalhar sempre na mesma área, havendo, às vezes uma certa “rivalidade” entre aquelas que trabalham em uma região em relação às que atuam em outra, o que não impede que elas circulem entre diferentes espaços em busca de clientes, namorados ou informações. (2005, p.37)

A relação entre as travestis era mais complexa talvez pelo fato de que elas estivessem mais em contato umas com as outras do que com as mulheres – tanto pela identidade de grupo como pela profissão no SCS. Algumas vezes existia uma aproximação mais forte, como no caso de travestis que conviviam na mesma casa ou dividiam o mesmo ponto. Outras vezes, a relação era de desconfiança, distância e alerta constantes. Mas a maioria mantinha o consenso de que “não existe amizade entre travestis”⁸⁶. Joana disse-me que “não existe amizade entre viados” - existe “companheirismo” na hora do uso de droga, “mas se você tiver algum problema, não tem uma que vai tirar 10 Reais do bolso pra te ajudar”. Ela falou que “amizade mesmo é de viado com mulher e de viado com homem, mas amizade entre viados não existe”. “Por isso dizem que viado é o melhor amigo pra se ter, porque vocês [mulheres; referia-se a mim e a uma companheira de pesquisa, em um pressuposto de nossa heterossexualidade] querem a mesma coisa”. Joana delongou-se sobre a ausência de vínculos ali na rua. Mencionou que, se tivesse algum problema com um cliente, por exemplo, que não quisesse pagar, logo chamaria uma amiga, mas a amizade

⁸⁵ Uso aqui uma metáfora da Gestalt para aludir aos fenômenos que estão mais evidentes para o sujeito (figura) e aqueles que constituem apenas o cenário (fundo).

⁸⁶ Essa observação pode dever-se ao fato de que elas não conviviam em um gueto travesti, como é o caso das travestis acompanhadas por Kulick (2008), que viviam na mesma casa, na mesma rua. Mas mesmo no caso de Patrícia, em Alagoas, eu ouvi esse comentário: “bicha não é amiga de bicha!”.

restringia-se a isso. Adriana também me disse que “nenhuma travesti é amiga de travesti”, que era mais fácil que ela fosse amiga de uma mulher.

Nas cidades rurais em que pesquisei, esse problema dos relacionamentos das travestis e bichas com mulheres e com outras travestis não apareceu nos discursos das pessoas. Kátia, por exemplo, tinha em Jovanna Baby, travesti, sua melhor amiga, fato conhecido entre todos na cidade. Kátia também se relacionava muito bem com todas as mulheres e homens. Ana Cristina, por exemplo, conhecia Kátia, referia-se a ela com respeito, e também nutria boas relações com homens e mulheres, inclusive com Hilda, amiga sua.

Nas ruas freqüentadas pelas travestis nos contextos de prostituição e de lazer, sempre circulavam os boatos de quem roubava, de quem usava drogas, de quem estava envolvida no tráfico, de quem era perigosa. Algumas eram consideradas “falsas e mentirosas” pelas próprias travestis. Essas opiniões nunca eram consensuais e dependiam do grupo em que as travestis estavam inseridas. Era comum que eu entrevistasse uma travesti que acusava outra de ser ladra, que me aconselhava a não a entrevistar, e, quando eu entrevistava essa que havia sido acusada, ela me fazia as mesmas recomendações sobre a outra. Às vezes, essas recomendações e aconselhamentos me sugeriam uma afirmação de identidade às avessas, uma marcação da posição que elas ocupavam ou queriam que eu acreditasse que elas ocupavam. Uma frase interessante que certa vez ouvi de uma travesti é que “as travestis matam as outras com a boca”. Stephany disse-me, quando eu, estupefata, encontrei-a na rua, após dias e dias ouvindo sobre seu suposto assassinato: “todo mundo já me matou. Até na Cidade Ocidental, em Goiás, em Brasília inteira”. Esse tipo de relato, antes de parecer-me um anseio por novidades e fofocas, assemelhava-se, antes, à disputa entre as travestis. Raramente a relação delas era solidária. Os boatos, fofocas e difamações eram o mais comum.

Obviamente existiam diferenças individuais sobre quem considerar amigo – travestis, mulheres ou viados. Mas o que esse cenário pareceu-me apontar foi uma existência profundamente solitária – em oposição à cena piauiense, marcada pela vivência comunitária.

Benedetti analisa que as travestis costumam subjetivar-se a partir de valores típicos do individualismo (2005), usando, para isso, diversas categorias “psi”, atreladas ao discurso

biologizante - “Fazem uso dessas categorias ‘psi’ utilizando-as de outra forma, ao explicar sua condição de transformação como alguma coisa que está além de seu controle racional, situada numa ordem natural.” (2005, p.111). Por outro lado, escreve ele, “Ao mesmo tempo em que as travestis se constroem por valores e práticas típicas do individualismo moderno (...) elas vivem e se socializam em ambientes tipicamente relacionais (...).” (2005, p.130). O autor conclui isso pelo fato de que a maioria de suas interlocutoras eram oriundas dos bairros mais periféricos, caracterizados por uma forte experiência comunitária. Em Brasília, apesar de que quase todas as travestis do SCS viviam em cidades satélites, pareceu-me que suas experiências eram menos marcadas por esse caráter comunitário, o que é ressaltado pela lógica de socialização brasiliense, que já comentei, e pelo fato de que elas eram, quase sempre, imigrantes nordestinas com uma pequena inserção em Brasília. Nesse sentido, Kátia Tapety, Ana Cristina e Patrícia oferecem mais um contraponto ao esquema de subjetivação das travestis brasilienses. Se, em seu processo de construção identitária, eram menos atingidas por valores típicos do individualismo moderno, por conseguinte, também estavam fortemente atreladas às relações comunitárias.

3.3.3. Drogas e violência

Retorno ao SCS. Como já aponte, era comum que as travestis fossem conhecidas pelas mulheres, entre elas mesmas e pelos clientes (eu entrevistei alguns pela internet) pelo roubo e pelo uso de drogas. Esse era um motivo para elas se associarem entre si, em pequenos grupos, muitas vezes fechados, que difamavam uns aos outros. Em muitas das falas que pude ouvir de todos esses sujeitos, a violência consensual no SCS devia-se ao roubo, à drogadição e ao “mau-comportamento” das travestis. Júlia disse-me que a violência no SCS ocorria porque as travestis, em geral, assaltavam os clientes e acabavam sendo violentadas – um comentário comum na rua, mas que não pode deixar de ser pensado junto à discriminação que origina o travesticídio, junto à discussão sobre o desejo mesclado de ódio, sobre a impossibilidade de aceitar a existência destes corpos (BUTLER, 2004). Júlia falou que esse é um “comportamento péssimo”, e muitas comentavam que isso denegria a imagem de todas num conjunto e gerava a violência para todas elas. Como ocorria com todas as travestis que faziam esse tipo de comentário, esse não seria o caso

dela, mas de outras⁸⁷. Fernanda comentou que “as próprias travestis ‘sujavam as outras’ porque roubavam os clientes”. Adriana falou que as travestis roubavam muito, mas depois ficavam expostas na rua. Em algum momento Ivete assumiu para mim que roubava, e isso sempre era confirmado por quase todas as travestis, que a viam com suspeita.

Não era apenas o roubo, mas também a droga que contribuía para a aura de “perigo” das travestis do SCS. Júlia conversou comigo, em um tom de crítica e de lamentação, sobre as pessoas do SCS que, “quando ela menos esperava, já estavam viciadas, gastavam tudo que ganhavam e perdiam todas as noites com o vício”. Disse-me que “ali havia muitos casos assim, mais da metade”. Narrou que as pessoas “vacilavam”, “cheiravam pó”, e ela sabia que a pessoa “já estava nas últimas quando estava na pedra” (como abordarei adiante, o movimento no SCS sofreu uma grande alteração devido ao comércio do crack, droga que ultimamente tem invadido as grandes capitais brasileiras). Júlia falou que “na rua vendiam não só maconha, merla e crack, como também cocaína”. O local, como apontado com alguma reserva por todas, era o Ponto Diversões – o grande centro de distribuição das drogas, além de alguns intermediários. Paola e Ivete, quando as interroguei sobre o narcotráfico, disseram: “aqui todo mundo usa”. E o marido de Paola completou: “aqui só se salvam estas [elas duas] e mais umas quatro”. Paola falou: “fora umas cinco, todo mundo aqui usa droga. E usam crack, que é o pior.” Na verdade, sempre que esse assunto surgia, a pessoa com quem eu conversava, junto com “mais umas quatro”, era das únicas que não usava drogas, e o comentário repetia-se, do mesmo modo, com todas...

Certa vez, quando conversei com Joana, junto com outra pesquisadora, ela me disse: “quando eu vi vocês chegando mesmo eu já pensei, vão me perguntar onde vende bola. Muita gente vem aqui de carro, mas não é pra nada, é pra perguntar onde vende droga. Eu nem quero saber disso, que eu não me envolvo, eu digo, vai mais pra lá que as meninas te informam. (...) Aqui eu nem quero saber destas coisas. Mas todas as travestis aqui usam drogas”. Ela enfatizou bastante, como a maioria, que não tinha nenhum vínculo com o tráfico; e que sua única droga era o cigarro.

Verônica, falando sobre seus momentos de diversão, disse que costumava ir à “Blue Space”, uma conhecida boate LGBTTTT, antiga Garagem. Sobre o Bar Barulho, ela falou

⁸⁷ Essa situação assemelha-se à lógica das acusações zande de bruxaria, na obra de Evans-Pritchard (2005): brux@s são sempre, ou ao menos em primeiro lugar, rivais ou inimig@s, ou seja, pessoas com quem se tem alguma indisposição ou conflito prévio.

muito mal. Comentou que o Barulho era um ambiente das “drogas mais baixas” – crack e cocaína. Já a Blue Space era um local “requintado”, “diferenciado”, onde ela encontrava “até homens empresários”. Disse que lá conseguia muitos bons programas – “eles chegam e dizem, quero fazer um programa, mas quero a noite toda, aí eles te dão 500 Reais (...) Outro dia mesmo eu vim aqui pro Metropolitan [um hotel]. Aí sempre tem, é 100, 150 [Reais]...”.

É interessante notar as diferentes visões de mundo das travestis e dos clientes⁸⁸, a respeito da noção de perigo. Atentando para as ambigüidades, presentes em todo este trabalho, é necessário observar os subníveis no “mundo” das travestis. Para as travestis, como afirmei, o SCS era visto como um local perigoso, mas o cotidiano delas fazia com que isso aparecesse como algo quase “normal”. Para os clientes, era um ambiente perigosíssimo, misterioso, aonde eles iam com bastante cautela. O Barulho, para as travestis, era um local apenas de diversão (claro, existia a exceção supracitada, pois, para Verônica, o Barulho era perigoso, e as boates poderiam ser locais de trabalho); para os clientes, era um local do que, para as travestis, seria considerado trabalho. Por exemplo, sempre que eu ia ao Barulho, as travestis me diziam que estavam “paquerando”, “divertindo-se”, e que eu marcasse entrevistas na casa delas ou no SCS. Um interlocutor com quem eu sempre conversava no Barulho e que geralmente freqüentava as travestis recomendava-me não realizar minha pesquisa no SCS, um local “perigoso” – eu deveria pesquisar no Barulho, um lugar “mais adequado”.

Essa questão das drogas e do perigo merece uma reflexão específica. Se o narcotráfico era consensualmente uma característica do SCS; se normalmente se ouvia que “todo mundo vendia drogas”; se muitas pessoas (salvo as de maior poder aquisitivo, que possuíam redes de relações apropriadas à compra das drogas, sem ter que deslocar-se até o SCS) iam até lá para adquirir/ consumir drogas; se todos sempre falavam que “ali todo mundo usava drogas”; então, por que eram as travestis os maiores alvos de acusações, desconfiança, discriminações? Por que a aura de mistério delas? Será, então, porque as travestis estão diretamente sob a mira do ódio - sempre ambivalente -, como aqueles corpos inaceitáveis que mancham o mapa de inteligibilidade social?

⁸⁸ Eu tive pouco acesso aos clientes – salvo uma exceção, apenas os entrevistei pela internet; a respostas para isso dos clientes de São Paulo (que também entrevistei pela internet) e dos clientes de Brasília era a presença de homens de classes altas e conhecidos publicamente, em Brasília, que freqüentavam as travestis e que não queriam ter sua reputação difamada.

Como venho apontando, apesar de que a grande parte das travestis que entrevistei falava da violência com um tom de normalidade cotidiana, essa parecia ser uma realidade bastante difícil e sofrida. Quase todas as travestis me relataram que precisavam saber proteger-se no SCS. O nível de violência poderia ser baixo, como no caso de piadas e xingamentos, ou chegar a níveis mais cruéis, como no relato de Verônica, que apresentei no capítulo 2. Precauções como a exigência de pagamento antecipado ou o porte de pedras ou facas eram comuns entre todas as travestis, como já descrevi.

Amanda, quando lhe perguntei sobre o que mais a marcava no dia-a-dia, disse que nada mais era forte, pois “tudo já se tornara comum”, o que aponta para o que venho discutindo a respeito da banalização da violência nesse meio. Quando lhe perguntei sobre os perigos, disse que “não havia”, que “nunca havia acontecido nada”, e “apenas” uma vez tentaram fazer algo com ela – alguns homens tentaram dar-lhe uma facada. Mas não “puderam com ela”. Júlia, sobre o perigo no SCS, disse que nunca passou por nada, exceto em duas ocasiões – uma vez tentaram assaltá-la, e, em outra, o cliente não quis pagar, e ela negou um programa para ele numa segunda vez. Esta fala dela é um pouco incoerente e chama mais uma vez atenção para a banalização da violência: “[Além de outras coisas, eu levo na bolsa] uma faquinha e o celular. Agora eu tô andando com uma faca, faca de cozinha”.

Paola e Ivete disseram-me que “não existia violência”, mas o que isso me pareceu, antes, como abordarei adiante a respeito do preconceito, foi uma atitude delas, como elas mesmas disseram, de “sobressaírem-se” e de “não levarem desaforo para casa”. Benedetti também comenta a respeito dos escândalos como uma forma de resistência cultural (2005). Joana não gostava do que fazia, pois ali era “um ambiente muito perigoso e violento”: “você tá aqui, chega um, faz piadinha, os caras passam, te batem, vem alguém aqui e dá um tiro. É uma coisa muito perigosa, você tar aqui e poder ser espancado, um cliente te levar pra não sei pra onde. Então é uma coisa que eu faço porque eu tô precisando”. Joana falou que o perigo era consequência tanto de a rua ser um local perigoso, muito em função do narcotráfico, quanto do preconceito – as pessoas “tiravam onda”, “faziam piadas”, “faziam gozação”. Ela andava sempre com um canivete. “Mas é só pra me defender. As travestis têm essa fama de ser nervosa, de ser atacada, mas isso é se mexer com elas. Se chegar perto, elas conversam e tudo mais”. Disse-me que “ali era perigoso até pra gente

[pesquisadoras]”. Juliana também me disse que a rua era muito perigosa. Fernanda falou que “não queria esta vida pra sempre, pois isso não era vida”. De modo que todas as nossas conversas me sugerem que as travestis encaravam, sim, a rua como um ambiente perigoso, mas o que ocorria, pela necessidade do trabalho ali, era uma dissonância que se operava no cotidiano, como banalização da violência e da crueldade.

Talvez, para as travestis, a violência física sobre a qual venho comentando seja menor do que a violência simbólica, o preconceito e a posição subalterna. Em grande parte, como já apontei, as travestis são sujeitos que Bauman (2001) denominaria como “estranhos”, definição à qual eu acrescento a noção de Butler (2005) de “corpos abjetos”. Como as travestis não são sujeitos que correspondem ao padrão que é definido comumente como “normal” – e aqui eu incluo toda a discussão sobre a heteronormatividade e a binariedade, que já se tornou uma moda nos estudos de gênero -, elas são, freqüentemente, alvos da exclusão: exclusão moral, exclusão simbólica e exclusão física. Um primeiro ponto é o que já discuti: aparentemente elas não possuem um espaço para exercer uma profissão – exceto a prostituição, considerada uma profissão inferior, ou o salão de beleza, como manicures ou cabeleireiras -, que é uma atividade básica para a sobrevivência e para a subjetivação do ser humano. A isso se acrescenta o fato de que elas raramente conseguem estudar – afinal, é na sala de aula onde acontece grande parte da socialização de crianças e jovens, e a pedagogia escolar, raramente inclusiva, conduz os estudantes a enquadrarem-se no esquema heteronormativo e binário⁸⁹ e ao conseqüente desrespeito e intolerância pelas identidades que destoam da norma. Nas salas de aula, as travestis são alvo de preconceito e exclusão, a começar do fato de serem constrangidas a serem chamadas pelos seus nomes civis, para falar do mínimo. A educação formal está, obviamente, entrelaçada à questão profissional. E, como afirma Junqueira (2009b), as travestis terminam sendo vítimas de exclusão pelo fato de não terem atingido os requisitos mínimos para exercerem uma atividade profissional. A exclusão estende-se também aos meios sociais comuns, como estabelecimentos comerciais, hospitais, bancos, shoppings e transportes públicos. Ela se opera em um nível sutil e simbólico – nas piadas feitas em quase silêncio, nos olhares, nas posturas corporais de distanciamento, na ojeriza. Junqueira (2009b) escreve que

(...) a espacialização, que pressupõe interdições e naturalizações, é um dos procedimentos cruciais dos dispositivos de poder. (...) Essa invisibilidade a que estão submetidas lésbicas, gays, bissexuais,

⁸⁹ Sobre esse aspecto, ver Junqueira (2009a, 2009b) e Peres (2009).

travestis e transexuais comporta a sua exclusão enquanto tais do espaço público (...) configura-se como uma das mais esmagadoras formas de opressão. (2009b, p.25-30)

Esse conjunto de operações simbólicas de exclusão era, talvez, para as travestis do SCS, muito mais ostensivo e cruel do que a violência física.

Paola e Ivete, por exemplo, incomodavam-se bastante se percebiam risos escondidos ou comentários, mas logo “faziam um barraco” – “não tem nada que um escândalo não resolva”. Como já comentei, essa estratégia do escândalo era um recurso usado por algumas travestis do SCS.

A grande queixa de Juliana, além da inconciliação entre sentimento religioso e desejo sexual, a qual eu já observei, era o preconceito. Isso – que em geral era bastante encoberto por todas as travestis, com as costumeiras respostas evasivas de “é normal” -, era causa de grande sofrimento para ela. Ela repetiu bastante que “vida de travesti é difícil”, que “essa vida é muito sofrida”⁹⁰. Nunca sofreu violência física, mas, segundo ela, uma agressão moral “dói mais do que um murro no rosto”. Verônica, sobre a violência que relatou e que transcrevi no capítulo 2, disse que “hoje em dia não é mais assim”, que “atualmente as pessoas ‘tão cabeça aberta’, ‘já aceitam’, que isso era antes, ‘há dez anos atrás’”. “Piadinha, mulher [em réplica a Fernanda, que, se lamentava bastante sobre o preconceito], isso sempre vai existir!”. Ela falou que no dia-a-dia “ninguém fazia nada com ela” porque, se tentasse, ela “abria a boca”. Segundo elas, não acontecia humilhação pela própria forma como elas se impunham. Verônica acrescentou: “no ônibus mesmo que eu venho, ninguém abre a boca, ninguém fala nada. E se alguém vem falar, aí já dizem, não fala isso pra ela não. Todo mundo já me conhece. Eu falo com todo mundo. Ou então eu chego e digo, ‘hoje eu tô azeda!’”. Fernanda parecia não concordar. Comentou que “as pessoas que fazem faculdades sabem mais das coisas e tratam melhor”, e “as pessoas de classe mais baixa são mais ignorantes”⁹¹.

Adriana, quando perguntei sobre como era para ela ser travesti no cotidiano, falou que as pessoas se acostumaram, principalmente sabendo sobre sua “índole”. Era “uma pessoa da paz”. Isso era identificado na rua – por exemplo, no começo, teve que se

⁹⁰ Isso me lembra bastante Patrícia, a travesti que dava aulas para crianças no Selma Bandeira, em Alagoas (capítulo 2), que constantemente me repetia: “bicha sofre”.

⁹¹ Esse parece ser um padrão de discurso comum às pessoas que vivem nos grandes centros, o que não exclui os teóricos, como é o caso de Junqueira (2009b), que já comentei. No cenário piauiense, essa não é a regra.

acostumar em ser “testada”. Os clientes “passeavam” de carro, saíam com outras e observavam se ela “não aprontava” – essa questão remete ao que discuti anteriormente sobre o jogo de relações entre travestis e clientes, no que se refere à fama destas de perigosas.

3.3.4. Alianças e conflitos - as outras presenças da zona: policiais, garis, taxistas e vigias

As redes de relações das travestis no SCS não eram grandes, mas algumas devem ser mencionadas, entre as quais incluo os policiais, os garis noturnos, uma vendedora de bebidas e cigarros, já falecida entre 2007 e 2008, os taxistas e os vigias noturnos.

A relação com os policiais era também controversa e complexa. Algumas mulheres apreciavam a presença dos policiais, que, segundo elas, protegiam-nas, enquanto elas os informavam da situação na rua. Outras os odiavam, pois diziam que eles queriam manter relações sexuais com elas sem pagamento ou extorquir informações sobre o narcotráfico e sobre pessoas que elas não queriam denunciar. As travestis, em geral, mantinham-se silenciosas sobre a relação com os policiais.

Paola e Ivete, abordadas sobre esse assunto, mais uma vez, apontaram para a questão do “normal” (que talvez não corresponda à noção de normal das pessoas que não convivem no SCS!...):

(...) é tranqüila, boa. (...) Eles passam por ali, perguntam se tá tudo bem (...) eles nunca vão acabar com a prostituição, você acha que a prostituição vai acabar um dia? Então eles fazem o trabalho deles normalmente, se tá tendo alguma confusão aqui a gente chama, tem uns que vêm, outros, não vêm. (...) Não, eles não acobertam nada. (...) Ah, também, eles só fazem o trabalho deles. (...) Às vezes eles melam a mão, tem uns que são safados. Às vezes eles levam, batem.

A mim, parecia-me uma fala padrão. Joana, sobre a relação com os policiais, disse que “são todos safados”; faziam programas com elas, faziam piadas, “mexiam com elas”. Além disso, faziam programas e não pagavam. Por outro lado, já que acobertavam a prostituição, faziam a segurança do local. Ela me disse que alguns eram violentos. Fernanda, quanto aos policiais, foi ostensiva e explicou que eles não as protegiam nem acobertavam nada - “eles não fazem nada; se pudessem eles matavam a gente. Eles não gostam”.

Além dos policiais, outras pessoas sempre presentes na cena noturna do SCS e que as travestis logo me apresentaram eram os garis noturnos. Como eles trabalhavam em turnos que correspondiam aos horários de trabalho das travestis, sempre estavam acostumados à presença delas e mantinham uma relação amigável com elas. Em geral, eles lanchavam com elas se havia alguma pessoa vendendo milho ou espetinhos, conversavam e observavam todo o movimento da rua. Sempre amistosos, no entanto, eles me pareciam desconfiados e com medo de falar algo que sentiam não dever. Algumas vezes, conversando com eles, eu ouvia sobre o cotidiano deles no SCS e sobre o relacionamento deles com as travestis. Nunca presenciei nenhum gari tratando alguma travesti mal, e por vezes eles brincavam com elas, mas, em geral, eles se referiam a elas de uma forma distante, sempre usando os pronomes masculinos, como se fossem pessoas e atividades um tanto estranhas para eles. Sobre o perigo, disseram que não era perigoso para *elas* por causa do uniforme. “Mas se a gente tirar o uniforme... Um dia desse um foi assaltado ali embaixo. A gente dorme aqui. Mas não acontece nada por causa do uniforme”. E então eles podiam dormir e circular à vontade pelas ruas, sem que ninguém os perturbasse, como se se tratasse, pelo uso da farda, de pessoas invisíveis e, por isso, isoladas do que acontecia ali. Sempre que as ruas e quadras do SCS pareciam-me escuras ou perigosas demais, eu seguia o trajeto de algum gari e cumprimentava-o. Era também com eles que eu conversava se considerava algo estranho no SCS.

De fato, os garis, no SCS, eram como observadores invisíveis. Em uma área guetificada e de submundo, onde a prostituição e consumo de drogas, ocorrendo sob as vistas da polícia, é um cenário para a violência e para a crueldade, eles apareciam como sujeitos insuspeitos e mesmo fora da margem – fora da margem porque podemos considerar como marginália sujeitos como as travestis, que, de todo modo, comparecem como objeto do desejo e do ódio, da agressão e do ataque, da ambivalência e da ambigüidade. Mas os garis, ninguém falava com eles, era como se ninguém os visse, e de fato eles passaram a ser quase que integrados à paisagem noturna do SCS. Sua invisibilidade podia ser útil em termos de proteção, como um deles me relatou, e para isso podiam contribuir não só a farda como o silêncio. Como eu poderia ser uma x-9 (membro da polícia secreta), e como eles nunca acreditavam que eu fosse uma pesquisadora, a melhor estratégia para eles realmente era fingir que nada acontecia.

Outra pessoa que integrava a rede de relação das travestis no SCS era Marlene, uma vendedora de bebidas e de cigarros, que sempre estava sentada em um banco, em uma das quadras. Sempre que garotas de programa, guardadores de carro, pedintes ou mesmo bêbados que passavam as noites no SCS queriam comprar bebidas ou cigarro, era até ela que eles iam, pois ela vendia bebidas alcoólicas baratas em doses pequenas e cigarros por unidade (“picado”). Marlene, de cuja morte eu tomei conhecimento no início de 2008, já havia sido garota de programa quando mais jovem. Naquela época, em 2007, ela tinha nessas vendas sua única fonte de renda, com a qual sustentava sua filha. Havia parado a profissão do sexo em função da assistência social, que estava em vias de tomar a guarda de sua filha. Mesmo a ocupação que exercia, fazia-o amedrontada e preocupada, devido ao mesmo motivo. Ela se comportava, talvez pela sua idade e pela sua experiência na área, como uma mãe para as garotas de programa mais jovens, que sempre conversavam com ela. Ela sempre informava para uma ou outra onde estava uma companheira, observava com quem as jovens saíam, o carro, o cliente, esperava que elas voltassem para o ponto em segurança etc. Marlene já havia passado por diversas experiências de violência brutal e cruel, que me relatou em várias entrevistas. Entretanto, apesar das explicações que eu dava com relação ao propósito de minha pesquisa, Marlene sempre me cobrava alguma espécie de retorno social⁹², o que me fazia sair dali consternada.

E, por fim, havia os taxistas. Eu nunca consegui entrevistar nenhum deles, mas eles estavam sempre presentes no discurso das garotas de programa, fossem mulheres ou travestis. Como a maioria delas morava em cidades satélites, a questão do transporte era sempre problemática. Se elas optassem por tomar os ônibus, que levavam cerca de uma

⁹² Esse é um dos velhos dilemas da antropologia que já mencionei no início desta dissertação. Apesar de eu não ser assistente social, psicóloga social ou de não lidar com políticas públicas, sempre que eu voltava para minha casa segura e quente, já perto da madrugada, eu me lembrava daquelas garotas de programa, que estavam na rua quase sempre semi-nuas, sob a chuva ou o frio, e para quem o único resultado possível de meu trabalho seria que algum dia ele tivesse algum eco entre as pessoas que efetivamente podem lutar pela melhoria de (sub)vida dessas pessoas. Uma transexual que já se prostituiu no SCS e que milita nos movimentos LGBTTT em Brasília falou-me que começou a ficar desmotivada com a militância por vários fatores – pelo tipo de abordagem ostensiva de pesquisadoras e jornalistas, pelos resultados destas pesquisas, pela ausência de vinculação que ocorre normalmente entre trabalho acadêmico e mudanças efetivas nas vidas das travestis etc. Ela também falou sobre a carência de trabalhos e de inserção acadêmica d@s própri@s transgêneros. Devido a questões como estas, aparece atualmente uma certa vertente dos estudos sobre travestis, transexuais e transgêneros que tenta posicioná-l@s como protagonistas, dando foco à etnografia como base para as políticas públicas. Entretanto, creio que a teorização continua sendo uma importante baliza para ações sociais efetivas.

hora para deixá-las em seu local de destino, elas teriam que sair da rua cedo e perder clientes. Se elas ficassem na rua até a madrugada, elas teriam que esperar os ônibus do início da manhã, voltando para casa tarde demais e exaustas. Às vezes, então, a solução eram os taxistas que moravam nas mesmas cidades que elas. Como o preço deles era alto para elas, podia ocorrer que eles as levassem por camaradagem ou em troca de serviços sexuais. Os taxistas eram sempre vistos como protetores, pois de vez em quando paravam no ponto delas para saber como estavam ou mesmo perguntavam se precisavam de carona.

Verônica elogiou muito estas pessoas e disse que eles eram “os maiores companheiros”. Comentou sobre sua relação com eles, embora não incluísse todos:

Se a praça tá ruim pra gente, tá ruim pra eles. Eles chegam e perguntam, ‘não foi pra casa ainda não?’ ‘não, tô aqui ainda’. Eles dizem ‘vem dormir aqui no carro comigo!’, e até dá, mas outros a gente vê que não, porque não tem clima pra isso. Eles são companheiros. Levam a gente nos cantos e a gente acerta depois, dão carona, se eu disser, ‘me leva ali na boate’, eles me levam. Se tiver arrastão aqui eles vêm e me levam do arrastão. Agora, troca?, não, às vezes eles ficam assim, olhando, e se der a gente até faz, assim, eles dizem, eu te levo, e o programa fica pela metade, então eu ganho 15, saio ganhando. (...)

Uma travesti, Fernanda, disse que gostava do ponto onde fazia programas porque “era muito tranquilo” – isso porque ela já conhecia todos os vigias dos estabelecimentos comerciais que funcionavam durante o dia, que “davam cobertura e protegem”. Sobre os vigias, eu não ouvi muitos comentários, mas eu sempre encontrava garotas de programa em torno deles. Como parecia ser o caso das travestis, eu também me dirigia ao local onde estava um vigia quando acreditava que o ambiente era perigoso. De todo modo, nunca consegui conversar com um deles.

3.4. A localidade e a metrópole

Toda essa extensa descrição e análise tiveram apenas o propósito de situar @ leitor@ em meu campo no SCS de Brasília, para trazer à tona, sob outro ângulo, a cena das travestis no Piauí. Acredito que, agora, @ leitor@ que ainda não teve contato com o tema da prostituição de travestis em cenas urbanas poderá perceber porque defendo a idéia, neste trabalho, de uma maior pluralidade sexual no Piauí, em relação aos grandes centros, bem como de uma possibilidade de existência mais justa e equânime, em função dos sistemas de reciprocidade – embora, com venho afirmando, essa não seja uma característica intrínseca

ao Piauí nem ao Nordeste como um todo. Essa parece ser a verdade ao menos nos casos que estudei.

Algumas idéias que exponho aqui são evidentes, outras eu já apontei anteriormente e outras, continuo a desenvolver na seqüência. A prostituição, por exemplo, que foi o foco central desses últimos tópicos, é uma constante na vida de travestis que conseguem existir nos grandes centros urbanos, mas não é na realidade que observei no Piauí e no caso de Patrícia, em Alagoas. Como já frisei delongadamente, lá, a comunidade, o suporte social, compareciam como uma instância que seria a de um sustentáculo para a existência do sujeito, não importava se fosse travesti, transexual, mulher, homem... Como ressaltou a prima de Kátia Tapety, Rita Campos, “se ele quiser ser político para mostrar que era *gay* era uma coisa (...) ele era um *gay* que se tornou político. (...) Já vivia inserido na comunidade prestando serviços, por isso foi aceito.”. E, nessa configuração, a família comparecia como um elemento estruturante, e não mais um obstáculo que o sujeito precisasse superar - e não quero dizer aqui que não houvesse problemas nesse registro; apenas que a família era uma instância organizadora fundamental da vida no interior piauiense.

Os amigos eram encontrados em diversos círculos, e não só entre aquelas pessoas que viviam num mesmo gueto – no caso das travestis de Brasília, por exemplo, as travestis que faziam programas no SCS. Encontramos muitas travestis em Brasília que são imigrantes de diversas partes do Brasil, enquanto que, no caso das que conheci no Piauí – mesmo contrariando a idéia de Eribon (2008) da fuga para as metrópoles -, elas preferiam permanecer em suas cidades de origem. Brasília, para elas, era um lugar avançado, de pessoas “educadas” e “inteligentes”, mas no Piauí ainda havia menos violência, e era lá que elas desejavam permanecer.

Continuando esse contraste, se os sonhos e aspirações das travestis em Brasília eram, de modo geral, prosaicos e singelos, os das travestis no Piauí estavam voltados para questões mais amplas, às vezes nos registros social e político. Se as travestis em Brasília tinham o sonho de casar, de terem filhos, de terem sua própria casa, de terem seu salão de beleza era porque direitos tão básicos eram negados a elas. Como apontou Butler (2004), a população transgênero sofre o cerceamento de direitos que são vistos como elementares para as pessoas em geral, enquadradas na norma. Para quem está na margem, como

homossexuais, como travestis e como todos os corpos *queers*, direitos básicos como o casamento civil, como o acompanhamento a um parente na UTI, como o direito à herança, são ainda irrealizáveis. Junqueira, sobre isso, comenta que “A homofobia passa a ser vista como fator de restrição de direitos de cidadania, como impeditivo à educação, à saúde, ao trabalho, à segurança, aos direitos humanos e, por isso, chega-se a propor a criminalização da homofobia. (2007, p.7).

Já no caso de Kátia Tapety, de Ana Cristina e de Patrícia, por exemplo, casar, ter filhos, ter uma casa não eram problemas. Aqui os sonhos estavam voltados para a ascendência na carreira política, para o bem estar coletivo, para melhorias da vida coletiva de suas cidades – sonhos que estavam relacionados com o modo como elas se inseriam em suas comunidades. Patrícia, por exemplo, em meu último encontro com ela, falava-me arduamente sobre a proximidade das eleições para presidente do bairro, às quais ela iria concorrer com o apoio da população. Ela havia acabado de ingressar no conselho da base comunitária da polícia militar, e seu objetivo era acabar com os desvios de auxílio social do presidente atual.

Outra diferença, que já aponte, é que as amigas não eram tão pautadas no fato de as pessoas serem mulheres, travestis ou viados. Se é que eram tão rigidamente reguladas, amigas e inimigas, no meu campo no Piauí, tinham mais a ver com o elemento político. E como pessoas como Kátia Tapety e Ana Cristina não estavam tão imbuídas do desejo de alcançar um suposto feminino, como não buscavam a construção de um corpo feminino ideal, como ocorria em Brasília, existia uma relação mais pacífica com as mulheres – uma relação que não era caracteristicamente permeada pela inveja, pela idealização, pela disputa. Eu diria que a relação com as mulheres era uma relação de comadres – de fofocas, de trocas de receitas culinárias, de ajuda mútua.

Outro elemento que contribui para o estereótipo das travestis nos grandes centros, a violência – e que inclui assaltos, drogas, uma certa aura de perigo -, não era, em Colônia do Piauí – remetendo à cidade onde permaneci por mais tempo -, um problema central para a população. Kátia Tapety e Ana Cristina, por exemplo, não estavam associadas a essas questões, mas ao oposto: com o assistencialismo, com a generosidade, com a ajuda. E é justamente por estarem associadas com esses valores comunitários que elas não eram vítimas de preconceito e de exclusão social, pelo contrário – uma delas era política, e a

outra, diretora de um hospital. É claro que não estou excluindo a presença do preconceito, mas isso não é uma marca essencial na constituição subjetiva das travestis no Piauí, até onde pude conhecê-las. E também é essencial que, apesar de Kátia não ter tido acesso à educação formal básica em função do preconceito familiar, esse tipo de educação não é crucial para que as pessoas trabalhem e consigam uma posição social, como é o caso de Brasília. Kátia pôde tornar-se parteira, dentista e política, embora só soubesse assinar seu nome.

Como citei em algumas passagens, existem muitas travestis em Brasília que vieram do Nordeste, mas acredito que o elemento crucial, neste argumento em relação às travestis do Piauí e à Patrícia, seja a inserção comunitária particular de cada uma delas e que lhes conferiu um modo de existir em suas cidades com dignidade, sem preconceito e com apoio. Pelo que pude observar, quando uma bicha faz serviços à comunidade, ela é aceita, e sua diferença sexual torna-se irrelevante por meio de sua inserção social. Talvez esse elemento estivesse ausente para as travestis nordestinas que viviam em Brasília e que entrevistei.

3.5. “Imagine, você é um travesti, aí chega alguém e grita ‘Paulo!!!’ no meio da rua”

Uma outra questão que comparecia como problema para algumas travestis do SCS, e não para outras, mas que era sempre um tema controverso, era a do nome social. De modo geral, as travestis, paralelamente à transformação, adotam nomes femininos e passam a identificar-se e denominar-se com estes. Minhas impressões de meu trabalho de campo, como já mencionei, sugerem-me que existe, para as travestis brasilienses, algo como uma identidade travesti, numa espécie de teleologia, que deve ser atingida. Eu já comentei sobre o fato de que sempre existe uma narração do eu específica das travestis e que remete a essa identidade feminina. E o nome de uma travesti é escolhido no feminino porque é necessário que um pacote de feminilidade seja completado, junto com a maquiagem, com os cabelos, com as roupas, com as posturas corporais, com a entonação da voz, com os desejos e escolhas afetivas.

A escolha do nome não me pareceu representar significantes especiais para as próprias travestis. Algumas vezes, a mudança ocorria apenas pela inversão de nomes masculinos para o feminino. Outras vezes, correspondiam ao cenário das celebridades da

música, do cinema e da televisão. Algumas travestis me falaram que, na hora de um programa, “davam o primeiro que vinha à cabeça”. Certa vez, uma delas me disse: “não tem diferença ser chamada de um ou de outro, já que é na noite”. Muitas vezes ocorria que elas cometessem o ato falho de referirem-se a si próprias com os pronomes masculinos, como já comentei.

Nem todas as pessoas respeitavam essa escolha, e poderia ocorrer que algumas as chamassem pelo nome civil – particularmente em estabelecimentos e instituições em que o documento de identidade é exigido. No entanto, segundo as travestis que entrevistei, recentemente essa escolha tem sido mais aceita.

Júlia, por exemplo, quando lhe perguntei se ela passava por constrangimentos, como indagações acerca de seu nome civil, disse que isso não a incomodava. “Eu vou até a pessoa e peço pra ser chamada como gosto.” Segundo ela, normalmente, isso não era uma grande fonte de problemas, e, inclusive, às vezes, as próprias pessoas perguntavam a ela como ela preferia ser chamada. Júlia, pela segunda vez, usaria a sua foto como travesti para fazer um documento de identidade – “mas eles não implicam não”. Em geral, também, de acordo com ela, as pessoas eram bastante discretas em relação ao seu nome, quando ela tinha que apresentar documentos. Quando lhe perguntei se ela gostaria que seu nome pudesse ser modificado na identidade civil, ela me disse que nunca pensou sobre isso e que não fazia questão. “Tem coisas mais importantes.”⁹³

Paola, também, a esse respeito, apesar de ter dito que não se importava em ser chamada pelo seu nome civil, o que parece ter deixado claro não é que não houvesse problemas, mas sim que se impunha, impedindo que a tratassem de forma desrespeitosa. Esse posicionamento ativo de Paola já foi comentado por mim, a respeito das reações diante do preconceito e da violência. Verônica e Fernanda também apresentavam opiniões semelhantes. Questionadas sobre as situações em que tinham que apresentar o nome civil, disseram que nunca tinham problemas, que as pessoas até perguntavam como elas queriam

⁹³ Já para @s transexuais esse é um problema de crucial importância e que tem sido motivo de diversos projetos de lei. Luiz Carlos Alvarenga (2007) analisou as diversas barreiras impostas à mudança de sexo no Brasil e o fato de que, mesmo após a cirurgia de transgenitalização, @s transexuais precisam ingressar na Justiça para conseguir a mudança de seu prenome. O autor cita casos em que essa mudança foi conseguida com vitória – no Mato Grosso do Sul, em Alagoas, no Distrito Federal e em Belo Horizonte. Após citar os trâmites, na Câmara dos Deputados, de alguns projetos de lei que visam a regulamentar o Registro Civil de transexuais, o autor conclui que a autorização da mudança de sexo e do prenome é a tendência do Judiciário brasileiro.

ser chamadas, e Verônica falou que lhe perguntavam se preferia ser chamada de “senhora”. Ela me deu o exemplo de quando foi fazer seu segundo passaporte – a funcionária que a atendeu recomendou-lhe que tirasse a foto de como ela era atualmente, pois, se usasse uma foto antiga, o uso do passaporte seria dificultado. E então acrescentou: “Você é travesti, então tem que ser como você é”. Entretanto, Fernanda comentou que, recentemente, vacinando-se contra a febre amarela, a atendente gritou: “você não é mulher!!!”, e ela ficou muito envergonhada. Verônica criticou esse tipo de atitude - “imagine, você é um travesti, aí chega alguém e grita ‘Paulo!!!’, no meio da rua”. Mas disse que em geral as pessoas a respeitavam, pois ela sabia “buscar seus direitos” – uma posição semelhante à de Paola.

Os banheiros freqüentados pelas travestis também são uma questão a ser abordada. De modo geral, as travestis exigiam o direito de freqüentar o banheiro feminino, pois se identificavam como mulheres. Viam no banheiro masculino não só uma fonte de assédios masculinos⁹⁴, como uma ofensa à sua identidade. Uma opinião consensual era que a criação de um terceiro banheiro para transgêneros aumentaria a exclusão e eclipsaria o fato de que elas são como mulheres.

Paola, sobre os banheiros, disse que sempre ia ao feminino, que “nunca foi barrada”. Verônica nunca teve problemas, exceto no Rio de Janeiro, em duas boates. Barraram-na, então ela chamou o gerente, que lhe prometeu nunca mais acontecer isso. Falou que conhecia seus direitos, e por isso era respeitada. Se ela se sentisse constrangida, “era obrigação do segurança acompanhá-la até o banheiro”. Fernanda disse-me que certa vez, quando saía de um banheiro feminino, um homem trancou-a dentro, com ele, mas ela conseguiu empurrá-lo e sair. Elas diziam que sempre preferiam o feminino, pois em um masculino os homens poderiam pensar que elas “queriam fazer alguma coisa ali” – “e nem sempre a gente quer, às vezes a gente tá num momento de descontração” -, podia “ter um

⁹⁴ Júlia disse-me que havia uma coisa que a incomodava muito em relação ao corpo do travesti: o assédio. Disse que era muito assediada pelos homens. Segundo ela, era bastante diferente da mulher, e muitos homens gostavam (“todo homem é safado”), mas nunca assumiam, nem para o melhor amigo. “Você sabe, eu tenho um corpo que se eu botar uma calça chama muito a atenção.” Ela me disse que “tem pouco travesti”, que, “por exemplo, num shopping, pode só ter ela de travesti, mas mulher tem duas mil, então ela é diferente”. Passou a valorizar muito a questão da diferença e disse que se sente “gostosa”, que é “excitante”. Por um lado, falava que ficava envergonhada, pois era muito “comportada”. Por outro, disse que gostava muito. Comentou sobre homens que, mesmo durante o dia, tiravam o pênis das vestimentas para exibi-lo e pedirem que ela o pegasse.

marginal”, “um marginal podia apontar uma arma na cabeça delas”. “Deus me livre usar o masculino”, disse Fernanda. “Travesti é pra ser tratada igual mulher!”, disse Verônica.

Sobre a proposta da criação de uma categoria de “terceiro sexo”, alguns autores apresentam uma controvérsia. Nanda (1990), discutindo a identidade e o gênero das *hijras* na Índia e outras “sexualidades alternativas”, parece enxergá-las como uma opção de “terceiro sexo”, uma categoria que se refere a um sujeito que “não é homem nem mulher”, que, em função de sua ambivalência, não poderia ser enquadrado na matriz binária, podendo inclusive desafiá-la e ser uma opção à “dicotomia ocidental”. Gayatri Reddy (2005), em uma crítica à autora, afirma que as *hijras* em nenhum momento considerariam a si mesmas como fora da binariedade, como um desafio encarnado à norma binária, e classificam-se ora como mulheres, ora como homens. Kulick, a respeito das travestis, comenta que “As travestis podem, em alguma medida, ser vistas como um ‘terceiro’ (...). Mas elas não são um terceiro no sentido de se situarem fora ou além do binarismo de gênero. (...) O idioma do terceiro gênero deixa intacto o binarismo tradicional.” (2008, p.239). A minha posição é, de certa forma, semelhante à dele e à das próprias travestis que pude entrevistar. Não só as travestis *desejam* ser identificadas como mulheres e vêem-se a si mesmas no gênero feminino, como, por mais que elas pareçam subverter os códigos heteronormativos, como venho afirmando, elas se mantêm, de alguma forma, inseridas na norma, mesmo que de uma forma marginal. Assim, não acredito que as travestis sejam responsáveis pela criação de uma nova categoria “alternativa” ou “terceira”.

Voltando à temática anterior, no Piauí, eu não observei uma grande problemática em torno do uso do nome. Em geral, Kátia e Ana Cristina eram chamadas pelos seus nomes sociais, mas, como já observei, sempre havia pessoas, em geral, mais velhas, que conviveram com elas enquanto ainda se consideravam homens ou pessoas evangélicas que as chamavam usando nomes e pronomes masculinos. Elas mesmas confundiam-se às vezes, referindo-se a si próprias com pronomes masculinos. A diferença, nesse ponto, parece-me ser menos ligada ao cenário piauiense ou brasiliense, mas, antes, ao fato de o sujeito em questão ser uma travesti, uma bicha ou uma transexual. De modo geral, as travestis dão menos importância a esse aspecto do que as transexuais, para quem a identificação como mulheres é muito mais crucial. Como ainda analisarei no capítulo 4, ao menos em Brasília, isso foi um forte motivo de discussão quando eu conversava com algumas transexuais.

Em janeiro de 2009, tive a sorte de presenciar um momento de ação afirmativa de um grupo LGBTTT do Piauí. Várias travestis, entre elas Kátia e Jovanna, haviam se encontrado com a Secretaria Estadual da Educação e Cultura (Seduc) para reivindicar a inclusão dos nomes sociais de travestis e transexuais nos registros de matrículas e cadernetas das Unidades Escolares da Rede Pública Estadual (o direito ao nome social na escola só era oficial no Pará até então). Essa reivindicação, segundo Jovanna Baby - que, como já mencionei, é uma influente travesti do Espírito Santo que atua no movimento organizado de travestis, residindo agora no Piauí - essa é a “principal bandeira” das travestis e transexuais do Piauí. Pude ler uma reportagem que havia saído em um jornal local de Teresina, a respeito da reivindicação (ver reportagem online no anexo 2). Jovanna Baby, a travesti fundadora da Astral no Rio de Janeiro e da Astral de Picos, disse que havia comentários de que “as travestis e transexuais” estavam exigindo salas de aulas específicas, o que causou indignação entre elas.

3.6. Uma implosão numa Torre de Babel e o travesticídio no SCS

No início de 2008, o movimento no SCS mudou bastante em relação ao que eu observara em 2007. Eu me espantei, quando retornei de férias, pois várias de minhas interlocutoras e amigas não estavam mais lá – descobri que uma havia morrido espancada com golpes de canos de ferro, uma amiga sua não ia mais ao SCS devido à sua ausência, outra havia morrido devido às complicações da AIDS, uma fora assassinada brutalmente, uma amiga dessa que fora assassinada ficou gravemente ferida no mesmo incidente, e, além disso, Marlene, que costumava vender bebidas e cigarros no SCS, havia morrido também (morte natural). Várias outras travestis que eu não conhecera também morreram⁹⁵. O clima era de mistério, suspeita e medo. A rua estava deserta, perigosa, cheia de “malas”⁹⁶. Todas as “antigas” travestis estavam “desaparecidas”. A primeira quadra do SCS, que costumava ser a mais movimentada, com travestis e vendedores de milho e espetinhos, estava escura e

⁹⁵ Certamente esta não é uma situação típica apenas do Brasil. Giuseppe Campuzano (2008) relata que, entre 1990 e 1991, mais de 40 travestis foram assassinadas em Lima, no Peru, por grupos direitistas conhecidos como *mata cabros* (mata bichas).

⁹⁶ Uma categoria nativa para jovens que andavam a esmo pelo SCS e que eram conhecidos por agenciarem o tráfico de drogas e por consumirem. Esses “malas” eram garotos numa faixa etária entre 10-15 anos, aparentemente, que sempre circulavam pelas ruas, principalmente nesse período, andando a esmo, sem portar nenhum pertence, sem nenhuma relação aparente com a prostituição.

vazia. A presença de viaturas policiais era consideravelmente maior, contribuindo para minha curiosidade e para meu medo, pois nessa época eu passei a ser confundida mais regularmente com uma x-9 (membro da polícia secreta). As apreensões policiais também eram mais freqüentes. Na primeira quadra, que costumava ser a mais movimentada, geralmente, passei a notar a presença de uma velha caminhonete que era foco tanto de apreensões policiais quanto de um movimento suspeito de “malas”. De vez em quando eu os via sendo vistoriados pela polícia, e normalmente as apreensões eram de maconha e de merla. As minhas amigas e interlocutoras que ainda continuavam nos mesmos pontos, fossem mulheres ou travestis, diziam que a rua estava muito perigosa. Algumas estavam chegando e saindo mais cedo ou mesmo indo em intervalos mais espaçados. Algumas travestis haviam mudado de ponto, pois a área mais interna do SCS era considerada perigosa, e as travestis que faziam ponto lá eram consideradas ladras – e agora o perigo parecia maior. E o responsável por toda essa mudança, segundo todas as minhas interlocutoras, era o crack, que havia acabado de chegar a Brasília. Segundo o relato de tod@s, o SCS havia se transformado em uma área de grande tráfico dessa droga e também de circulação de usuári@s, em geral esses meninos jovens, que estavam sempre sob suspeita das mulheres e das travestis. Aliás, também as travestis passaram a estar sob a suspeita de outras travestis – se antes isso já acontecia, no caso da maconha e da merla, se antes já havia o preconceito, o medo e a desconfiança de umas em relação às outras aumentaram significativamente no discurso delas. Essas travestis que mudaram seus pontos sempre comentavam com reserva sobre as travestis que estavam ligadas ao crack e que por isso se envolviam com a polícia e tinham problemas de saúde graves muito rapidamente. Eis um trecho de meu diário de campo de 11 de fevereiro de 2008:

(...) a rua anda, independente do dia, sempre muito deserta, cheia de policiais (...) e de sujeitos perambulando – que não são nem garotas de programa, nem travestis, nem mendigos, nem flanelinhas nem garis. E a resposta mais provável parece ser: o crack. A crítica sobre a droga vem aparecendo muito nos discursos destes dias. Larissa falou “ei, vocês [eu e uma colega de pesquisa] não vacilem não, que aqui tá cheio de mala”. Então ela falou que a rua está muito perigosa, “cheia de mala desde que chegou esse negócio de bola, de crack”: “eu mesma só fico aqui até meia noite”. Perguntei para ela desde quando as coisas estavam assim. Ela disse que faz uns seis meses, que não sabe como começou nem de onde vem o crack, mas que o comércio agora basicamente é este. Antes, com a cocaína, a merla e a maconha, ela ficava ali até umas duas da manhã, mas agora, pelo jeito mesmo das pessoas que se aproximam, ela já muda de lugar, anda para outro lado, afasta-se. Correlacionei logo essa informação a tudo o que vinha observando: a diminuição de tráfego na rua, a presença massiva de policiais e desse tipo de pessoas, que devem ser “os malas” – pessoas com o olhar um pouco desorientado, andando a esmo, não parecendo estar ali com nenhum objetivo ligado à prostituição. (...) A primeira quadra, onde ficavam as [travestis mais vinculadas a mim],

agora está bastante escura e não tem uma única garota de programa. Antes era “meu melhor ponto”, havia o comerciante de milhos (...). Agora, só os “malas”.

As travestis cada vez mais andavam em bandos e estavam inacessíveis. Às vezes poderiam ser gentis, mas sempre desconfiadas. Outros trechos são, respectivamente, de 15 de fevereiro de 2008 e de 18 de fevereiro de 2008:

Joana desapareceu e não foi identificada por ninguém (dizem-me que ela deu o nome errado). Então o que ocorreu foi o desaparecimento da “minha rede de proteção”: Marlene, Kelly, Paloma, Paulete... As travestis estão organizadas em pequenos grupos e as mulheres estão quase impenetráveis.

O campo está impenetrável. As mulheres reduziram-se a um número ridículo e andam em bando, desconfiadas. Tentam despistar, ostensivas. As travestis, pior do que isso, mais e mais cínicas, despeitadas e sarcásticas. O velho problema do vínculo etnográfico, mas colocado em um ambiente potencialmente hostil: como diz o Bizerril, como “aliciar” o nativo a contar-nos sobre seu mundo sem que para isso seja forçado? As únicas pessoas com quem fiz um vínculo melhor morreram. Todas. Menos Júlia e Verônica, embora digam o contrário, desapareceram. Até mesmo o cigarro, que poderia ser um meio de socialização, temo que se torne um esquema usuário. O grupo da Priscila fez gracinhas para que nós [eu e uma colega de pesquisa] ouvíssemos: “e aí, tá entrevistando! Já foi entrevistada hoje [referindo-se a uma companheira do mesmo ponto]? Ah, eu já fui! E como é?”.

Júlia me relatou, ao contrário de todas as outras, que no SCS “sempre houve crack” – “faz uns dois anos”. Disse-me que os policiais continuavam circulando normalmente, como sempre, “fazendo o trabalho deles”, “o crack sempre existiu”, “o perigo não aumentou”, “tudo estava como sempre”. Paradoxalmente, “agora”, ela andava com uma faca... Verônica disse-me que mudou de ponto porque “lá dava muita confusão”, e “ali [no novo ponto] era muito tranqüilo:

Lá era um disse me disse, aquela coisa, só dava confusão. (...) O crack é a decadência. Você sabe, né, o crack invadiu Brasília. Eu sei. Eu sei porque antes era em São Paulo. As pessoas que eu conheci que usaram tão decadentes hoje em dia. Aí chegou aqui. O crack é a decadência. Antes era merla, mas, agora, o crack vicia rápido, acaba logo na decadência.

Adriana também, falando sobre a rua, abordou que agora estava mais perigoso.

Meu vínculo com as pessoas na rua diminuiu com as mortes. A morte particularmente da Kelly, a qual já comentei no capítulo 2, virara quase um mito. Todos comentavam. Ironicamente, esse caso brutal e cruel de travesticídio não apareceu em nenhuma reportagem. A resposta de um policial foi: como ela morreu no hospital (em consequência dos golpes de canos de ferro na cabeça), a morte não foi considerada um homicídio. Joana me disse que “até hoje ninguém sabe o motivo da morte da Kelly, (...)”

mas alguém a colocou em um carro e deu alguns golpes com ferro até ela morrer”; seu corpo estava, até então, no IML. Quando perguntei se não era um crime em função do tráfico, limitou-se a dizer que ela se drogava bastante. Adriana falou sobre as mortes e, quanto à Kelly, disse que ela roubava. “A Kelly facilitava muito porque se drogava, vivia bêbada na rua, e quem tá bêbado não tá vigilante, prestando atenção a tudo. E [o cliente] terminou voltando com os amigos. Não deu tempo de ninguém ver.” Os comentários das travestis sobre “a decadência do crack” (que parecia ser o caso de Kelly) eram bastante elucidativos, mas o fato de ela ter sido golpeada com canos de ferro cruelmente aponta para um instrumento que representa mais a tortura do que um crime por dívidas, e isso me conduz ao pensamento sobre o travestício. As fofocas eram abundantes, mas quase ninguém chegou a conversar comigo sobre o fato, em detalhes. Como ocorria com frequência, Júlia, por exemplo, com relação às mortes, disse que “ninguém sabia de nada”. Sobre Kelly, disse que foi esquema de tráfico – não do SCS particularmente; estava devendo aos traficantes e foi assassinada. Por outro lado, sempre me falavam sobre clientes terem-na assassinado. Na verdade, os assassinos podem ter sido clientes e traficantes, mas o silêncio, sim, era o índice que mais me chamava a atenção. Uma morte de uma travesti não é notícia, pois um corpo abjeto não é um corpo digno de voz, de falar ou de ser falado. Como sugere Butler (2006) em seu argumento sobre o luto, sobre as mortes que merecem ser choradas, a morte reconhecida publicamente é um índice da humanidade da vítima. E o tráfico movimentava uma grande quantidade de dinheiro e de poder para ser denunciado “apenas” em função da morte de “algumas” travestis...

Eram muitos crimes seguidos para ser coincidência. Verônica relatou-me profusamente este caso em particular. Eu já comentei sobre alguns desses casos no capítulo 2.

Retornei à rua, pela última vez, no primeiro semestre de 2009. A sensação que tive foi mais ou menos a de ter sido testemunha de algo que não existia mais, de uma cidade ou de uma população extinta. Como escreve María Carman (2006), “(...) con el tiempo los antropólogos nos transformamos en la memoria del escombros.” (2006, p.50). Enquanto estive fazendo trabalho de campo no SCS, algo que identifiquei com o cenário estudado pela autora era o fato assombroso de que chegar tarde sempre poderia ser tarde demais. Se por algum motivo eu deixasse de ir à rua por um mês, isso poderia significar que eu não

veria mais uma antiga interlocutora, que poderia ter sido assassinada. Ela poderia também ter viajado, ter saído da prostituição, ter mudado de cidade, mas o fato é que eu nunca mais viria a ter contato com ela, e as informações de outras pessoas eram sempre muito vagas para eu conseguir imaginar algo de concreto. Muitas vezes parecia que era eu a pessoa que se equivocava em ver algo demais, pois tudo “continuava como era”. Pode ser que para aquelas pessoas sua rotina continuasse como era, e que um desaparecimento fosse apenas mais um desaparecimento, mas sobretudo esse silêncio me chocava. A autora observa quanto aos ocupantes ilegais do bairro do Abasto em Buenos Aires:

(...) ‘llegar tarde’ a determinada situación de campo se vuelve irrecuperable, ya que los vecinos que subsisten no me informan sobre el destino de aquellos ocupantes. En varias ocasiones resulta imposible, en suma, rastrear a sus habitantes, como en la escena de un crimen donde nadie vio ni oyó nada. (2006, p.49)

Quando estive no SCS em 2009, o meu choque foi justamente o de perceber que nada mais estava como era. Não havia travestis na rua, quase. Como já comentei, o Ponto Diversões havia sido fechado, provavelmente pelo tráfico. Nem viaturas policiais havia mais. A rua estava morta. Reconheci apenas duas de minhas antigas interlocutoras. As outras duas ou três que vi circulando, eu não conhecia. Não havia mulheres. Stephany, com quem eu já havia conversado diversas vezes e com quem eu tinha mais vínculo, alegrou-me pelo reencontro. Ela me disse que havia pessoas novas, que Paola havia sido presa e que muitas pessoas morreram ou viajaram. A cafetina Yolanda havia ido para a Europa. Não havia mais cafetinas no SCS, e os pontos eram livres. Ela mesma quase não ia mais à rua, que estava “tomada” pelos “malas”, pelas drogas e pelos roubos, e estava fazendo shows. Verônica, bastante desconfiada, disse-me que “tudo estava normal”, que o fato era que as pessoas viajaram.

Eu não pude deixar de chocar-me e sair da rua ainda em torno das 21h30, com a sensação de uma arqueóloga que fala do que não existe mais.

Capítulo 4

Políticas de identidade e políticas de singularidades

"É anjo? ou mulher? ou homem?

Sobre a pergunta sem nexo,

o novo arco-íris desdobra

todos os raios do sexo."

Drummond

4.1. Colonização sexual e o paradoxo de uma identidade universal

"Vem por aqui" - dizem-me alguns com os olhos doces,

Estendendo-me os braços, e seguros

De que seria bom que eu os ouvisse

Quando me dizem: "vem por aqui!"

Eu olho-os com olhos lassos,

(Há, nos olhos meus, ironias e cansaços)

E cruzo os braços,

E nunca vou por ali...

A minha glória é esta:

Criar desumanidade!

Não acompanhar ninguém.

- Que eu vivo com o mesmo sem-vontade

Com que rasguei o ventre a minha Mãe

Não, não vou por aí! Só vou por onde

Me levam meus próprios passos...

Se ao que busco saber nenhum de vós responde

Por que me repetis: "vem por aqui!"?

Prefiro escorregar nos becos lamacentos,

*Redemoinhar aos ventos,
Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,
A ir por aí...*

*Se vim ao mundo, foi
Só para desflorar florestas virgens,
E desenhar meus próprios pés na areia inexplorada!
O mais que faço não vale nada.*

*Como, pois, sereis vós
Que me dareis impulsos, ferramentas e coragem
Para eu derrubar os meus obstáculos?...
Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,
E vós amais o que é fácil!
Eu amo o Longe e a Miragem,
Amo os abismos, as torrentes, os desertos...*

*Ide! Tendes estradas,
Tendes jardins, tendes canteiros,
Tendes pátria, tendes tectos,
E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios...
Eu tenho a minha Loucura!
Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,
E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...*

*Deus e o Diabo é que me guiam, mais ninguém.
Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;
Mas eu, que nunca principio nem acabo,
Nasci do amor que há entre Deus e o Diabo.*

Ah, que ninguém me dê piedosas intenções!

*Ninguém me peça definições!
Ninguém me diga: “vem por aqui”!
A minha vida é um vendaval que se soltou.
É uma onda que se alevantou.
É um átomo a mais que se animou...
Não sei por onde vou,
Não sei para onde vou
- Sei que não vou por aí!
Cântico Negro, José Régio*

Os movimentos LGBTTTT ocidentais, difusores do gênero mundial e colonizado, são uma faca de dois gumes. E quando se trata de travestis, é inevitável que se fale em política de identidade, pois a “identidade travesti” – se é que existe algo como isso - está atrelada a diversas outras identidades que estão abrigadas no grande guarda-chuva do movimento LGBTTTT. Inicialmente articulado como movimento GLS (*gays*, lésbicas e simpatizantes), ele mais tarde excluiu a categoria “simpatizantes” e foi sendo alargado com o passar dos anos para dar expressão a outros constructos como bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros (na sua versão estadunidense a sigla aumentou para conter também *queer* e *intersex*). Mas o movimento LGBTTTT tornou-se, de certa forma, um mecanismo de policiamento e de aprisionamento de identidades sexuais.

Essas noções mesmo envolvem o fato de que a sexualidade – seja como gênero, seja como escolha de objeto sexual, seja como *performance* – é passível de representar a subjetividade ou a personalidade do sujeito. Apesar de a diferenciação de gênero ser uma experiência que atravessa todas as sociedades (SEGATO, 2003), Akshay Khanna (2007), a respeito das políticas de identidade, sugere que a idéia de sexualidade como subjetividade é paralela ao discurso biomédico, como sugere Foucault. E, ao mesmo tempo, essa idéia de sexualidade está ligada ao surgimento das categorias de gênero nos movimentos LGBTKQJH (na Índia, no caso analisado por ele; a sigla envolve lésbicas, *gays*, bissexuais, transexuais, *kotis*, *queers*, *jogins* e *hijras*). Para esse autor, a emergência da sexualidade como personalidade é um efeito da condição pós-colonial.

(...) it is through the employment of bio-medical explanations for desire that bio-medicine is reinstated as the speaker of all truth about desire, sex, the body. As much as bio-medicine creates

the 'sexuality type', the 'sexuality type' recreates bio-medicine; as much as bio-medicine depoliticizes the frame of sexual universes, the LGBTKQJH... movement ensures that the political nature of bio-medical formulations remain unseen. (2007, p.177)

Esse tipo de movimento (como LGBTTT e LGBTKQJH) está atualmente difundido em grande parte dos universos urbanos; entretanto, ele é uma criação que pressupõe categorias de sexualidade (por exemplo, *gays*) como constructos teóricos - uma formulação que pode não ser imediatamente inteligível (até mesmo para aqueles englobados pelas siglas), que envolve uma série de classificações e que nem sempre é própria aos universos locais, como é o caso da Índia, país de onde fala o autor – lá, por exemplo, as categorias do movimento LGBTKQJH ofuscam e aprisionam as identidades locais, como é o caso de *pantis* (homens ativos, que penetram mulheres ou *kotis*) e *kotis* (homens passivos, que são penetrados pelos *pantis*). Apesar de ambas as categorias, *pantis* e *kotis*, manterem relações mútuas que seriam nomeadas como “homossexuais” de acordo com os movimentos globais, talvez essas pessoas não se definiriam como *homossexuais*, uma categoria que é eminentemente ocidental e recente de um ponto de vista histórico. Mesmo as *hijras*⁹⁷, como ressalta Reddy (2005), não são *a priori* identidades marcadas pela sexualidade ou pelo gênero, já que a inserção delas na sociedade indiana também se dá por meio de outros elementos, como o parentesco, a casta, a economia. Khanna (2007) afirma que se podem encontrar muitas práticas sexuais com o mesmo sexo (que seriam nomeadas como “homossexuais” de um ponto de vista global) em diferentes partes da Índia, mas que algumas dessas práticas não serão consideradas como “sexo com o mesmo sexo” pel@s participantes. Aqui a referência não é a da homossexualidade como entendida pela ótica “ocidental”. O autor se questiona se poderíamos identificar alguma “universalidade” do desejo pelo “mesmo sexo” nas chamadas “culturas populares” indianas – o que permitiria o englobamento destas práticas nas categorias mundiais de gênero -, ou se estas escapariam às categorias universalistas e eminentemente “ocidentais”.

Do mesmo modo, eu questionaria mesmo se as bichas (ou até travestis) ou os parceiros sexuais das bichas (como no caso de Apolônio, marido de Kátia, que não é

⁹⁷ Do ponto de vista das categorias locais indianas, as *hijras* fazem parte de uma “família” mais ampla, os *kotis*. Elas, em princípio, também são homens passivos, mas possuem uma gama de características que as define como um grupo próprio. Existem outras famílias de *kotis* e também existem *kotis* “propriamente ditos”, que não fazem parte de um subtipo peculiar.

considerado homossexual pela comunidade), em interiores como no Piauí, poderiam realmente ser considerad@s “gays” nos termos dos movimentos globalizados.

Aníbal Quijano (2000a, 2009b), como adiante detalharei, afirma que a colonialidade atua principalmente no imaginário e nas subjetividades dos povos dominados. A imposição de categorias (e de desejos) alheias ao universo dos colonizados, tendo como base o eurocentrismo, é a ferramenta pela qual o olhar sobre si mesma da cultura dominada passa a ser homogeneizado em um único padrão mundial. O primeiro sistema-mundo global historicamente conhecido, para o autor, é caracterizado pelo domínio colonial/imperial e por uma perspectiva básica a respeito das relações entre o humano e o resto do universo. Com ele, configura-se uma homogeneização das formas básicas de existência social. Esse sistema, que começou a formar-se com a América, possui quatro elementos centrais: a colonialidade do poder, o capitalismo, o eurocentrismo e a raça.

Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica del conjunto. Por lo cual las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social, son universales a la población del mundo como modelos intersubjetivos. (QUIJANO, 2000a, p.7)

Um exemplo, nesse sentido, são as categorias vinculadas à sexualidade. A homossexualidade não existe fora da cultura europeia e, com ela, outras práticas como a travestilidade. Giuseppe Campuzano (2008), a respeito do Peru, escreve que o conceito de travesti nasceu da ideologia binária dos colonizadores de dois sexos e dois gêneros a eles correspondentes – isso acarretou o fato de que o gênero, assim como a travestilidade pré-hispânicos, passaram a ser interpretados nos termos desse binarismo. Segundo o autor, na época pré-hispânica, os gêneros não se limitavam ao masculino e ao feminino, e havia sacerdotes de “gênero alternativo” que mediavam os mundos natural e sobrenatural – algo que estava em conflito radical com a visão teocêntrica e falocêntrica dos colonizadores⁹⁸. Algo semelhante existe na Índia, no caso das *jogins* e das *shiva-satis*. A diferença é que, como aponta Quijano (1980, 1992a), ao contrário da América, sociedades como a indiana e a chinesa conseguiram conservar muito de suas tradições locais mesmo com a colonização. Campuzano afirma que atualmente

(...) o termo travesti tem sido interpretado por meio das identidades “LGBT” (...). A inclusão de travesti nessas identidades sexuais normativas mostra como os gêneros alternativos foram categorizados através da lente da sexualidade, por falta de uma perspectiva histórica. A associação

⁹⁸ O autor oferece um exemplo da década de 1550, entre os andinos e os yungas, em Huanuco e em Chincha.

da travesti com as identidades sexuais – em lugar de uma associação com um gênero alternativo – torna as travestis sujeitas à discriminação e ataques com base nas suas supostas sexualidades. (...) O gênero perdeu sua amplitude, profundidade e elasticidade durante a troca colonial de crenças e ideologias. (2008, p.84-85)

Em relação ao Brasil contemporâneo, também, é possível que, há algumas décadas, bichas e viados não se definissem forçosamente como homossexuais ou como *gays*. O que aconteceu também no Brasil foi o aprisionamento ou o ofuscamento das identidades e enraizamentos locais, das alteridades históricas, para usar o conceito de Rita Segato (2007), em rótulos de um modelo colonizador, em categorias do império. Hoje, no Brasil, as *crossdressers* enfatizam que não são homossexuais, as travestis brigam para dizer que não são *crossdressers*, e as transexuais vociferam que não são travestis. Existe uma forte demarcação de identidades no movimento LGBTTT – o que esconde, como analisa Bhaswati Chakravorty (2007), uma fluidez primordial das identidades, que exatamente por serem tão fluidas precisam desse tipo de classificação tão rígida.

É óbvio que, de acordo com as narrativas individuais a que já tive acesso, um homem pode passar a interessar-se por homens, “tornar-se” homossexual, passar a vestir roupas de mulher ocasionalmente, “tornar-se” *crossdresser* e depois assumir-se como travesti – e talvez ele sempre circule por essas experiências, em um processo não-linear e fixo. Há alguns anos, as travestis definiam-se como homossexuais, mas hoje elas fazem questão de nomearem-se como heterossexuais⁹⁹ – e os discursos biomédicos e essencialistas são os que mais reforçam as idéias de identidades. Entretanto, essa fluidez não é, de forma alguma, aparente nas disputas de identidade dos movimentos.

Nossas alteridades históricas estão sendo plenamente apropriadas por um tipo de movimento que é extrínseco às peculiaridades das histórias nacionais, resultado da colonização do imaginário e das subjetividades que já mencionei. E, como aponta Quijano,

(...) a globalização do mundo implica dois processos que são, ao mesmo tempo, entrelaçados e contraditórios. Em primeiro lugar, a mundialização ou globalização cultural, isto é, a formação de um universo comum de significações a todas as sociedades/ culturas, a todos os homens e mulheres do mundo. Em segundo lugar, a presença maior e mais evidente das diferenças, diversidades e especificidades histórico-culturais entre a população mundial. (1992b, p.78)

O que eu sugiro é que as diversidades sexuais e de gênero, próprias a cada universo local, estão sendo cada vez mais cooptadas por um discurso homogeneizante e unificador.

⁹⁹ Rogério Junqueira, comunicação pessoal.

Na verdade, sabemos que os desejos sexuais e as escolhas de objeto são muito mais livres e arbitrários do que pressupõem essas categorias. Eles dependem do desejo que nos movimenta a cada instante de nossas vidas, de nossas histórias, de nossas memórias corporais, de quem nos parece desejável ou não em determinado momento. Gayatri Reddy (2005) discute acerca da complexidade e da fluidez das relações e de como o amor é vivenciado por cada sujeito - “(...) no easy correlations exist between ideals, embodied desire/ praxis, and sexual identity. (...) it is the *embodied experience* of the individuals concerned that should serve as the ultimate basis for theorizing and understanding difference/ identity.” (2005, p.210, grifos no original). E Calligaris (2004b), afastando-se das definições rígidas da psicanálise, argumenta sobre o reducionismo da classificação das “orientações sexuais” em “heterossexual, homossexual e bissexual”:

Essa definição tripartida é aproximativa. (...) nossas orientações sexuais são misturas singulares e únicas de fantasias, situações, palavras e preferências quanto ao sexo dos parceiros. (...) a orientação sexual pode mudar no decorrer da vida, mas, a cada instante, ela é uma parte irrenunciável do que define um sujeito. É uma “escolha” neste sentido: ela é imposta a cada um por seu corpo e por sua história, nunca pela vontade abstrata de um legislador. (2004b)

Durante minha pesquisa de campo com travestis, procurando entrevistar os clientes das travestis que se prostituíam, eu me tornei amiga de uma pessoa que se definia como *crossdresser* e que tinha atração sexual por travestis. Apesar da definição como *crossdresser*, Melissa ressalta como os desejos são fluidos e extrapolam qualquer tipo de categorização. Desde o início da adolescência, ela passou a vestir-se como uma mulher, em sua intimidade, e mesmo a performar como uma mulher nas relações sexuais com suas/seus parceir@s (mulheres/ homens/ travestis/ transexuais). Ela estava vivenciando um segundo casamento com uma mulher, e seu desejo era não meramente ser uma travesti, mas ser transexual, inclusive por meio da cirurgia de mudança de sexo. Entretanto, como amava sua mulher, pretendia, nesse caso, permanecer casad@ com ela. Seu desejo caminhava para a “identidade feminina” no que tange à identificação – pois, sempre que podia, estava vestid@ “como uma menina” e tinha gestos “femininos”. Melissa relatou-me sobre seu desejo e sobre a diferença entre uma travesti e uma *crossdresser*, sobre o “sentir-se mulher” sem que houvesse modificações radicais em seu corpo:

Eu não vivo como mulher, não tomo hormônio, não mudei meu corpo, embora tenha fantasias a respeito. [E isso] não é só [para a relação sexual]. Usar roupas, gestos. Tem algo feminino dentro de mim. Presto atenção em detalhes. Mesmo tendo vontade de ter um corpo feminino [não o modifico]. Vontade não é coragem. Também fantasia não é realidade. Em casa fico menina com

minha mulher. Quando fico menina... ela é o homem... Às vezes a amiga. Ela gosta. Fazemos inversão. Acho que quero ser mais feminina que as mulheres. Eu gosto de tudo que é super feminino... sainha, (...) melissinhas, coisas de maquilagem, esmalte. Se eu fosse mulher acho que não sairia do salão, seria uma perua patricinha. Acho que quero ser mais feminina que as mulheres.

Entretanto, em algumas situações, Melissa sentia-se mais à vontade como homem. E, por outro lado, sua escolha de objeto não podia ser considerada tipicamente “feminina” (pois não desejava apenas homens) nem tampouco “masculina” (pois seu objeto de desejo nem sempre eram mulheres, em uma relação sexual típica). Ela apreciava normalmente relações com inversão (penetração por um “sujeito feminino”; e aqui poderíamos problematizar o termo inversão, que remete ao monopólio da penetração por aquele que tem o falo), com mulheres, travestis ou transexuais. Sendo assim, se tivesse que optar por uma identidade de gênero, ela se consideraria lésbica. Não obstante, não podemos dizer que minha/ meu interlocutor@ encaixe-se no padrão típico de “uma lésbica”. Não existem padrões com os quais possamos definir seu desejo. Melissa me disse que já tentou sair com homens, mas não gostava. Achava que era *gay* (pois ainda não se havia definido como *crossdresser*) e tinha medo de assumir seus desejos. Posteriormente, percebeu que não era *gay*: “Pode ser [que eu seja lésbica]. Meu sonho é viver como mulher... e tentar me relacionar com homens. Os vídeos que vejo na net são vídeos hetero[ssexuais]. Sinto tesão nos corpos masculinos. Mas acho que no fundo sou lésbica mesmo. Claro que as mulheres que gosto têm que ter pinto.”

Qual seria a categoria que as posições que o desejo de Melissa assume ocupariam? Lésbica? Travesti? Transgênero? *Crossdresser* – uma categoria que nem mesmo visibilidade possui ainda no movimento LGBTTTT -? Certamente o caso de Melissa não é único. Certamente muitos *gays*, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais experienciaram e experienciam fluxos e correntes de desejo que são proscritos pela categoria a que pertencem.

Hilan Bensusan (2009) discute a respeito dos “trizés” – aquilo que está por um triz e que pode fazer uma grande diferença no modo como um processo subjetivo desenvolve-se. Uma menina observa sua mãe sendo galanteada e elogiada pelos homens e pode desejar tornar-se uma mulher para ser também desejada pelos homens. Ela pode brincar de boneca e imaginar-se como a mulher que é a mãe dela. Mas – e quem pode identificar o que se passa na imaginação de uma criança com seu brinquedo? – ela pode desejar algo que é

bastante diferente: ela pode desejar *ter* uma mulher. Um homem pode desejar, admirar um corpo feminino. Mas a ginefilia dele pode ser tão grande que pode avançar – ele pode querer *ter* os seios, os braços, as pernas da mulher. O desejo dele pode ser tão grande que ele quer *ter* aquele corpo, direcionando-se a uma auto-ginefilia. A hetero-filia pode ser também, por um triz, a auto-hetero-filia. Pode-se querer tanto um homem que se pode desejar *ter* o corpo do homem. Bensusan fala-nos desse devir que está contido no desejo de cada um@ e que escapa às classificações arbitrárias das políticas de identidade.

Entretanto, cada vez mais, os desejos, que são tão alheios a qualquer aprisionamento ou enquadramento, têm sido encaixotados em função de uma auto-classificação mecânica e objetificadora que remete, antes, a um padrão abstrato, distanciado e global, e não à história individual ou local, como escreve Segato (2007) (será que no interior do Piauí Melissa não seria simplesmente uma bicha?).

Por que deveríamos falar em dois sexos, ou mesmo em três ou seis, quando os desejos são múltiplos, constantemente propensos a modificações, nômades? Por que é preferível aderir a um modelo rígido e sufocante, quase sempre importado? E, quando se fala dos direitos humanos, cuja disputa está tão em voga, quem define quem concede um direito ao outro? Quem define quem é merecedor de direito? O que pode decidir em favor de uma identidade (tão momentânea) e não de outra (igualmente momentânea)? O que pode fazer com que desejemos estar enclausurados em uma caixa, e não dispostos a vivenciar os devires de nossos desejos? O que pode fazer com que desejemos tão fortemente um tipo tal de prisão – o que é radicalmente expresso pelas transexuais, mas não menos verdadeiro no caso das travestis ou dos homossexuais? Hilan Bensusan (2008) escreve:

Consideremos as políticas de identidade. Políticas de identidade são políticas em que grupos de identidade determinam o interesse, as crenças e as ações das pessoas: você deve fazer assim, sentir isso ou pensar desse jeito porque você é negra, mulher, operário, homossexual, estudante, colombiana ou retirante. As políticas ancoradas na identidade de pessoas a grupos são políticas que apelam para a experiência obrigatória e com um lastro intransferível de todos os membros do grupo: mais cedo ou mais tarde todas as operárias adquirem sua consciência de classe, todas as mulheres descobrem que são irmãs, todos os negros aderem ao seu movimento. É como se cada pessoa tivesse obrigações para com a identidade supostamente compulsória do grupo. Essa experiência atua como uma catraca conectando a pessoa ao seu grupo. As políticas de identidade contribuem para reforçar as identidades: a opressão de gênero se baseia na suposta diferença universalmente aceita entre os gêneros, a opressão de raça se baseia na distinção compulsória entre as raças. Enquadramos cada pessoa em um grupo de identidade para entendê-la, prever suas ações e prescrever o que ela deve fazer, mesmo que não faça. Diga-me quem és que eu te digo o que deves fazer. (2008, p.252)

Bensusan advoga em favor de abandonar a identidade, mas preservando as diferenças – que, principalmente para aqueles que ocupam uma posição marginal, têm muita importância. O autor pensa algo como um “*haecceitismo sem haecceitas*¹⁰⁰”, uma singularidade sem substrato, pautada em trajetórias. Para ele, quando se categoriza, a peculiaridade é arrancada, perde-se a singularidade. E as singularidades têm a potencia de escapar de onde estão – elas não têm cabimento (BENSUSAN, 2008; comunicação pessoal).

O gênero globalizado, a adesão aos modelos do império faz parte de uma estratégia de colonização que torna as singularidades reificadas e essencializadas – é este ou aquele movimento que vai receber a verba destinada à política de direitos humanos? Não podemos ignorar as vantagens da existência da política de identidade quando se fala em direitos humanos, quando se fala em uma categoria subalterna cuja fala é vetada pelo discurso hegemônico, mas parece que os objetivos de ditas organizações estão ofuscando mesmo a existência e as narrativas de seus atores. Quase sempre, as políticas de identidade estão embasadas no reducionismo e na essencialização; as identidades humanas passam a ser vistas de forma a-histórica, descontextualizada e com pouco poder de singularização:

(...) o gênero humano corre o risco de ser reduzido a uma parca soma de particularismos excludentes, produzidos a partir da eleição arbitrária de alguns possíveis ou supostos atributos. As diferenças tendem então a ser erigidas à condição de fetiche, sem que se atente aos múltiplos nexos entre as relações de poder e os processos discriminatórios que também elas desencadeiam ou realimentam. (...) com frequência, os posicionamentos baseados nesses pressupostos pautam-se pelo acirramento de tensões relativas ao convívio entre as diferenças e pela verticalização das agendas políticas de determinados grupos e movimentos (que podem propugnar novas rotulações e, com a colaboração do Estado, conduzir seus protagonistas a promoverem hierarquizações opressivas e submeter os integrantes do grupo a ulteriores e asfixiantes formas de controle). (...) a tendência é produzir ou revigorar disposições normativas, desestimular a formação de alianças, dificultar a concepção de projetos transformadores e desencadear novas exclusões. (JUNQUEIRA, 2009a, p.396)

Aos poucos, o mecanismo de confiança e de identificação que as políticas de identidade desenvolvem podem conduzir à segregação. Se você é mulher, você é de confiança, mas se você é homem, você é patriarcal, opressor e talvez até um possível estuprador. Se você é negra, você é das nossas, mas se você é branco você está de fora porque é um agressor. Se você é transexual, está legal, mas se você não é você não conhece o sofrimento pelo qual eu passo, e eu não posso conversar com você. O mecanismo de

¹⁰⁰ *Haecceitas*, em termos muito reducionistas, seria algo como a “estidade”, aquilo que faz com que um ente, mesmo que semelhante a outro, seja diferente dele, seja único.

opressão que tornou possível a adesão ao grupo torna-se vitimização, transformando, às vezes, oprimidos em opressores. Como acrescenta Junqueira (2009a), isso não significa deixar de reconhecer a dor e o sofrimento que constituíram a história desses sujeitos, mas esse reconhecimento da diferença também pode tornar-se numa mera “celebração da singularidade” (p.400) esvaziada de sentido, reificada e rígida, que contribui para uma inversão de poder estanque e para o domínio externo sobre os grupos, na forma de uma colonização.

Corre-se o risco de deixar de perceber as singularidades, de atentar às relações hierárquicas que produziram a opressão e aos enraizamentos históricos desta, para engessar o processo na existência de clubes fechados, onde a admissão é severamente fiscalizada, e o comportamento de cada sujeito, intransigentemente policiado. Além disso, os estereótipos, nas políticas de identidade, são reiterados, reeditados e reinstaurados. E, como observa o autor, assim como Butler (2004), quando se advogam os direitos de um determinado grupo, sempre vai ficar alguém de fora da margem. Amplia-se a tolerância dentro da norma, e novas identidades que não se ajustam a ela permanecem sob o jugo da opressão. No jogo de identidade, onde ficaria uma *crossdresser* lésbica? No final, joga-se o bebê com a água do banho. Como afirmam Junqueira (2009a) e González-Rey (2003), as identidades são fluidas, plurais, múltiplas, relacionais, instáveis, recriam-se e reconfiguram-se a todo tempo. Essa definição é absolutamente incompatível com as políticas de identidade. E essa característica das identidades, até agora, parece não ter sido absorvida nem pela psicologia, nem pela psicanálise, nem pelos movimentos de políticas de identidade.

A própria identidade humana não pode prescindir de um reconhecimento do eu no Outro, o que Wallon analisou muito bem antes mesmo de Lacan, com sua teoria do estágio do espelho, cujo termo este tomou de empréstimo àquele (ROUDINESCO, 1994). É porque existe um Outro que o sujeito pode identificar-se como também humano - ou mesmo como hierarquicamente inferior em função de sua vulnerabilidade quando bebê. É o Outro que me constitui ao mesmo tempo como eu e como não-Outro.

Essa relação dialética explica mesmo porque um heterossexual pode perceber-se como heterossexual: porque existe um Outro que não é como ele e que justamente por isso – e também por encerrar os desejos que ele sente mas não pode admitir que sente – pode ser subjugado e oprimido. Os mecanismos de identificação e de reconhecimento permitem que

algo que é da ordem do direito individual, como a sexualidade, possa ser defendido e advogado por um grupo maior (BUTLER, 2006). Permitem também as diferenças, e não apenas a existência das singularidades. Mas o que os movimentos identitários ignoram ou desejam ignorar é que esse reconhecimento de mim no Outro, que me faz humano, que me faz ser eu, que me faz até ser eu-Outro, é sempre relacional e instável. O que há do Outro em mim que me constitui permanece em mim. E os encontros com o Outro, eternamente atualizados, continuam modificando-me a todo tempo. Ainda, como não perceber, nesse jogo que institui a identidade humana, a posição do Outro colonial e imperial na constituição dos povos dominados?

Atualmente, o fenômeno da coexistência de formas tradicionais de vivências e de existências com modelos importados – quase sempre em uma primazia destes últimos – tem chamado a atenção de diversos autores situados em países na margem do império ou que têm voltado seu interesse sobre esses países; é o caso, por exemplo, da América Latina (como CAMPUZANO, 2008; QUIJANO, 1980, 1988, 1992a, 1992b, 1992c, 1993, 1994, 1997, 2000a, 2000b, 2009a, 2009b; SEGATO, 2007; WALSH, 2002), da Índia (ALTMAN, 2007; CHAKRAVORTY, 2007; KAVI, 2007; KHANNA, 2007; REDDY, 2005) e, neste caso específico, do Piauí (BONFIM, 2004; CELESTINO, 2003; DIAS, 2003; MOURA, 2003; SANTANA, 2003; SANTIAGO Jr., 2003). Esse fenômeno da colonialidade não deixou de atingir o campo da sexualidade, como venho analisando. Dois autores analisam muito bem esse processo mundial: atualmente, Segato tem-se dedicado a essa problemática; e Quijano, já desde a década de 1960, atenta aos mecanismos de captura das culturas dominadas pelas culturas dominantes, o que se propaga por meio das elites locais, herdeiras da colonização.

Segundo Rita Laura Segato (2007), as políticas de identidade globalizadas têm sido parte de uma estratégia para que o império intervenha nos países da margem, como é o caso da América Latina, sem que esse projeto dê atenção às particularidades que cada categoria contemplada pelas políticas de identidade tem em seus locais, com relação à sua história e gerando uma fobia da localidade. Para a autora, a versão de uma diversidade como rótulos de identidade, alinhados à demanda de inclusão em valores construídos e instituídos pelo império, opõe-se radicalmente ao mundo local, plural das alteridades históricas. Seu argumento é uma crítica ao englobamento dessas matrizes de alteridade de cada nação pelas

identidades globais preformatadas; estas em nada se relacionam às questões históricas nacionais, regionais e locais, com suas narrativas próprias; não estão enraizadas na forma como cada local enxerga a política, a economia, a justiça, a natureza e as artes, enfim, no *ethos* de cada cultura local. Esse argumento é também uma crítica à superficialidade das identidades políticas globais e à adoção destas pelas culturas dos países da margem e pelas elites locais, alinhadas ao poder das grandes metrópoles. Esse processo reifica, congela e esquematiza a diversidade ancorada nas histórias e dialéticas locais.

É nesse sentido que a crítica de Segato alinha-se à captura do eixo São Paulo-Sul pela modernização européia e norte-americana, inclusive no que se refere aos movimentos LGBTTT, e à não captura dos interiores do Piauí que estudei. Há, nos países da margem, uma aspiração à modernidade emanada pela Europa e pelos Estados Unidos. E, se atentarmos ao eixo São Paulo-Sul como aquela região mais branqueada, mais próxima de uma certa racionalidade européia (QUIJANO, 2000a), não é difícil de compreender a aspiração das várias regiões do Brasil à cultura desse eixo.

Quijano, para quem a América, o capitalismo e a modernidade são três categorias que surgiram simultaneamente, com a chegada dos hoje entendidos como “europeus” nas Américas (1993), analisa (2000a) as circunstâncias históricas que impediram a democracia e a nacionalização de desenvolverem-se plenamente em países como o Brasil. Diferentemente da realidade européia, aqui, a classificação social possui cor. E é o imperativo da raça como instrumento de dominação que aqui conduziu o processo de formação do Estado-Nação na direção de uma dependência histórico-estrutural, já que, diante da ausência de interesses nacionais comuns, as elites brancas permaneceram profundamente atreladas ao padrão eurocêntrico. Esse padrão desautoriza todos os saberes das populações “índias”, “negras” e “mestiças” e impõe a hegemonia européia e, recentemente, dos Estados Unidos. O autor (1988, 2000a) argumenta que a pressão pela modernização na América Latina foi e tem sido exercida durante a maior parte do século XX, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, em grande medida, pelo interesse de agentes externos (não-latino-americanos) e, em seguida,

aparece formalmente como una propuesta de recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado, considerados como paradigmas de una exitosa “modernización”. (1988, p.9).

O pensamento de Quijano (1992b) e de Segato (2007) alinham-se no que diz respeito a uma consequência específica da globalização que já mencionei. Segundo Segato (2007), existem duas tendências nesse processo – uma é a unificação planetária e a homogeneização dos modos de vida; outra é a produção de novas formas de heterogeneidade e de pluralismo, que dá origem à criação de identidades transnacionais, por meio dos processos de etnogênese ou da radicalização dos perfis identitários já existentes nos países da margem. Por meio desses processos, por exemplo, ocorre a transnacionalização das identidades étnicas, o que aparentemente produz uma contracorrente da tendência unificadora. Isso é o que Quijano (1980) menciona sobre mesmo os questionamento que ocorrem nos subníveis dos elementos da cultura dominada serem capturados pelo discurso hegemônico da cultura dominante. Essa captura, embora contribua para afirmar os direitos das minorias, homogeneiza as culturas, oculta os valores próprios a cada uma delas na disputa irrefletida por recursos. Segato formula um argumento compatível com a posição de Quijano. Para a autora, “Un negro, un indio, una mujer hiperreales, enlatados, pasan a substituir a los sujetos históricos auténticos. Además, el espejo global devuelve a las categorías históricas una imagen ahora transformada en la de consumidores marcados.” (2007, p.45).

O mandado de diversidade, que está imbricado ao processo da globalização e da americanização, para Segato, contém também o mandado da etnicização e da racialização (referido e a um padrão global e, portanto, a um processo mais homogeneizador do que pluralista) – afinal, a história cultural dos Estados Unidos define-se pela segregação e definição dos contornos de cada raça ou etnia. E estes processos, antes de serem pautados pelos traços históricos dos países da margem, acabam constituídos a partir dos modelos importados. Assim, globalizam-se formas peculiares de modo de vida e de existência que são resultantes de uma história local.

(...) lo que quiero iluminar aquí es el aspecto banalizador, aplanador, de la formación de identidades globales, por un lado, así como los efectos perversos de una política de identidades que responde a una agenda global más fiel a cuestiones nacionales internas de los países centrales que a problemáticas e idiomas políticos locales por el otro. (...) No se trata de afirmar que toda identidad política es enteramente perversa, sino de alertar sobre la importancia de distinguir rigurosamente entre nuevas identidades políticas, por un lado, y, por el otro, las formas tradicionales de alteridad con sus culturas asociadas que surgieron de la convivencia histórica en una determinada escena nacional. Sólo esta diferenciación precisa podrá evitar que las primeras devoren a las segundas, ocupando su lugar y eliminando sus huellas. (2007, p.62)

Uma consequência desse fenômeno de modernização nos países da margem é a divisão radical entre o que venho tratando aqui como modos de organização social “modernos” e “pré-modernos”. O eixo São Paulo-Sul, como venho apontando, é a imagem de uma sociedade moderna, avançada, e isso ocorre desde longa data no Brasil¹⁰¹, embora se intensifique atualmente. Já os estados do Norte e do Nordeste, particularmente o Piauí, neste caso, marcado pelo imaginário de um estado pobre e decadente, são vistos como atrasados e inacessíveis às mudanças mais atuais – embora, como comentam alguns autores piauienses (CELESTINO, 2003; MOURA, 2003; SANTANA, 2003; SANTIAGO Jr., 2003) e meus interlocutores de Colônia do Piauí, o Piauí já venha sendo afetado por esses modelos globais e hegemônicos que tendem a desenraizar a população de suas tradições e costumes locais. Do mesmo modo que Quijano (2000a) destrincha os processos históricos pelos quais as narrativas plenamente mitológicas sobre as nações foram formadas e incutidas no imaginário mundial, Albuquerque Júnior (1999) também faz esse esforço no que se refere ao Nordeste. O autor comenta que a falta de capacidade modernizadora do Nordeste é o fruto de um discurso de resistência que constituiu a região, em oposição às estratégias nacionalistas, e não da falta de estrutura e de recursos econômicos. Seguindo essa linha de raciocínio, o Piauí seria atrasado, ou, pelo contrário, seria em sua resistência à modernização que residiria sua força política e cultural?

O conceito de colonialidade do poder de Quijano (2000a, 2009b) refere-se à colonização do imaginário dos colonizados, que perdurou mesmo após o fim do colonialismo institucional. Como Akshay Khanna (2007), Quijano escreve sobre o fato de os colonizados terem passado a entender a si próprios nos mesmos termos dos colonizadores, do mesmo modo que os colonizadores entendiam a si próprios. Segundo Quijano, no capitalismo eurocentrado, é sobre a base da

naturalización de la colonialidad de poder que la cultura universal fue impregnada de mitología y de mistificación en la elaboración de fenómenos de la realidad. (...) La ‘naturalización’ mitológica de las categorías básicas de la explotación/ dominación es un instrumento de poder excepcionalmente poderoso. (2000b, p.379)

Um dos exemplos mais fortes, nesse sentido, é a raça. O autor afirma que, diante do poder da colonialidade e do capitalismo, a hegemonia do eurocentrismo permaneceu inalterável, principalmente na subjetividade dos colonizados.

¹⁰¹ Ver a minha discussão sobre o posicionamento de Durval Albuquerque Júnior (1999) no capítulo 1.

Sobre essa captura dos países da margem pela cultura européia e, atualmente, norte-americana, Quijano (1980) explica que, diante da posição hegemônica das sociedades européias e norte-americanas em relação às da Ásia, da África e da América Latina, as culturas e subculturas dessas regiões não possuíam recursos para posicionar-se como competidoras e autônomas, e suas populações foram forçadas a incorporar de modo violento a cultura dos seus dominadores.

O autor faz uma diferença entre a “cultura dos dominantes” – que se transforma em “cultura dominante” – e “cultura dominada”, enfatizando, ao mesmo tempo, os diferentes níveis dentro da “cultura dominante” e da “cultura dominada”. Segundo ele, os valores da “cultura dominante” enraízam-se nos elementos da “cultura dominada” em nível inconsciente ou subliminar, com um baixo nível de objetificação e de formalização. Isso acarreta uma falta de questionamento por parte dos elementos da “cultura dominada” – seja pela “estrutura cognitiva insuficiente”, seja porque estão ocupados com questões básicas como a sobrevivência. As poucas refutações aos valores da “cultura dominante”, realizadas pelos elementos da “cultura dominada” que dispõem de recursos para isso, invariavelmente são apropriadas pelos elementos da “cultura dominante”. Além disso, essas contestações invariavelmente utilizam o discurso da “cultura dominante”, o que também é enfatizado por Spivak (1994). E outra consequência é que esses elementos, normalmente intelectuais, tornam-se dominantes em relação aos próprios dominados. Isso vem ocorrendo frequentemente nas políticas de identidade que se desenvolvem nos países da margem.

Paralelamente à emergência do processo social de marginalização diante da dominação imperialista, Quijano (1980) observa na América Latina o fenômeno de uma “cultura dependente”, que adere aos moldes da difusão imperialista, abandonando as bases de sua própria cultura e sem poder, no entanto, participar da “cultura dominante” plenamente. O que o autor se pergunta acerca da “democratização” e do alargamento dos setores dominados que podem participar da “cultura dominante” é: “Por que deveria ampliar-se o ‘público’ dessa cultura?”, “em nome de que deveria levar-se as pessoas a participar dessa função?”, “O que privilegia essa cultura sobre as outras?”, “Por que não se demanda um público para estas?” (1980, p.40).

A resposta a esse tipo de demanda pode ser encontrada na colonialidade do poder. Como aponta o autor (1992c) e como já afirmei acima, embora o colonialismo tenha sido

extinto como sistema político formal, o poder social ainda é constituído por critérios originados na relação colonial, e a colonialidade não deixou de ser o caráter central da estrutura de poder. A estratégia mais forte da colonização, antes de residir no domínio econômico e no político, está primordialmente na colonização das subjetividades e dos imaginários dos dominados:

Eso fue (...) de una sistemática represión no solo de específicas creencias, ideas, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones e instrumentos de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron primero lejos del acceso de los dominados. Más tarde los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió además en una seducción; daba acceso al poder. (...) el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial. (...) La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones. (1992b, p.438-439)

O autor convida à reflexão da suposta necessidade de as “culturas dominadas” adequarem-se às “culturas dominantes”. Por que essa cultura é tão valorizada e parece tão avançada? Será que não deveríamos atentar ao que dizem os autores piauienses, no sentido de valorizar as culturas locais? O que faz a “cultura dominante” parecer a melhor, se não o próprio senso de menosprezo por aquilo que é próprio da localidade e que não conta com a autorização do império? Rita Segato (2007) analisa essa fobia da localidade em nossa época.

Hoje é curioso, para mim, pensar que meu desejo de ir ao Piauí, inicialmente com o fim de conhecer a primeira vereadora travesti do país, Kátia Tapety, tenha surgido a partir de meu cansaço em relação às políticas de identidade em Brasília. De início, eu não tinha idéia do universo que conheceria no sertão do Piauí. De fato, já me irritara com as brigas pelos nomes com os quais se deveria chamar cada pessoa do movimento LGBTTTT e acreditei que em outro cenário, em uma cidade pequena, relativamente desconhecida, onde ainda se andava de jegue, onde uma travesti que estava na política usava, mesmo assim, bermudas e chinelas, as coisas fossem um pouco diferentes.

É certo que não encontrei tudo o que imaginei, que descobri diversos outros temas, pessoas e configurações, que novos problemas surgiram. Mas essa percepção estava correta: em Colônia do Piauí e em outras cidades do interior do Piauí, o cerne da discussão da política de identidade não eram as categorias enlatadas das identidades globais, embora esse quesito estivesse incluso na agenda piauiense. Mas, se um sujeito era chamado de “travesti”, “transexual”, homossexual ou “gay”, isso certamente não era a primeira pauta.

Eu estava voltando com Kátia de Picos, de uma visita a uma transexual amiga dela, que, em alguns dias, iria a São Paulo para fazer uma avaliação para a cirurgia de mudança de sexo. Sua amiga era conhecida em sua rua pelo seu nome masculino, embora tivesse um corpo e uma *performance* feminina mais convincente do que os meus. Ela era muito bonita, mas bastante diferente dos estereótipos de Brasília. Tinha um salão de beleza e falava sobre a cirurgia com entusiasmo. Quando saímos de lá, comentei com Kátia a respeito de minha irritação com a política de identidade em Brasília e perguntei como elas, bichas e travestis, preferiam ser chamadas na região de Oeiras e de Picos. Ela falou - “Ôxi, é travesti, transexual, não é mulé, é ômi mermo!”.

Nessa região, eu vi travestis e transexuais serem referidas pelas pessoas como “viado” ou “bicha”; às vezes, pelo público mais informado pela política de identidade, como “travesti” ou “transexual” – e, na verdade, os dois primeiros vocativos eram bem mais freqüentes. E embora os homossexuais pudessem eventualmente ser distinguidos das travestis e transexuais, de modo geral, todos poderiam ser identificados de forma comum¹⁰² - bichas. Isso se deve ao fato de que a identidade (se é que isso é um tópico tão importante nos interiores piauienses) parece ser mais relacionada à escolha sexual¹⁰³. Em uma conversa com algumas interlocutoras de Colônia do Piauí sobre os rótulos com que se denominavam as pessoas, elas me disseram que “quem dá é veado”, e que “travesti e veado é tudo a mesma coisa”. Também me falaram que “heterossexual é quem se relaciona com pessoas do sexo oposto, homossexual, com pessoas do mesmo sexo, e bissexual, com

¹⁰² Isso me leva a pensar, guardadas todas as diferenças que separam o universo brasileiro do indiano, na classificação apresentada por Gayatri Reddy (2005), em que todos os homens que são penetrados por outros são considerados, de modo geral, como *kotis*; ainda que existam diferença hierárquicas e identitárias, eles fazem parte de um mundo comum, o dos *kotis* – “*hamare log*” ou “*manollu*” (“*our people*”). Além de diversas outras peculiaridades, os *kotis* estão inseridos em uma rede de parentesco que estrutura suas relações, mas a comparação pode ser válida, como mencionei na página 63.

¹⁰³ Ainda nessa comparação, como Kulick (2008), Reddy identifica como elemento primordial para essa classificação o fato de os homens penetrarem ou serem penetrados, escolherem mulheres ou homens como objeto de desejo. Sendo assim, todo *koti* possui um *panti*, ou seja, um homem que o penetra.

peças de ambos os sexos”. Esse tipo de opinião, que já foi suficientemente analisada como heteronormativa e binária, também é encontrada entre as travestis que se prostituem no SCS de Brasília.

O elemento que marca esse tipo de discurso está centrado no que Kulick (2008) e Reddy (2005) analisaram acerca da penetração, ou seja, quem penetra e quem é penetrado, em quais orifícios (e se) o sujeito é penetrado. O que parece diferenciar as pessoas é como elas utilizam esses orifícios corporais para ter prazer, como elas utilizam seus corpos. Se um homem é penetrado, não importa se ele se veste de mulher, não importa sua *performance* de gênero, ele será considerado bicha. Não parece vir muito ao caso, pelo que me pareceu em minhas observações, entrevistas e leituras, quais são as linhas divisórias entre uma mulher que é penetrada e uma que penetra, pois, aqui, o domínio é o do *phalo*. Aqueles que possuem um pênis podem escolher usá-lo ativamente ou não.

Esse tipo de classificação, bastante presente nos discursos locais, parece ser ignorado pelas políticas de identidade, o que já discuti. Já de acordo com esses discursos de Brasília e de outras metrópoles, de forma diferente, não parece estar em jogo – não obstante as pessoas continuem a usar essa classificação no senso comum – a dinâmica das penetrações, mas a *performance*. O que está em jogo, antes, é uma classificação congelada que se alinha ao padrão transnacional, globalizado. No entanto, lésbicas, *gays*, bissexuais, travestis, transexuais, intersexos, são potencialmente infinitas as escolhas que compõem o alfabeto *queer*. Assim como complexos são os desejos e as experiências humanas, sempre plurais e idiossincráticas. Por que enquadrá-los em nomenclaturas específicas e estanques? Como já observei, uma transexual nunca desejará ser uma travesti ou uma lésbica? Um *gay* nunca desejará ser uma transexual ou uma travesti? Eventualmente não desejará mulheres? E por que mereceriam ter esses nomes a cada instante de seu desejo? Uma das mais recentes capturas da colonialidade é a *performance* de gênero – não obstante gênero, como raça, seja um dos pilares que compõem a colonialidade do poder desde o início, há 500 anos. Os trânsitos e mudanças parecem sufocados dentro da agenda das políticas de identidade. Não é à toa que constantemente a sigla é modificada, de modo a “incluir” um número maior de identidades possível. E embora algum dia as transexuais possam ter sido travestis, elas supostamente são muito diferentes das travestis. Elas são transexuais desde a infância, assim como as travestis são travestis desde a infância. Arranquem os pêlos,

arranquem os pêlos, essa *performance* é feminina, e não masculina. Embora as transexuais possam ter sido travestis - porque é inexorável que as identidades sejam fluidas, como no caso de *zenanas*, *jogins*, *cada-katla kotis* e outros descritos por Reddy (2005), que se tornaram *hijras* -, dizer que são sempre diferentes entre si está a favor das políticas de identidade, assim como dos recursos que cada entidade pode receber.

Sugiro, como ficará mais explícito no decorrer deste capítulo, que análises como as de Kulick (2008) e de Reddy (2005) referem-se aos universos locais, a alteridades históricas, para usar o termo de Segato (2007), enquanto que as categorias desenhadas pelas políticas de identidade dizem respeito às identidades transnacionais e globalizadas, sempre enlatadas, quanto mais sufoquem os trânsitos identitários e a fluidez dos desejos.

4.2. Heterossexualidade compulsória e homofobia

Seriam as travestis uma personificação-*performance* da subversão à matriz heteronormativa (RICH, 2009; BUTLER, 2003, 2005)? Será que, pelo fato de não aceitarem a inscrição de gênero inicial, dada pelas instituições escolar, familiar, lingüística e médica, pelo fato da marca de gênero que confere sentido ao sexo ter falhado, pelo fato de elas serem “homens” que aspiram a ser “como mulheres”, elas seriam a encarnação da subversão à norma? Autores como Berenice Bento (2003) argumentam que travestis e transexuais podem criar “fissuras nas normas de gênero”, e que as repetições subversivas delas podem desestabilizar a norma e transformar o gênero. Segundo a autora, “A necessidade permanente do sistema em afirmar e reafirmar, por exemplo, que mulheres e homens são diferentes por sua natureza, indica que o sucesso e a concretização desses ideais não ocorrem como se deseja.” (p.4). Um dos sistemas de repetição que mais tiveram sucesso no meio acadêmico, nesse sentido, é a psicanálise. Como já apontei, quanto mais rígida é uma norma, mais temos o indicativo de que o fenômeno em questão não é tão natural quanto se pensa. Em relação a esse ponto, eu concordo com Butler (2005) no sentido de que as performatividades *queer*, embora possam bagunçar a heteronormatividade e atuar como linhas de fuga, no sentido de Deleuze e Guattari (1972/2004), repetem, em algum registro, a matriz de inteligibilidade. As travestis, segundo já analisou Butler (2005), ainda assim, estão inscritas na mesma matriz que pretendem bagunçar. De toda forma, elas

ainda aspiram às marcas da feminilidade – o que elas pretendem é exatamente isso: um ideal “natural” do suposto feminino. Como ressaltou Kulick (2008), quanto mais natural, mais convincente e mais exata a *performance*, embora elas nunca possam conseguir (nem desejem) ser exatamente “naturais”, pois o pênis (que as separa das mulheres “naturais”) não é uma parte vista como intrusa no corpo, como no caso das transexuais. Mais além disso: as travestis, quase sempre, não só se identificam com as mulheres, como seu desejo é tipicamente “feminino”. O objeto desejado quase sempre é um homem. Nas travestis, idealmente, o pacote heteronormativo é completo: identificação, *performance* e desejo correspondem unicamente ao registro do “feminino”. Embora muitas vezes as travestis se descrevam como homossexuais, o desejo delas é heteronormativo. Sendo assim, o que restaria de espaço para a subversão¹⁰⁴?

Reddy (2005), em relação à pergunta de se as *hijras* estariam repetindo, em suas *performances*, a inscrição binária e heterossexual da norma, encontra uma resposta em elementos como o bater palmas específico delas e o ato de levantar o sári e exibir um corpo sem genitálias, quando desejam chamar a atenção do público. Para ela, não obstante esses atos enfatizem a posição marginal das *hijras*, pois evidenciam sua pertença de gênero, eles também são capazes de evocar, nas pessoas que os presenciam, a vergonha e também o respeito. Existe um equivalente subversivo nas travestis?

O gênero, na análise de Butler (2003, 2005), é um ato performativo, ou seja, é na sua *performance*, no conjunto de suas práticas que ele obtém sua eficácia. Na verdade, ele é um conjunto de atos, pois é a reiteração que garante o sucesso desse dispositivo. A performatividade do gênero, assim, constantemente operada e reiterada, garante a aparência genderificada natural dos corpos. Como se tornou comum afirmar nas teorias de gênero, a tese sustentada pela autora é a de que o sexo já é genderificado, e a materialidade é um resultado do poder. Uma mulher só é vista como mulher porque existem mecanismos sociais e historicamente identificáveis que não só produzem, como naturalizam a percepção de uma mulher como mulher, ocultando os mecanismos que produzem essa naturalização – e isso já está presente no imaginário social mesmo quando a “menina” ainda não veio ao mundo: os pais, parentes e amigos, cuja primeira pergunta quando da gravidez é “é menino

¹⁰⁴ Embora eu perceba que, de modo geral, as travestis não estão preocupadas com um pretensão potencial subversivo, mas “apenas” em poderem existir em uma vida minimamente vivível. Só os clientes, em princípio, desafiarão esse modelo, pois solicitam ser passivos.

ou menina?”, já imaginam o nome, as cores para o enxoval e para o quarto, os brinquedos apropriados, os dispositivos da educação que (inconscientemente) levarão a “menina” a agir como uma menina. Nas palavras de Berenice Bento:

(...) podemos analisar gênero como uma sofisticada tecnologia social heteronormativa, operacionalizada pelas instituições médicas, lingüísticas, domésticas, escolares e que produzem constantemente corpos-homens e corpos-mulheres. Uma das formas para se reproduzir a heterossexualidade consiste em cultivar os corpos em sexos diferentes, com aparências “naturais” e disposições heterossexuais naturais. A heterossexualidade constitui-se em uma matriz que conferirá sentido às diferenças entre os sexos. (...) A heterossexualidade (...) inscreve-se reiteradamente através de operações constantes de repetição e de re-citação dos códigos socialmente investidos como naturais. (...) a suposta idéia de complementaridade natural (...) ganha inteligibilidade através da heterossexualidade. (...) Analisar os corpos enquanto próteses significa desfazer-se da relação dicotômica corpo-natureza para apontar o corpo como resultado de tecnologias e o gênero como resultado de tecnologias sofisticadas que produzem corpos sexuais (...) Essa pedagogia dos gêneros tem como objetivo preparar aquele sujeito para a vida referenciada na heterossexualidade, construída a partir da ideologia da complementaridade dos sexos. É como se as “confusões” nos papéis provocassem (...) “perturbações” na orientação sexual. (...) (2003, p.1-3)

Luis-Georges Tin (2009) afirma que, ainda que a prática heterossexual seja universal, o mesmo não se dá com a cultura heterossexual, e busca na Idade Média as origens de uma cultura heterossexual hegemônica que ocultou as práticas homossexuais comuns anteriormente. Segundo o autor, foi apenas com a imposição, por intermédio das canções trovadorescas, do amor heterossexual, que as práticas anteriores homossexuais existentes nas sociedades feudais foram inibidas. Se nos parece tão comum que a heterossexualidade seja a norma, deve-se saber que esse processo não é universal e está histórica e geograficamente localizado, ou seja, em determinada região francesa, a partir da Idade Média. Segundo o autor,

(...) la méchante culture hétérosexuelle aurait été inventée au XII^{me} siècle, remplaçant le bon vieux temps de la culture homosexuelle, qui était bien plus ancienne et bien plus chouette. (...) En d’autres termes, la célébration des amours entre hommes et femmes n’est pas une constante des sociétés humaines. (2009, p.6)

No sentido dessa heterossexualidade hegemônica que colonizou os grandes centros urbanos ocidentais, tudo aquilo que escapa à compreensão e à inteligibilidade da norma é colocado à margem. Na verdade, a marginália, incluindo aqui a homossexualidade, a travestilidade, o *crossdressing* e outros “desvios” da norma, em sua existência exatamente como marginália, garante o funcionamento correto da norma – garante que homens e mulheres heterossexuais possam sentir-se normais e adequadamente ajustad@s ao padrão

de funcionamento hegemônico. Segundo Rogério Junqueira (2009a), “A existência de um ‘nós-normais’ não só depende da existência de uma ‘alteridade não-normal’: a legitimação da condição de marginalizado vivida pelo ‘outro’ é requisito indispensável para afirmar, confirmar e aprofundar o fosso entre este e aqueles.” (2009a, p.407)

A violência operada em diversos registros contra o que Butler (2005) nomeou de corpos abjetos é um meio de assegurar o funcionamento da norma. Essa violência é exercida: a) no registro simbólico – o que é observado na adequação, de alguma forma, dos corpos e dos desejos à matriz hegemônica; e na exclusão que se verifica por meio de chacotas, piadas, gozações, suspeitas ou, como Eribon (2008) analisa muito bem, no mecanismo da injúria; e b) no registro físico, que diz respeito às agressões físicas, que muitas vezes culminam em espancamentos e assassinatos; e na desautorização de direitos básicos para sujeitos LGBTTT, o que já mencionei, como o casamento civil¹⁰⁵, a adoção, a herança, o direito de acompanhar um ente querido em uma UTI, o que é bem discutido por Butler (2004). Mesmo em países como a Bélgica, a Alemanha, o Reino Unido e a Espanha, modelos do avanço e da modernidade, a expressão de gêneros ambíguos não é bem aceita (CAMPUZANO, 2008). Ainda citando Junqueira (2007),

A homofobia (...) diz respeito a valores, mecanismos de exclusão, disposições e estruturas hierarquizantes, relações de poder, sistemas de crenças e de representação, padrões relacionais e identitários, todos voltados a naturalizar, impor, sancionar e legitimar uma única seqüência sexo-gênero-sexualidade, centrada na heterossexualidade e rigorosamente regulada pelas normas de gênero. O que vemos (...) é um sistema binário, disciplinador, normatizador e normalizador graças ao qual a heterossexualidade só poderia ganhar expressão social mediante o gênero considerado naturalmente correspondente a determinado sexo (genitalizado, tido como “natural”, “dado”, “pré-discursivo” e, portanto, “evidente” e anterior à cultura (...)). (...) o gênero acaba por ser não só o mediador: é o responsável mais por revelar do que por possibilitar as supostas coerência e unidade entre anatomia, comportamento, sexualidade e identidade. (...) (2009a, p.375-376)

¹⁰⁵ É visivelmente absurdo que um sujeito não possa ter direito pleno sobre o próprio corpo e sobre suas relações ao ponto de não poder escolher a pessoa com quem deseja dividir sua vida e seus bens. Se o Estado sanciona apenas os casamentos heterossexuais, isso quer dizer que existe uma regra extrínseca ao sujeito sobre as escolhas que ele deve e pode fazer. E se o sujeito não pode escolher casar-se com qualquer um@ que ele deseje, a lógica óbvia nesse processo é a de que vivemos em um Estado não apenas preconceituoso e excludente, mas que está regido por normas reducionistas quanto aos tipos de uniões desejadas – aquelas supostamente naturais, que podem produzir filh@s e perpetuar a ideologia vigente. O sistema parece não oferecer nenhuma alternativa para aquilo que desorienta seu esquema cognitivo de funcionamento. A seção 377 do Código Penal da Índia, mais além, criminaliza qualquer tipo de relação afetiva e sexual que fuja ao padrão “natural”, incluindo todos os corpos homossexuais, por exemplo. E Giuseppe Campuzano (2008) analisa a ordenança, aprovada há 450 anos pelo governo colonial espanhol no Peru, que foi a primeira proscrição legal da travestilidade no país.

A heterossexualidade é um dispositivo arbitrário de hierarquização e de normatização que regulamenta todos os comportamentos que são vistos como positivos e que exclui e inclusive abre margem à violência contra todos aqueles que se afastam do modelo ideal. Por meio do dispositivo heteronormativo, a heterossexualidade passa a ser vista como única identidade possível e vivível, enquanto as outras se vêm relegadas às categorias de desvio. E a homofobia exerce seu poder, segundo o autor, contra homossexuais e transgêneros, contra todos aquelas cujos comportamentos e/ ou *performances* afastam-se dos modelos considerados normais, contra @s amig@s d@s homossexuais e transgêneros (que são post@s sob suspeita) e inclusive contra @s própri@s heterossexuais, cuja sexualidade é rigorosamente controlada. Eribon (2008) também analisou esse efeito.

Já se tornou comum a busca obsessiva pelas “causas naturais” que ocasionariam a homossexualidade, por parte de médicos, geneticistas, biólogos e neurocientistas (JUNQUEIRA, 2007, 2009a). No entanto, em 1973, a American Psychiatric Association retirou a homossexualidade da lista dos transtornos mentais ou emocionais. Sucessivamente, isso foi reiterado pela American Psychological Association, pela American Counseling Association, pela Associação Brasileira de Psiquiatria, pelo Conselho Federal de Medicina e pela Organização Mundial de Saúde. No Brasil, o Conselho Federal de Psicologia proibiu, por meio de uma resolução de 1999, que @s psicólog@s efetuem serviços que proponham uma suposta “cura” da homossexualidade¹⁰⁶. E a Anistia Internacional, desde 1991, considera como violação dos direitos humanos o cerceamento da prática homossexual e a discriminação contra homossexuais, bissexuais e transgêneros (JUNQUEIRA, 2009). Obviamente esses posicionamentos são importantíssimos no que se refere aos direitos humanos, mas o que continua problemático é: por que os elementos LGBTTT conservam discursos e estratégias que visam a reconhecer suas identidades por meio desse enfoque (JUNQUEIRA, 2007)?

¹⁰⁶ Embora recentemente, em 31 de julho de 2009, o Conselho Federal de Psicologia tenha repreendido a psicóloga Rozângela Alves Justino, que oferecia esse tipo de tratamento, o que causou grandes controvérsias. A psicóloga afirmou que haveria um complô de um certo poder nazista de controle mundial, que estaria querendo criar uma nova raça de homossexuais e implantar uma inquisição contra os heterossexuais... Mais ainda, ela afirmou que “o movimento pró-homossexualismo tem feito alianças com conselhos de psicologia e quer implantar a ditadura gay no país”... O interessante aqui não é notar que uma psicóloga com um discurso psicótico atenda pacientes, mas que ela queira introduzir no “tratamento” suas noções paranóides (CALLIGARIS, 2009).

Homossexuais, bissexuais, travestis e transexuais continuam reportando-se a uma certa essencialização e naturalização de suas sexualidades quando remetem seu surgimento a uma época infantil e invariavelmente usam discursos bio-médicos. No caso das transexuais, isso é mais radical, pois a cirurgia de mudança de sexo impõe um diagnóstico psicopatológico. Junqueira (2007) observa que a busca de explicações científicas para a causa da homossexualidade produziu até o momento mais de setenta teorias, mas nunca se empreenderam os mesmos esforços para encontrarem-se as causas da heterossexualidade. O poder exercido pelas ciências médicas, revestidas de um caráter laico, está muito bem evidenciado na resistência para excluírem-se a travestilidade e a transexualidade das categorias psicopatológicas e é encontrado na disseminação da homofobia, aliados a outros setores, como as comunidades religiosas e inclusive psicanalíticas (Junqueira, 2007).

Como analisa o autor (2007), o próprio termo homofobia possui um valor semântico medicalizado, já que é objetivado como uma doença¹⁰⁷ - de um lado, assistimos aos debates das pessoas que desejam (re) patologizar a homossexualidade, e, de outro, aos daquelas que desejam patologizar a homofobia e reconhecer a homossexualidade por meio das categorias médicas. Por que são necessários justamente esses saberes para reconhecer o pluralismo e a diversidade sexuais?

De certa forma, o terrorismo ideológico que se processa em relação aos sujeitos LGBTTTT, usando um argumento psicanalítico, evidencia apenas o tempo e a energia que se desprendem quando se fala desses corpos e dessas vidas. E esse empenho é proporcional ao incômodo que a homossexualidade (e aqui englobo todo o alfabeto LGBTTTT) causa à comunidade heterossexual. Essa “não invisibilidade” é mais um índice daquilo que se luta tanto por ocultar, de um desejo não confesso não só de afirmação pela negação do Outro como de negação do próprio desejo. É preciso negar a homossexualidade em mim. Assim, é preciso negar a homossexualidade no Outro, já que não posso enxergá-la em mim. E daí surgem todos os mecanismos de exclusão, típicos do narcisismo e da agressão.

Sustento aqui que o poder dessa normatização é desastrosamente levado a cabo nos grandes pólos urbanos, onde a norma encontra sua expressão máxima e onde a colonização do movimento LGBTTTT (Vale de Almeida, 2009a) atingiu seu alcance máximo.

¹⁰⁷ A ironia reside no fato de que a fobia remete a uma aversão profunda que resulta em fuga do objeto – e na homofobia o que se verifica é justamente a violência contra o objeto (JUNQUEIRA, comunicação pessoal).

Reportando-me a meu trabalho de campo no Setor Comercial Sul de Brasília entre 2007 e 2009 e a etnografias realizadas em outras cidades brasileiras (BENEDETTI, 2003; KULICK, 2008; PERES, 2009; SILVA, 2007), as travestis que residem e trabalham com a prostituição nesse cenário reproduzem em seus corpos e em suas *performances* o estereótipo da travesti globalizada, que é quase uma histerização do corpo da mulher (CAMPUZANO, 2008): têm corpos radicalmente transformados por meio de próteses e de injeções de silicone, por meio da ingestão de hormônios e por meio de apliques de cabelos, cílios e unhas. Na representação de um hiper-real da feminilidade que lhes confere o estereótipo de “exageradas”, elas aparecem como um mais-além do “feminino”, com cabelos longos, mamas, quadris e nádegas volumosos, maquiagens carregadas e roupas “tipicamente femininas” – em geral, saias curtas, calças apertadas, blusas que marcam as mamas e saltos altos. A *performance* dessas travestis, bem como sua narração do eu e de sua trajetória que culmina na conquista do corpo feminino, apontam para uma transformação que a todo momento remete ao imaginário do “feminino natural” e alcançam, nessa paródia que, antes, é encarada como uma representação séria, um hiper-real.

A existência das travestis nessas grandes cidades, como observei em Brasília, é acompanhada, em sua esmagadora maioria, da sobrevivência por meio da prostituição, em meio à injúria, à violência e à exclusão radicais que as acompanham em todos os registros cotidianos, o que chamei de “travesticídio”. Por outro lado, no interior do Piauí, eu observei a inserção das travestis no cenário social de uma forma que não é acompanhada pela prostituição nem pela violência e pela exclusão. O que é uma realidade social que constitui a própria subjetividade individual das travestis nos grandes pólos do eixo São Paulo-Sul brasileiro, para as travestis do Piauí que conheci, corresponde ao imaginário (distante) daquilo que elas vêem como a “cidade grande”, assolada pela violência, pela prostituição e pelo narcotráfico. Essas travestis de nenhum modo correspondem ao estereótipo das “travestis globalizadas e enlatadas” (para usar um termo sugerido por Rita Segato, em comunicação pessoal) – são “mulheres da roça”, engajadas em atividades típicas de seu meio social, em alguns casos, em cargos públicos e políticos, e perfeitamente inseridas em uma ordem comunitária, como já analisei.

Embora mantenham o padrão heteronormativo – são “como mulheres”, mantêm relações afetivas com homens, em alguns casos são casadas com homens – e por isso mesmo obtenham um reconhecimento social, essas travestis não têm seios e nádegas gigantes, não usam maquiagens exageradas cotidianamente, não têm longos cabelos que acompanham as tendências da moda e vestem-se casualmente, com bermudas, blusas e shorts comuns, adequados ao trabalho cotidiano. Apesar de serem vistas “como mulheres” – ou seja, ocupando uma função social e de parentesco feminina -, a transformação corporal, no caso delas, não é tão radical e não chega a alcançar uma existência hiper-real, como no caso das travestis de Brasília.

4.3. O auto-racismo da primeira pele, as bichas enlatadas e as bichas na política

José Jorge de Carvalho discute, em “Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele” (2008), a problemática contemporânea do padrão de valor e de beleza imposto para os seres humanos, particularmente sobre a questão da cor da pele. Segundo o autor, a patologia de desconforto crescente e cada vez mais freqüente com a própria pele não está presente apenas entre os não-brancos, mas estendeu-se entre os próprios brancos, dado o caráter altamente excludente do padrão fenotípico. O branco é o sujeito que define o Outro, que passa a estar em função deste sujeito: ele é negro, *não branco*¹⁰⁸. O autor dá exemplos radicais da auto-rejeição disseminada e do anseio de atender ao padrão caucasiano divulgado especialmente pelo cinema, pela televisão e pela fotografia – isso é observável desde o desconforto dos sujeitos consigo mesmos, passando pelas artes e pela moda, até chegar ao ponto de o indivíduo submeter-se a operações e a cirurgias dolorosas e caras. O texto analisa que

a absolutização (...) patológica das marcas fenotípicas para distinguir os seres humanos (...) é uma prática (...) moderna, que foi se consolidando nos países europeus entre os séculos XVI e XVIII e que tem sido imposta violentamente para todo o planeta desde a segunda metade do século XIX até os nossos dias. (CARVALHO, 2008, p.6)

Carvalho faz uma distinção entre as marcas de primeira pele e as de segunda pele. Ele aponta que em todo o mundo existem marcas étnicas – a segunda pele - que

¹⁰⁸ Embora saibamos que os brancos só se constituíram como brancos a partir dos elementos não-brancos das Américas e da África. Para uma análise da categoria raça como invenção que sustentou o colonialismo, ver Quijano (1992a, 1992c, 2000).

diferenciam os sujeitos de um grupo dos de outros grupos. Essas diferenças fenotípicas, desenvolvidas pelos povos, são dispositivos que marcam simbolicamente a primeira pele, o corpo biológico - “(...) são as marcas inscritas no corpo que singularizam o grupo étnico a que o indivíduo pertence.” (2008, p.9). O capitalismo, segundo essa análise, em sua homogeneização dos corpos com fins de atingir um modelo branco e ideal, vem forçando o desaparecimento das marcas de segunda pele. Como assinala Carvalho, o princípio divulgado é o de que “quase todos os seres humanos são feios”, e para isso foram desenvolvidas técnicas que auxiliam no branqueamento e a atingir o ideal de uma pele não marcada, supostamente mais próxima da primeira pele, biologicamente pura. Como mencionado, esse racismo moderno, em seus efeitos mais radicais, tenta apagar a diferença de segunda pele não só entre brancos e não-brancos, como inclusive entre os próprios brancos - “A eliminação da segunda pele entre os brancos provocou uma exclusão paradoxal entre eles: estavam unificados pela primeira pele, mas nem todos possuíam as proporções hegemônicas e a anatomia normatizada.” (2008, p.12). Ainda citando Carvalho,

A intervenção tecnológica na primeira pele para se alcançar o padrão de beleza normatizado é uma inversão do que seja a força do simbólico na construção da estética, pois é justamente a segunda pele que garante a presença da beleza na primeira pele, que nada de interesse tem em si mesma. (...) Essa ideologia de um corpo branco perfeito, belo, inteligente e poderoso, sem marcas étnicas que poderiam “enfeia-lo” foi construída no contexto de uma geopolítica colonialista de inferiorização e dominação sobre os não-brancos do planeta. Tão poderosa mostrou-se, porém, que os próprios brancos passaram a não mais enxergar a sua segunda pele e começaram a construir uma imagem do poder, da riqueza e da beleza como fenômenos passíveis de manipulação através de intervenções na sua anatomia, isto é, diretamente na primeira pele. (2008, p.12-13)

Esse padrão racista e as operações obsessivas para atingi-lo culminaram em uma perseguição a um hiper-real, pois nem mesmo as celebridades mais cultuadas e que são o símbolo da beleza branca, pura e genuína estão imunes ao envelhecimento e a marcas individuais e hereditárias da primeira pele. O referencial de beleza é praticamente inatingível, mas é o que norteia o cotidiano de grande parte das pessoas, brancas ou não brancas, em sua subjetivação e em seus relacionamentos. Além disso, “As operações plásticas retocam a pele, mas não a marcam. A marca inscrita na pele, isto é, a segunda pele, não necessita de retoques. Por outro lado, por mais que se retoque a primeira pele, não se consegue imprimir nela uma marca de segunda pele.” (2008, p.18).

Le Breton (2003) analisa criticamente de que forma, no mundo contemporâneo, o corpo se transformou num “emblema do *self*”, e como a identidade contemporânea define-

se pelo corpo que se apresenta ao mundo. O autor critica a maneira como, na atualidade, deve-se gerir o próprio corpo de forma a mantê-lo sempre saudável, sem envelhecer, de modo a desconstruir o velho paradigma de que a anatomia é um destino. Nessa perspectiva também, Jurandir Freire Costa (2004), a partir de um resgate dos projetos de sujeito clássicos do ocidente, analisa como o sujeito contemporâneo substitui o cuidado de si (com a alma) pelo cuidado com o corpo. O autor também analisa o imperativo do hiperinvestimento afetivo na imagem corporal e a ênfase na exterioridade. Costa (2004) também pode ser útil para analisar a sensibilidade aos comentários sobre o corpo, a superficialidade e a uniformidade compulsivas para passar-se despercebido – eu diria, para atingir esse ideal inatingível da homogeneidade da primeira pele. O corpo, segundo ele, tornou-se o referente privilegiado para a construção das identidades pessoais. Esse modelo descrito por Costa (2004) – e em certa medida por Le Breton (2003) e por Carvalho (2008) – é aplicável principalmente a uma certa elite letrada e urbana.

Se Butler (2005) argumenta que as travestis não subvertem de todo o código da heteronormatividade binária, elas também não subvertem as estratégias atuais de homogeneização dos corpos. Como fazem parte da cena contemporânea e urbana, atingida massivamente pelos meios midiáticos, como o cinema, a televisão e a internet, as travestis de Brasília estão inseridas nesse contexto. Elas não passam imunes a esse tipo de racismo moderno e à busca do corpo perfeito – os cabelos lisos e loiros, os olhos claros, a pele branca: basta observar que as travestis negras são bem mais discriminadas do que as brancas, que estão mais próximas do modelo hegemônico. E as travestis alinham-se ao paradigma da manipulação auto-racista da primeira pele não só em todos os elementos discutidos por Carvalho (2008): no caso delas, existe também o registro do gênero. Se, no que tange ao racismo, quanto menos negro, mais branco e mais próximo ao poder, agora, para elas também, quanto menos homem, mais mulher agora. A subjetivação de uma travesti passa pela transformação radical de toda a primeira pele: ingestão de hormônios, eliminação dos pêlos, “quebrar os músculos” – como elas se referem à diminuição da massa muscular –, aplicação de silicone e de próteses, aumento das mamas e das nádegas. E, de forma semelhante, existe aqui a encenação de um hiper-real, de um ideal inatingível – por mais que as travestis se transformem, elas nunca serão mulheres: elas não desejam retirar o pênis e, por isso e por outros motivos, nunca serão “naturalmente femininas”, e o

estereótipo delas é justamente o de uma mulher “exagerada”. Por um lado, as travestis são um exemplo radical de um certo “racismo de primeira pele”, se poderíamos fazer essa comparação. E, seguindo a linha de pensamento de Carvalho (2008) do “travestismo racial fenotípico” - “Todavia, essa confusão não desfaz a hierarquia social e política do racismo. O único que produz, de fato, é um gesto transitório de fantasia transracial (...)” (2008, p.20). -, as travestis continuam sendo estigmatizadas, vítimas de violência e de exclusão, do poder e da hierarquia que mantêm @s ajustad@s à matriz heterossexual binária no topo.

E, na verdade, como comentam Junqueira (2007) e Lugones (2007), racismo, sexismo, homofobia, misoginia estão todos alinhados e sobrepostos, às vezes, confundidos. Quanto mais um sujeito identifica-se a cada uma das categorias subalternas na hierarquia de raça, de sexo, de gênero, mais ele estará sujeito à violência e à exclusão. Uma travesti negra, assim como uma mulher negra, está mais sujeita à exclusão. Junqueira observa os “(...) fortes vínculos da heteronormatividade com outros regimes e arsenais normativos, normalizadores e estruturantes que agem nesses mesmos terrenos, tais como: racismo, sexismo, misoginia, xenofobia, classismo, entre outros.” (2009a, p.376-377). A homofobia e o racismo são fenômenos que terminam por alimentar-se mutuamente – com o agravante de que, tendo-se em conta que o racismo, na sociedade brasileira, é sistematicamente escondido e camuflado, a agressão homofóbica termina por ter uma expressão mais ostensiva, e essas discriminações não se equivalem de todo. Por exemplo, se um negro contará com o sustentáculo de sua comunidade, o que envolve normalmente a família, um@ homossexual ou um@ transgênero, se rompe com sua família para conseguir sair do armário, encontrará uma via mais árdua para conquistar um espaço social (JUNQUEIRA, 2007; ERIBON, 2008).

Voltando à temática anterior, se bem que as travestis poderiam ser consideradas a encarnação máxima da auto-rejeição da primeira pele e da manipulação dos elementos hegemônicos na construção de um corpo supostamente ideal, elas estão menos expostas ao registro inatingível desse ideal. Existe, nas travestis, uma produção criativa¹⁰⁹ - a construção de um novo *self* não por carência, não pela imposição midiática hegemônica, mas por um outro nível de necessidade pessoal que faz um sujeito “masculino” enfrentar o modelo normativo, como em um exemplo do que Deleuze e Guattari (1972/2004) chamam

¹⁰⁹ Agradeço a Carvalho pela sugestão.

de máquinas desejanter, para transformar o corpo naquilo que se sente que ele é. Afinal, se o tipo de sujeito que Carvalho (2008), Le Breton (2003) e Costa (2004) descrevem persegue obsessivamente um modelo ideal, é muito em parte para ajustar-se ao padrão hegemônico, para pertencer à “classe” que detém o poder – pois, como escreve Carvalho (2008), “A beleza saber-poder é o resultado do hetero-racismo fenotípico da segunda pele e do auto-racismo da primeira pele.” (2008, p.26). E as travestis? Poder-se-ia dizer que, por meio das operações e cirurgias, passam a integrar-se cada vez mais ao patamar de beleza imposto? Pelo contrário, a cada operação, a cada manipulação do corpo, elas se afastam mais e mais do modelo heteronormativo – embora sempre adequadas ao seu aspecto binário - e são mais vítimas da exclusão e da violência. Além do mais, as travestis caminham na contramão do registro do patriarcado quando desejam abandonar a posição hegemônica masculina e tornar-se “como mulheres”. Nesse sentido, elas também perdem *status* – deixam de ser homens heterossexuais para serem “mulheres” e, em alguma medida, homens homossexuais. Existe nesses sujeitos um nível de coragem, de autenticidade e de sinceridade com seus desejos (conscientes e inconscientes) bem maior do que o que ocorre com grande parte da população. A subversão aqui, inclusive, é mais ostensiva do que no caso das transexuais.

Além disso, nas produções da primeira pele tão ressaltadas por Carvalho (2008), nunca se consegue atingir o ideal. Mais ou menos como no prazer mais primitivo, simbolizado pelo objeto *a* de Lacan, nunca se chega até ele – talvez próximo, mas não nele mesmo. É um jogo em que se entra para sempre perder. Já as travestis possuem um ideal de transformação que inclui uma possibilidade de “perfeição”. Com as intervenções na primeira pele, elas conseguem um lugar social, elas produzem um novo *self*, mesmo que este esteja vinculado ao de uma celebridade como Britney Spears.

O que ocorre no caso das travestis do Piauí que eu conheci? Ora, as travestis do Piauí que pude conhecer não se produzem como as de Brasília, não costumam investir tanto tempo, dinheiro e coragem em transformar todo o corpo, com hormônios, silicone, apliques e tratos nos cabelos, maquiagem, roupas etc. O investimento delas dá-se em outra área – como observei, essas travestis possuem outro tipo de suporte, o comunitário, que lhes garante a sustentação de seu desejo não obstante sejam travestis – digo não obstante porque, no caso delas, importa menos o registro de gênero do que a inserção social. É o

trabalho social junto à comunidade que define sua inserção no grupo, e talvez por isso elas empreguem menos de si – e desejem menos – para corresponder não só ao ideal feminino, como ao ideal da travesti enlatada e globalizada. Seguindo a linha de raciocínio de Segato (2007), esse tipo de existência da bicha, que se encontra nos interiores brasileiros, está sendo assassinado nas grandes capitais, colonizadas pelo império.

E essa possibilidade de existência ocorreria porque as cidades do Piauí de onde elas provêm são mais “tradicionais” e “populares”, resistentes à modernização?

Colônia do Piauí, como descrevi, é uma cidade muito pequena e com uma vida econômica precária. Como uma típica cidade interiorana, Colônia poderia ser pensada como uma cidade “tradicional” e de “cultura popular”. No entanto, em Colônia, observamos a infiltração de diversos elementos das culturas dominantes e hegemônicas, o que também já descrevi. Não obstante, esses elementos estavam mesclados com o sotaque típico piauiense, com as expressões regionais, com as comidas típicas, com a moral, com o respeito, com a honra, com a reserva quanto aos costumes das grandes cidades, que incluíam a libertinagem, a disseminação das drogas, a corrupção, a desonestidade e a prepotência. Kátia mesma sempre fazia questão de frisar que ela era uma travesti diferente, que não se prostituía, que não era como “as outras da cidade grande”. Muit@s habitantes vangloriavam-se do aspecto calmo e pacato de Colônia. Embora tivesse uma oferta de emprego muito limitada e poucas opções de lazer (e isso era refletido na quantidade de emigrações), Colônia era ainda o lugar da família, da informalidade, da reciprocidade, da tranquilidade, do bem estar, do retorno para aquelas que tentavam a vida fora. Ou seja, os aspectos “modernos” estavam sempre imiscuídos aos “pré-modernos”, se eu pudesse resumir essa característica de Colônia.

Hall (2008) afirma a respeito das supostas “culturas populares”, às quais cidades como Colônia do Piauí e Santo Inácio poderiam corresponder:

(...) o que vem ocorrendo freqüentemente ao longo do tempo é a rápida destruição de estilos específicos de vida e sua transformação em algo novo. A “transformação cultural” é um eufemismo para o processo pelo qual algumas formas e práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e ativamente marginalizadas. (...) A transformação é a chave de um longo processo de “moralização” das classes trabalhadoras, de “desmoralização” dos pobres e de “reeducação” do povo. A cultura popular não é, num sentido “puro”, nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas. (...) O perigo surge porque tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente: ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcionam no domínio do “popular”. (...) O valor cultural das formas populares é promovido, sobe na escala

cultural – e elas passam para o lado oposto. Outras coisas deixam de ter um alto valor cultural e são apropriadas pelo popular, sendo transformadas nesse processo. O princípio estruturador não consiste dos conteúdos de cada categoria (...). Mas consiste das forças e relações que sustentam a distinção e a diferença; (...) entre aquilo que, em qualquer época, conta como uma atividade ou forma cultural da elite e o que não conta. (...) Isso nos alerta contra as abordagens auto-suficientes da cultura popular que, valorizando a “tradição” pela tradição, e tratando-a de uma maneira não histórica, analisam as formas culturais populares como se estas contivessem, desde o momento de sua origem, um significado ou valor fixo e inalterável. (...) A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada (...). É a arena do consentimento e da resistência. (2008, p.232-246)

Essa análise está alinhada ao que venho discutindo sobre a construção dialética dos pólos “modernos” e “pré-modernos” no Brasil, do Sul e do Norte. Por um lado, como nos alertaria Hall, não podemos categorizar cidades como Colônia do Piauí como estando inextricavelmente sob o domínio do “popular” e do tradicional” – elas apresentam elementos de ambos os domínios, “popular” e “hegemônico”, idiossincraticamente combinados, em uma relação dialética em que um pode momentaneamente ofuscar o outro, mas nunca transformá-lo radicalmente, sem que ocorram resistências. Por outro lado, a prevalência dos valores do respeito, da generosidade, da atenção com cada pessoa da cidade e da tolerância concorrem para a aceitação de travestis como Kátia e Ana Cristina, mesmo que sejam travestis (e na verdade não é a identidade delas, e sim o trabalho comunitário que elas desempenham em suas cidades o que conta para sua aceitação, como já frisei). E é o fato de Colônia e Santo Inácio serem cidades com padrões sociais “pré-modernos”, “tradicionais”, regidos por essa moral, que concorre para a inserção dessas travestis – não obstante sejam reconhecidamente “terras de cabra macho”. Ainda em referência a serem cidades regidas pelo feminino, vale salientar que os trabalhos desempenhados por Kátia e Ana Cristina são da ordem do que se considera feminino – saúde e educação.

Colônia é também, pela sua localização geográfica e pelo seu caráter histórico, uma cidade muito pouco afetada pelo consumismo e pelas preocupações de caráter identitário que norteiam as disputas políticas nas cidades grandes. Assim é que as travestis que conheci, mesmo em Teresina, tinham outras preocupações e outras agendas que se observavam não só na forma como se construía subjetivamente, como também nos focos das políticas de identidade. A experiência em cidades como Colônia do Piauí apontou-me um pluralismo sexual muito mais diverso e igualitário, inclusive no que se refere ao acesso a cargos políticos e públicos, do que nos grandes pólos do Brasil, como se esperaria por dados como os econômicos e de desenvolvimento social. Até mesmo porque os enquadres

de parentesco e as redes de solidariedade e de reciprocidade, em cidades como Colônia do Piauí, são mais fortes do que os enquadres de gênero e de políticas de identidade. Parece-me que, quanto mais longe dos pólos da modernidade, da colonialidade e do Estado, mais perto estamos da liberdade e da democracia, inclusive sexual¹¹⁰. É uma ilusão que com a democracia sejamos livres.

4.4. O fórum das OnGs LGBTTT em Teresina e outras heresias

Em janeiro de 2009, pude assistir a um encontro de OnGs LGBTTT piuienses em Teresina. O encontro se deu no “Centro de referência para promoção da cidadania homossexual Raimundo Pereira”. No dia anterior, como já mencionei, @s representantes ali reunid@s haviam se encontrado com a Secretaria Estadual da Educação e Cultura (Seduc) para reivindicar a inclusão dos nomes sociais de travestis e transexuais nos registros de matrículas e cadernetas das Unidades Escolares da Rede Pública Estadual – direito que só era até então oficial no Pará e que recentemente foi proposto também no Distrito Federal, apesar das resistências da comunidade evangélica.

Estavam no encontro @s representantes da Astral de Picos (cuja coordenadora era Jovanna Baby, contando também com a representação de Kátia Tapety), da Mopac¹¹¹ (coordenado por Kátia; contou com a representação também de Jovanna Baby), da Atrapi¹¹² (presidida por Monique Alves), do Coletivo de Gays Mirindiba e do Coletivo de Mulheres Apoena (grupo lésbico). No encontro, percebia-se a forte aliança política entre Jovanna Baby e Kátia Tapety¹¹³.

Algumas pautas do encontro foram a idealização do projeto “Travesti é legal” e de uma manifestação em frente do Palácio Karnak (sede oficial do Governo Estadual), no dia da visibilidade travesti; a abertura de centros de referência (como o que existe em Teresina) no interior do estado; o atendimento das travestis e transexuais na Delegacia Especial de

¹¹⁰ Agradeço à sugestão de Rita Segato.

¹¹¹ Movimento Piauiense de Apoio à Cidadania, segundo o que ouvi em Colônia, mas parece-me que a sigla também representa Movimento Preventivo Assistencial de Colônia do Piauí; existe há 14 anos.

¹¹² Associação de Travestis do Piauí.

¹¹³ Jovanna mesma criou a Mopac, presidida por Kátia. Foi Kátia quem apresentou Picos (onde Jovanna reside) e o Piauí a Jovanna, e isso era um motivo de orgulho para ambas. É muito interessante perceber que Jovanna, indo na contramão das migrações no Brasil, mudou-se do Espírito Santo, seu estado natal, abandonando sua posição de destaque no meio carioca, para morar em Picos, no Piauí.

Atendimento à Mulher; a extensão do financiamento do Banco da Mulher para travestis e transexuais.

É interessante notar, para fins de discussão posterior, que a referência de todos os participantes era a “travestis” e a “transexuais”, não havendo uma demanda de reconhecimento literal destas como “mulheres”. Em relação a isso, travestis e transexuais, apesar de, algumas vezes, serem identificadas distintamente, eram referidas, de modo geral, no coletivo “travestis” – “nós, travestis” -, mesmo pelas que se definiram como transexuais, em entrevistas particulares comigo. Além disso, também é importante frisar o posicionamento do fórum quanto à necessidade de união e de comunicação com os interiores do Piauí e de “forçar as coisas com o governo, e não agendar audiências” – “o movimento tem que viver de luta”.

Houve algumas discussões calorosas entre @s integrantes, que envolviam questões pessoais e políticas. Do lado pessoal, havia um debate sobre o mérito das conquistas e lideranças. Por exemplo, Safira era uma travesti de cerca de 50 anos, bastante conhecida nacional e internacionalmente, segundo ela, e que estava na “profissão” (“artista travesti”) há 30 anos. Durante as discussões, ela falou que “levou pedrada e garrafada” na Avenida Frei Serafim (importante avenida de Teresina) e que, com isso, “não precisava de movimento, fez o nome no Brasil e fora do Brasil sem movimento”; “mas se orgulhava de colaborar com o movimento”. Já Monique Alves¹¹⁴, que debateu intensamente a respeito das lideranças nos movimentos, foi uma das que iniciaram o movimento travesti no Piauí, em 1993 – nessa época, o único que existia era “o de Kátia” (e Jovanna Baby logo frisou que “Kátia não é um movimento, Kátia é política”). O debate era dirigido principalmente a Jovanna Baby, que se orgulhava por ser “a criadora do movimento travesti no Brasil”.

Do lado político, a discussão se centrava, sobretudo, em dois pontos: a prioridade da Astral de Picos *versus* a da Atrapi; e a desunião advinda da criação do fórum, que envolvia diversos grupos LGBTTT com interesses diversos. Em relação a isso, um representante mencionou que “os grupos não vão morrer porque o fórum se formou (...) o fórum está para fortalecer”. Outro debate que tomou bastante tempo foi o que se referia à decisão de, no I Encontro LGBT do Piauí, idealizado durante este encontro, as OnGs comparecerem em

¹¹⁴ Monique Alves estava engajada há cerca de 15 anos nos movimentos políticos piauienses, que antes costumavam ser mistos. Ela ajudou a construir o Matizes e a Atrapi.

conjunto (envolvendo lésbicas, *gays*, travestis e transexuais) ou separadamente; apenas uma travesti votou pela manifestação separada. Todo o grupo, de modo geral, optou pela manifestação conjunta, pela pluralidade, paralelamente a um dia de discussão exclusivo, no Encontro, para travestis e transexuais, e a uma convocação de assembléia do movimento travesti. Essa decisão foi tomada pela maioria, entre outros fatores, para “dar a visibilidade de união” e para “ter um discurso unificado para o movimento não ficar dividido”. Safira concluiu que “quanto mais presença tiver melhor pra gente [travestis] (...) claro que a discussão é da gente [travestis]”, e uma lésbica apontou a importância da “representação de todos por todo mundo”.

Jovanna Baby mencionou a maior organização LGBTTT na região de Picos-Oeiras e a importância de travestis que não fazem parte de grupos organizados, mas que estão inseridas na comunidade, como era o caso de Ana Cristina.

Pelo que pude ouvir das pessoas que entrevistei e pelas minhas observações, na região de Colônia e de Oeiras, ao contrário da cena de Brasília, a afirmação das identidades se dava em outro registro. Um dos aspectos fundamentais (e isso pode ser observado nas pautas do encontro em Teresina, ao qual compareceram Kátia e Jovanna Baby, presentes nessas regiões do interior do Piauí) não era a diferença de gênero ou das identidades – embora isso também comparecesse –, mas o movimento político, a inserção comunitária e os direitos no dia-a-dia desses sujeitos – algo sobre o qual Monique deteve-se extensamente em sua entrevista comigo. Outro ponto em que essas duas regiões diferiam era a relativa ausência do preconceito. Em uma terra de “cabras-machos” como os interiores do sertão do Piauí, era surpreendente se encontrar maior tolerância e um menor índice de violência. A violência ou mesmo o travesticídio, ao contrário do que se poderia esperar, tinham menor incidência no interior do Piauí.

Um exemplo de uma pessoa que tratou sobre essa questão comigo foi Josete, presente no encontro. Ela tinha 24 anos à época de sua entrevista e travestia-se desde os 19. Ela se considerava transexual, mas militava *junto* com as travestis. Passou a integrar os movimentos políticos levada por Monique, que a convidou, em 2007, para um curso de capacitação para liderança. Ela era secretária da Atrapi e, a exemplo dos casos que venho discutindo ao longo deste trabalho, também trabalhava na Secretaria dos Direitos Humanos

e da Juventude do governo do estado do Piauí; era coordenadora do fomento à organização social. Segundo Josete, a violência contra as travestis e transexuais no Piauí não era tão grande como nas cidades maiores – é “como com qualquer heterossexual (...) acontece com todos”.

Na micro-região de Oeiras, os direitos civis, a educação e a oportunidade de emprego, lado a lado com a inserção social, pareciam ser o que mais contava na representação identitária e nas relações dos sujeitos. Como disse Josete, “Antes receber vaias no colégio (...) do que morrer de frio na Itália.” (em referência à “falta de vontade” das travestis que buscavam o caminho “mais fácil” da prostituição), o que alude à forma de auto-percepção dos sujeitos como agentes de seu meio social. Em meu trabalho de campo no Piauí, eu nunca conheci nenhuma travesti que se prostituísse ou que já houvesse se prostituído (o que obviamente não exclui a presença de travestis que se prostituem lá). E talvez o desejo de estudar ou de prestar serviços à comunidade fosse realmente mais encorajado lá do que em Brasília, principalmente em função do papel exercido pela família e pela comunidade. Em Brasília, como mencionei, grande parte das travestis que se prostituíam eram imigrantes do Nordeste, cujas famílias, algumas vezes, nem sabiam sobre sua situação. E, mesmo quando contavam com o apoio da família, a violência simbólica social era bem mais forte do que no Piauí, onde as travestis (como a população em geral) tinha um discurso de “conquistar as pessoas”, sobre respeito e sobre dignidade, ao mesmo tempo em oposição às drogas e à prostituição. (É evidente que, como já mencionei, é importante observar as diversas nuances neste modelo; como venho repetindo, quando a bicha presta serviços comunitários, ela é aceita e se insere.)

Quero descrever, na seqüência, um evento não do mesmo porte do que presenciei em Teresina, por não ser de caráter político, mas que possui relevância para esta análise.

Em Brasília, em certa ocasião, pude presenciar uma reunião de pesquisadoras em que algumas travestis/ transexuais estavam presentes, convidadas a participarem como pesquisadoras do projeto, que visava a estudar a cena da prostituição de travestis em Brasília, com fins de pensar as políticas públicas. As travestis/ transexuais mencionadas logo assumiram uma posição agressiva frente ao grupo. De modo geral, entre outras indignações com relação aos pesquisadoras, elas questionavam o uso que se fazia das

teorias de gênero pel@s antropólog@s e sociólog@s - pois “ler Butler e Foucault” não havia mudado a vida delas na prática. Os posicionamentos agressivos delas estendiam-se particularmente ao fato de que, para elas, travestis/ transexuais informadas pelas discussões mais recentes da política de identidade, a palavra “transexual” se tornara um significante “tabu”, em posição ao termo “mulher”, que deveria ser usado no tratamento dado a elas. A bandeira parecia ser: “se agora somos mulheres, por que agora a luta não é de *todas* as mulheres?”.

Fígares (2010), uma autora que se posiciona como mulher transexual, articula-se em favor de um “não-identitarismo”, afirmando que, apesar de as identidades serem necessárias, o excesso as converte em separatistas e excludentes. É esse excesso que ela chama de identitarismo. Fígares, que menciona que o “transfeminismo” é “um movimento que tem já importância nos Estados Unidos” – “o feminismo exercido pelas pessoas trans” - , considera que as transexuais identificadas como mulheres devem estar incluídas no feminismo como qualquer outro grupo singularizado, como, por exemplo, os que se referem à etnia, à raça, à classe social. “(...) estou segura de que as aspirações últimas do transfeminismo não podem ser distintas das do feminismo”. Essa parece ser também a argumentação de Bensusan (comunicação pessoal).

Concordo com a autora no que se refere ao “transfeminismo”, que não parece ser “identitário” no sentido do multiculturalismo global. Entretanto, o posicionamento das travestis/ transexuais, em um momento de afirmação contra a violência e o silenciamento, parecia, no exemplo em questão, chegar a um paradoxo: de certa forma, @s pesquisadoræs constituíam uma presença importante, por voltarem seus olhos a compreender a experiência travesti/ transexual; por outro lado, eram a própria voz do poder e da opressão, de acordo com o discurso delas. Era como se, exatamente pelo fato de @s pesquisadoræs não serem travestis/ transexuais, não possuíam capacidade para compreender seu sofrimento e sua experiência.

Esse ponto de vista, capturado pelos discursos *psi*, remete ao tema de que jamais poderemos ter acesso à subjetividade do Outro se não pela própria experiência – e lembremos que a própria experiência de “iguais” é sempre diferente, para qualquer sujeito. Essa inversão das relações de poder, que é uma forma de empoderamento das minorias que por muito tempo permaneceram limitadas ao jugo do domínio e da exclusão – e logo é

dotada de valor político -, pode também ser perigosa. Ela pode ser perigosa se passarmos a acreditar que apenas @s operári@s podem governar o país, já que @s outr@s não conhecem suficientemente a injustiça; se passarmos a acreditar que somente @s pacientes mentais podem compreender suas vivências e ter um acesso genuíno à experiência psicótica, já que @s outr@s não têm suficientes profundidade e sensibilidade; se passarmos a acreditar que somente @s travestis e transexuais podem escrever e compreender a experiência travesti e transexual, já que @s outr@s não experimentaram a violência e a exclusão suficientemente. Esse posicionamento dessas travestis/ transexuais não só ocultava esse mecanismo, como também a vivência das travestis que se prostituíam na rua e que não estavam ali para debater questões como estas. Mais além, ele ocultava a vivência de outras pessoas que não se consideravam mulheres nem tampouco transexuais, mas travestis ou simplesmente bichas.

Dadas essas circunstâncias, como fica representada a margem da margem? Para a grande maioria das travestis do SCS, como em Colônia do Piauí, não fazia muita diferença se elas eram chamadas de “bichas”, “viados” ou “travestis” – para elas, parecia estar em primeiro plano a sobrevivência durante o trabalho na rua e os modos de articulação necessários a escapar da violência, física ou simbólica, e da crueldade diárias. Em geral, elas não estavam familiarizadas com as políticas de identidade, com @s autoræs mais lidos nem com os documentários mais assistidos. Obviamente, existia uma demarcação, na rua, entre quem era mulher, quem era travesti e, entre essas últimas, quem era transexual. E, normalmente, o limite entre quem era travesti e transexual era muito claro e fixo: as travestis eram facilmente reconhecíveis para mim – quase sempre estavam semi-nuas; e sobremaneira performavam na cena de certa forma comum a todas – havia um código que estava na postura corporal, na forma de abordar os carros, no modo de andar. Havia sempre um quê de exagero, de teatralidade. Já as transexuais pareciam-me mais “comportadas”, e algumas vezes foram facilmente confundidas, por mim, com as mulheres – a diferença é que estas ocupavam o lado oposto da rua. Usavam roupas um pouco mais “compostas”, menos maquiagem e tinham uma postura corporal e um modo de apresentar-se e de abordar os carros mais próximo ao das mulheres. De todo modo, essa demarcação entre travestis e transexuais nunca pareceu ocupar tanto relevo, a não ser que eu lhes perguntasse sobre

como elas se identificavam. Às vezes, durante as entrevistas, elas se limitavam a dizer “eu não quero arrancar meu pau, não!”.

Observe-se que essa minha descrição, como ocorria também entre elas, dava-se na esfera de comparação com o registro do “feminino”. O que viria a ser uma “subjetividade transexual” ou “travesti?”. Como se daria a subjetivação desses sujeitos? Se mulheres e homens subjetivavam-se em um certo esquema de feminilidade ou de masculinidade, de heteronormatividade, de binariedade, haveria um padrão de subjetivação próprio às mulheres transexuais e às travestis?

Minhas observações, conversas, entrevistas e convivência entre elas apontaram-me que não exatamente, pois o modo como elas são educadas em uma certa pedagogia da feminilidade (ou da travestilidade, quando pensamos o discurso de “já nascer com isso dentro de si” e “desenvolver” essa tendência, o que remete ao discurso médico) leva-as a inclinarem-se ao modo “feminino” de subjetivação. Para meu cansaço durante dois anos de entrevistas, eu sempre ouvia um discurso bastante rígido, fosse por parte das travestis ou das transexuais: em geral, elas haviam sido meninos muito “calmos”, “tranqüilos”, “doces”, até “femininos”. No decorrer de seu crescimento, a família havia percebido alguma tendência “feminina”: eles não queriam brincar com os brinquedos “masculinos”, brincavam com as meninas, eram “comportados”, não eram “danados”, não brigavam como meninos. Posteriormente, sem que a família suspeitasse ou não, eles passavam a interessar-se não só pelos brinquedos, mas pelas vestimentas e maquiagens das meninas: usavam-nas escondidos, às vezes com a conivência de uma prima, de uma irmã, de uma tia. Então eles percebiam alguma tendência homossexual. Em geral, nenhuma delas nunca namorou meninas. Consideravam-se “gays” ou “bichinhas” nessa fase e namoravam, em geral às escondidas, outros meninos. E, finalmente, durante a adolescência, com o desejo homossexual já consolidado, era despertado definitivamente o desejo pelo vestir-se e comportar-se de modo “feminino”; alguns, às vezes, já tomavam hormônios – mais uma vez, ajudadas por alguma mulher ou já por uma travesti. E, pela falta de aceitação da família, iam morar sozinhas e passavam a prostituir-se, quase sempre sem concluir os estudos básicos. Daí então, tornavam-se travestis e já não eram mais “bichinhas”. As transexuais iam mais adiante – sabiam, sempre, que não eram “como os outros” e que eram “mulheres em corpos errados” –, então surgia o forte desejo que as levava a desejar fazer a

cirurgia de mudança de sexo. Eu ouvi poucos relatos de pessoas cuja transformação se dava na adolescência mais tardia, entre 17 e 25 anos – e mesmo nessas pessoas todo o discurso comum aparecia, com a diferença de que não havia “coragem” suficiente para “assumir-se”, ou então os auxílios femininos estavam ausentes.

Que modo de subjetivação pode ser notado nesse processo que acabo de descrever? Talvez não um “tipicamente feminino”, já que o processo de construção da identidade dá-se às escondidas, em meio ao clima de preconceito, de suspeita, de medo, de falta de aceitação, às vezes de violência em relação ao que foge da norma. De todo modo, é um processo bastante semelhante ao que ocorre com todas as meninas: o modelo da mãe, o modo de comportar-se, de falar e de brincar, do que se vestir, de quem desejar, de que corpos são atrativos. O processo de subjetivação das travestis e das transexuais é quase sempre o mesmo que ocorre com as meninas, envolvendo suas *performances* e seus *habitus*. E então eu sou a favor da tese de Butler (2005): mesmo quando ocorre uma subversão operada nos corpos das travestis e das transexuais, ela ocorre, ainda assim, como uma repetição da norma.

Uso aqui o exemplo das transexuais por parecerem, a mim, um modelo ímpar no que se refere às políticas de identidade. As travestis/ transexuais que estavam na reunião que tomei como exemplo não concordavam com o ponto de vista de Butler nem de Berenice Bento e mesmo tinham repúdio a elas. Minha resposta para isso é que essas autoras ainda estão corretas ao afirmarem que travestis e transexuais reproduzem a heteronormatividade na subversão de seus corpos. E por que essas travestis/ transexuais desejavam tanto serem vistas como mulheres, o que corresponde ao discurso transexual típico? Talvez exatamente porque seja esse o desejo envolvido em seu processo de subjetivação: performar como uma mulher, apagar os vestígios deste corpo errado e desobediente para marcar uma “feminilidade” (além do) “real”. E esse “real” aparece, nas travestis e, particularmente nas transexuais, como um certo exagero. Mais “femininas” do que o “feminino”, para além da “feminilidade”, elas poucas vezes aparecem sem maquiagem, com os cabelos curtos ou desarrumados, sem saltos altos – tudo em sua *performance* parece estar ali para responder afirmativamente à corriqueira pergunta: afinal, ela é mulher ou não? Isso pode ser ressaltado pelo caso de uma das travestis/ transexuais que compareceram à reunião: ela recentemente conseguira a mudança do nome civil em sua

identidade e, só agora, cortara seus cabelos, “para mostrar que poderia ser uma mulher de cabelos curtos”. O que está simbolizado nesse ato? Somente com a sanção do Estado ela poderia ser uma mulher de cabelos curtos, e não “um viado vestido de mulher”.

Outro exemplo são as transexuais que freqüentavam o programa do HUB (Hospital da Universidade de Brasília) para cirurgia de mudança de sexo – todas elas se vestiam de forma exageradamente “feminina”, quase como mulheres do início do século XX. Eu só soube do caso de uma transexual lésbica no HUB. E os grupos coordenados pela psicóloga do HUB invariavelmente abordavam o modo correto de comportar-se de uma mulher – por exemplo, elas eram aconselhadas a não procurarem vários homens ao mesmo tempo, a vivenciarem o luto quando um relacionamento fosse encerrado e a não buscarem outros homens logo em seguida. É curioso notar como essa pedagogia da feminilidade era um requisito básico para atingir-se a cirurgia, pois, sem dois anos de freqüência no grupo, o diagnóstico não era concedido às transexuais. O desejo delas era invariavelmente o de ter um relacionamento estável, com todas as características que o pacote heterossexual e patriarcal envolve - apontando para aquilo que Junqueira (comunicação pessoal) chamou de “trans-Amélias”.

Para algumas transexuais, como as que compareceram a essa reunião, o nome “transexual” tornou-se um tabu. Eles eram *mulheres*, na verdade. E, sem entrar no mérito dessa questão, faz parte das características do movimento LGBTTTT globalizado a essencialização e a fixidez das identidades de acordo com um padrão transnacional prescrito. É compreensível que a posição assumida por elas circunscrevesse-se à afirmação política e ao fato de elas desejarem serem representadas fora da marginália. O ponto crucial aqui é que elas não desejavam ser igualadas às travestis que se prostituíam nas ruas; segundo o discurso de uma dessas travestis/ transexuais, a realidade transgressora delas só tem sido representada na “sarjeta” – são “trabalhos que retratam, mas reiteram” a realidade de exclusão e de violência. Por outro lado, elas não aceitavam a visão que mesmo “as mulheres” (pesquisadoras) pudessem ter sobre elas, pois elas eram mulheres diferentes! Se todos nós (neste caso, como mulheres) temos experiências subjetivas irredutíveis e não passíveis de vivência pelo Outro, mas apenas por nós mesmas, por que a compreensão de uma mulher (transexual) por outra (pesquisadora) excluiria o caso delas? Por que apenas mulheres transexuais poder-se-iam compreender mutuamente, se a bandeira do

transfeminismo é a inclusão de todas as mulheres (inclusive transexuais) no movimento feminista?

O paradoxo não é pequeno: se elas são mulheres; se, apesar de toda experiência ser intransferível e pessoal, as experiências de mulheres são discutidas por outras mulheres e mesmo por homens (como é o caso do feminismo), por que as experiências de travestis e transexuais não pode ser debatida por outras mulheres ou mesmo homens? Lastimavelmente, o número de travestis e transexuais escrevendo sobre suas próprias experiências ainda é pequeno, como é o caso de Riki Wilchins (1997) - e aí o caso poderia ser pensado em outra esfera, o da exclusão de travestis e transexuais nas escolas, o das poucas possibilidades de educação formal para essas pessoas. Mas o paradoxo não se resolve fora do mandato da essencialização das identidades mesmo assim.

Uma das respostas que eu recebi dessas travestis/ transexuais foi “Eu *mesmo* me considero mulher, você é quem me rotula e exclui” (grifo meu). Ora, ela, aqui, utiliza “mesmo”, e não “mesma”. Não é preciso muita análise para concluir que ela *mesmo* continua se rotulando e excluindo. O discurso dessas travestis/ transexuais aponta um dilema, como já mencionei. Elas desejam uma política de identidade. Mas Butler (1998) já apontou que o rótulo *mulher*, por exemplo, pode incluir uma vasta gama de singularidades: mulheres negras, mulheres lésbicas, mulheres mães, mulheres vítimas de violência, mulheres abusadas sexualmente, mulheres operárias e – por que não? – “mulheres transexuais”. E não é necessário ser mulher para falar sobre mulheres. Esse discurso termina por voltar-se para uma reificação delas próprias como sujeitos. O desejo delas de “passar-se por invisível”, de “não carregar a bandeira da transgressão”, de “ser normal” passa por adequar-se ao modelo binário e heteronormativo que padroniza a *performance* “feminina”. Ser normal seria ser mulher; se elas desejam “ser normais” é porque elas não são ou não se consideram normais. E então, novamente, se elas são “normais”, por que não estão lutando lado a lado com “as mulheres”, por que gritam tanto pela sua própria singularidade transexual, por que chegam a tentar inverter o jogo da opressão, por que estão enquadradas no movimento LGBTTTT? Travestis e transexuais deveriam, então, não estar incluídas no movimento, e passar a referirem-se a si próprias junto com outras mulheres - mulheres negras, mulheres lésbicas, mulheres abusadas sexualmente, mulheres transexuais?

O fato é que realmente existe discriminação contra essas pessoas inseridas ambigualmente na norma binária de gênero. Mas o questionamento não termina por aí: por que o desejo pela norma? Por que o desejo pelo binarismo? Acaso participar da norma fora da margem permite que o sujeito se realize como sujeito, que esteja liberto das pressões que constroem a vivência plena das experiências humanas, entre elas a sexual? Por que o apelo aos modelos globais e essencialistas?

Retomo a comparação entre Brasília e a microregião de Oeiras, no Piauí. Uma das travestis/ transexuais que estavam nessa reunião em Brasília, manifestando seu repúdio pela insistência das pesquisadoras em abordarem apenas a prostituição como manifestação da característica transgressora das travestis, comentou sobre alguns casos exemplares no Brasil de travestis/ transexuais que lutam pela modificação da realidade social de suas cidades. Um de seus exemplos foi a própria Kátia Tapety. Mas, ironicamente, Kátia Tapety é uma travesti que se considera bicha, viado. Kátia ocupava, em sua região – além de sua posição política -, o papel da mulher dona-de-casa, mãe de família. Ela possuía um pênis e não possuía seios nem quadris largos. E, apesar de tudo isso, ninguém em sua região parecia incomodar-se com o fato de que essa mulher fosse uma mulher “de verdade” ou não, que ela tivesse um pênis ou não. Ou seja, o caso da “verdade sobre o sexo” não estava em questão no sertão do Piauí, e a ambigüidade não se afigurava como um problema.

Como já mencionei, Colônia do Piauí e as regiões adjacentes não me surpreenderam quanto ao seu esquema heteronormativo. Mas, quanto a outros quesitos, sim. Surpreendeu-me o fato de que Colônia do Piauí ainda permanecia imune à colonização da sexualidade. Foi lá que pude encontrar, por exemplo, Ana Cristina, que não estava muito preocupada em exigir que não lhe rotulassem como “travesti”, mas, por outro lado, também não exigia que lhe chamassem de “mulher”. Sua escolha pelo termo “homossexual” não impedia que ela fosse vista seja como “bicha”, seja como “viado”, seja como “travesti”, seja mesmo como “mulher”. Kátia, apesar de considerar-se travesti, aceitava ser vista como “bicha” ou “viado” (e via-se a si própria dessa maneira, não fazendo muita distinção entre “travesti”, “viado” e “bicha”). Não se portava com os exageros que “tornam uma travesti uma travesti” e andava como a maioria das mulheres de Colônia do Piauí que trabalhavam diariamente com a roça, com o serviço comercial ou com a assistência à população – e nem

por isso ela era menos “mulher” ou “travesti”. Não era preciso, para Kátia, que ela estivesse com maquiagens, brincos, colares, cabelos compridos (ou curtos!) para ser aceita pela comunidade. Não foi preciso que Ana Cristina ou Kátia desejassem fazer ou fizessem uma cirurgia de transgenitalização para sentirem-se “mais mulheres” – na verdade, eu nunca as ouvi discutindo sobre o fato de ser ou não mulher.

O mesmo é verdadeiro para Patrícia, em Alagoas, que se definia sempre em suas conversas comigo como bicha.

Rita Segato (2003) afirma que as experiências genderizadas estão em todo lugar, mas são recalcadas no mundo urbano, que as estereotipa: “(...) mi análisis (...) coloca el género como una experiencia fundante que organiza el mundo, incluso el universo biológico.” (SEGATO, 2003, p.57). A autora convida a pensar o gênero de modo mais pluralista e dinâmico e critica a fixação identitária que se opera mesmo nas tentativas de desconstrução e de forjarem-se novas identidades:

(...) toda persona tiene la posibilidad abierta de ser una criatura mixta con respecto a su composición de género (...). [un] aspecto que garantiza la fluidez del género resulta de la forma, siempre mutante, en que su estructura relacional se introduce y articula por debajo de los universos de interacción. (...) el género se transpone, tornándose concreto, en estratos varios de la experiencia del sujeto. De manera que éste tiene (...) una composición mixta, plural, en la variedad de los ámbitos de experiencia que constituyen su interioridad. Se constituye, así, lo que podríamos considerar como *un compuesto de género* y no el ser monolítico, unisémico, que las representaciones imponen, sobre todo en Occidente. (SEGATO, 2003, p.76-77. Grifos no original)

A autora sublinha, em relação ao gênero, o aspecto de circulação do sujeito, ao longo do tempo e das relações afetivas em que se engaja, entre registros diferentes de gênero frente aos “seus outros”. Para ela, a mobilidade de gênero encontra-se visível particularmente no mundo afro-brasileiro (SEGATO, 2003, 1995).

Nesse sentido, em relação a localidades como Colônia do Piauí e Santo Inácio, os mecanismos circulatórios encontravam-se mais à vista, mais possíveis de serem explicitados.

Examino essa diferença entre a localidade e a metrópole ao longo desta dissertação e sugiro que a resposta encontra-se na inserção comunitária e local que essas pessoas conseguiram. O trabalho comunitário, antes de qualquer comportamento, atitude, posição ou *performance* que digam respeito ao “ser mulher”, foi o meio que lhes possibilitou encontrar um lugar para si mesmas, um lugar como sujeitos – independentemente de serem mulheres, viados, bichas, travestis, transexuais, homens ou *gays*. A história dessa região,

permeada pela política feminina e pelo trabalho assistencialista, é a leitura que pode clarear a facilidade relativa com que ocorre a inserção de sujeitos com sexualidades não normativas. Nesse caso, a resposta pareceu ser uma categoria de sentido que sempre ouvi entre os habitantes de Colônia do Piauí – “conquistar as pessoas”, “conquistar seu próprio espaço”. Como sujeito¹¹⁵.

Minha outra resposta encontra-se exatamente naquela representação que se tem do Nordeste e particularmente do Piauí, a de uma região atrasada, resistente a mudanças, tradicionalista, pré-moderna. Se em algum nível essa representação pode ser verdadeira, é ela a responsável pela preservação de Colônia do Piauí quanto à fobia da localidade. O que observei nessas regiões, como Colônia do Piauí e Santo Inácio do Piauí, é o resultado do tecido comunitário vivo, inseminado (ainda que atravessado agora pelos discursos de alguns valores da modernidade).

Mas o que não se deve esquecer é que o fato de que, se as pesquisas com travestis e transexuais, por exemplo, em Brasília, não abordam outro lado se não o da prostituição, o da abjeção, quase sempre, talvez isso não se deva a uma insistência mórbida e funesta d@s pesquisadoras em procurar apenas esse aspecto, desviando-se de outros mais “vitoriosos” ou “meritosos”. Talvez a análise da configuração de Brasília, como tentei fazer neste trabalho, indique alguma resposta: a dificuldade de se inserir socialmente na grande urbe de forma não marginal - embora essa diferença não seja radical e possua nuances. Talvez cidades como Colônia do Piauí e Santo Inácio do Piauí possam ser um cenário para o desabrochar dos trabalhos exercidos, por exemplo, por pessoas como Kátia e Ana Cristina, ou como Patrícia, em Alagoas. Esse trabalho de campo com as travestis que tiveram/ têm cargos políticos representativos e papéis comunitários importantes no interior do Piauí aponta, no Brasil, para uma realidade perfeitamente factível em jurisdições pequenas e distantes do eixo São Paulo-Sul, o que não é o caso de Brasília.

¹¹⁵ No Nordeste, essas bichas que pude conhecer tinham uma excelente inserção social, mas, paralelamente, todas elas possuíam um homem como companheiro - elas se mantinham no processo de reciprocidade entre os gêneros, característica do processo comunitário. Já em Brasília, as travestis pretendem uma vida como indivíduos, tema que está fora do escopo deste texto.

Referências citadas e não sagradas

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Homens de fibra. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/artigos/segunda_remissa/homens_de_fibra.pdf. Acesso em 28/10/2009.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Mulher de casa pra gente é da rua pro outro: masculinidades e práticas sexuais em cidades do Nordeste. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/index2.htm>. Acesso em 11/09/2009.
- ALTMAN, Dennis. Sexuality and Globalization. Em: BOSE, Brinda & BHATTACHARYYA, Subhabrata (Orgs.). *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2007.
- ALVARSSON, Jan-Ake & SEGATO, Rita Laura (Eds). *Religions in Transition: Mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions*. Uppsala: Uppsala University Press, 2003
- Atlas de desenvolvimento humano no Brasil*, 2003. Disponível em <http://www.pnud.org.br/atlas/>. Acesso em 30/04/2009.
- ALVARENGA, Luiz Carlos. Breves considerações sobre o registro civil dos transexuais. Em: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 39, 31/03/2007. Disponível em: http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=3854. Acesso em 24/03/2010.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora, 1981.
- BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BAUMAN, Z. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

BENSUSAN, Hilan. Entregêneros literais e entregêneros literários: a filosofia e a ficção do triz. Comunicação apresentada no *III Colóquio Filosofia e Ficção – A Criação de Imagens e a Postulação de Ontologias*. Brasília, 2009. Disponível em: <http://esquizotrans.wordpress.com/2009/05/20/a-tal-elizabeth-costello-no-fifi-2009-rio-semana-passada/>. Acesso em 23/11/2009.

BENSUSAN, Hilan. *Excessos e exceções: por uma ontologia sem cabimento*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2008.

BENTO, Berenice. Corpos e próteses: dos limites discursivos do dimorfismo. Em: *Labrys: estudos feministas*, n. 4, ago./dez. 2003. Disponível em <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/berenice1.htm>>. Acesso em 23/11/2009.

BIZERRIL, J. O Vínculo Etnográfico: Intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa. Em: *Universitas Ciências da Saúde*. Brasília: UniCEUB, volume 2, n. 2, julho/dez, 2004. p.153-163.

BONETTI, Alinne de Lima. “Não basta ser mulher, tem de ter coragem - Uma etnografia sobre gênero, poder, ativismo feminino popular e o campo político feminista de Recife – PE”. Tese de Doutorado [Programa de Doutorado em Ciências Sociais]. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2007.

BONFIM, Washington. *Mudança social no Piauí*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *In other words: essays towards a reflexive sociology*. Stanford, California: Stanford University Press, 1990.

BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós/Barcelona/México, 2005.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes. Em: *Cadernos Pagu*, n.11, 1998. pp.11-42. Disponível em:

http://www.maismulheresnoperbrasil.com.br/pdf/Sociedade/Fundamentos_Contingentes_O_Feminismo_e_a_Questao_do_Pos_Modernismo.pdf

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York and London: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. *Vida Precária: el poder der duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

- CALDEIRA, T. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/ Edusp, 2000.
- CALLIGARIS, Contardo. A cura da homossexualidade. 2004. Disponível em: <http://contardocalligaris.blogspot.com/2004/10/cura-da-homossexualidade.html>. Acesso em 23/10/2009.
- CALLIGARIS, Contardo. Discordar de nosso próprio desejo. 2009. Disponível em: <http://contardocalligaris.blogspot.com/2009/08/discordar-de-nosso-proprio-desejo.html>. Acesso em 16/03/2010.
- CALLIGARIS, Contardo. De novo, sobre a cura da homossexualidade. 2004. Disponível em: <http://www.sistemas.aids.gov.br/imprensa/Noticias.asp?NOTCod=60157>. Acesso em 15/03/2010.
- CALLIGARIS, Contardo. Transex. 2004. Disponível em: <http://www.sistemas.aids.gov.br/imprensa/Noticias.asp?NOTCod=60840>. Acesso em 06/04/2010.
- CAMPUZANO, Giuseppe. Recuperação das histórias travestis. Em: CORNWALL, Andrea & JOLLY, Susie (Orgs). *Questões de sexualidade: ensaios transculturais*. Rio de Janeiro: ABIA, 2008.
- CARMAN, M. *Las Trampas de la cultura: los intrusos y los nuevos usos del barrio de Gardel*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- CARVALHO, José Jorge. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. Em: *Revista cinética*. ISSN 1983-0343, 2008. Disponível em www.cinetica.com.br
- CELESTINO, Erasmo. Piauí: mostra a tua cara e diga qual é o teu negócio. Em: SANTANA, R.N. Monteiro de (Org.). *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundação de Apoio Cultural do Piauí (FUNDAPI), 2003.
- CHAKRAVORTY, Bhaswati. Rights for the third gender: problems of identity and recognition. Em: BOSE, Brinda & BHATTACHARYYA, Subhabrata (Orgs.). *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2007.
- CLIFFORD, James. Culturas Viajeras. Em: *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1997/1999, p. 29-64.
- COSTA, Jurandir Freire. *O vestígio e a aura*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. pp.185-242

- COUTO, Mía. *Venenos de Deus, remédios do diabo: as incuráveis vidas de Vila Cacimba*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, Lisboa: Assírio & Alvim, 1972/2004.
- DIAS, Claudete Maria Miranda. O Piauí que o Brasil não vê: história, arte e cultura. Em: SANTANA, R.N. Monteiro de (Org.). *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundação de Apoio Cultural do Piauí (FUNDAPI), 2003.
- DUMONT, L. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a Questão Gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008. pp.27- 170.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- FÍGARES, Kim Pérez. Mulher ou trans? A inserção das transexuais no movimento feminista. *Apresentação para as Jornadas feministas de Córdoba*. Disponível em: <http://blogs.myspace.com/index.cfm?fuseaction=blog.view&friendId=173466700&blogId=366956838>. Acesso em 17/03/2010.
- FRY, Peter; MaCRAE, Edward. *O que é homossexualidade?* São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GONZÁLEZ REY, F. *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Thomson, 2003.
- GONZÁLEZ REY, Fernando. *O Social na Psicologia e a Psicologia Social: A emergência do sujeito*. Petrópolis: Vozes. 2004.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- HOLSTON, J. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Educação e homofobia : o reconhecimento da diversidade sexual para além do multiculturalismo liberal. Em: *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Org: JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Brasília: Ministérios da Educação, UNESCO, 2009. (No prelo).

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Introdução: Homofobia nas escolas: um problema de todos. Em: *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Org: JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Ministérios da Educação: Brasília, 2009. Edição eletrônica.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Bagoas*, Natal-RN, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007. Disponível em: www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art07_junqueira.pdf.

KAVI, Ashok Row. *Kothis* versus other MSM: identity versus behaviour in the chicken and egg paradox. Em: BOSE, Brinda & BHATTACHARYYA, Subhabrata (Orgs.). *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2007.

KHANNA, Akshay. Us ‘Sexuality Types’: a critical engagement with the postcoloniality of sexuality. Em: BOSE, Brinda & BHATTACHARYYA, Subhabrata (Orgs.). *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London, New York, Calcutta: Seagull Books, 2007.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008. pp.203-248.

LE BRETON, A. O Corpo Acessório. Em: *Adeus ao Corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: Papirus. 2003 [1999]. pp. 27-54.

LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. Em: *Hypatia*, vol. 22, no1 (Winter 2007).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. Em: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V. 17, N. 49, 2002.

MAIA, Cláudia de Jesus. “A invenção da solteirona: Conjugalidade moderna e terror moral – Minas Gerais (1890 – 1948)”. Tese de Doutorado [Programa de Pós-Graduação em História]. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MOTT, Luiz. Homofobia no Piauí:1975-2007. Em BARROS JÚNIOR, Francisco de Oliveira & LIMA, Solimar (Orgs.). *Homossexualidade sem fronteiras: olhares sobre o Piauí*. Rio de Janeiro: Book Link, 2007, V. 01, pp. 11-37.

- MOURA, Francisco Miguel de. Cultura e política cultural. Em: SANTANA, R.N. Monteiro de (Org.). *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundação de Apoio Cultural do Piauí (FUNDAPI), 2003.
- NANDA, Serena. *Neither man nor woman: the hijras of India*. California: Wadsworth Publishing Company, 1990.
- PARKER, Richard. *A construção da solidariedade: AIDS, Sexualidade e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- PERES, Wiliam Siqueira. Cenas de Exclusões anunciadas: travestis, transexuais, transgêneros e a escola brasileira. In: JUNQUEIRA, Rogério Diniz (Org.). *Diversidade sexual na educação: problematizações sobre a homofobia nas escolas*. Brasília: Ministério da Educação, Unesco, 2009. (No prelo).
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. A América Latina sobreviverá? Em: *São Paulo em Perspectiva* – Revista da Fundação SEADE, vol. 7, n. 2. São Paulo, abril/junho 1993. pp.60-66.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p.246. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Em: *Journal of World Systems Research, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein* – Part I, Vol. VI, No. 2, Summer/ fall 2000. pp.342-386.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. Em: PIMENTEL SEVILLA, Carmen (org.): *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*. Lima: Centro Comunitário de Salud Mental – CECOSAM, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/ racionalidad. Em: BONILLA, Heraclio (comp.). *Los conquistados y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Flacso e Ediciones Libri Mudi, 1992. pp. 437-447.
- QUIJANO, Aníbal. *Dominacion y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

- QUIJANO, Aníbal. ¿El fin de cuál historia? – Análisis político. *Revista del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales – IEPRI*, Universidad Nacional de Colombia, no. 32, Bogotá, Septiembre-Diciembre, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. El sueño dogmático. Em: FERNÁNDEZ, Oswaldo. *Mariátegui o la experiência del otro*. Lima: Editora Amauta, 1994.
- QUIJANO, Aníbal. Las paradojas de la colonial/ modernidad eurocentrada. *Hueso Húmero*, no. 53, Lima, abril de 2009. pp.30-59
- QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopia en América Latina*. Lima: Sociedad & Política, Ediciones, 1988.
- QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. Em: *Revista de Estudos Avançados*, Vol. 6, no. 16. São Paulo, 1992. pp. 73-80
- QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “Etnia” y “Nación” en Mariátegui: Cuestiones abiertas. Em: FORGUES, Roland (Org.). *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*. Lima: Editora Amauta, 1992.
- RAMOS, Graciliano. *Vidas Sêcas*. São Paulo: José Olympio Editora, 1988.
- REDDY, Gayatri. *With Respect to sex: negotiating hijra identity in South India*. Chicago and London: The university of Chicago Press, 2005.
- RICH, Adrienne. *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*. Disponível em: <http://relatoslesbicos.homestead.com/LaHeterosexualidadObligatoria.html>. Acesso em 23/11/2009.
- ROUDINESCO, Elizabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- SANTANA, R. N. Monteiro de. Urgências culturais. Em: SANTANA, R.N. Monteiro de (Org.). *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundação de Apoio Cultural do Piauí (FUNDAPI), 2003.
- SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas Fernandes. Algumas palavras sobre a cultura piauiense. Em: SANTANA, R.N. Monteiro de (Org.). *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundação de Apoio Cultural do Piauí (FUNDAPI), 2003.
- SANTOS, Sales Augusto dos. “Movimentos negros, educação e ações afirmativas”. Tese de Doutorado [Programa de Pós-Graduação em Sociologia]. Brasília: Universidade de Brasília, 2007. Disponível em:

<http://www.tst.gov.br/Ssedoc/PaginadaBiblioteca/teses/sales.pdf>. Acesso em 27 de junho de 2010.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SEGATO, Rita Laura. *Las Estructuras Elementales de la violencia: Ensayos sobre gênero entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 2003.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones: O politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. Em: *Revista Estudos Feministas*, Vol. 13, No. 2. Florianópolis, 2005.

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000200003&script=sci_arttext

SIMMEL, Georg. *On individuality and social forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. pp.143-149;324-339

SILVA, H. R. S. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? Em: Williams, Patrick and Laura Chrisman (eds). *Colonial discourse and post-colonial theory*. New York : Columbia University Press, 1994.

TIN, Louis-Georges. *Les bonnes feuilles de “l’invention de la culture hétérosexuelle”*. Disponível em : http://www.lemonde.fr/livres/visuel/2008/10/16/l-invention-de-la-culture-heterosexuelle_1107831_3260.html. Acesso em 23/11/2009.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. A Teoria Queer e a contestação da categoria “gênero”. Em: CASCAIS, António Fernando (Org.). *Indisciplinar a teoria. Estudos gay, lésbicos e queer*. s.l.: Fenda, 2004. pp.91-98. Disponível em: <http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/teoria-queer.pdf>. Acesso em 18/09/09.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Do armário. Em: *Finisterra*. Disponível em: http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/do_armario_finisterra.pdf. Acesso em 16/09/09.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do Sul de Portugal. Em: *Anuário antropológico*, 95: 161-190. 1996. Disponível em:

<http://site.miguelvaledalmeida.net/wp-content/uploads/genero-masculinidad-e-poder.pdf>.

Acesso em 16/09/09.

WALSH, Catherine. (De) Construir la interculturalidad: consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. Em: FULLER, Norma: *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2002. pp.115-142.

WILCHINS, Riki. *Eroticism: on the uses of difference. Read my lips: sexual subversion and the end of gender*. Ithaca: Firebrand books, 1997.

ZAMBRANO, Elizabeth. “Parentalidades ‘impensáveis’: pais/mães homossexuais, travestis e transexuais”. *Horizontes antropológicos*, v.12, n. 26, p. 123-147, Julho/Dec. 2006.

Anexo 1

Reportagem online do Correio Brasiliense

Um homem foi morto e outro gravemente ferido dentro de um apartamento na quadra 708/709 Norte do Plano Piloto. Na manhã desta sexta-feira, dois travestis foram atacados em um prédio do Bloco O. (...) Uma vizinha contou aos policiais que avistou Aurélio Batista, 23 anos na janela do apartamento. Com o corpo ensanguentado, ele pedia socorro. A vítima disse que havia acabado de ser assaltada e que estaria trancada no apartamento.

Segundo a testemunha, Aurélio contou que os assaltantes estavam no apartamento desde as 7h e que também tentaram matá-lo. Para sobreviver, a vítima teria se fingido de morto. Ele foi levado para o Hospital Regional da Asa Norte com perfurações no pulmão e traquéia. O outro travesti que estava no apartamento foi golpeado em várias partes do corpo e morreu no local. A polícia procura os suspeitos, mas não soube dizer quantos participaram do crime. A suspeita é de que duas pessoas estariam envolvidas no assassinato.

Um policial disse que inicialmente foi passada a informação de que seria apenas uma briga de casal. No entanto, ao chegar no apartamento, constatou o crime. A residência estava toda revirada, o que, segundo os policiais, indica sinais de que houve uma briga entre os envolvidos. Os policiais não souberam confirmar, mas há suspeita de que os criminosos tenham levado objetos pessoais das vítimas, como cartão de crédito, dinheiro, celular e pertences da casa. Na fuga, eles ainda teriam tentado roubar o carro de uma das vítimas.

Envolvidos

O delegado-chefe da 2ª DP, Antônio Romeiro, contou que ainda não foi possível identificar a vítima. Segundo o delegado, o rosto estava bastante desfigurado, o que atrapalha a identificação da perícia. “Além de estar todo cortado, os criminosos jogaram o pé da cama encima do rosto da vítima”, contou Romeiro. Aparentemente, o apartamento seria de Aurélio. O travesti tem passagem na polícia por extorsão

O delegado disse que uma das hipóteses do crime é que tenha ocorrido um desentendimento entre vítima e agressores sobre o acerto do preço do programa. A outra possibilidade investigada é de que os travestis tenham sido vítimas de latrocínio (roubo seguido de morte). “Ainda é muito cedo para afirmar alguma coisa. (...)” Para Romeiro, apesar de alguns pontos da Asa Norte serem conhecidos por concentrarem um grande número de travestis e garotas de programa, o crime é um caso isolado. “Há muito tempo não temos um fato como esse registrado”, afirmou. De acordo com o delegado, de vez em quando são registradas ocorrências de menor gravidade na 2ª DP envolvendo garotas de programa e travestis.

O delegado afirmou que realiza operações constantes na quadras e na W3 Asa Norte para fiscalizar estabelecimentos. O foco das buscas são os traficantes e o consumo de drogas que esses pontos atraem. Segundo a polícia, as garotas de programa se reúnem principalmente na 315, enquanto os travestis ficam em maior parte na 714 Norte. “Se ficar constatado alguma irregularidade o estabelecimento é interditado”, comentou.

Acesso ao site www.correioweb.com.br (em 24 de fevereiro de 2008, às 22h13, referente à atualização de 22 de fevereiro de 2008).

Anexo 2

Reportagem online sobre a reivindicação da inclusão do nome social, nas escolas, pelas travestis e transexuais

Educação e cultura em destaque (13-01-2009 às 21:28:00)

Seduc e Grupo Astral tratam sobre a inclusão do nome social

Tudo começa pela Educação e estamos pedindo que este processo no Piauí, também se inicie. A Secretaria Estadual da Educação e Cultura (Seduc) esteve reunida com o Grupo Astral do Piauí, tratando sobre a inclusão do nome social dos travestis e transexuais nos registros de matrículas e cadernetas das Unidades Escolares da Rede Pública Estadual.

De acordo com a presidente do Grupo, Jovanna Baby, o fato de os travestis serem chamados com os nomes constantes nas certidões de nascimento e não com a identidade de gênero provoca constrangimentos e é a principal causa da evasão escolar dos homossexuais nas instituições de ensino público do país.

“Todo mundo usa nome social. O próprio presidente Lula não era Lula. Xuxa é Maria das Graças, e assim muitas outras pessoas. Todas precisam ser respeitadas. Uma pessoa que não é identificada pelo nome que adotou e não se reconhece no seu nome de registro acaba também não se reconhecendo como parte do grupo e abandona a escola”, analisa Jovanna Baby.

O grupo pretende que a Seduc siga os passos do Estado do Pará, que determinou em portaria publicada em abril do ano passado que, a partir de janeiro de 2009, todas as escolas paraenses incluam no ato da matrícula dos alunos, o prenome social de travestis e transexuais. “O Travesti também é cidadão, vota e é eleito”, defende Kátia Tapety, vice-prefeita do município de Colônia do Piauí.

“Tudo começa pela Educação e estamos pedindo que este processo no Piauí, também se inicie pela Educação. Aqui 90% dos travestis são semianalfabetos. Eu, por exemplo, sou uma pessoa conhecida pelos meios de comunicação, mas os professores fazem questão de me chamar pelo nome anagráfico”, declara Safira Benguel. “Nós não queremos a mudança do registro civil, essa é uma outra discussão. O que estamos

reivindicando é que na lista de chamada e nos documentos escolares seja incluído entre parênteses o nome pelo qual o travesti é conhecido e se reconhece”, completa Benguel.

O secretário Antônio José informou que a solicitação do Grupo Astral será analisada pela Assessoria Jurídica da Secretaria de Educação. “Acho justa a reivindicação. Sempre defendi estes direitos e aqui na Secretaria temos uma Gerência de Inclusão e Diversidade para orientar as escolas no combate ao preconceito”, diz.

Acesso ao site <http://180graus.brasilportais.com.br/geral/seduc-e-grupo-astral-tratam-sobre-a-inclusao-do-nome-social-78942.html> (em 22/03/09, às 19h29).

Anexo 3

Lista de notícias a respeito de crimes contra a população LGBTTT no Piauí

Lista encontrada no artigo “Homofobia no Piauí”, de Luiz Mott (2007). É interessante atentar para o predomínio da capital, Teresina. Quando, na notícia, a menção à Teresina não é feita, mas o fato se deu em Teresina, indico isso entre parênteses.

- GANGUE ATACA HOMOSSEXUAIS EM TERESINA
- MILITANTE GAY DENUNCIA AGRESSÕES EM ÔNIBUS E NA RUA (Teresina)
- PASTOR PROPÕE LEI PARA CURAR HOMOSSEXUAIS (Teresina)
- JORNALISTA GAY É ESPANCADO EM RESTAURANTE DE TERESINA
- DELEGADO MANDA PRENDER TRAVESTIS NA AVENIDA MARANHÃO (Teresina)
- TRAVESTI É ESPANCADA NA VILA BANDEIRANTES (Teresina)
- GAY É AGREDIDO EM COLÉGIO EM TERESINA
- GAROTO DE PROGRAMA TENTA MATAR PROFESSOR GAY (Teresina)
- VEREADORA DENUNCIA HOMOFOBIA NO ESTADO DO PIAUÍ (parece ter sido em Teresina)
- TRAVESTI DENUNCIA ASSALTANTE EM TERESINA
- CANDIDATO GAROTINHO CONDENA UNIÃO HOMOSSEXUAL NO PIAUÍ
- TRES TRAVESTIS SÃO AMEAÇADOS POR MARGINAL (Teresina)
- TRAVESTI É INTERNADA PELA FAMÍLIA EM TERESINA
- GRUPO MATIZES DENUNCIA DISCRIMINAÇÃO CONTRA HOMOSSEXUAIS (Teresina)
- MATIZES DENUNCIA CÂMARA MUNICIPAL DE TERESINA
- GAROTOS DE PROGRAMA SÃO ESPANCADOS NA AV.MARANHÃO (Teresina)
- PRODUTOR PIAUIENSE É INSULTADO POR DIRETORA DE DANÇA (Teresina)

Anexo 4

Cidades onde Gays, travestis e lésbicas foram assassinados no Piauí: 1975-2007

Tabela encontrada no artigo “Homofobia no Piauí”, de Luiz Mott (2007).

Cidade do assassinato	Total
Teresina	32
Picos	1
Piriperi	1
Capitão de Campos	1
Total	35

Anexo 5

Resumo dos 35 homicídios registrados no Piauí entre 1975-2007

Data da publicação no jornal ou quando a informação foi enviada pelos informantes.

Resumo encontrado no artigo “Homofobia no Piauí”, de Luiz Mott (2007).

Gays, Travetis e Lésbicas assassinados no Piauí: 1975-2007

1. HELSANO, 25, carteiro, encontrado morto, trucidado, numa rua na zona norte de Teresina; assassinado por uma “gangue de filhinhos de papai”. [Arquivo do Grupo Gay da Bahia, 1975]
2. ELIOMAR MACHADO DE ALMEIDA, “Marcela”, travesti, 23 anos, morta a tiros na via pública, Teresina; crime registrado na Delegacia de Homicídios, corpo desovado nas imediações da Caixa d’Água Agespisa [O Estado, O Dia, Correio do Piauí, 1-6-1988]
3. GIL JOSE NUNES, 53 anos, museólogo, encontrado morto amarrado, seviciado e enforcado em sua casa em Teresina [Diário do Povo, 1-9-1988]
4. FRANCISCO LIMA, travesti Priscila, esfaqueada na rua, próximo a Coca Cola, Teresina, morreu no Pronto Socorro [Correio do Piauí, 29-11-1988]
5. LUIZ PEREIRA DA SILVA, travesti, esfaqueado e mutilado num matagal em Piriperi; o assassino José de Sousa Sena, espalhou pedaços do corpo pelo mato. [O Estado, 25-2-1989]
6. ANTONIO LUIZ DA SILVA, travesti Milena, 35 anos, morta a pauladas na estrada próxima ao Aterro Sanitário Km 7, Teresina [O Estado, 14-11-1989]
7. VALDIR DA COSTA E SILVA, travesti Gislene Pardal, 22, assassinada a pauladas numa festa no Jamaica Som, Teresina; assassino Helton Oliveira Cavalcanti. [Diário do Povo, 20-7-1990]
8. MARGARIDA, travesti, 26 anos, mulata, funcionária publica estadual no CAC, morta a pauladas e com injeção venenosa, numa rua na Bela Vista, Teresina. [Arquivo do Grupo Gay da Bahia, 3-1990]
9. LUIZ PEREIRA, travesti, “Luiz Feijão”, 30, morta a pauladas em sua casa na Piçarra, Teresina; assassino Raimundo Pereira da Silva, que foi encaminhado para a Penitenciária Vereda Grande pelo Delegado Aldecy Abreu, da Delegacia de Homicídios. Consta que eram amantes há 15 anos e o ciúmes teria motivado o crime. [Diário do Povo, 15-9-1990]
10. JOSÉ ACÁSSIO, 24, morto a facadas num bar, em Teresina. [Arquivo do Grupo Gay da Bahia, 20-4-1998]
11. ATACÍLIO FORTES, 62, decorador, morto a facadas em sua residência, em Teresina [Arquivo do Grupo Gay da Bahia, 16-5-1998]
12. CARLOS, 16, “Carla”, travesti, morta a facadas, em Teresina. [Arquivo do Grupo Gay da Bahia, 16-11-1998]
13. FRANCISCO NECO DE OLIVEIRA, 35, “Chiquinho”, cabeleireiro, morto a pauladas e pedradas no seu carro, na rua, em Teresina (Meio Norte, 15-10-1998]

14. FRANCISCO LAVINIO DA SILVA, 38, vigia de colégio, assassinado a facadas dentro da sua casa em Teresina; assassino E.W.C.B., 16 anos. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 26-4-1999]
15. JÚLIO CÉSAR DE ARAÚJO SOUZA, “Sheila”, travesti, 16 anos, espancada e assassinada com um tiro na rua, homicídio registrado na 2ª DP, em Teresina. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 19-7-1999]
16. FRANCISCO GIL RIBEIRO FILHO, 27, professor, assassinado com 11 facadas, em um bar em Teresina; assassino Raimundo Nonato do Nascimento, 60, lavrador, que alegou ter o gay dado um tapa no rosto do seu filho, o qual disse: “Nenhum viado bate na cara de filho de homem” [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 12-1-2000]
17. DOMINGOS LIMA RODRIGUES, 26, executado com uma facada profunda no peito; assassino Francisco Chagas Santos, 22, lavrador, que se irritou com a vítima porque esta passou a mão em seu corpo [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 13-1-2000]
18. EVERARDO SOARES DA CRUZ, 27, assassinado com 4 facadas, por volta das 23hs, na Av. Principal do Promorar, Zona Sul de Teresina; assassino Ismael Alves de Souza, 27, residente na quadra 53, lote 03, casa B, autuado em flagrante pelo 4º Distrito Policial do Parque Piauí, Delegado Antônio Carvalho Lopes. [Diário do Povo - 13-2-2000]
19. CHARLES ALVES DA SILVA, 27, travesti, morta com golpes na cabeça e no rosto, corpo encontrado boiando nas águas do Rio Paranaíba, Teresina; assassino desconhecido, Teresina. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 11-9-2000]
20. MARCIANO RIBEIRO, 25, “Marcinha”, travesti, vendedora de picolé, encontrada despida, dentro de um esgoto, no bairro Três Andares, Teresina, apresentando várias pauladas na cabeça, que causaram o afundamento de parte do crânio; assassino, o desempregado Agostinho Francisco das Chagas Filho, 18; o delegado da 13ª DP Antônio Marques Filho está acompanhando o caso. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 24-2-2001]
21. DENILSON KEISON DOS SANTOS, 24, travesti, morta por estrangulamento em Teresina; assassino desconhecido. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 19-3-2002]
22. CARLOS ALBERTO SOUSA, “Dedé”, 19, homossexual, assassinado a pauladas na cidade Capitão de Campos, PI; assassino Antônio dos Santos Barbosa, 33 anos. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 16-8-2002]
23. LUCILIA FERREIRA ALVES, 34, lésbica, morta com três facadas, no bar situado no Bairro Vila Paz; assassina sua companheira Maria das Dores Brandão Bezerra, 43, motivo do crime: ciúmes. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 3-8-2002]
24. EXPEDITO FRANCISCO DA SILVA, 62, homossexual, carvoeiro, morto a pauladas e pedradas na cabeça, em Terezinha; assassino desconhecido. [Informação do Grupo Homossexual Babilônia, 7-3-2002]
25. RAIMUNDO GOMES DA SILVA NETO, 25, homossexual, auxiliar de serviços gerais; assassinado com várias facadas, em sua casa localizada no bairro da Vila Angélica, zona sul de Teresina; segundo o titular do 4º DP, o crime foi cometido

- por duas pessoas que conheciam a vítima e o motivo do crime foi latrocínio. [Jornal do Comércio, PE, 8-7-2003; monikealves@bol.com.br, 28-7-2003]
26. RONILDO PEREIRA DA SILVA, 24, homossexual, cozinheiro; morto com 2 tiros e 3 facadas, por volta das 22:00h, quinta-feira, em sua casa, no Loteamento Mocambinho, zona norte de Teresina; a vítima estava jogando baralho com dois amigos no momento do assassinato; assassinos “Teço” e “Felipe”; caso acompanhado pelo 9º DP [Fonte: monikealves@bol.com.br, 24-1-2003]
 27. ADILSON CRUZ DAS CHAGAS, 27, estudante, desempregado, foi morto com uma facada na garganta; assassino Michel Ribeiro, 18, estudante; o crime aconteceu depois de uma discussão no bairro Macaúba, zona Sul de Terezina. [Fonte: monikealves@bol.com.br, 2-1-2004]
 28. ANTONIO WILSON LIMA, 31, policial militar, lotado no quartel do Comando Geral de Teresina, foi encontrado morto em avançado estado de decomposição, num matagal, na Vila Bandeirantes, zona leste; assassino desconhecido. [Fonte: monikealves@bol.com.br, 9-3-2004]
 29. FRANCISCO FERREIRA LIMA, 48, homossexual, jornalista, assassinado a facadas dentro da sua casa no Centro de Teresina; assassino um garoto de programa, 18 anos; os policiais informaram que o crime se caracterizou como latrocínio. [Fonte: monikealves@bol.com.br, 27-4-2004]
 30. VALFREDO ALVES ZACARIAS, 52, “Cícero Pezinho”, deficiente físico, torturado a golpes de garfo e morto por enforcamento com o fio elétrico; encontrado na madrugada de domingo, nu, e seu carro encontrado no Km 132, morador de um bairro pobre e populoso; era muito trabalhador e respeitado pela comunidade, sendo-lhe roubado aparelho de TV, DVD, fitas, frigobar, roupas, perfumes. [Fonte: monikealves@bol.com.br, 10-7-2004]
 31. FRANCISCO DAS CHAGAS MORAIS DE SOUSA, “Tieta”, travesti, 40, encontrada morta a golpes de pedrada próximo ao mercado do Mafuá, Zona Norte de Teresina, 3-8-2006, quinta-feira pela madrugada; assassino desconhecido; investigação presidida pela delegada Patrícia Monte que considerou se tratar de crime homofóbico; um suspeito foi detido. [Fonte: Grupo Matizes, 3-8-2006]
 32. RAIMUNDO DOS SANTOS, homossexual, 70 anos, morto a pauladas no dia 3-8, quinta-feira, pela madrugada; corpo semi-enterrado na estrada Santa Teresa, Zona Leste de Teresina; crime considerado homofóbico pelos policiais. “As características até o momento são típicas de crimes contra homossexuais, com requinte de crueldade”, afirmou Marinalva Santana, presidente do Grupo Matizes, que está acompanhando o desenrolar das investigações. [Fonte: Grupo Matizes, <grupomatizes@yahoo.com.br>, 3-8-2006]
 33. RONALDO SOARES DO REGO, 35, solteiro, transformista, natural do Piauí, morto com 10 golpes de faca, na madrugada de quarta-feira, na cidade de Bérgamo, Itália, onde morava há 10 anos e atuava como dançarino de boate, já possuía a dupla cidadania. [Fonte: www.noolhar.com-opovo-brasil-562604.html 2-2-2006).
 34. ANTONIO RODRIGUES DO NASCIMENTO, travesti Toinha, foi encontrada morta com a cabeça esmagada com uma pedra, no dia 21-1-2007, domingo de madrugada, no bairro Conduru, Picos, PI; são acusados do crime, E.F.C de 17, já detido, e o outro menor cuja inicial do primeiro nome é L. de 16 anos, residentes na região do bairro do Junco. Consta que estes jovens decidiram fazer um "programa" com a travesti, com o objetivo de

arrecadar dinheiro necessário para o pagamento da bebida consumida no Bar da "Railha", nas proximidades de onde foi encontrado o corpo. Segundo o delegado Xavier, ao chegarem ao bairro Conduru, os dois menores desistiram da proposta inicial e cometeram o homicídio, dando pelo menos três golpes "com um corpo rígido de concreto", o que esfacelou a cabeça da travesti. "Estamos averiguando se haveria a possibilidade de apenas um dos rapazes ter levantado a pedra, devido o seu tamanho", comentou. Os dois menores possuem constantes passagens pela polícia picoense por crimes de pequeno porte. O crime chocou a cidade pela violência empregada. Este é, agora, o nono homicídio em Picos em menos de dois meses, fato que tem chamado a atenção das autoridades policiais locais e de Teresina. [Fonte: Riachaonet; Jornal 95, FM Cidade Modelo; acessepiaui@acessepiaui.com.br; grupomatizes@yahoo.com.br, 23-1-2007]

35. MACIEL DO NASCIMENTO, travesti, Érica, assassinada a facadas no bairro Tabuleta, zona Sul de Teresina; a vítima fazia programa e morreu porque cobrou R\$10 a um cliente. Parentes e amigos velaram o corpo em sua residência e dizem se sentir injustiçados com o preconceito. [Portaldaclube.globo.com; grupomatizes@yahoo.com.br, 1-3-2007]¹¹⁶

¹¹⁶ Além dos homossexuais acima relacionados, encontramos no Arquivo do Grupo Gay da Bahia mais cinco referências a homicídios ocorridos provavelmente na década de 80, sobre os quais dispomos apenas o nome das vítimas: Carlos A. Freitas, Francisco Lima, José Alves, Jose Soares Queiroz, Marcos A. Lima.