

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA**

**RAFAEL BUENO DA SILVA**

**VIOLÊNCIAS CONTRA MULHERES TRANS NO BRASIL: UM OLHAR  
DESDE A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO**

**BRASÍLIA 2024**

**RAFAEL BUENO DA SILVA**

**VIOLÊNCIAS CONTRA MULHERES TRANS NO BRASIL: UM OLHAR  
DESDE A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

**BRASÍLIA 2024**

**RAFAEL BUENO DA SILVA**

**VIOLÊNCIAS CONTRA MULHERES TRANS NO BRASIL: UM OLHAR  
DESDE A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO**

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo- Presidente  
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Jaqueline Gomes de Jesus  
Instituto Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento  
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Luana Lima Santos Cardoso- Suplente  
Universidade de Brasília

**Dedico este trabalho a todas as transexuais e travestis brasileiras que lutam para existirem...**  
**À Dandara e Gisberta (*in memoriam*).**

## AGRADECIMENTOS

A Deus, por me permitir chegar até aqui, após 2 anos de incontáveis medos, incertezas e grandes desafios. Gratidão por me amar e por me inspirar, apesar de mim.

À minha família pelo amor incondicional e ao apoio de sempre. Às minhas irmãs Aline e Viviane pelo incentivo constante; À minha mãe, que junto comigo vibrou e sofreu cada momento desse ciclo; Às minhas pequenas sobrinhas Anna Beatriz e Helena, minha esperança de um mundo melhor e mais humano, onde caibam todas as pluralidades de formas de existir e onde todos os corpos possam transitar.

À minha amiga e parceira de trabalho, a secretária mais competente que já conheci, prof.<sup>a</sup> Aparecida Caetana, uma mão forte que me motivou, compreendeu e ajudou nos momentos que mais precisei de seu apoio durante esse itinerário.

À UNB, por ser um espaço que promove a pluralidade e que me acolheu tão bem desde a aprovação até o ingresso ao programa. A cada um dos colaboradores do corpo administrativo dessa instituição, que de alguma forma, auxiliaram na solução das questões burocráticas que perpassam o fazer acadêmico. Meus sinceros agradecimentos à Bruna, atendente sempre solícita.

A cada um dos professores do PPG Bioética, com os quais tive a honra de aprender: à Dra. Aline Albuquerque Sant'Anna de Oliveira; Dr. Camilo Hernan Manchola Castillo; Dr. Flávio Rocha Lima Paranhos; Dra. Monique Pyrrho; Dr. Natan Monsore de Sá e Dr. Volnei Garrafa.

Ao coordenador do curso, prof. Dr. Gabriele Cornelli, por toda a atenção e suporte dado nessa caminhada, trazendo um atendimento sempre eficaz em todas as demandas apresentadas ao longo dessa jornada acadêmica.

Aos queridos colegas de turma que, junto comigo, trilharam essa caminhada rumo à construção de novas perspectivas acadêmicas desde a bioética: gratidão pelas trocas de experiência ao longo desse percurso.

À queridíssima Dra. Valeska Zanello, por ter me acolhido na disciplina de gênero e psicologia clínica do PPG Psicologia Clínica e Cultura, possibilitando-me construir outras pontes para além da bioética.

Às queridas amigas que fiz no PPG Psicologia Clínica e Cultura, através da disciplina gênero e psicologia clínica. De uma maneira particular, à generosa Bárbara, com quem pude trocar inúmeras ideias sobre minha pesquisa.

À professora Dra. Mariana Correia Lacerda Carvalho, pela prontidão e apoio feito através do Centro de Atendimento e Estudos Psicológicos (CAEP) da UNB, dando suporte à pesquisa e se dispondo a atender minhas interlocutoras.

À Dra. Maria Meire de Carvalho (UFG), minha conterrânea que me motivou imensamente e colaborou comigo na jornada inicial, contribuindo ainda para que o acesso a algumas de minhas interlocutoras acontecesse.

À Yordana Lara Rêgo (UFG), pelos compartilhamentos de ideias e experiências desde o início dessa jornada.

A cada uma de minhas interlocutoras, mulheres fortes, com histórias inspiradoras e que generosamente compartilharam comigo suas experiências de vida como mulheres transexuais: sinto-me grato e honrado com a oportunidade que me deram em ouvi-las.

À professora, Dra. Jaqueline Gomes de Jesus, uma das intelectuais mais potentes no campo de pesquisas psicologia, gênero, feminismos e transfeminismos em nosso país e que generosamente aceitou o convite para integrar a banca de avaliação deste trabalho.

Ao prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento, um dos grandes intelectuais da bioética no Brasil e que contribuiu de forma ímpar, participando da avaliação deste trabalho.

À queridíssima Dra. Luana Lima Santos Cardoso, pesquisadora genuína e afetuosa, uma colega querida que a UNB me apresentou, uma das grandes intelectuais da nova geração de doutores que o PPG Bioética trouxe à cena.

Ao meu orientador, Dr. Pedro Erginaldo Gontijo, um verdadeiro presente de Deus, nessa caminhada tão árdua de pesquisa, e que fez com que o processo se tornasse mais leve, com sua humildade, generosidade e com sua serenidade na condução dessa minha jornada.

*Perdi-me do nome,  
Hoje podes chamar-me de tua  
Dancei em palácios  
Hoje danço na rua  
Vesti-me de sonhos  
Hoje visto as bermas da estrada  
De que serve voltar  
Quando se volta para o nada*

*Eu não sei se um Anjo me chama  
Eu não sei dos mil homens na cama  
E o céu não pode esperar  
Eu não sei se a noite me leva  
Eu não ouço o meu grito na treva  
O fim quer me buscar*

*Sambei na avenida  
No escuro fui porta-estandarte  
Apagaram-se as luzes  
É o futuro que parte  
Escrevi o desejo  
Corações que já esqueci  
Com sedas matei  
E com ferros morri*

*Eu não sei se um anjo me chama  
Eu não sei dos mil homens na cama  
E o céu não pode esperar  
Eu não sei se a noite me leva  
Eu não ouço o meu grito na treva  
E o fim quer me buscar*

*Trouxe pouco  
Levo menos  
A distância até ao fundo é tão pequena  
No fundo, é tão pequena  
A queda*

*E o amor é tão longe  
O amor é tão longe  
O amor é tão longe  
O amor é tão longe*

*(Balada de Gisberta- Pedro Machado Abrunhosa)*

## **RESUMO**

Este trabalho propõe analisar a partir de uma perspectiva plural e decolonial da bioética, alguns aspectos das violências contra mulheres transexuais no Brasil. Como objetivos específicos, propomos refletir sobre alguns percursos históricos que culminaram na compreensão da transexualidade, tal como a entendemos na contemporaneidade e seu vínculo com os estigmas e discriminações que perpassam essa população; identificar as distintas formas de violência sofridas por mulheres transexuais em Goiás e no Distrito Federal, relacionando-as com violências no cenário nacional e por fim, investigar como a bioética de intervenção pode contribuir para o debate sobre as violências contra mulheres transexuais. O trabalho demarca inicialmente conceitos fundamentais para o debate, tais como: identidade de gênero, transexualidade, transgeneridade, gênero e cissexismo, dialogando ainda sobre políticas públicas ligadas à saúde de pessoas trans. São trazidas também algumas narrativas cristãs sobre o tema para que se pense no impacto das mesmas na vida dessas mulheres. Utilizamos da bioética de intervenção como base teórica inicial para pensarmos as questões da violência contra essa população, como um problema bioético persistente, mas considerando que é importante um diálogo com outros referenciais teóricos tais como a ética da diferença, as bioéticas feministas e a Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos. São visitados dossiês com dados de violências contra pessoas transexuais produzidos pela ANTRA, Rede Trans e Transgender Europe, buscando aproxima-los às narrativas das 5 mulheres trans entrevistadas.

**Palavras-chave: Identidades trans; Violência; Bioética**



## **ABSTRACT**

This work proposes to analyze, from a plural and decolonial perspective of bioethics, some aspects of violence against transgender women in Brazil. As specific objectives, we propose to reflect on some historical paths that culminated in the understanding of transsexuality, as we understand it in contemporary times and its link with the stigmas and discrimination that pervade this population; identify the different forms of violence suffered by transgender women in Goiás and the Federal District, relating them to violence on the national scene and finally, investigate how intervention bioethics can contribute to the debate on violence against transgender women. The work initially demarcates fundamental concepts for the debate, such as: gender identity, transsexuality, transgenderism, gender and cissexism, also discussing public policies linked to the health of trans people. Some Christian narratives on the topic are also presented so that we can think about their impact on the lives of these women. We use intervention bioethics as an initial theoretical basis to think about the issues of violence against this population, as a persistent bioethical problem, but considering that it is important to dialogue with other theoretical references such as the ethics of difference, feminist bioethics and the Universal Declaration About Bioethics and Human Rights. Dossiers with data on violence against transgender people produced by ANTRA, Rede Trans and Transgender Europe are visited, seeking to bring them closer to the narratives of the 5 trans women interviewed.

**Key-words: Trans identities; Violence; Bioethics**

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ANTRA- Associação Nacional de Travestis e Transexuais

B.I- Bioética de Intervenção

CFP- Conselho Federal de Psicologia

CFM- Conselho Federal de Medicina

DUDH- Declaração Universal dos Direitos Humanos

DUBDH – Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia Estatística

OMS- Organização Mundial da Saúde

ONU- Organização das Nações Unidas

SUS- Sistema Único de Saúde

TGEU- Transgender Europe

TMM- Trans Muder Monitoring

TRANS- Transexuais

UNESCO- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

## SUMÁRIO

COMO CHEGAMOS À BIOÉTICA: PRÓLOGO -----	12
INTRODUÇÃO -----	15
METODOLOGIA -----	18
REVISÃO DA LITERATURA -----	21
CAPÍTULO 1: ALGUNS PERCURSOS E DISPUTAS SOBRE CORPOS TRANS	
1.1. A construção das ideias de transexual e travesti -----	22
1.2. Notas sobre a redesignação sexual no Brasil e acesso ao SUS -----	31
1.3. “O diabo está solto”: narrativa religiosa sobre a transexualidade no Brasil -----	36
CAPÍTULO 2: BIOÉTICA A PARTIR DE PERSPECTIVAS PLURAIS	
2.1. A Bioética de Intervenção -----	46
2.2. A Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos -----	53
2.3. Os princípios da não discriminação e não estigmatização -----	56
2.4. Decolonização de valores: ética da diferença e bioética feminista -----	60
CAPÍTULO 3: VIOLÊNCIA (S) E SEU (S) PERCURSO (S) NAS VIVÊNCIAS TRANS: REFLEXÕES SOBRE UMA POLÍTICA DE MORTE	
3.1. Compreensões iniciais sobre a violência -----	66
3.2. Dificuldades para acesso a dados de violência contra mulheres <i>trans</i> no Brasil-----	69
3.3. Assassinatos de mulheres trans no Brasil: uma análise a partir de dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e da RED Trans Brasil -----	73
3.4. A violência contra mulheres trans a partir de suas interseccionalidades -----	83
3.5. E por onde têm caminhado as bioéticas no Brasil? -----	88
3.6. Violências na voz de travestis e transexuais de Goiás e do Distrito Federal: resultados e discussão -----	91
3.6.1. Identidades e primeiros atravessamentos-----	95
3.6.2. Discriminação, estigma e violências atravessando deslocamentos -----	98
3.6.3. Oportunidades e perspectivas de futuro -----	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	110
REFERÊNCIAS -----	114

APÊNDICE A	-----	126
APÊNDICE B	-----	130

## COMO CHEGAMOS À BIOÉTICA: PRÓLOGO

O tema proposto no presente trabalho, *a priori*, pode despertar curiosidades do tipo: “por que você, homem cisgênero se interessou pelo tema da transexualidade?” ou “sua formação é na área de filosofia, você é professor, por que de seu interesse sobre essa temática?”. Esses questionamentos são todos compreensíveis e legítimos. Eu os escutei desde o momento no qual ingressei no programa de pós-graduação em bioética da UNB.

Mas, afinal, como cheguei ao desejo de trilhar esse caminho epistemológico? Primeiramente, no ano de 2019, como gestor da unidade educacional em que atuo, ao ter entre as alunas uma que estava em processo de transição de gênero e perceber que parcela da comunidade escolar, inclusive eu e outros professores, não estávamos preparados para lidar com os desafios para um adequado acolhimento a expressões diversas de subjetividade. Tal percepção exigia da minha parte como gestor um movimento que precisava refletir no grupo como um todo.

Essa certeza emergiu a partir de escutas dessa estudante sobre a forma como alguns professores a tratavam dentro da sala de aula, seja com olhares de reprovação, seja com a não aceitação do uso de seu nome social pautados, muitas vezes, em argumentações de fundo “religiosas”. Despertou-me bastante incômodo os relatos da estudante, que já não queria ser chamada pelo pronome masculino, o qual muitos ainda insistiam em fazê-lo, seja por equívocos graves ou por, apenas, não quererem. Em suas narrativas, surgiu uma fala na qual uma docente disse ser absurdo um “menino”, por mero “capricho” e “confusão”, exigir o uso de um nome que não “o” pertence. No relato da estudante, uma das professoras teria tentado falar de deus<sup>1</sup> para ela, numa prova clara de mostrar que aquilo não era aprovado por ele.

Foram necessárias algumas conversas com o corpo docente para que, aos poucos, as tratativas com a estudante mudassem e seus direitos fossem assegurados. Mesmo assim, alguns resistiram. Em um primeiro momento, veio-me um desejo de compreender melhor sobre a transição de mulheres *trans* e de seus direitos, a fim de que eu pudesse ajudar aquela adolescente. Nesse caminho, descobri a grandeza e, ao mesmo tempo, a complexidade para se compreender o necessário para minhas intervenções como gestor naquele cenário. Ver alguém

---

<sup>1</sup> Aqui utilizamos deus com “d” minúsculo a fim de deixar claro que, o discurso que se tentou fazer à adolescente, não é compatível com o Deus cristão, a despeito da narrativa da professora tentar ser essa. Em alguns momentos ao longo do texto faremos isso, quando nosso objetivo for gerar provocação semelhante. Quando esse não for o objetivo, utilizaremos o termo Deus com “D” maiúsculo. É importante destacar que na maioria das vezes que usamos o termo, buscamos fazer uma referência ao Deus cristão, mas o uso surge de narrativas que se afastam desse mesmo Deus, por isso usamos a escrita dessa forma: deus.

ter sua subjetividade anulada e sufocada pelo não cumprimento de um padrão cisheteronormativo, criava, em mim, um clima sombrio. Não estava disposto a apenas olhar aquilo de forma superficial tal como alguém que olha o abismo e não busca um fósforo ou lanterna para “clarear as coisas”.

Pude ajudar muito pouco aquela mulher que, aos poucos, se TRANSformava. Pouco tempo após os fatos narrados, ela saiu da unidade escolar. O medo de sua não aceitação a seguiu, mas ela ensinou-me muito nas poucas conversas que tivemos. Ela despertou-me o interesse por um tema que também me TRANSformou e me TRANSforma a cada dia como pessoa e como profissional. Mesmo com todos os esforços e enfrentamentos que eu já sabia que poderiam surgir, ficar de braços cruzados não era uma opção para mim: era uma responsabilidade moral sair do meu conforto.

Começaram, então, os meus esforços para compreender como se davam os processos de redesignação sexual e o interesse pelo tema foi crescendo. Inicialmente, as minhas compreensões limitadas enxergavam a questão da redesignação como tema central. Nesse sentido, a proposta inicial dessa pesquisa girava em torno desse tema. Paulatinamente, percebi que a reflexão sobre redesignação sexual era uma das tantas questões que perpassam as vivências de pessoas trans e que não era uma via caminhada por todas. Colaborou, com esse meu processo de TRANSformação, o início de convivência com pessoas transexuais e travestis com histórias fascinantes. Costumo dizer que a leitura do livro *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual* (2019), de Berenice Bento, lançou-me no PPG de Bioética da UNB. Essa foi uma das primeiras leituras mais detidas que fiz.

Para um ex-seminarista e ex-catequista da Igreja Católica Apostólica Romana, foi difícil me preparar para os exames e para as condenações que saberia que iriam emergir frente a um tema que ainda é um tabu, regado de muito preconceito, estigma e, sobretudo, alimentados por algumas religiões como o cristianismo (e particularmente através do catolicismo ao qual por anos me dediquei). Para algumas poucas pessoas que ainda mantenho contato do meu período de “experiências religiosas”, e com as quais tive a oportunidade de falar sobre essa pesquisa, vi em seus olhos a mensagem que ainda caminha pelos corredores das igrejas e que dizem quem são as pessoas dignas de se aproximarem de Deus. Mulheres trans e travestis não estão entre elas, e parece-me que, agora, tampouco eu, visto por muitos como defensor da “ideologia de gênero<sup>2</sup>”.

---

<sup>2</sup> Utilizo aspas para referir a uma ideia falsa e que será tratada noutro momento, no capítulo 1.

Talvez o leitor possa estar se perguntando o motivo de não propor aqui um debate sobre a vivência trans apenas no contexto educacional. E poderia fazê-lo, indubitavelmente. Mas, para mim, nesse momento, interessa-me compreender o que tem acontecido com travestis e transexuais após a maioridade e após a escolarização, sobretudo no que tange às violências vividas por elas nos diversos espaços sociais (para além da escola), poderá revestir-me de conhecimentos que poderão auxiliar para minha intervenção dentro da escola, mas, também, como cidadão.

Espero poder auxiliar meninas/mulheres, como aquela que passou um dia pela minha escola, a pensarem e se prepararem para o futuro que as espera fora da escola. Mas, principalmente, espero ser uma mão estendida dentro dos ambientes educacionais em que eu estiver atuando, auxiliando mesmo que minimamente, para que suas estadias ali possam ser o mais afável possível e garantindo que seus direitos não sejam vilipendiados de forma vil. A construção de um espaço educativo que respeite a pluralidade e a dignidade de cada pessoa humana que ali está perpassa, sem dúvida, pelas minhas ações como gestor e/ou como professor.

Não perco de vista a esperança de que, essa pesquisa se some a tantas outras e que possa contribuir, inclusive, para pensar políticas públicas que possam garantir uma vida mais digna à população trans, que já tem historicamente seus direitos negados. Cheguei ao PPG em Bioética esperançoso: de um país melhor para todas as pessoas em suas subjetividades, e não haveria lugar melhor do que um programa tão plural como esse para esperar. Portanto, sigo, na esperança de que Dandaras, Gisbertas, Júlias, Veras, Larahs, Raynandras, Quellys e tantas outras não tenham retirado o direito de existirem como humanas, sendo empurradas ainda mais para a margem da sociedade.

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação propõe refletir sobre as violências vividas por mulheres transexuais no Brasil. A violência contra mulheres trans se configura como um problema bioético persistente. As discussões presentes neste trabalho assentam-se, além de alguns elementos da bioética de intervenção, na Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos e ainda na proposta trazida através da ética diferença de Teixeira (2021). A pesquisa sugere a existência de uma política institucionalizada que valida a violência contra essa população como um problema bioético urgente, o qual requer maior atenção.

Segundo dados da ANTRA (2023), REDE Trans (2023) e Transgender Europe (2023), o Brasil é o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. Todavia, para além desse dado, identificamos outras formas de violência que atravessam essas vidas e que têm empurrado a cada dia essas mulheres, ainda mais para a margem da sociedade. Discursos cisheterocentrados presentes em igrejas cristãs estão presentes em preleções de líderes que exercem forte influência sobre suas “ovelhas”. No caso específico do Brasil, são intensificados através do exponencial fortalecimento da extrema direita nos últimos anos, o que corrobora com o crescimento dessas violências ao demonizarem essas existências.

O recorte dado à pesquisa para mulheres transexuais assenta-se nos dados nacionais e internacionais que demonstram que entre os assassinatos e outras formas de violências vividos pela população trans, as mulheres trans são as maiores vítimas (se comparadas às violências de homens trans por exemplo). O machismo que afeta todas as mulheridades intensifica-se a partir de uma colonialidade de gênero odiosa ao feminino. Mulheres trans tornam-se vítimas de uma espécie de duplo ódio porque rompem com uma suposta naturalidade (NASCIMENTO, L., 2021).

A questão da violência ainda é incipiente nos estudos de bioética. Existe uma secundarização desse problema ao notarmos a superficialidade como tema é tratado no campo da bioética (BRAZ, 2006). E quando pensamos nas violências contra mulheres transexuais, notamos que há uma escassez ainda maior de estudos. Questionamos se mesmo com a proposta de uma bioética plural, tal qual se propõe ser a bioética de intervenção, se não seria ela, em alguma medida, uma bioética cisheterocentrada. Nesse sentido, essa pesquisa traz como objetivo geral analisar, a partir de uma perspectiva plural e decolonial da bioética, a violência contra mulheres transexuais no Brasil.

Para além disso, nossos objetivos específicos são:



- Refletir sobre alguns percursos históricos que culminaram na compreensão da transexualidade, tal como a entendemos na contemporaneidade e seu vínculo com os estigmas e discriminações que perpassam essa população;
- Identificar as distintas formas de violência sofridas por mulheres transexuais em Goiás e no Distrito Federal, relacionando-as com violências no cenário nacional;
- Investigar como a bioética de intervenção pode contribuir para o debate sobre as violências contra mulheres transexuais.

A análise de dados de assassinatos de mulheres transexuais no Brasil, realizada a partir do que aponta a ANTRA e Rede Trans, concentrar-se-á, também, com dados mundiais apontados pela TGEU<sup>3</sup>. Apesar de nosso foco ser a violência a partir do Brasil, pretendemos fazer uma rápida reflexão sobre a violência contra mulheres trans vista como um problema global. Para além disso, identificaremos algumas fragilidades que atravessam os dados concretos obtidos por essas instituições.

As entrevistas realizadas com nossas interlocutoras ocuparão espaço importante, a fim de pensarmos para além dos assassinatos, em outras violências que geram uma espécie de “morte em vida” a essa população, à medida que as priva de direitos fundamentais. Os diálogos realizados com as entrevistadas foram presenciais nas cidades em que cada uma delas vivem, com exceção de uma das entrevistadas em que o momento aconteceu através de chamada de vídeo. Todas as questões discutidas surgiram de roteiro semiestruturado, conforme detalhado no campo metodologia desse trabalho.

A dissertação inicia-se no capítulo 1, fazendo um mapeamento histórico de algumas questões que julgamos importantes sobre a transexualidade. Primeiramente nos detemos na questão da transexualidade por meio de uma perspectiva que utiliza o conceito como um termo guarda-chuva, incluindo nele travestis (NASCIMENTO, L. 2021). Falamos, posteriormente, sobre a influência do cristianismo nos estigmas e preconceitos vividos por essas corporalidades, incluindo recentes discursos políticos com cunho conservador e finalizamos o capítulo com apontamentos sobre os avanços na conquista das cirurgias de redesignação sexual e de alguns entraves que envolvem esse processo.

No capítulo 2, apresentamos a bioética de intervenção e sua importância para pensar questões desde um olhar que se assente num pluralismo moral. Em seguida, apontamos para a

---

<sup>3</sup> A Transgender Europe (TGEU) é uma Organização Não Governamental (ONG), financiada e apoiada pela União Europeia e que tem como objetivo, ser um grupo ativo da comunidade trans global, buscando expandir a participação da comunidade trans junto à ONU, levando conhecimento sobre a vida e enfrentamento de pessoas trans em cada uma das partes do globo.

Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos como um marco para o avanço nos direitos humanos e destacamos os princípios da não discriminação e não estigmatização contidos nela. Findamos o segundo capítulo com algumas notas sobre decolonização de valores através da ética da diferença, refletida por Teixeira (2021) e apontamos algumas questões fundamentais sobre a bioética feminista.

Por fim, o terceiro e último capítulo destaca a violência contra mulheres trans e seus percursos. Iniciamos com algumas ideias gerais do que vem a ser violência. Apontamos em seguida os dados sobre violências contra essa população publicados em 2023 pela ANTRA, REDE Trans e TGEU. Discutimos essas violências a partir de suas interseccionalidades e tentamos sinalizar em que lugar a bioética se encontra diante desse cenário de violências. Concluimos com a análise das narrativas de nossas interlocutoras.

## **METODOLOGIA**

A pesquisa proposta assentou-se numa pesquisa qualitativa, estruturada a partir de entrevistas e estudo bibliográfico sobre o tema. Também é utilizada análise documental a partir de estudos de dossiês nacionais publicados por entidades como a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e Rede Trans Brasil, que tratam sobre as violências vividas por travestis e transexuais no Brasil. Considera-se, ainda, para a análise, os dados internacionais trazidos pela Transgender Europe (TGEU).

No que tange às entrevistas, optou-se por realizá-las inicialmente com 10 mulheres transexuais e travestis em Goiás e no Distrito Federal. Contudo, dadas algumas dificuldades de acesso e desinteresse de algumas mulheres na participação da pesquisa, optou-se por reduzir esse número a 5. Ao longo do processo, para além das cinco interlocutoras, foram agendadas outras 4 entrevistas. Essas últimas, por motivos diversos, foram canceladas pelas possíveis entrevistadas. Para além dessas entrevistas agendadas, outras 3 mulheres convidadas se recusaram a participar. Foi realizada, ainda, uma entrevista piloto, no intuito de verificar se o questionário semiestruturado elaborado traria os resultados esperados para corroborar com as discussões.

O modelo de entrevista proposto mescla perguntas abertas e fechadas, o que permite discorrer sobre o tema indicado sem fugir de perguntas orientadoras, admitindo, contudo, ao sujeito da pesquisa, expor suas ideias de forma mais clara. Além disso, para o pesquisador, alcança-se melhor os resultados esperados com a proposta. Segundo Manzini (2012), esse modelo de entrevista atribui confiança ao pesquisador, já que possibilita comparar as informações trazidas pelos participantes da pesquisa. A entrevista traz um índice de respostas abrangente, na medida em que é mais comum as pessoas aceitarem falar sobre determinados assuntos pessoalmente nesse formato possibilitado pela entrevista semiestruturada (SELLTIZ, WRIGHTSMAN e COOK, 1987).

Para Boni e Quaresma (2005), as entrevistas aberta e semiestruturada têm como vantagem a sua elasticidade quanto ao tempo que dura. Isso possibilita uma cobertura mais densa sobre os temas tratados. Há de se considerar, ainda, a qualidade da interação entre os agentes envolvidos na pesquisa. Isso favorece as respostas espontâneas. Quando a entrevista não é milimetricamente estruturada, entrevistador e entrevistado constroem uma relação mais empática, algo fundamental nesse modelo de pesquisa.

Quanto às desvantagens da entrevista semiestruturada, Manzini (2012) aponta para o risco de uma intervenção do entrevistador na forma como interpreta o que o entrevistado diz.

Boni e Quaresma (2005) vão afirmar que as desvantagens estão relacionadas às limitações que o próprio entrevistador pode possuir. Essas limitações, para eles, envolveriam: escassez de recursos, tempo cronológico para entrevistas, bem como para a edição e a construção textual com os autores pesquisados. Além desses elementos, os autores apontam que algumas vezes o entrevistado vê-se inseguro, visto que várias questões são de foro íntimo.

Por se tratar de questões subjetivas, identificamos nessa proposta a que mais se aproxima do escopo de nossa pesquisa, por abordar principalmente subjetividades de pessoas trans. O modelo proposto possibilitou um maior aprofundamento a partir das análises das violências (que são diversas) vividas por cada uma dessas mulheres, associando-as a alguns dados trazidos por entidades como a ANTRA e REDE Trans. Isso permite um olhar mais holístico para esse fenômeno que afeta diariamente corpos trans.

A faixa etária proposta foi entre 18 e 60 anos. As entrevistas foram realizadas a partir de perguntas semiestruturadas, todas agendadas previamente. Cada entrevista durou em média de 40 min a 1 h. Ao todo, foram feitas 13 perguntas (uma delas de autoidentificação). Inicialmente, nossa proposta foi de que as entrevistas fossem gravadas. Contudo, identificamos que parte das desistências estava relacionada às gravações. Assim, para proporcionarmos maior abertura e conforto para as entrevistadas, as entrevistas não foram gravadas. Desse modo, ao longo do processo, o entrevistador foi transcrevendo as falas das entrevistadas para análise.

Indubitavelmente, o resultado das análises apresenta uma percepção subjetiva por parte do pesquisador, sobretudo nas perguntas e respostas surgidas com maior espontaneidade durante o processo. No decorrer de nossa dissertação, serão apresentados trechos de falas das entrevistadas tal como transcrevemos, conforme as palavras das interlocutoras, e outros tal como interpretamos ao longo da fala das entrevistadas. Utilizamos para análise das entrevistas o método hermenêutico-dialético (MINAYO, 2002), buscando desse modo considerar o aspecto histórico e espacial vinculado ao conhecimento produzido, mas também entendendo o papel da linguagem (não limitando apenas às falas das entrevistadas, mas também as relacionando com outros dados apontados na pesquisa como os trazidos pela ANTRA e REDE TRANS).

O projeto proposto foi apresentado ao CEP da UNB. Foram devidamente apresentados termo de concordância, termo de responsabilidade e compromisso do pesquisador e toda documentação exigida pelo órgão. A pesquisa foi aprovada pelo CEP<sup>4</sup> a partir do cumprimento de todos os critérios estabelecidos pelo Conselho para realização de pesquisa com seres

---

<sup>4</sup> A aprovação está contida em parecer consubstanciado na Plataforma Brasil, através do parecer 6.162.385, vinculado à Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília. A aprovação final se deu em 04 de julho de 2023. CAE: 69378723.5.0000.0030. Acesso à Plataforma Brasil em: <https://plataformabrasil.saude.gov.br/>.

humanos, dentre eles, a garantia de suporte psicológico às mulheres entrevistadas, caso em algum momento houvesse necessidade (o que não foi necessário).

## **REVISÃO DA LITERATURA**

### **CAPÍTULO 1**

#### **ALGUNS PERCURSOS E DISPUTAS SOBRE CORPOS TRANS**

A compreensão da história é indispensável para se debater qualquer temática dentro de um estudo/pesquisa científica. Ao longo dos anos, houve inúmeras interpretações equivocadas relacionadas aos estudos sobre a transexualidade. Haveria uma transexual verdadeira e aquela não verdadeira? Travesti e transexual conceitualmente podem ser usados da mesma forma? Se sim, seria possível mesmo assim, uma distinção entre essas mulheres? A resposta a essas perguntas é fundamental para que compreendamos o centro dessa pesquisa de mestrado: as mulheres transexuais. Mas, é importante falar também sobre os sujeitos que têm buscado validar ou invalidar essas identidades.

Para isso, iniciaremos apontando no primeiro capítulo algumas das compreensões históricas sobre transexualidade, localizando quem é a mulher trans e/ou travesti tendo como principal referência os estudos de Jesus (2012). Traremos ainda outros conceitos importantes como o de cissexismo, cisgeneridade, orientação sexual, dentre outros. Problematizaremos a cisgeneridade como geradora de padrões de normalidade e como validadora de identidades tidas verdadeiras (VERGUEIRO, 2016), apontando alguns problemas que podem ser gerados a partir disso.

Falaremos sobre as cirurgias de redesignação sexual no Brasil (considerando o olhar historicamente equivocado de que para ser uma mulher trans é necessária a realização de uma cirurgia de redesignação sexual) e como algumas políticas públicas foram pensadas a essa população no campo da saúde. Oportunamente, mostraremos que a despeito de alguns avanços, ainda há nos espaços destinados à saúde um processo que desumaniza essa população. Mostraremos que as cirurgias são uma das possibilidades buscadas por mulheres trans.

Discutiremos o papel do cristianismo para a forma como mulheres transexuais são vistas na atualidade e como esse olhar cisheterocentrado também presente nas narrativas cristãs no Brasil tem empurrado ainda mais para a margem da sociedade as mulheres transexuais e travestis. Veremos que o processo de demonização dessas identidades aprofunda os processos de vulnerabilização dessas corporalidades. Serão destacados ainda alguns discursos de pessoas que se designam cristãs no meio político e como tais processos impactam na construção de

visões equivocadas e que podem induzir a distintas formas de violência contra mulheres trans, a partir de uma suposta “verdade divina”.

### **1.1. A construção das ideias de transexual e travesti**

O tema transexualidade exige uma leitura sistemática sobre alguns conceitos que podem nos permitir, com maior precisão, externar de que corpos/sujeitos estamos falando. Isso posto, apesar de apontarmos algumas compreensões históricas equivocadas sobre a transexualidade, a fim de pensarmos sobre estigmas e preconceitos, propomos iniciar demarcando o que entendemos por transexualidade. Como nossa pesquisa centraliza-se nas mulheres transexuais, é importante a definição trazida por JESUS (2012): “mulher transexual é toda pessoa que reivindica o reconhecimento social e legal como mulher” (JESUS, 2012, p.15). Segundo a autora, uma pessoa que se identifica como transexual age em conformidade com aquele gênero ao qual se identifica. Ou seja: uma mulher transexual<sup>5</sup> buscará um nome que socialmente é designado como feminino, vai buscar aparência e comportamentos femininos.

Quando falamos de gênero, é primaz compreendermos que ele “se refere a formas de se identificar e ser identificada como homem ou como mulher” (JESUS, 2012, p. 12). Aqui, não estamos falando de ter atração por homem ou mulher, já que essa atração, como a própria autora menciona, se refere a um outro conceito: a orientação sexual. Assim, uma mulher trans pode ser heterossexual<sup>6</sup>, homossexual<sup>7</sup> ou bissexual<sup>8</sup>. A transexualidade está ligada a uma identidade de gênero. Ou seja: à forma como a mulher se identifica. Não há, portanto, relação com ter ou não ter um pênis. Tampouco se relaciona com a heterossexualidade, homossexualidade ou bissexualidade (que são orientações sexuais). Essa é propriamente a perspectiva que utilizaremos aqui, por ser a mais adequada à nossa proposta, que parte de um olhar plural das identidades trans. Como disse Simone de Beauvoir (1970), a feminilidade não é algo natural, mas construído. E aqui, consideramos a feminilidade construída de forma múltipla na experiência trans.

E quem são as mulheres travestis? Segundo apontado por Jesus (2012), o termo travesti antecede o conceito transexual, sendo que é um termo ainda mais estigmatizado em nossa sociedade que o termo trans. Para a autora, “são travestis as pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero” (JESUS, 2012, p. 17). Em seu livro

---

<sup>5</sup> Utilizaremos em alguns momentos o termo mulher trans para nos referir às mulheres transexuais;

<sup>6</sup> Mulheres transexuais que se atraem por homens (JESUS, 2012);

<sup>7</sup> Mulheres transexuais que se atraem por outras mulheres (JESUS, 2012);

<sup>8</sup> Aquelas que se atraem afetivossexualmente tanto por homens quanto por mulheres (JESUS, 2012).

*Transfeminismo*, Nascimento, L. (2021) reconhece que o termo travesti está inserido no termo *trans* (o qual utilizamos ao longo do trabalho). Contudo, a autora destaca a importância da utilização do termo travesti em alguns momentos, com intuito de reforçar essa identidade que ainda é marginalizada, como nos aponta Jesus (2012). Em nossa pesquisa, utilizamos o termo *trans* na maioria das vezes, como termo “guarda-chuva”. Mesmo assim, em outros momentos, trazemos as nomenclaturas travesti e transexual (ou trans) juntas, a fim de marcarmos a historicidade que as permeia, individualmente ou coletivamente. Portanto, ao falarmos de transexualidade ou mulheres trans, estamos falando do todo que contempla esse plural universo.

Outro conceito que pode contribuir para o debate aqui proposto é o de transgeneridade. Segundo a pesquisadora Jaqueline Gomes de Jesus, não há consenso quando pensamos no termo transgênero (JESUS, 2012). Para ela há pessoas que consideram o conceito como sendo uma categoria a parte das pessoas travestis e transexuais. Isso posto, torna-se fundamental dois aspectos citados para pensarmos na transgeneridade, como distinta da condição trans. O primeiro deles, diz respeito à vivência do gênero como identidade (sendo desse modo o que caracteriza transexuais e travestis). O segundo deles, diz respeito à funcionalidade (representado por exemplo por crossdressers<sup>9</sup>, drag queens/drag king/transformistas<sup>10</sup>).

Ainda segundo Jesus (2012), transgênero seria um conceito “que abrange o grupo diversificado de pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento” (JESUS, 2012, p.25). Assim, esse seria um conceito mais amplo do qual fariam parte transexuais e travestis, se o compreendemos como uma identidade (conforme citamos acima). Aquelas pessoas que se identificam com o gênero determinado em seu nascimento, ao contrário das pessoas transgênero, são chamadas cisgênero<sup>11</sup> (JESUS, 2012).

Vemos que o sexo cromossômico não pode ser a base para a construção do “verdadeiro” homem ou mulher. Nessa estrutura de produção ontológica, as roupas, os cabelos, o jeito de agir, acabam por definir, conforme as normas de gênero estabelecidas socialmente, quem é o verdadeiro homem ou mulher e o quanto a pessoa está em sintonia com o que se deseja do gênero ao qual ela performa (LEITE JÚNIOR, 2011). Nesse sentido, vale destacar que a busca

---

<sup>9</sup> Pessoa que frequentemente se veste, usa acessórios e/ou se maquia diferentemente do que é socialmente estabelecido para o seu gênero, sem se identificar como travesti ou transexual (JESUS, 2012, p. 26);

<sup>10</sup> Artista que se veste, de maneira estereotipada, conforme o gênero masculino ou feminino, para fins artísticos ou de entretenimento. A sua personagem não tem relação com sua identidade de gênero ou orientação sexual (JESUS, 2012, p. 27);

<sup>11</sup> Adiante falaremos melhor sobre a cisgeneridade;



por uma passabilidade<sup>12</sup> faz com que muitas mulheres transexuais se adequem aos padrões estabelecidos socialmente para o gênero feminino (independente de cirurgias). E essa busca não pode ser invalidada. De igual modo, a opção de não buscar essa passabilidade, através de mecanismos cishetero<sup>13</sup> estabelecidos, não deve ser invalidada, se consideramos a pluralidade de formas de construir as identidades trans.

A ideia de performatividade de Butler (2002) enriquece a discussão proposta. E ela não tem a ver com uma interpretação teatral ou um desejo de mudança por caprichos pessoais. Isso porque

performatividade é reiterar ou repetir as normas mediante as quais nos constituímos: não se trata da fabricação radical de um sujeito sexuado genericamente. É uma repetição obrigatória de normas anteriores que constituem o sujeito, normas que não podem ser descartadas por vontade própria. São normas que configuram, animam e delimitam ao sujeito de gênero e que são também os recursos a partir dos quais se forja a resistência, a subversão e o deslocamento (Butler, 2002, p.64).

As ideias trazidas acima sobre performatividade aprofundaram o debate para se pensar naquilo que fisiologistas e as ciências *psi* pareciam querer impetrar. O olhar de Butler (2002) explicita uma concepção assentada na ideia de resistência ou subversão. Seria uma desconstrução da compreensão do gênero como algo cristalizado. Ao contrário, ela aponta para a fluidez presente nos processos de construção das identidades, que pode, inclusive, assentar-se na não identificação com a perspectiva binarista<sup>14</sup> (homem/mulher, masculino/feminino) ou mesmo na construção de um itinerário que ora cumpre normas de gênero, ora as desfaz e confronta.

Apesar de ter Butler como uma de suas referências, Preciado (2022) defende que o gênero não deve ser apenas performativo. Ele seria, na visão do autor, prostético. Isso quer dizer que não se manifesta ou se consolida sem a existência dos corpos. Assim, ele seria absolutamente algo construído, mas ao mesmo tempo orgânico, já que para ser entendido como gênero, precisa de um corpo. É importante destacar que nessa conjuntura, que o autor explicita a existência de uma espécie de tecnologia bionecropolítica que é cisheterocentrada. Sua

---

<sup>12</sup> Passabilidade, segundo apontado por André Cavalcante (2021) seria o efeito que certos corpos transexuais produzem socialmente, ao serem vistos como se fossem pessoas cis. Assim, a passabilidade tem a ver com a não identificação cotidiana de uma pessoa trans, quando circula nos distintos espaços sociais. Muitas vezes, ser “reconhecida” como pessoa cis, é fator determinante para que uma mulher transexual se sinta segura para circular livremente.

<sup>13</sup> Nos referimos a pessoas com identidade cisgênero e orientação heterossexual;

<sup>14</sup> Segundo Jesus (2012) o binarismo se refere a uma “crença, construída ao longo da história da humanidade, em uma dualidade simples e fixa entre indivíduos dos sexos feminino e masculino” (JESUS, 2012, p. 28);

estruturação se dá a partir de uma “máquina de produção ontológica que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado” (PRECIADO, 2022, p. 39)<sup>15</sup>.

Ao considerarmos esses olhares cristalizados dos quais Preciado (2022) discute, algumas visões históricas sobre a transexualidade são importantes para pensarmos em processos de estigmatização que se arrastam por séculos com relação às identidades transexuais. Moreira e Marcos (2019), ao citarem Laqueur, sexólogo americano, trata por exemplo do resgate da história de Germain Garnier, que teria vivido como uma “menina” até os 15 anos (batizado de Marie). O mesmo servia o rei Carlos IX. Através de intervenção da própria igreja, os “sinais de masculinidade” haviam sido reconhecidos e Marie passou a se chamar Germain.

É importante destacar que, no período citado acima (Renascentista), os médicos consideravam que existia um único sexo, mas havia a manifestação social de pelo menos dois sexos. (MOREIRA e MARCOS, 2019). Autenticam essa visão os estudos de Zanella (2018), ao demarcarem que desde Aristóteles até o século XVIII, a teoria do sexo<sup>16</sup> único era forte, ao apontar que existia uma diferença de grau apenas. Esse dado é elementar para compreendermos como, ao longo da história, as premissas científicas, epistemológicas e políticas se refazem e quais os contornos que moldam essas formas de enxergar a realidade, partindo-se sempre de contextos culturais específicos.

Conforme Bento (2019), foi a partir de 1950 que o nomeado “fenômeno transexual” começou a ser utilizado em publicações científicas. O psiquiatra francês Jean-Étienne Esquirol foi o primeiro a registrar um caso que ele considerava “próximo à transexualidade”. O mesmo o teria classificado como “demoniomania”. O caso citado seria de um “homem” que havia se convencido de ser mulher e por isso assumia características culturalmente definidas como femininas (JORGE e TRAVASSOS, 2021). É perceptível, nesse sentido, que desde a sua origem, a transexualidade é apontada como comportamento, prática ou vivência desviante, muitas das vezes, até demonizada.

Harry Benjamin, sexólogo alemão, radicado nos Estados Unidos, em seu livro *El fenómeno transexual*, tentou apontar bases ou elementos para que se pudesse identificar “o” “verdadeiro” transexual. (BENJAMIN *apud* BENTO, 2019). O que teria inspirado o uso do conceito transexualidade por Harry Benjamin, teria sido a intervenção feita por Christian

<sup>15</sup> Ver também o conceito cisplay utilizado por Rêgo (2021).

<sup>16</sup> Demarcamos aqui uma compreensão atual sobre sexo trazida pela pesquisadora Jaqueline Gomes de Jesus: “Classificação biológica das pessoas como machos ou fêmeas, baseada em características orgânicas como cromossomos, níveis hormonais, órgãos reprodutivos e genitais. Ao contrário da crença popular, reiterada em diferentes discursos, a categoria sexo não se configura como uma dualidade simples e fixa entre indivíduos deste e daquele sexo (binarismo ou dimorfismo sexual), mas, isso sim, como um contínuo complexo de características sexuais” (JESUS, 2012, p. 24).

Hamburger no ano de 1952, em um ex-soldado do exército norte-americano chamado George Jorgensen. Esse procedimento seria considerado determinante para a compreensão da transexualidade adotada equivocadamente por inúmeros autores (ARÁN, Zaidhaft e Murta, 2008).

Na perspectiva de Benjamin *apud* Leite (2011), a transexualidade seria classificada em grupos. No grupo 1 estariam, segundo ele as pseudo-travestis, travesti fetichista, travesti verdadeiro (a). No segundo grupo a transexual não indicada para cirurgia e por fim, no terceiro grupo a transexual de intensidade moderada e a transexual de intensidade alta. Na visão do autor, apenas as duas últimas seriam indicadas para a realização da cirurgia de redesignação sexual. Essa visão trazida por Benjamin ainda exerce influência na forma como os protocolos no SUS são construídos para deferir ou não a realização das cirurgias de redesignação sexual (Bento, 2019). Vemos nela uma perspectiva reduzida no que tange à multiplicidade de formas de construir as identidades trans, a partir de uma espécie de regras e fórmulas cristalizadas, contrariando as visões plurais da transexualidade apontadas por Jesus (2012) e Nascimento, L, (2021).

A organização dos Centros de Identidade de Gênero nos Estados Unidos, na década de 1960, voltados para o atendimento a pessoas transexuais, marcou história. Contudo, é em Londres com a *Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association* (HBIGDA) que se legitima a normatização do tratamento<sup>17</sup> para pessoas transexuais em todo o mundo (Bento, 2019). Nesse sentido, a cirurgia passa a ser vista como mecanismo reparador do “desvio<sup>18</sup>” existente em pessoas que se identificavam como sendo do sexo<sup>19</sup> oposto.

Benjamin *apud* Leite Júnior (2011) apontava uma diferença entre transexuais e travestis, uma vez que, para ele, a transexual apresenta um

Desejo intenso, por vezes obsessivo, de mudar completamente de estado sexual, inclusive da estrutura orgânica. Enquanto o travestismo representa o papel de mulher, o transexual deseja ser e funcionar como mulher, aspirando a adquirir tantas características quantas forem possíveis da mulher, seja de ordem física, seja de ordem mental, e seja, ainda, de ordem sexual. Tanto o travestismo como o transexualismo são sintomas da mesma condição de base; trata-se, nos dois casos, de distúrbio da normal orientação do sexo e do gênero. (BENJAMIN *apud* LEITE JÚNIOR 2011, p. 146).

---

<sup>17</sup> Vale destacar que aqui havia uma compreensão da transexualidade como patologia. O que contraria totalmente o que já fora grifado por Jesus (2012);

<sup>18</sup> Aqui utilizamos a palavra desvio entre aspas para chamar a atenção do leitor de que temos clareza de que não se trata de um desvio;

<sup>19</sup> Destacamos que essa é uma perspectiva apontada à época e que sinaliza a incapacidade ou limitação para pensar nas identidades de gênero como distintas das orientações sexuais e do sexo biológico.

Independentemente da nomenclatura utilizada, transexual ou travesti, em ambas identificamos que sempre a monstruosidade foi um termo que tentou-se fazer aproximar desses corpos. E, nesse sentido, os dois conceitos se encontram, à medida que sinalizam uma acentuada estigmatização às mulheres que se identificam e se nomeiam como transexuais ou travestis. Conforme destaca Leite Júnior (2011), dentro do processo de subjetivação do “monstro”, fortemente presente no século XIX, o cárcere em prisões ou hospícios eram espaços onde travestis comumente eram conduzidas. Contudo, verifica-se que seus locais de isolamento ideológico centrais encontravam-se na tentativa de cientificização da perversão, parafilia<sup>20</sup> ou desvio sexual.

A patologização da transexualidade, presente em muitos estudos, perdurou por muito tempo. Basta recordarmos que muito recentemente, no ano de 2018, a Organização Mundial de Saúde retirou o termo “transtorno de identidade de gênero” da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas de Saúde (CID-11). O termo transexualidade passou a fazer parte das categorias relacionadas à saúde sexual (BRASIL, 2018).

Segundo Bento (2019), com o desenvolvimento de várias discussões em torno da transexualidade, o conhecimento acerca do tema ganha duas vertentes: o desenvolvimento de teorias sobre o funcionamento endocrinológico do corpo e de outro lado, teorias que trazem para o centro, o papel educacional para se formar as identidades de gênero. Autores como Preciado (2022) apregoam sobre a emergência de uma discussão contrassexual. A contrassexualidade assenta-se na ideia de que “os corpos se reconhecem a si mesmos e aos outros corpos não como homens e mulheres, mas como corpos vivos” (PRECIADO, 2022, p.32). Assim, há uma renúncia de uma identidade sexual fechada e que seria determinada naturalmente<sup>21</sup>.

Para fugirmos dessa falsíδια que tenta naturalizar o que é determinado socialmente (o ser homem e ser mulher), é fundamental pensarmos no conceito de cissexismo. Para Jesus (2012) ele se refere a uma ideologia “que se fundamenta na crença estereotipada de que características biológicas relacionadas a sexo são correspondentes a características psicossociais relacionadas a gênero” (JESUS, 2012, p.28). Para a autora, essa crença pode

---

<sup>20</sup> Parafilia é um termo utilizado pelo autor para se referir a uma espécie de anomalia ou perversão da sexualidade. É mister destacar que o autor busca afirmar o quão eram severas as formas de enxergar algumas questões ligadas ao que hoje chamamos de identidade de gênero;

<sup>21</sup> Aqui é importante destacar nosso reconhecimento acerca de estudos como o de Preciado que propõem uma desconstrução do binarismo. É uma reflexão que julgamos basilar para avançarmos os debates sobre as questões de gênero. Contudo, como a proposta de nossa pesquisa centra-se nas violências contra mulheres transexuais, acabamos por em determinados momentos, fugir do não binarismo e em outros usa-los como estratégico, já que utilizamos compreensões contemporâneas do que é ser uma mulher trans. Tentamos fazê-lo a partir de um olhar plural que englobe a diversidade de subjetividades e identidades trans (termo que usamos como guarda-chuva).;

promover mecanismos de subordinação que impactam não só pessoas transgêneras mas também pessoas cisgêneras<sup>22</sup>. Particularmente para pessoas trans, o cissexismo gera ao mesmo tempo que uma estigmatização também um apagamento. Portanto, o cissexismo precisa ser pensado enquanto violência (VERGUEIRO, 2016).

Em uma sociedade heteronormativa<sup>23</sup> e patriarcal, não há espaço para “corpos estranhos”, ou como diria Butler (2010), corpos abjetos. A heteronormatividade é a criadora dos corpos aceitáveis socialmente (inteligíveis). Esses, por sua vez, emergem de uma matriz hegemônica. Por outro lado, essa mesma matriz é criadora dos corpos inaceitáveis, abjetos (não inteligíveis). Assim, como diria Teixeira (2021), os corpos lidos como sendo “os outros” são banalizados e marginalizados, ao passo que são conduzidos ao campo da vulnerabilização.

As discussões sobre transexualidade que passam a pulsar nos debates políticos e acadêmicos e que crescem historicamente permanecem ainda carregadas, em determinados aspectos, por uma patologização que, muitas vezes, tenta-se ocultar. Existem espaços e vias que não podem ser atravessadas por certos corpos. Conforme apontado por Louro (2018), as escolhas dos indivíduos e as formas que vivem “passam a marcar a fronteira e o limite, indicam o espaço que não deve ser atravessado” (LOURO, 2018, p.17). Notamos que os corpos só são reconhecidos como humanos e, portanto, dignos de integrar os espaços, quando atendem aquilo que a cadeia de produção capitalista impõe: precisam ser potenciais produtores de óvulos ou espermatozoides dentro dessa cadeia (PRECIADO, 2022).

Para Bento (2019), a despatologização da transexualidade precisa se dar a partir da problematização da linguagem. Isso porque ela é criadora e localizadora dos sujeitos que vivem essa experiência. “Oficialmente”, esse processo já aconteceu, como apontamos acima, através de ação da OMS, o que aponta um avanço. Contudo, ainda encontramos o uso do termo transexualidade de forma pejorativa, muitas vezes abordado em diversos espaços sociais como doença, uma vez que há um padrão cisheterocentrado pré-estabelecido.

Conforme o filósofo francês Michel Foucault (2014), a sociedade capitalista funda padrões. Os indivíduos que não os seguem são considerados “anormais” ou são subjugados. Se o indivíduo, através de seus comportamentos, não corresponde às expectativas estruturadas, abre-se uma via de desestabilidade das normas de gênero, gerando violência física ou simbólica

---

<sup>22</sup> Para a autora todos os seres humanos em termos de gênero se enquadram como transgêneros ou cisgêneros.

<sup>23</sup> A heteronormatividade é elaborada a partir de práticas que atuam para legitimar e produzir uma série de privilégios a pessoas heterossexuais e as relações que elas vivenciam. Busca-se fundamentá-las como naturais (VERGUEIRO, 2016).

para que as práticas dos sujeitos permaneçam dentro do que se considera humanamente normal. (BENTO, 2019).

Por muito tempo, acreditou-se que a transexual estava estritamente relacionada à mulher que passou por um processo de redesignação sexual. Contudo, Jesus (2014) afirma que essa não é uma verdade. A cirurgia de redesignação não seria propriamente um caminho escolhido por todas as mulheres transexuais. Algumas não trilham esse caminho por questões financeiras, outras porque não querem se enquadrar dentro do padrão binário estabelecido socialmente (sobre as cirurgias falaremos adiante). A ideia de conformação genital para reconhecimento da identidade feminina já é considerada superada, mas ainda apresenta ser um discurso presente.

É esse processo de permanente construção, internalizado por mulheres travestis e transexuais que identificamos como geradores de suas feminilidades, sempre fluidas, ora se alinhando às normas de gênero, ora delas fugindo. O tornar-se mulher (assim como o tornar-se homem) é oriundo de processos de subjetivação que são interpelados através de engenhosos artifícios sociais (ZANELLO, 2022). Esses artifícios interpelam os sujeitos de forma díspar, não sendo possível dizermos que há uma única forma de ser homem ou mulher, pois do contrário, anularíamos toda a ideia de subjetividade, assentando-nos numa suposta homogeneidade. Isso traria para a contemporaneidade aquilo que de forma equivocada a modernidade tentou fazer, pautada numa suposta igualdade: a construção de um sujeito universal (TEIXEIRA, 2021).

Todas as questões apontadas acima nos fazem pensar que é preciso problematizarmos a cisgeneridade pois ela é geradora desses processos de violência contra as identidades trans. Isso porque as pessoas cis, aquelas que se identificam com o gênero que lhes foi imposto ao nascimento (JESUS, 2012) ao postularem “a legitimidade sobre o que é e o que não é existir” (TEIXEIRA, 2023) promovem um apagamento de pessoas que não se identificam com o gênero que tentaram lhe impor no nascimento. Para a pesquisadora da Universidade Federal do Paraná, Megg Rayara Gomes de Oliveira, o fato de ser uma pessoa cisgênera, branca e heterossexual é gerador de uma série de vantagens e apanágios (OLIVEIRA, M. 2023). Localizando esse cenário de privilégios, Vergueiro (2016) propõe pensar a cisgeneridade como possibilidade para discutir sobre normalidade e sobre dispositivos ligados ao poder que o atravessam, buscando de alguma forma sua naturalização. A partir dele, pensamos nos processos de violência que emergem dessa naturalização já que “o poder como manifestação da violência não se realiza em outra composição que não seja demarcada pela morte do outro” (TEIXEIRA, 2023, p. 61).

A descentralização da cisgeneridade como aquela que valida as identidades de gênero, tidas como legítimas, deve promover também o questionamento de uma visão estática do gênero

em suas relações e diálogos com o corpo (VERGUEIRO, 2016). A identidade de gênero transexual não deve estar vinculada à um padrão construído pela cisgeneridade, mas pela forma como a pessoa trans se identifica (JESUS, 2012). É justamente esse padrão e essa naturalização da cisgeneridade que promovem estereótipos sobre comunidades e pessoas trans (VERGUEIRO, 2016). Portanto, está claro para nós que “a reconstrução do silêncio em torno da cisgeneridade normativa implica na desmoralização pública da cisgeneridade, enquanto conceito e categoria de análise, por apresentar fragilidades epistemológicas na sua formulação e equívocos na sua utilização” (OLIVEIRA, M. 2023, p. 174).

É oportuno destacar que a cisgeneridade está associada à heteronormatividade “na medida em que se constitui pelas práticas e instituições que legitimam e privilegiam a cisgeneridade como corporalidades e identidades de gênero naturais e mentalmente saudáveis” (VERGUEIRO, 2026, p.264). A partir dessa concepção, os ideais de família, moralidade, dentre outros fatores, seriam organizados, produzindo cada vez mais exclusão e violência. Os prismas cisonormativos, não conseguem identificar o impacto que a recusa às identidades de gênero traz, sobretudo quando pensamos nos estereótipos criados em torno dessas identidades. Esse fenômeno acaba por conduzir pessoas trans a buscarem meios para escapar dessa falta de reconhecimento. Com efeito, isso é realizado através dos próprios estereótipos (BAGAGLI, 2021).

Consideramos que há uma diversidade de equívocos, no que tange à compreensão de como as identidades de mulheres transexuais são construídas. Nem todas as mulheres trans percorrem os mesmos caminhos para a construção de suas identidades. Nesse sentido, apontaremos, a seguir, algumas questões que julgamos importantes sobre as cirurgias de redesignação sexual. Parte das mulheres trans optam por realizá-la. Em vários aspectos, entender sobre elas é fundamental para debatermos acerca dos deslocamentos dos corpos trans (ou de parte deles) na sociedade brasileira, a partir de uma visão desbiologizante do ser mulher, promovendo uma desordem das fronteiras entre suposta naturalidade e artificialidade corporal (NASCIMENTO, L., 2021).

Ademais, parte das políticas de saúde, pensadas para à população transexual no Brasil, como veremos, são atravessadas pela conquista, através do SUS, das cirurgias de redesignação sexual. Entender como se estrutura essa política é, portanto, precípuo. Contudo, é oportuno considerar o não desejo de percorrer esse caminho como já dissemos, algo que tem sido escolhido por inúmeros motivos, por parte das mulheres transexuais (JESUS, 2014). Essa escolha ou a falta da possibilidade de escolha devido ao não acesso não deve, em nenhum aspecto, ser condição que justifique diminuir a mulheridade com a qual uma mulher trans ou

travesti se identifica. Entendemos ainda, que por se tratar de um debate socialmente ainda inflamado, a partir de uma colonialidade de valores que é cisheterocentrada, ele também é indispensável para entendermos parte dos processos de violências dos quais mulheres trans e travestis são vítimas.

## **1.2. Notas sobre a redesignação sexual no Brasil e acesso ao SUS**

O debate sobre políticas de saúde voltadas à população transexual no Brasil é amplo e converge com a criação de políticas públicas pensadas à comunidade LGBTQIAPN<sup>24</sup>+ de uma forma geral. Contudo, é preciso destacar que a epidemia da AIDS, na década de 1980, foi a responsável para que ações governamentais fossem pensadas para essa população. O objetivo era a minimização dos impactos da epidemia (ARÁN; MURTA; LIONÇO, 2009). A associação da comunidade LGBTQIAPN+ à epidemia da AIDS foi uma constante e ainda é presente nos dias atuais. Isso, em vários aspectos, corrobora com a estigmatização dessa população.

Para se discutir sobre os itinerários percorridos até aqui, é imperioso relembrar que durante séculos a transexualidade foi vista como uma patologia, frequentemente ligada a um distúrbio psicológico. Não raras vezes, as religiões, de maneira peculiar o Cristianismo, construíram discursos marginalizantes a essa população, elemento que contribuiu e ainda contribui para a violência contra esses corpos (FOUCAULT, 2021). Vistas como escórias da sociedade ou como “não ser”, no sentido metafísico do conceito, não se deveria pensar em políticas públicas ou na saúde dessa população. Por isso, por tanto tempo, a esses corpos restou a margem da sociedade.

É importante destacar que foi através da portaria 2.227 de 14 de outubro de 2004 (BRASIL, 2004), que se definiu, no Brasil, a criação de um comitê para formular uma política nacional de saúde à população LGBTQIA+. No ano de 2009, a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Política Nacional de Saúde Integral LGBT) é aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS). Contudo, apenas no ano de 2011, é criada de forma estruturada a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais através da portaria 2.836 de 1º de dezembro de 2011. É inegável que ela possibilitou avanços significativos para a saúde de homens e mulheres

---

<sup>24</sup> Utilizamos aqui, em parte do trabalho, a sigla que se refere ao grupo formado por lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, pessoas queer/questionando, intersexo, assexuais/arromânticas/agênero, pan/poli, não binárias e mais. Quando utilizada de forma distinta, o nosso objetivo é destacar como era a sigla à época do documento ou autor a que estamos referindo. Ainda hoje, dentro da própria comunidade, essa sigla é utilizada de forma diversa. Quando das primeiras políticas, a sigla para se referir à comunidade foi passando por transformações.



transexuais. Contudo, a demanda emergente trazida por homens e mulheres que não se identificavam com os corpos biológicos com os quais nasceram permaneciam latentes, sobretudo no concernente ao desejo de realização das cirurgias de redesignação sexual.

Na literatura, identificamos que essa demanda eclodiu por distintos motivos, dentre eles a inconformidade de mulheres trans com seu corpo biológico de nascimento, como aponta em vários momentos Bento (2019) ou por uma necessidade de exibir uma passibilidade cis, como aponta Cavalcante (2021). Ser lida como cis pode fazer com que sua identidade de gênero possa não ser notada. Essa passabilidade ou cisplay (REGO, 2021) tornou-se fator de segurança para muitas mulheres trans. Ainda segundo Bento (2019), o desejo pelas cirurgias de redesignação não está vinculado necessariamente à sexualidade ou a uma “confusão”. Ele surge em distintos momentos, conforme a biografia e as trajetórias construídas por cada uma das mulheres trans.

Ainda num contexto em que a transexualidade era vista como doença (transexualismo), através da portaria 1.707, de 18 de agosto de 2008 (BRASIL 2008), o SUS já disponibilizava de forma gratuita o *Processo Transexualizador*. O mesmo iniciava-se através de acompanhamento e avaliação psicológica, tratamento hormonal e cirurgia de redesignação sexual. A Portaria 2.836 de 1º de dezembro de 2011 fez com que o olhar para a população *trans* fosse ainda mais ampliado. Segundo promulgado pelo próprio documento, o objetivo geral seria a promoção de uma saúde integral com fim de extinguir “a discriminação e o preconceito institucional e contribuindo para a redução das desigualdades e para consolidação do SUS como sistema universal, integral e equitativo”. (BRASIL, 2011).

Mesmo com os avanços obtidos até a promulgação do supracitado documento, a portaria 2.803 de 19 de novembro de 2013 surgiu no intuito de ampliar o atendimento à população *trans*. Um dos grandes diferenciais no ano de 2013 é a atenção dada aos homens *trans* no processo transgenitalizador, antes com foco acentuado em mulheres *trans*. As cirurgias de redesignação sexual/processo transexualizador realizada no SUS, conforme apontado pela portaria 2.803, de 19 de novembro de 2013, têm acompanhamento com equipe multiprofissional composta por: médico psiquiatra, médico endocrinologista, médico urologista, médico ginecologista obstetra, médico clínico, enfermeiro, psicólogo, assistente social (BRASIL, 2013).

No caso das cirurgias de redesignação realizadas em “homens”<sup>25</sup>, o SUS oferece: tratamento hormonal preparatório para cirurgia de redesignação sexual no processo transexualizador. Nesse caso, é ofertada terapia medicamentosa com hormônios. Eles são

---

<sup>25</sup> Utilizamos aqui o termo homem, conforme apontado na portaria, apenas para fidelidade ao documento. Contudo, compreendemos que não estamos falando de homem e sim de uma mulher com genitália masculina, dada a identidade de gênero da paciente.

ofertados mensalmente, por um período de 2 anos (antecedentes à cirurgia de redesignação). O período de administração hormonal (2 anos), é o mínimo necessário para que através de acompanhamento com a equipe, a cirurgia seja ou não autorizada (BRASIL, 2013).

Berenice Bento (2019), ao falar dos protocolos invisíveis existentes no processo transexualizador, demonstra através de entrevistas feitas com candidatas à cirurgia de redesignação o quanto há nelas um incômodo em ficar à mercê da tomada de decisão de uma equipe que diz se você “é ou não uma mulher”. Dado o deferimento para a realização da cirurgia, que não depende da candidata, é elaborado um relatório multiprofissional que irá possibilitar ou não a efetivação da cirurgia. São ofertadas pelo SUS as cirurgias de: orquiectomia bilateral com amputação do pênis e neocolpoplastia (construção de neovagina), tireoplastia (que é a cirurgia de redução do Pomo de Adão com vistas à feminilização da voz e/ou alongamento das cordas vocais). Cirurgias complementares de redesignação sexual também são oferecidas, tais como: reconstrução da neovagina realizada, meatotomia, meatoplastia, cirurgia estética para correções complementares dos grandes lábios, pequenos lábios e clitóris e tratamento de deiscências e fístulectomia (BRASIL, 2013).

Ainda no ano de 2013, é publicado pelo Ministério da Saúde, em forma de cartilha, a *Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. O documento foi basilar para conquistas *a posteriori*. A cartilha é pautada na Constituição Federal de 1988 que assegura a promoção do “bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 1988, art. 3º, inc. IV). É importante ressaltar que desde o ano de 1997, através da Resolução 1.482, o Conselho Federal de Medicina já estabelecia normas para alguns procedimentos cirúrgicos que ocorriam de forma privada (CFM, 1997). Contudo, dois fenômenos devem ser observados aqui: o primeiro é o histórico alarmante de processos judiciais respondidos por médicos que eram acusados de mutilação, o que implicava em um número reduzido de interessados em aperfeiçoarem-se nesses procedimentos; o segundo é o fato de serem cirurgias caras e que estavam totalmente inacessíveis à população trans que em sua maioria é de baixa renda (BENTO, 2019).

A proposta do CFM trazia ainda uma compreensão da transexualidade como desvio psicológico permanente. A resolução supracitada foi revogada posteriormente pela Resolução 1.652, de 2002. Essa visão da transexualidade como patológica imperou ao longo de anos no meio médico. Apesar dos estigmas e discriminações vivenciadas por essa população, em um dos países que mais mata pessoas *trans* no mundo, conforme apontado no Dossiê Anual de Violência Contra Travestis e Transexuais (ANTRA), no ano de 2015, o Ministério da Saúde publicou um importante documento sobre saúde de transexuais e travestis no Brasil, sob o título:

“*Transexualidade e Travestilidade na Saúde*”. O documento é resultado de estudos de diferentes pesquisadores sobre o tema da transexualidade no país (BRASIL, 2015).

Keila Simpson, atual presidente da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), abre o documento publicado pelo Ministério da Saúde em 2015. Nesse documento, a autora propõe uma perspectiva despatologizante acerca da transexualidade (debate que já vinha sendo construído há anos por diversas pessoas e entidades). O documento destaca que a automedicação era prática comum perpetrada por esses indivíduos. Isso se dava com fins de evitar práticas vexatórias e discriminatórias no meio médico, segundo ela (BRASIL, 2015). Vale destacar, conforme mostraremos adiante, que essa prática não foi abandonada por mulheres trans. Isto porque, muitas vezes, é um caminho mais tangível a elas, dadas as inúmeras violências simbólicas que encontram nos atendimentos médicos (BENTO, 2019).

O uso de hormônios e silicones por parte de mulheres trans, sem nenhum conhecimento de procedência e sem acesso ao acompanhamento de profissionais especializados, foi um dos motivos que fez com que muito timidamente o SUS começasse a pensar em mecanismos estruturais dentro do sistema, que culminariam paulatinamente nas cirurgias de transgenitalização ofertadas hoje pelo SUS. Vale ressaltar que apenas quatro hospitais no Brasil são habilitados para o atendimento nos níveis ambulatorial e hospitalar: Hospital das Clínicas de Porto Alegre, Hospital Universitário Pedro Ernesto no Rio de Janeiro, Hospital das Clínicas de São Paulo e Hospital das Clínicas de Goiânia (BRASIL, 2013)<sup>26</sup>. Essa limitação de hospitais realizando as cirurgias de redesignação empurra mulheres trans para caminhos que não garantem segurança a elas, uma vez que há enormes filas de espera, conforme apontam entidades como a ANTRA (2022).

É válido dizer que muito recentemente, no ano de 2018, a Organização Mundial de Saúde (OMS) retirou a transexualidade (vista antes como transexualismo) da *Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas de Saúde*. Esse dado é extremamente importante à medida em que consideramos a quebra de paradigmas frente a esse fenômeno, permitindo se pensar na saúde dessa população numa outra perspectiva (BRASIL, 2018). Se até então, as discussões giravam em torno da possibilidade de tratar uma patologia, a partir disso, as discussões passam a girar em torno de garantir o respeito às diversas identidades, e de igual modo as diversas formas de deslocamentos dessas identidades.

No ano de 2019, com o escopo de despatologização trazido pela OMS, o Conselho Federal de Medicina (CFM), através da Resolução N° 2.265, atento aos documentos norteadores

---

<sup>26</sup> Há hoje no Brasil vários hospitais com atendimento à população com demanda de redesignação sexual no âmbito ambulatorial. Contudo, o atendimento ambulatorial e hospitalar, se encontra apenas nos quatros hospitais citados.

anteriores, revê questões importantes com relação ao Projeto Terapêutico Singular (PTS). O documento traz uma visão humanizada para o atendimento à população trans, apresentando ainda, a conceituação da identidade de gênero como o reconhecimento de cada pessoa sobre o seu próprio gênero. Esse entendimento é basilar frente ao fenômeno da transexualidade, uma vez que diferente do que se via no passado, um homem ou mulher trans não estão condicionados à redesignação sexual para serem reconhecidos como homens ou mulheres (CFM, 2019).

Na *Política Nacional de Saúde Integral LGBT*, observa-se objetivos importantes no aspecto preventivo. Merece destaque a prevenção às ISTs (de maneira particular ao HIV), prevenção de cânceres ginecológicos e questões de saúde mental, dentre outros. Há ainda uma preocupação, conforme o documento, com o enfrentamento à discriminação. (BRASIL, 2011). É importante destacar que muitas dessas políticas construídas são fruto de organizações e de movimentos LGBTQIAPN+ e figuras que tiveram a coragem de enfrentar grupos e organizações que historicamente colaboraram para que essa comunidade fosse colocada em espaços de absoluto apagamento. Segundo Trevisan (2018), a própria construção de um caminho de solidariedade fez com que os diversos singulares dessa comunidade, constantemente oprimidos, tivessem forças.

O reconhecimento dos avanços significativos, trazidos com os documentos que regulamentam políticas de saúde à população LGBTQIAPN+, e de maneira particular, à população trans, deve ser uma constante. No entanto, cabe, a partir disso, uma reflexão acerca das vivências dessa população, frente às políticas já estabelecidas. É importante se pensar o porquê, mesmo com tantos avanços, essa população segue sendo invisibilizada (NASCIMENTO, 2021). Identificamos que os elementos que historicamente marginalizaram esse grupo continuam a percorrer os espaços sociais por onde transitamos. Nesse sentido, vemos a importância da teimosia e resistência de travestis e transexuais como apontou Trevisan (2018), mas que não pode se restringir a uma luta apenas dessa comunidade.

Finalmente, cabe ressaltar que as reflexões aqui apontadas sobre as cirurgias de redesignação sexual são importantes para pensarmos nos avanços obtidos em algumas questões inerentes à saúde ofertada a corpos *trans* (vale lembrar que ela é apenas uma das questões que envolvem o acesso à saúde de pessoas trans). Contudo, é fundamental recordarmos que independentemente da escolha ou não pelas cirurgias de redesignação sexual, não são elas que tornarão uma mulher trans ou travesti mais ou menos mulher. A abordagem sobre essa política pública é importante, à medida que as cirurgias compõem uma das partes da história de disputas e violências vividas por transexuais e travestis.

Ademais, é primordial recordar que a anatomia (vista como natural ou artificial) não pode ser a base para que sejam construídas agendas políticas e juízos morais, pois ela nada mais é do que um sistema fabricável e, por isso, fruto de pactos políticos e sociais que são mutáveis (PRECIADO, 2020). Desse modo, o caráter normativo desses corpos precisa ser questionado, bem como os fatores com que fazem a sociedade definir quais corpos são dignos, verdadeiros e aceitáveis e quais devem ser violentados. De outro modo, não devem ser os corpos trans, “corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas no estupor” (MBEMPE, 2018. p. 60).

É importante, para além de um discurso sobre a forma como mulheres trans se movem, como seus corpos se posicionam, pensarmos sobre as violências cotidianas sob as quais essas mulheres estão submetidas. Entendemos que, historicamente, parte dessas violências são atravessadas por narrativas religiosas, sobretudo cristãs, dada a forte influência dessa religião no Brasil e na América Latina como um todo<sup>27</sup>, comprometendo muitas vezes a própria laicidade do Estado. Ademais, compreendemos como será visto, que muitas vezes, é ela uma das religiões responsáveis por colaborar com os processos de estigmatização e discriminação aos quais pessoas trans vivem e que culminam em múltiplas violências, tal como notaremos através de algumas falas citadas por líderes religiosos e, mais adiante, nas narrativas das mulheres trans participantes dessa pesquisa.

### **1.3. “O diabo está solto”: narrativa religiosa sobre a transexualidade no Brasil**

Um “homem de saia? O diabo está solto!”<sup>28</sup>. Iniciamos esse outro ponto de nossa reflexão numa perspectiva provocativa, mas que reflete uma fala comumente presente no meio cristão. A religião cristã influenciou a construção de modelos sociais, culturais e éticos por séculos. Ainda hoje, identificamos que um *ethos* religioso (cristão) é responsável, sobretudo no Brasil, para definir questões que se considera morais ou não. As normativas do que é certo ou errado, pautadas em dogmas, sempre foram a força motora para a moralidade da sociedade. Conseqüentemente, a punição divina, advinda do não cumprimento dessas normas transcendentais devia ser absolutamente evitada (CAVALCANTE, 2021). Identificamos ainda

---

<sup>27</sup> Citaremos brevemente sobre o candomblé. Por não se tratar propriamente da perspectiva que assentamos nossa pesquisa, o mesmo está inserido no tópico que discutimos sobre a influência do cristianismo;

<sup>28</sup> A citação em aspas se refere a escutas cotidianas que tivemos em diferentes momentos e que manifestam para nós um discurso transfóbico e cisheterocentrado bastante comum, mas que é sobretudo atravessado pela ignorância (no real sentido de falta de conhecimento). A utilizamos com o objetivo provocativo, principalmente para explicitar, como a partir de algumas narrativas que se dizem cristãs, pelo terror ou associação ao diabo, tenta-se invalidar a existência de corpos trans.

na atualidade, como veremos adiante, alguns fenômenos contemporâneos que explicitam a implantação do medo ou terror, muito presentes em igrejas cristãs.

Nesse sentido, quando nos pautamos no pensamento foucaultiano, sobretudo presente nos quatro volumes de *História da Sexualidade*, identificamos como as questões ligadas ao sexo e a sexualidade, em vários momentos da história, eram vistos como temas a serem evitados, pois se tratavam de assuntos de ordem inferior. Mesmo nas relações heterossexuais, entre pessoas cisgêneras, “o sexo era sobrecarregado de regras e recomendações” (FOUCAULT, 2013, p. 41). Em seus escritos, o autor aponta sempre a influência cristã presente nessas narrativas. O Cristianismo seria, portanto, o validador dos temas e discursos permitidos e aqueles proibidos nos espaços sociais.

Percebemos, conforme sinalizado, a concepção de que todas as normativas e regras estabelecidas nas questões sexuais e que envolvem as definições do que seria perversidade, são formas de buscar exercer poder sobre os corpos e seus prazeres. Para o autor, “prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação” (FOUCAULT, 2013, p. 54). O controle dos corpos, do sexo e da sexualidade são importantes nesse contexto onde pensamos quem são os corpos, identidades e afetos permitidos e aqueles interditos.

A coação dos sujeitos, se colocando nesse lugar de medo é, para Foucault (2013), uma forma de exercício de poder. Para o autor, a obrigatoriedade da confissão surge, coagindo os sujeitos a se colocarem num lugar de controle, de modo que nada escape da igreja e do Estado. Nesse sentido, o sexo e suas “perversões” passam a ganhar espaço dentro da confissão. Para o autor, nada mais que uma forma de produção do discurso do verdadeiro sexo, através de penitências, conselhos e ordenações vindas daquele que escuta a confissão (os sacerdotes). Caberia, aqui, deixarmos o questionamento trazido pelo filósofo: “Por que essa grande caça à verdade do sexo, à verdade no sexo?” (FOUCAULT, 2013, p.87).

A resposta a essa pergunta, talvez, possa ser formulada a partir das reflexões trazidas por Preciado (2020). Nele, podemos identificar, assim como na visão foucaultiana, no tangente ao sexo, à sexualidade e ao gênero, que há uma perspectiva das relações sempre pautadas no poder. Segundo ele,

a homossexualidade e a heterossexualidade não existem fora de uma taxonomia binária e hierárquica que busca preservar a dominação páter-famílias sobre a reprodução da vida. A homossexualidade e a heterossexualidade, a intersexualidade e a transexualidade não existem fora de uma epistemologia colonial e capitalista, que privilegia as práticas sexuais reprodutivas como uma estratégia de gestão da

população, da reprodução da força de trabalho, mas também da reprodução da população consumidora. (PRECIADO, 2020, p.27-28)

Isso posto, é notório o terror erigido por muitas igrejas cristãs e por parcela de líderes religiosos que as representam, regados por uma necessidade de crescimento de suas populações e de capital, que são os pilares de sustentação de suas existências. Por isso, a cultura que permeia algumas dessas igrejas não permite aqueles que não propalem a existência de fiéis idealizados para a manutenção e ampliação dessas instituições de poder. Nesse sentido, o “regime heteropatriarcal da diferença sexual é a religião científica do Ocidente, então mudar de sexo só pode ser um ato herético” (PRECIADO, 2020, p.33). Portanto, precisa ser proibido e combatido sob o risco de estremecer os pilares de sustentação dessa religião.

Essa visão proibicionista impactou fortemente no olhar construído pelas sociedades ocidentais acerca das mulheres transexuais. É preciso recordar do deus punitivo que durante muitos anos, através do *Tribunal do Santo Ofício da Inquisição*, coibiu práticas consideradas sodomia ou pecado nefando. As punições giravam em torno de marcas de ferro em brasa no corpo, açoite público, castração, remoção de orelhas, empalhamento, afogamento ou ainda morte na forca ou na fogueira (TREVISAN, 2018). Havia, através da igreja e do Estado, uma espécie de mão de deus que punia aqueles que fugiam do cisheterocentrismo promovido como verdade social.

No Brasil, temos um caso citado por vários autores que estudam a transfobia<sup>29</sup> atravessada pela influência cristã. Trata-se de Xica Manicongo, uma escrava vendida a um sapateiro na Bahia, por volta de 1591. Uma das autoras que faz referência ao caso é a professora Jaqueline Gomes de Jesus. Segundo ela, Xica Manicongo é apontada como a primeira travesti, alvo da inquisição. Denunciada por um homem que se incomodava por vê-la vestida de forma inapropriada para um “homem”, Xica teve que enfrentar o tribunal. Para se manter viva, passou a usar roupas próprias para homens naquela época, já que poderia ser queimada viva, uma das punições da igreja para quem era acusada de sodomia (JESUS, 2019). Essa é uma das figuras, dentre as quais a inquisição demarcou a aberração no corpo político, numa tentativa de eliminar o inimigo, reforçando uma “verdade” (MBEMBE, 2018).

O apagamento de Xica Manicongo, identificada como Francisco nos registros históricos, é fruto da não compreensão da identidade de gênero à época, mas, também, uma forma proposital de apagamento de sua identidade que fugia da estrutura cisheteronormativa

---

<sup>29</sup> “Preconceito e/ou discriminação em função da identidade de gênero de pessoas transexuais ou travestis. Não confundir com homofobia” (JESUS, 2012, p. 29).

apregoadada pelo Cristianismo. Nesse sentido, Trevisan (2018) aponta que na atualidade não houve tantas mudanças, seja por parte das igrejas católicas ou pelas evangélicas. Segundo o autor, “pastores evangélicos e fundamentalistas religiosos alegam, não sem má-fé, exercer seu direito de expressão e liberdade religiosa ao promoverem ataques verbais sistemáticos contra a comunidade LGBT” (TREVISAN, 2018, p.488).

Para o autor, o maior problema desses ataques é o efeito social que deles fazem emergir. O ataque acontece em nome de deus. Assim, travestis, transexuais, gays tornam-se párias da sociedade, justificando muitas vezes sua extinção para salvar a família (TREVISAN, 2018). Percebemos a função inquisidora moderna trazida pela igreja, diferente em alguns aspectos daquela à qual Xica Manicongo fora vítima, mas violentamente semelhante na forma de anulação das existências consideradas divergentes. Uma verdadeira forma de gerar a morte-em-vida (MBEMBE, 2018).

Esse papel ocupado por algumas igrejas na vida de transexuais e travestis é reafirmado por Melo (2020), ao apontar que na maioria dos espaços religiosos cristãos, transexuais e transgêneros são vistos como aberrações, não sendo recebidos, portanto, nos grupos formados pela heteronormatividade. Nesse sentido, uma parcela do cristianismo alimenta esse padrão de forma idealizada de vida como o único verdadeiro e digno aos olhos de deus. Ocorre, nesse sentido, a construção de um corpo público, reforçando através disso, as práticas de brutalidade ao não reconhecer sujeitos lidos como os outros. E, se não há o reconhecimento dessas existências, os projetos de execução se ampliam (TEIXEIRA, 2021). Tudo ocorre, em nome de deus.

Com uma crítica a essa posição ocupada pelas igrejas cristãs, Malavolta (2015) afirma que a religião não pode, em nenhuma hipótese frear as discussões que ocorrem no seio da sociedade sobre temáticas ligadas à sexualidade e direitos da população trans, tais como as cirurgias de redesignação sexual. Essas, por sua vez, tem sido muitas vezes criticada sob a égide da moralidade cristã. Nesse sentido, como apontado pelo autor, cabe destacar a necessidade de garantia à liberdade religiosa, contudo, ela não pode ultrapassar a violação dos direitos humanos, utilizando para tal, o nome de deus, como tem sido feito ao longo dos séculos.

Historicamente, o nome de deus foi utilizado para muitas violências, no campo das discussões de gênero. Foucault (2021) nos aponta para uma das questões sob as quais o cristianismo se apega para que voluntariamente ou involuntariamente, a transfobia se propale a partir da igreja: a ideia de que o sexo é condicionado por séculos (ao menos no imaginário) ao matrimônio e este por sua vez à procriação. Essa verdade tem se manifestado cada vez com mais clareza nos discursos conservadores expressos por um novo movimento político no Brasil,



vinculado principalmente às igrejas cristãs protestantes, mas também católicas, sob a bandeira: “Deus, Pátria e Família”<sup>30</sup>.

Esse discurso se alimenta através de uma retórica legalista como, por exemplo, aquela trazida pela “ideologia de gênero”, desenvolvida pela própria igreja católica nos anos 1990 (GARBAGNOLI, 2016). O ataque à chamada “ideologia de gênero” é construído de forma rasteira e improficua a partir de concepções equivocadas sobre gênero e uma confusão do que seria educação sexual. Para Mattos *et al* (2017), quando os críticos à “ideologia de gênero” alegam que as questões de gênero e sexualidade seriam impostas à escola por exemplo, há uma demonstração de total desconhecimento da realidade vivida nos espaços educativos. O tom alarmista desses discursos, endossados pelo movimento “Escola sem partido”, faz com que se construa um olhar equivocado para os estudos de gênero como se eles tivessem como finalidade a erotização de crianças e adolescentes e o incentivo desses grupos a se tornarem homossexuais, transexuais, travestis ou lésbicas, destruindo assim o ideário de família por eles concebido.

Notamos com clareza igrejas cristãs ultrapassarem os espaços religiosos e mesmo numa estrutura em que se considera o Estado laico, como previsto na Constituição Brasileira (BRASIL, 1988), sacerdotes e pastores invadem os muros das escolas (às vezes representados por seguidores), com uma “bandeira em punho”, não permitindo o divergente e o contraditório, afinal, a verdade é para eles, única e exclusivamente cisheteronormativa (TEIXEIRA, 2021). Desse modo, corpos de mulheres trans não são bem-vindos no espaço escolar. Há um desafio para a construção de uma pedagogia que permita que identidades trans possam existir seja entre estudantes ou como docentes, já que ainda nas escolas, a influência cristã encontra suas marcas. Num espaço escolar como o que temos, pode uma mulher trans ser referência para estudantes? Elas não seriam deturpadoras de valores e princípios entre crianças e adolescentes? Questões como essas são levantadas pela ala conservadora de nossa sociedade. Para reposicionarmos essas questões, a escola precisa ser “reinventada, questionada, sexualizada e quem sabe, transformada” (REIDEL, 2022, p.106), assentando-se de fato na laicidade que se prevê legalmente.

O livro *Calibã e a Bruxa*, de Silvia Federici (2017), faz-nos refletir sobre o papel histórico da igreja e do Estado em uma guerra sistemática contra as mulheres. Mas, afinal de contas, quem são essas mulheres? Todas elas, mulheres, de forma diversa, incluindo mulheres trans (diferente daquilo que o feminismo radicalmente cis tenta impor). Nas palavras de Federici (2017):

---

<sup>30</sup> Esse foi o slogan de campanha e governo utilizado pelo ex-presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro.

Se aplicarmos, no entanto, as lições do passado ao presente, nos damos conta de que a reaparição da caça às bruxas em tantas partes do mundo durante a década de 1980 e 1990 constitui um sintoma claro de um novo processo de ‘acumulação primitiva’, o que significa que a privatização da terra e de outros recursos comunais, o empobrecimento massivo, o saque e o fomento de divisões de comunidades que antes estavam em coesão têm voltado a fazer parte da agenda mundial (FEDERICI, 2017, p. 417).

Se, como dissemos, a caça às bruxas historicamente foi manifesta como uma violência às diferentes mulheres, a transfobia seria para nós uma dessas facetas a que cabe refletirmos. Quais as consequências dessa caça às bruxas de que fala Federeci (2017), para pensarmos nas mulheres trans, num país colonizado como o Brasil? Sem dúvida alguma, o estigma, a discriminação, a negação de direitos e o fortalecimento das violências. Tudo isso pautado num sistema cisheteropatriarcal, cada vez mais alimentado pelos discursos religiosos. Como dissemos: tudo feito em nome de deus.

Apesar de todos esses processos transfóbicos, alimentados por muitas igrejas, Trevisan (2018) reconhece que após a explosão de movimentos LGBTs na década de 1990, houve uma nova perspectiva, ainda que tímida, para a vivência religiosa de pessoas que fazem parte dos movimentos LGBTs. Segundo o autor, a religiosidade avançou em conquistas para essa comunidade, mesmo com os preconceitos que ainda imperaram. Isso porque surgiram igrejas cristãs inclusivas, provocadas por essa nova onda dos movimentos LGBTs. Na igreja católica, por exemplo, o autor cita a tentativa de alguns sacerdotes em criar uma pastoral de acolhimento LGBT.

Por outro lado, uma suposta retomada de poder, através da política, emerge ano após ano, por meio do fortalecimento de uma bancada evangélica cada vez mais forte no Congresso Nacional, alimentados por um discurso fundamentalista que defende a família (cisheteronormativa). Para essa bancada, o lema “(D)eus, Pátria, Família”<sup>31</sup> já citado outrora, nunca esteve tão forte. Uma tentativa de opressão aos grupos divergentes. Basta lembrarmos de episódio recente na Câmara dos Deputados, em pleno dia da mulher, em que o deputado federal Nikolas Ferreira, representante de ala conservadora que se designa cristã e defensora da família (cis), realiza um discurso transfóbico e machista, no dia da mulher, ridicularizando as identidades de mulheres transexuais e travestis, as colocando como homens que se vestem de mulher (PINOTTI; AMARAL; HIRABAHASI, 2023).

---

<sup>31</sup> Diferente dos outros momentos em que usamos Deus com “D” maiúsculo, aqui o nome segue em maiúsculo por se tratar de um lema de campanha. Mas, para gerar no texto uma provocação, colocamos o D entre parênteses, justamente com o fim de explicitar as contradições presentes nesse discurso/lema que para nós é extremamente perigoso. Destacamos ao leitor que a essência do significado desse lema caberia o uso do termo “deus”, com “d” minúsculo. Isso por entendermos que não traduz a essência do Deus cristão.

No ano de 2023, também em Brasília, vimos a transfobia se propalar em Congresso de Jovens da igreja Assembleia de Deus. O pastor dos Estados Unidos da América (EUA) David Eldridge, usando o nome de deus, em uma pregação bastante inflamada, afirmou que “todo homossexual tem uma reserva no inferno, toda lésbica tem uma reserva no inferno, todo transgênero tem uma reserva no inferno, todo bissexual tem uma reserva no inferno, toda *drag queen* e prostituta tem uma reserva no inferno”. (METRÓPOLES, 2023). De forma semelhante, recentemente, o pastor André Valadão, bastante reconhecido no meio evangélico, fez discurso que endossa esse terror propagado por pastores, ao afirmar que deus odeia o orgulho, fazendo referência à comunidade LGBTQIAPN+ (RAJAB, 2023). Em ambos os casos, os pastores constroem suas narrativas em torno do pecado.

Discursos como os apontados acima pelo deputado, pelo pastor norte-americano e pelo pastor brasileiro dão o tom das narrativas da maioria das igrejas cristãs que tentam combater a transexualidade pelo medo. Tais narrativas apontam para o motivo com o qual iniciamos as reflexões desse tópico, fazendo referência a uma fala muito propalada no meio cristão: “o diabo está solto”. É um discurso que coloca cada vez, de forma mais acentuada, travestis e transexuais como sendo escórias da sociedade, ou na narrativa de Louro (2018), como “alvos preferenciais das pedagogias corretivas e das ações de recuperação ou de punição” (LOURO, 2018, p.16). É como se, nesse sentido, o direito à violência fosse configurado (MBEMPE, 2018).

Apesar de narrativas religiosas cisheternormativas e pautadas num ideal de família que confronta as experiências de pessoas LGBTQIAPN+, Trevisan (2018) aponta que quanto mais concentrada essa busca por oprimir, mais emergirão movimentos organizados que perceberão a necessidade de lutarem e combaterem os grupos opressores. Não por acaso, identificamos relatos de uma aproximação significativa de travestis e transexuais de religiões de matriz africana, por identificarem lá um “acolhimento” que muitas vezes não está presente em inúmeras igrejas cristãs. Esse é um recurso importante para algumas mulheres trans, que fortalece suas identidades, utilizando-se de espaços que contrapõem aqueles que as excluem.

No documentário *Transversais* (2021), Kaio Lemos, antropólogo e pesquisador, fala de sua experiência como homem transexual e pautado em suas pesquisas, afirma que dentro das religiões no Brasil, a que mais produz inclusão social é o candomblé, tendo sido, como aponta, a que mais protegeu e salvou vidas de gays e travestis desde a ditadura militar. Conquanto, ele reconhece que ainda é presente uma supervalorização da cultura biológica e que nem todas as casas de candomblé aceitam pessoas trans e travestis. Ainda que haja uma forte presença de pessoas transgêneras no candomblé, o professor e pesquisador da Universidade de Brasília, Wanderson Flor Nascimento (2019) confirma que há uma discussão atual sobre os lugares que

elas devem ocupar dentro do terreiro. Para além disso, aponta o autor, há reflexões sobre as consequências das intervenções que pessoas trans fazem em seus corpos nos hábitos e vivências dentro desses espaços religiosos.

Como defensor de um debate sistemático e racional sobre a presença de transexuais e travestis nos terreiros de candomblé, Wanderson Flor (2019) provoca a seguinte reflexão: “a dificuldade dos candomblés em lidar com a transgeneridade é uma questão, de fato, advinda dos fundamentos africanos dos terreiros, ou é uma expressão da transfobia ocidental que busca justificativas na tradição?” (NASCIMENTO, W., p. 139). Essa provocação é importante para compreendermos que, apesar de ser uma religião que para muitos pode ser mais inclusiva do que o Cristianismo, ainda há questões a serem questionadas nas estruturas de poder, que permeiam funções e deslocamentos desses corpos em espaços como os terreiros.

Seja na visão cristã ou em outras religiões, como as de matriz africana, que em algum aspecto, promovem ou endossam a transfobia, travestis e transexuais precisam ter clareza do poder que está em suas mãos de se autodeterminarem e serem protagonistas de suas subjetividades (NASCIMENTO, L., 2021). Isso posto, é preciso extirpar “a autoridade que, na sociedade vigente, ainda está tutelada por instituições médicas, jurídicas, religiosas e estatais...” (NASCIMENTO, 2021, p.107). Desse modo, a desconstrução de um pensamento colonizador e patologizante poderá ser provocada, mesmo que sobretudo nas igrejas cristãs, isso pareça longe de acontecer.

É primordial que façamos algumas reflexões numa perspectiva que seja plural ou a partir de uma ética em que todos os corpos possam transitar. Seria possível uma ética assim? Propomos pensar numa perspectiva bioética brasileira, assentada num pluralismo que considera as especificidades de elementos culturais, religiosos e políticos no Brasil e que, talvez, possa nos permitir um olhar mais aprofundado para uma sociedade onde caibam as vivências trans. Partimos para essa reflexão cientes do desafio de desconstrução do cisheterocentrismo pulsante numa sociedade que ainda tem um *ethos* religioso que atravessa e influencia todos os espaços de deslocamento dos corpos humanos.

## CAPÍTULO 2

### BIOÉTICA A PARTIR DE PERSPECTIVAS PLURAIS

A bioética tem como um de seus pais ou precursores Van Rensselaer Potter. O termo “bioética” teria sido utilizado pela primeira vez em 1970 por ele nos Estados Unidos da América. Contudo, há apontamentos de que a bioética seria fruto do julgamento de médicos nazistas, em período anterior ao apontado, em 1947 na cidade de Nuremberg (OLIVEIRA, A. 2011). No contexto utilizado por Potter, o progresso científico eclodia, dando um significado especial para as discussões que emergiriam a partir desse conceito, propondo refletir como todas essas questões tecnológicas, médicas e biomédicas afetavam para pensarmos uma ética da vida.

Dentre as diversas correntes bioéticas emergidas nesse cenário, uma delas foi a da bioética principialista, atribuída a Beauchamp e Childress. Seria através do livro *Principles of biomedical ethics* que sua estruturação e ideias fundamentais estariam abancadas. Nessa proposta, os princípios da beneficência, justiça, autonomia e não maleficência pretendiam ser princípios universais, pensados pelos autores para todas as questões éticas, havendo, contudo, uma centralidade no princípio da autonomia. (GARRAFA, 2006). Esse modelo imperou por alguns anos e chega ainda aos nossos dias. São importantes as discussões trazidas pelos autores estadunidenses. Contudo, nos últimos anos, elas têm recebido fortes críticas quanto à sua tentativa de universalização dos quatro princípios. Parte dessas críticas têm surgido desde a América Latina.

As bioéticas latino-americanas, emergidas mais recentemente do que a bioética principialista, indubitavelmente, se relacionam em muitos aspectos. Dentre as convergências advindas dessas bioéticas, identificamos a crítica ao principialismo, sobretudo no que tange à tentativa de universalização dos princípios apontados acima. As bioéticas latino-americanas emergiram com o propósito de, a partir de um olhar para as realidades do sul global, se posicionarem com relação às questões éticas que atravessam questões concretas dos países periféricos. Nesse sentido, podemos afirmar que a América Latina é um berço de bioéticas decoloniais, centradas num compromisso social e ancoradas nos direitos humanos (PFEIFFER e MANCHOLA, 2022).

O ancoramento das bioéticas latino-americanas não tem como tessitura a negação das questões médicas sob as quais as bioéticas do Norte global se assentaram, tal como propunha a bioética principialista. O objetivo dessas bioéticas é, ao contrário, sinalizar que todas os processos de medicalização tão presentes em nosso tempo são perpassados por questões

políticas, econômicas e de poder (PFEIFFER e MANCHOLA, 2022). Assim, os debates bioéticos precisam estar para além das relações médico-paciente, afinal, a vida e suas manifestações não se cristalizam dentro dos espaços médicos. E essa é a grande “novidade” das bioéticas produzidas na América Latina. A politização da bioética é a grande “virada de chave” trazida a partir das bioéticas latino americanas que propõem, por exemplo, debater questões de gênero, fome, pobreza, entre outras.

Diferentemente da bioética estadunidense, que em sua construção contou com a presença massiva de médicos, advogados, filósofos e teólogos, as bioéticas latino-americanas se estabeleceram a partir de uma presença massiva de profissionais do campo da saúde, o que determinaria, em alguns aspectos, olhares muito próprios para as questões éticas. Do lado latino-americano, houve uma percepção de que os problemas de nível macro não podiam ser enxergados apenas sob o prisma da filosofia moral, abrindo assim espaço para se pensar nas questões bioéticas a partir das ciências políticas e biopolíticas (OLIVEIRA, A. 2011).

É imperioso destacar que não existe uma bioética latino-americana e, sim, que existem bioéticas latino-americanas. Ademais, ao falarmos como citado acima, sobre bioéticas ancorados nos direitos humanos, é preciso considerar que esses humanos vivenciam experiências diferentes em cada parte do globo, exigindo garantias de direitos específicas que impõem um olhar muito próprio para cada cultura, espaço e tempo. Dentre as várias bioéticas latino-americanas, encontramos, a bioética dos direitos humanos, a bioética de proteção, a bioética narrativa e a bioética de intervenção.

Aqui, optamos por centrar nossas discussões a partir da bioética de intervenção, por acreditarmos que sua base fortemente política, seu caráter plural e sua multi, inter, transdisciplinaridade (GARRAFA, 2005) são elementos importantes. Ao analisarmos mais adiante, as violências vividas por mulheres transexuais no Brasil, acreditamos ser possível um diálogo estreito a partir dela. Partimos desse espectro ao considerar sua relação forte com a bioética dos direitos humanos, pois, ambas utilizam os direitos humanos como marco ético-teórico (OLIVEIRA, A. 2011). Falaremos adiante sobre a bioética de intervenção, sua relação com a Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos, perpassando pelos princípios da não discriminação e não estigmatização e, em seguida, apontaremos para uma proposta de decolonização de valores, a partir da ética da diferença proposta por Teixeira (2021) e também apontando algumas perspectivas feministas para pensar a bioética.

## 2.1. A Bioética de Intervenção

A bioética de intervenção (B.I) surgiu de forma tardia no Brasil apenas na década de 90 (GARRAFA, 2005). Sua origem formalmente ocorre no ano de 2002, no VI Congresso Mundial de Bioética, realizado em Brasília (OLIVEIRA, A. 2011). Desde a sua gênese, ela apresentou uma proposta de conhecimento embasada em uma crítica acentuada ao modelo de bioética principialista, compreendida como insuficiente para explicar as grandes questões que envolvem os conflitos bioéticos em países periféricos<sup>32</sup> (PFEIFFER e MANCHOLA, 2022). Isso porque a bioética principialista centrava-se em olhares colonizadores, que consideravam unicamente as experiências nortenses e de países centrais<sup>33</sup>, sendo, portanto, distante dos reais problemas morais que exigiam reflexões no Sul global.

Essa proposta bioética é defendida por Volnei Garrafa, Dora Porto e outros pesquisadores vinculados à Cátedra UNESCO de Bioética da UNB (ZANELLA e GUILHEM, 2023). A B.I classifica os problemas bioéticos em situações emergentes e persistentes. Segundo apontam Zanella e Guilhem (2023) no livro *História da Bioética no Brasil*:

A bioética das situações emergentes se ocupa com as questões decorrentes do desenvolvimento científico e tecnológico que surgiram nas últimas décadas, tais como as novas técnicas de reprodução, os avanços no campo da engenharia genética, os transplantes de órgãos e tecidos humanos, entre outras. Já a bioética das situações persistentes se ocupa com aqueles problemas historicamente não resolvidos nas sociedades humanas, como exclusão social, pobreza e as diferentes formas de discriminação (ZANELLA e GUILHEM, 2023, p. 178)

Ao notarmos a definição acima, identificamos que os processos de estigmatização, discriminação e as várias formas de violências a que mulheres transexuais e travestis são submetidas são problemas persistentes para a B.I. Ao considerarmos que a B.I tem se dedicado de uma forma particular aos problemas persistentes em bioética, as discussões aqui propostas são de fundamental importância para debatermos o tema. Vale ressaltar que “os problemas persistentes têm um custo elevado do ponto de vista humano, pois impedem o desenvolvimento de uma existência digna e são adiados por medidas compensatórias” (ZANELLA e GUILHEM, 2023, p. 178).

---

<sup>32</sup> Segundo Zanella e Guilhem (2023), a B.I compreende que “países periféricos são todas as nações nas quais a maioria da população ainda luta por condições mínimas de sobrevivência com dignidade e onde a concentração de poder e renda está nas mãos de um número reduzido de pessoas” (ZANELLA e GUILHEM, 2023, p. 179)

<sup>33</sup> Países centrais seriam para a B.I aqueles em que problemas básicos ligados à saúde, educação, moradia já estariam parcialmente resolvidos (ZANELLA e GUILHEM, 2023).

Podemos afirmar que as propostas de debates da B.I pretendem partir sempre de um escopo não colonial e de caráter fortemente político. Ela propõe “ênfatar a necessidade de politização dos problemas morais advindos da condição vulnerada da maioria das populações da América Latina e do hemisfério Sul como um todo, com ênfase no Brasil” (NASCIMENTO e GARRAFA, 2011, p. 291). Esse processo de politização no qual a B.I se ancora faz com que ela possa se tornar um profícuo “instrumento de denúncia e discussão sobre as situações de injustiça, bem como colaborar para a busca de alternativas” (FEITOSA e NASCIMENTO, 2015, p. 281).

A crítica à colonialidade da vida, erigida através da B.I, se dá à medida que a colonialidade é pensada em função de hierarquias, considerando desse modo que os menos desenvolvidos sempre estarão submetidos aos mais desenvolvidos (NASCIMENTO e GARRAFA, 2011). Há, nesse sentido, uma proposta de libertação, que no caso da B.I, considera as relações desiguais existentes entre o Norte global e o Sul Global explicitada, dentre outros fatores, pelas heterogeneidades sociais entre países centrais e periféricos (NASCIMENTO e FEITOSA, 2015). Assim, a vida dos indivíduos que vivem em países centrais, em muitos momentos é vista como valiosa, em detrimento às vidas de quem habita em países periféricos. Há, nessa acepção, em aspectos políticos, econômicos, religiosos, uma tentativa de estratificar determinadas formas de vida para dominar aquelas tidas como inferiores (NASCIMENTO e GARRAFA, 2011).

A denúncia desses processos de colonialidade da vida fazem com que os debates, até então situados nos países centrais possam ser superados, ao se considerar a riqueza das realidades plurais existentes nos países periféricos. Para Garrafa, Martorell e Nascimento (2016) é notório que os conhecimentos produzidos em países do Norte global acabam por serem mais legitimados e considerados como efetivamente racionais e modernos em detrimento ao que se produz no Sul Global. Nesse sentido, é que ainda hoje, a bioética principialista tende a ser enxergada como mais válida em várias partes do globo, a partir de uma suposta verdade racional. A B.I toma para si a missão de denunciar as formas colonizadas de vida, desconstruindo os imperialismos que acabam por acentuar as desigualdades e principalmente, mantê-las (NASCIMENTO e GARRAFA, 2011). Essa colonialidade histórica acaba por se manifestar nas relações de diferentes povos, culturas, identidades de gênero, gerando uma tentativa de subalternação de certos indivíduos.

Por conseguinte, podemos afirmar que haveria um regime de poder manifestado através de uma monopolização das subjetividades, da cultura e das epistemologias. (QUIJANO, 2005). Contudo, ao se considerar que os sujeitos e as vidas são distintos, mas não mais valiosos uns



que os outros, a B.I busca assentar-se desde a sua gênese, num pluralismo moral que propõe considerar as diversas formas de vida, valores e princípios. Pfeiffer e Manchola (2022) apontam que o pluralismo é um instrumento que congrega concepções éticas distintas sobre a vida, assentando-se no respeito à pluralidade de pensamentos e distintos costumes existentes entre as pessoas e espaços. Desse modo, a B.I avoca desde a sua origem para “la firme defensa de la construcción de diálogos intersexuales, interétnicos, interraciales, plurales e inclusivos” (PFEIFFER e MANCHOLA, 2022, p. 51).

A partir do exposto, é explicitado que a B.I possui uma dimensão libertária. Isso, pautado no pluralismo epistêmico<sup>34</sup> e intelectual que a ampara (MUÑOZ *et al.*, 2015). Ela se constrói a partir de uma libertação de “verdades” morais construídas desde o Norte. Nascimento e Feitosa (2015) apontam que essa perspectiva libertária tem avançado a partir de diálogos interepistêmicos. Esse dado torna-se importante, à medida que identificamos, como citado no capítulo anterior, o olhar cristalizado sob o qual, historicamente, as “verdades” foram postas, seja através da igreja ou do estado, marginalizando mulheres transexuais. Um exemplo claro que perpassa toda nossa discussão é a cisgeneridade, que se alimenta a partir de um olhar única e exclusivamente biologizante e que é extremamente violento.

Numa perspectiva crítica à epistemologia nortense, tida como verdadeira e única, a B.I sustenta-se como uma nova epistemologia, pautada em três referenciais básicos, portanto, como apontados por Garrafa e Azambuja (2007): estrutura obrigatoriamente multi/inter/transdisciplinar, respeito ao pluralismo moral e por fim, a necessidade de uma discussão responsável a respeito da contradição existente entre o universalismo ético e o relativismo ético. A B.I sustenta-se, ainda, numa perspectiva utilitarista. Segundo Sandel (2022), o utilitarismo benthamiano propunha a maximização de benefícios e da felicidade de modo a atingir a maioria das pessoas. O utilitarismo proposto pela B.I, apesar de emergir do utilitarismo acima descrito, tem como finalidade edificar-se sob um olhar para a equidade (GARRAFA e PORTO, 2003).

Quando Garrafa (2005) aponta que a B.I possui caráter multi/inter/transdisciplinar, ele demarca a multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade com diferenças significativas entre elas. De igual modo, isoladas, elas apresentam finalidades diversas também. Por isso, propõe uma espécie de aproximação entre as três perspectivas. A multidisciplinaridade aponta para os estudos de um objeto realizado por diferentes disciplinas. A Interdisciplinaridade

---

<sup>34</sup> Considera-se como pluralismo epistêmico a compreensão de que há formas distintas e, portanto, plurais de se construir e fazer conhecimento, a partir de diferentes realidades, não havendo, portanto, uma unilateralidade. As diferentes culturas e saberes devem ser valorizados. (Grifo nosso)

corresponde às transferências de métodos de uma disciplina para outra. E, por fim, a transdisciplinaridade refere-se àquilo que perpassa as diferentes disciplinas ao mesmo tempo. Essa concepção nos aproxima da compreensão da B.I no prisma de pluralismo epistêmico citado acima por Muñoz *et al* (2015).

Ao apontar o pluralismo moral presente na B.I, podemos traduzi-lo como um exercício ético que “deixa de ser apanágio de homens brancos, cristãos, heterossexuais, de cultura política liberal e ilustrada para se situar no pluralismo de valores e sentidos produzidos por atores sociais diversos de comunidades morais também diversas” (OLIVEIRA e OSMAN, 2017, p. 52). Esse caráter pluralista da B.I citado acima por Garrafa e Azambuja (2017) nos coloca automaticamente no debate sobre a necessidade de uma discussão sobre o universalismo e relativismo. O escopo desse pluralismo da B. I que apontamos não é tornarem relativos os valores, tal qual acontece no relativismo moral, mas afastar-se de um universalismo que se torna inatingível, à medida que consideramos a pluralidade de povos, culturas e forma de existir.

Retomando aqui uma outra característica da B.I que destacamos acima, a saber, a influência advinda da filosofia utilitarista, é importante destacar que apesar de estar na base teórica que sustenta a B.I, um dos grandes precursores dessa bioética tida como genuinamente brasileira, o professor Volnei Garrafa, erige algumas críticas ao utilitarismo, dentre elas, reconhece que a definição do que é melhor para a maioria possível de pessoas, sempre partirá da uma decisão de um grupo (NASCIMENTO e GARRAFA, 2011). Essa asserção do uso do utilitarismo de forma crítica é importante para pensarmos que qualquer tentativa de universalização pode incorrer numa forma de colonialidade. Nascimento (2010) questiona, por exemplo, em sua tese de doutorado, como operam as subjetividades dos sujeitos que calculam os bens para o maior número de pessoas (como propõe o utilitarismo). O autor alerta que há relações de poder que permeiam a construção das subjetividades de todos os indivíduos, sendo difícil não haver uma colonialidade internalizada, independente da “boa intenção” dos sujeitos.

Mesmo que haja na B.I. uma tentativa do uso do utilitarismo para a equidade, como apontado acima, “a emergência da noção de equidade não seria suficiente para garantir que houvesse a indubitável melhor tomada de decisão” (NASCIMENTO, W., 2010, p. 93). Diante disso, Nascimento e Garrafa (2011) evidenciam que a descolonização da ideia de equidade pode acontecer, à medida que os sujeitos menos vulneráveis constroem junto com os mais vulneráveis um caminho em que não haja hierarquizações. Identificamos, nesse sentido, a proposta de uma bioética que se constrói coletivamente. A partir dela, é possível se pensar na não estratificação de diferentes forças e sujeitos de interesse, como o fez a bioética principialista ao assentar seus princípios de forma a desconsiderar as realidades de grupos vulneráveis em

nossa sociedade, que são afetados de formas diversas quando atravessados pelas questões de gênero, raciais, sociais, etárias, dentre outras.

A dificuldade para esse processo acontecer centra-se na exigência que ele traz de uma relação dialógica. Nesse aspecto, o pensamento de Teixeira (2021) é imprescindível quando aponta que o sujeito-norma não aceita o diálogo, pois esse mesmo sujeito parte de uma suposta imobilidade de valores. Nesse enfoque, o autor explicita que o diálogo é um caminho decolonial, pois desestrutura a tentativa de tornar os discursos unilaterais. Essa tensão propositiva alarga as formas de enxergar a realidade, fazendo com que sejamos capazes de identificar cicatrizes que escapam aos nossos corpos, mas que se encontram no existir do outro. Identificamos, assim, a B.I como dialógica, à medida que busca que todas as ações interventivas, em qualquer contexto ético, partam sempre do diálogo entre as pessoas e instituições envolvidas (FEITOSA e NASCIMENTO, 2015). Nesse sentido, pensar as violências contra as identidades trans por exemplo exige que essa população seja participe dos debates e tomadas de decisões que as envolvem.

São basais nessa direção, as reflexões da professora Aline Albuquerque Oliveira (2011), ao afirmar que a B.I atribui proeminência à dimensão pública da ética, à medida que analisa e determina formas de intervenção que consideram sempre, a realidade de países periféricos, conferindo a eles, um olhar a partir dos direitos humanos. Contudo, a autora pontua que esses mesmos direitos humanos são como “instrumentos éticos de controle social” (OLIVEIRA, A. 2011, p. 106). Poderíamos nos questionar porque então uma bioética nessa perspectiva? A própria autora nos traz uma possível resposta descrevendo que a linguagem trazida pelos direitos humanos apresenta ser a única capaz de realizar a conciliação da pluralidade encontrada na bioética, sem, contudo, realizar a redução das distintas vertentes bioéticas a uma única ferramenta teórica. Desse modo, é possível pensar numa ética compartilhada e que seja apta a lidar com problemas bioéticos persistentes, sobretudo aqueles vinculados à pobreza, exclusão, concentração de poder e defesa dos direitos humanos (PAGANI *et al*, 2007).

A pesquisadora Débora Diniz (2002) aponta que a bioética brasileira busca debates que vão de encontro a temas como desigualdade, vulnerabilidade, pobreza, racismo e desigualdade de gênero. Ela reconhece a importância das pesquisas do professor Volnei Garrafa para esses debates. O posicionamento da B.I ao lado dos mais vulneráveis se assenta como “uma perspectiva contra- hegemônica em bioética” (NASCIMENTO, W e MARTORELL, 2013, p. 428). Para os autores, a B.I vai de encontro à crítica decolonial à medida que pensa as relações de poder, o capitalismo e como os processos de injustiça recaem sobre os sujeitos. Esse

fenômeno é pensado a partir de questões interseccionais, dentre elas raça e gênero, dados importantíssimos para as discussões postas aqui.

Pensar no Estado como aquele que busca sustentar uma suposta hegemonia é importante. O olhar a partir das interseccionalidades, presente nos debates da B.I de forma contra hegemônica nos faz pensar nos processos de “fazer viver” e “fazer morrer” a partir de um olhar muito atento para cada sujeito. Como afirma Bento (2016) “o extermínio da população indígena, por exemplo, segue ritos de morte diferentes dos conhecidos pela população carcerária que, por sua vez, diferem dos cometidos contra as pessoas trans” (BENTO, 2016, p. 5). A B.I como bioética plural e decolonial se propõe a pensar questões como essas. Nesse sentido, a B.I cumpre um papel importante para se refletir nos processos de vulnerabilização, violência, exclusão, estigmatização e preconceitos múltiplos os quais mulheres trans e travestis acabam por se tornarem vítimas.

Perspectivas desde a bioética na América Latina, tais como a trazida pela B.I, foram fundamentais para a politização de uma bioética internacional (GARRAFA, 2006). O processo de globalização, promotor de inúmeras mudanças vividas nos últimos tempos, impôs novas formas de convivência entre as pessoas e as culturas. É importante destacar que

passaram a ocorrer com maior amplitude e visibilidade fenômenos como etnocentrismo, racismo, xenofobia, sexismo, homofobia, como consequência da intolerância diante das diferenças, fato que acabou originando violações aos direitos humanos de pessoas e grupos não integrados à sociedade circundante (GODOI e GARRAFA, 2014, p.158-159).

A violação desses direitos humanos fez com que fosse homologada no ano de 2005 a *Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos* (DUBDH). Ela reconhece os direitos humanos como “referencial mínimo e universal para a bioética” (GODOI e GARRAFA, 2014, p. 158). Esse documento foi um divisor de águas para os debates sobre bioética internacional. Ele é um dos importantes referenciais teóricos que direcionam a B.I na atualidade (OLIVEIRA, A. 2011). A sustentação dos direitos humanos contemporâneos como base para a B.I é destacada também por Wanderson Nascimento (2010), que a sinaliza como um marco político. Nesse sentido, o autor aponta que a B.I acaba por se posicionar como uma das mantenedoras da vida.

Os referenciais dos direitos humanos, como sustentação da B.I, são ponderosos para as discussões que propomos aqui. Souza *et al* (2013) afirmam que “a discriminação de gênero, raça ou orientação sexual são problemas persistentes para a bioética que, como ética aplicada à vida, se preocupa com o respeito ao pluralismo, à tolerância e à responsabilidade individual e

pública” (SOUZA *et al.*, p. 37). A B.I na perspectiva dos direitos humanos torna-se fundamental à medida que a violação dos direitos humanos passa a exigir intervenção, seja por parte do Estado ou por demandas apontadas pela sociedade e/ ou grupos. Outrossim, de maneira peculiar, quando pensamos nas relações de poder entre opressores e oprimidos e nas questões ligadas às vulnerabilidades, a B.I assume função importante ao se considerar que devem haver intervenções que garantam às pessoas seus direitos humanos, sejam eles quais forem (PAGANI *et al.*, 2007).

Notamos que mulheres transexuais e travestis foram afastadas historicamente de vários direitos dos quais pessoas cisgêneras podem gozar. Como veremos adiante em dados apontados pela ANTRA (2023), os espaços de deslocamento desses corpos ainda são limitados já que desde cedo, mulheres trans acabam por serem empurradas à margem da sociedade: expulsas de casa, dos espaços escolares e muitas vezes do trabalho. Ora, se como apontam Cruz e Trindade (2006) a B.I se propõe a reduzir as iniquidades existentes em nossa sociedade, os processos de violência e exclusão que esfacelam os direitos humanos e a dignidade de mulheres transexuais não seriam questões de relevância para serem pensadas pela B.I?

Apontamos acima a importância da aproximação da B.I com os debates dos direitos humanos. Apesar da relevância da DUBDH para a bioética na atualidade, principalmente para a B.I, é mister destacar, antes de tudo, que a construção e concepção dos direitos humanos, como direitos universais, não está dissociada em sua estruturação de uma colonialidade de poder. É preciso considerar que esses direitos humanos não emergem como substrato de pactos em que vozes de grupos subalternos foram radicalmente ouvidos. Ao contrário, eles mantêm seu aspecto eurocêntrico (NASCIMENTO, W., 2010). Por isso, precisa sempre ser pensado numa perspectiva crítica, que considere as realidades locais. Contudo, a B.I não se desarticula de sua matriz nos direitos humanos como referenciais, pois identificam neles elementos aos quais todas as pessoas precisam ter o direito de acessar (PORTO e GARRAFA, 2005).

É oportuno grifar que a B.I encontra-se ainda em construção. Com efeito, tem congregado conceitos e teorias pertinentes. Ela ainda se encontra aberta para que sejam incorporados outros conceitos e ideias a fim de que se alcance a resolução dos conflitos que propõe debater (ZANELLA e GUILHEM, 2023). Assim, ideias como a de direitos humanos, ética da diferença, feminismos, dentre outros são discussões que oportunamente podem auxiliar nesse processo de consolidação.

Uma bioética, com base nos direitos humanos, é primaz à medida que são eles, os direitos humanos, os responsáveis por apontar as causas que, em determinados contextos,

exigirão intervenção quando houver a violação desses direitos (PAGANI *et al*, 2007). Nesse sentido, como a DUBDH é documento basilar para uma bioética com esse assentamento, como aquele feito pela B.I, refletiremos brevemente sobre como se deu a construção desse documento e faremos apontamentos concisos sobre o mesmo. Nosso objetivo é assinalar como os referenciais da DUBDH podem corroborar com os debates sobre os processos de violência vividos por mulheres transexuais e travestis no Brasil.

## 2.2. A Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos

Para iniciarmos nossas reflexões sobre a DUBDH, é importante que retomemos o contexto de promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). No ano de 1948, em seu artigo 1º, esse documento apontou que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade ” (UNESCO, 1998, p.2). A DUDH fez com que a ideia de dignidade da pessoa humana ganhasse espaço nas discussões globais que foram sendo construídas posteriormente.

Apesar disso, a dignidade humana que fundamenta esses debates ainda hoje é abluída de distintas acepções tais como a trazida por Albuquerque (2017), que aponta a importância de se buscar os princípios fundantes da ideia de dignidade humana, pois segundo a autora, ela por si só não deve fundamentar ações morais. Isso porque, segundo destaca, a própria compreensão de dignidade humana ocupa uma espécie de vácuo. Godoi e Garrafa (2014) corroboram com essa ideia e apontam que essa é uma expressão difícil e que gera controvérsias ainda hoje no campo da bioética. Contudo, por não se tratar da centralidade do nosso debate, não adentraremos nessas controvérsias. Importa dizer aqui, que conforme os próprios autores supracitados, existiria um possível consenso que coloca a dignidade humana como elemento intrínseco à pessoa humana, assentando-se numa compreensão de respeito ao outro como sujeito.

Ao considerarmos essa acepção, podemos identificar a existência de um olhar que se erige a partir da concepção de alteridade, tal como apontara Lévinas *apud* Godoi e Garrafa (2014). É válido sublinhar que os debates sobre direitos humanos foram ganhando corpo e forma a partir da DUDH, contudo numa perspectiva universal, que como vimos, exige um olhar crítico, sobretudo quando pensamos nas questões desde o Norte global. Nascimento, W. (2010), aponta-nos sobre a importância dos direitos humanos para a BI, sem, contudo, deixar de considerar a necessidade de um olhar destes direitos numa perspectiva decolonial.

Um olhar para os direitos humanos, a partir de uma bioética decolonial, exige refletir se não estamos construindo uma concepção do outro como possuidor dessa dignidade, sem considerarmos a pluralidade de formas de existir e a pluralidade ética que compõe as diferentes sociedades. Afinal, quem tem sido o outro? Que lugar o outro tem ocupado? Que espaços o outro tem tido o direito de transitar? É nesse contexto que surge a *Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos*, com o escopo de propor uma sustentação de princípios, objetivos e valores que devem embasar o pensamento sobre o outro como sujeito. Para Machado (2017), a DUBDH

surgiu da necessidade de se fixar padrões para aplicação mundial no campo bioético, principalmente no que tange ao respeito à dignidade, proteção aos vulneráveis, compartilhamento dos benefícios resultantes de pesquisas científicas, bem como proteção aos direitos e liberdades humanas, ressaltando o papel do Estado na promoção da igualdade social e proteção aos vulneráveis (MACHADO, 2017, p.31)

A participação do Brasil para a construção da DUBDH foi fundamental, segundo Machado (2017), à medida que havia uma tentativa de tornar esse mais um documento universal, emergido a partir do olhar do sul global. A denúncia da comissão brasileira, presente entre os debatedores e construtores da DUBDH, foi imediata e estruturou-se justamente na explicitação de que os países mais ricos queriam ter seus interesses assegurados com tal documento, pulverizando os olhares e realidades dos países periféricos, mas, também, de grupos vulnerados. Há uma prática denunciada por bioeticistas brasileiros, tais como o professor da Universidade de Brasília (UNB), Volnei Garrafa, um dos fundadores da B.I.

Cruz, Oliveira e Portilho (2010) reforçam a importância da participação da delegação brasileira para a construção da DUBDH se posicionando em favor da inclusão de um olhar a partir da responsabilidade social de todos os países para com a proteção dos mais vulneráveis (o que coaduna com a essência própria da B.I.). Os autores destacam o embate do Brasil com a delegação alemã, que acastelava os países desenvolvidos durante a conferência, defendendo que essa deveria ser uma declaração com centralidade em questões da biotecnologia e da biomedicina. As posições dos membros brasileiros presentes nesse debate permitiu um olhar menos cristalizado para os valores e princípios, tornando o documento mais plural.

A aprovação da DUBDH no ano de 2005, na 33ª Conferência Geral da UNESCO foi um marco para a bioética. Contudo, foi um processo árduo, já que os debates se intensificaram, justamente na expectativa desde a América Latina, mas também de países africanos, alguns países árabes e Índia de que fosse construído um documento que realmente considerasse as pluralidades dos diferentes povos, incluindo os países vulneráveis. O documento oficial foi

aprovado em sua versão final pelos 191 países integrantes das Nações Unidas, mas, para isso, passou por inúmeras versões, dadas as disputas de interesses existentes nesse cenário. Foi através desses embates, entre idas e vindas do documento que se possibilitou a construção de uma agenda bioética internacional e de fato politizada (GARRAFA, 2006).

Segundo apontado no próprio escopo da DUBDH, ela propõe tratar “das questões éticas relacionadas à medicina, às ciências da vida e às tecnologias associadas quando aplicadas aos seres humanos, levando em conta suas dimensões sociais, legais e ambientais” (DUBDH, 2006, p.5). Ao considerar as questões sociais, identificamos o reconhecimento de que os mesmos problemas afetam de formas diversas os seres humanos, a partir de seu poder econômico, da cultura à qual está inserida, bem como de outras questões interseccionais tais como raça, cor, gênero, idade, dentre outros. A DUBDH tornou-se, desse modo, indispensável para pensarmos em alguns problemas bioéticos a partir da América Latina, se consideramos a forma como eles são postos, a partir de determinantes próprios dessa região global que vive ainda hoje um processo de construção para sua descolonização.

Contudo, há de se considerar que embora a DUBDH tenha sido utilizada para reflexões éticas em várias partes do globo, ainda existe um desconhecimento de seu conteúdo, o que segundo Salvador *et al* (2018), faz com que grande parte da população mundial se mantenha excluída de importantes decisões políticas, que podem emergir a partir do pluralismo a que se propõe o documento. Nessa mesma tessitura, Caetano e Garrafa (2014) denunciam a ausência das premissas contidas na DUBDH para debater diferentes questões que envolvem a vida humana. Isso acontece no Brasil, mas também internacionalmente, gerando uma preocupação acentuada pelo fato de se tratar de um dos documentos internacionais mais atuais e delineadores no que tangem aos valores que devem nortear a defesa da vida e dos direitos humanos.

Quando trata dos princípios que devem ser considerados nas tomadas de decisão, a DUBDH (2006) aponta como centrais: a dignidade humana e direitos humanos (artigo 3); benefício e dano (artigo 4); autonomia e responsabilidade individual (artigo 5); consentimento (artigo 6); indivíduos sem a capacidade de consentir (artigo 7); respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade individual (artigo 8); privacidade e confidencialidade (artigo 9); igualdade, justiça e equidade (artigo 10); não-discriminação e não-estigmatização (artigo 11); respeito pela diversidade cultural e pelo pluralismo (artigo 12); solidariedade e cooperação (artigo 13); responsabilidade social e saúde (artigo 14); compartilhamento de benefícios (artigo 15); proteção das gerações futuras (artigo 16); proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade (artigo 17).



Vemos, a partir dos princípios, que a DUBDH é um documento amplo e que perpassa por elementos que se complementam, mas que ao mesmo tempo permitem reflexões para direcionamentos diversos. Considerando as propostas de discussões que norteiam esse trabalho, vamos dirigir nossas reflexões para um dos princípios presentes na DUBDH, entendendo que poderíamos falar aqui de vários outros os quais citamos acima. Trata-se do princípio da não discriminação e não estigmatização. Focamos nesse princípio por acreditarmos que a discriminação e estigmatização possui efeito duplo: ao mesmo tempo que são formas de violências, quando postas, auxiliam na intensificação das violências contra transexuais e travestis.

### **2.3. Os princípios da não discriminação e não estigmatização**

O artigo 11 da DUBDH é fundamental para as análises que faremos adiante sobre as violências contra mulheres transexuais no Brasil. Segundo apontado no próprio documento, “nenhum indivíduo ou grupo deve ser discriminado ou estigmatizado por qualquer razão, o que constitui violação à dignidade humana, aos direitos humanos e liberdades fundamentais” (DUBDH, 2006, p. 8). Esse princípio nos faz retomar à essência própria da B. I e de igual modo à essência própria da DUBDH. Vemos nele um princípio que considera a pluralidade de manifestações das subjetividades humanas, podendo considerar aqui as questões de gênero, raça, cultura, classe social, dentre outras.

A discriminação possui, no pensamento de Melo e Monteiro (2021), uma vinculação simbólica ao ato de cortar ou separar. É como se determinados atributos de algumas pessoas fizessem com que os seus interesses fossem desconsiderados em detrimento às pessoas tidas como normais. Por outro lado, os autores apontam que o estigma estaria associado a uma espécie de marca, como aquela que era aplicada a escravizados e criminosos. O estigma seria como uma ferida que coloca a pessoa que a possui em dado espaço de reputação na sociedade. Nesse sentido, podemos dizer que a discriminação é reforçadora da intolerância e, conseqüentemente da violência, enquanto o estigma é uma mistura de percepções preconceituosas elaboradas negativamente.

Ao falar sobre o princípio da não discriminação e não estigmatização, Godoi e Garrafa (2014) sinalizam que neles a DUBDH cria uma conexão do estigma com a dignidade humana. Isso porque um só existiria na ausência do outro. Para que o estigma se sustente é necessário que o sujeito tenha sua dignidade suprimida. Isso ocorre quando um ser humano, pelo simples fato de ser quem é na construção de sua subjetividade, é colocado abaixo dos demais humanos.

Aqui, há uma ruptura da própria compreensão de pluralidade, já que o outro passa a ser, como diria Butler (2002) o não-humano.

Diante disso, são importantes as reflexões de Goffman (1980), sociólogo norte-americano, ao afirmar que a construção da estigmatização surge à medida em que algumas características ou distintivos de determinadas pessoas passam a ser indesejados ou decifrados como sendo uma forma de desvio. Como resultado, passa a existir uma espécie de controle desses corpos, uma vez que a pessoa estigmatizada se torna um deturpador, inclusive das questões morais. É como se as formas que esses sujeitos assumem, não se ajustassem àquilo que uma sociedade que possui seus enquadramentos próprios exige (BUTLER, 2020). Esse fenômeno do controle nos remete a pensar nos interesses oriundos dessa espécie de enquadramento de verdades.

As reflexões trazidas por Foucault (2002; 2019) nos ajudam a pensar em como a estigmatização é atravessada pelas questões de poder. Em *Microfísica do Poder*, identificamos a questão do poder como uma prática social que é permeada por finalidades claras, a partir de verdades produzidas. Há uma produção do verdadeiro e do falso. Em *História da Loucura na Idade Clássica*, temos destacada a forma como o autor nos sinaliza a exclusão dos corpos a partir da concepção da loucura. Quem era o louco? Aquele que não participava da verdade produzida através da economia do poder. Como vimos anteriormente, travestis e transexuais por exemplo eram relegadas aos espaços produzidos para amontoamento de pessoas tidas como loucas. Há, de fato, a verdadeira relação do estigma e as questões de poder.

O estigma acaba por ser uma potente tecnologia de poder à medida que, através dele, as verdades produzidas tentam justificar os processos de exclusão e discriminação dos quais os corpos estigmatizados se tornam vítimas. Na contemporaneidade, assim como antes, existe uma determinação dos espaços sociais e posições que os sujeitos podem estar a partir do corpo que apresentam (LOURO, 2021). Nesse sentido, o corpo se torna uma marca de poder. Quando esse corpo/sujeito é estigmatizado, ele é contornado como inferior, atacando a própria dignidade humana que ele possui, sendo fator que esfacela suas oportunidades de vida e trânsito. Há assim uma desumanização da pessoa estigmatizada, pois ela passa a ser enxergada exclusivamente a partir do estigma ou até mesmo passa a ser confundida por ele (GODOI e GARRAFA, 2014).

Essa estrutura de poder, estabelecida a partir do estigma, apresenta ser útil para a própria manutenção do poder de grupos que se consideram superiores. Quando identificamos, por exemplo, as questões que permeiam a transfobia e a crescente marginalização de pessoas trans, ou mesmo a tentativa de relegá-las aos espaços dados às patologias, ou ainda aos deturpadores da fé, da família e da moral, vemos um poderoso mecanismo de poder. Ele se firma numa

perspectiva hegemônica que tem por finalidade manter no centro o próprio cisheterocentrismo, mas também outras instituições que de alguma forma se sustentam nessa “verdade”. Diante disso, constroem-se rótulos como “minorias” e, às vezes, uma suposta aceitação, desde que esses corpos transitem em seus guetos (LOURO, 2021).

Goffman (1980) aponta que haveriam três grupos que de forma ampla seriam estigmatizados com maior frequência: pessoas com deficiência física; indivíduos com caráter estabelecido como sendo anormal e grupos tribais. O primeiro grupo incluiria pessoas que vivem com as mais diversas formas de deficiência. O segundo incluiria por exemplo criminosos, mas também grupos historicamente patologizados como pessoas transexuais. Já o último grupo seria formado por pessoas de diversas raças, etnias e até mesmo religiões. Destacamos que atributos específicos dos indivíduos não traduzem a totalidade do que os sujeitos são. O estigma é produto social que faz com que as interações daqueles que são estigmatizados se torne desconfortável, à medida que as limita, gerando um comprometimento amplo em sua qualidade de vida e promovendo a discriminação (LEVANTEZI; SHIMIZU; GARRAFA, 2020). Pode-se dizer, a partir do exposto que o estigma aumenta a vulnerabilidade dos sujeitos, à medida que faz com que a pessoa estigmatizada vivencie desvantagens sociais ao gerar uma espécie de discriminação estrutural (GODOI e GARRAFA, 2014). Portanto, vemos aqui que a discriminação é intrínseca à estigmatização.

A pessoa estigmatizada socialmente é colocada num lugar de desacreditada por essa mesma sociedade que a estigmatiza. Assim, quanto mais for perceptível a característica geradora do estigma, tanto mais desacreditada a pessoa se torna. Quando isso ocorre, aquele que é estigmatizado buscará como estratégia de proteção se isolar ou esconder cada vez mais dos espaços sociais (MELO e MONTEIRO, 2021). Nesse sentido, o silêncio daqueles que são colocados num lugar de precarização é um desejo e construção que advém dos próprios recursos de poder que o permeiam. Podemos dizer, portanto, que o silêncio é fabricado. (TEIXEIRA, 2021). Esse silêncio, que deriva do estigma, é gerador de uma negação da identidade do outro e do seu direito de ser e existir (MELO e MONTEIRO, 2021).

A não discriminação exige o reconhecimento da dinâmica que existe nas relações de poder que são promotoras de opressão e dominação de grupos que historicamente estiveram à margem. Para isso, é preciso reconhecer a existência de uma pluralidade, mas não em níveis hierárquicos de humanidade, como se ontologicamente houvessem seres superiores aos demais, tal como o nazismo por exemplo tentou propor. A diversidade, não deve nos dividir, pois essa é uma estratégia colonial (NASCIMENTO, L., 2021). O respeito à pluralidade e à dignidade de

todas as pessoas é um desafio constante e reconhecidamente presente na DUBDH e, também, em muitas das produções de defensores e propagadores da B.I, como os que já citamos aqui.

A B.I deve se preocupar com o estigma e a discriminação à medida que eles possuem um caráter eminentemente social (GODOI e GARRAFA, 2014). Numa bioética plural, precisam transitar todos os corpos. É preciso dizer que “atitudes discriminatórias atentam contra a dignidade e as liberdades fundamentais, infringindo dois princípios fundadores dos direitos humanos: a justiça e a igualdade” (LEVANTEZI; SHIMIZU; GARRAFA, 2020, p. 18). Há, nesse sentido, a exigência de uma decolonização para que se possa forjar a alteridade através de uma recusa de vozes que tentam homogeneizar os sujeitos (TEIXEIRA, 2021). Desse modo, podemos afirmar que enquanto a desigualdade é promotora da discriminação, o reconhecimento à diferença relaciona-se à heterogeneidade, promovendo integração a partir da pluralidade (LEVANTEZI; SHIMIZU; GARRAFA, 2020).

Para o caso específico sobre o qual o nosso trabalho se assenta, é importante destacar o que já elencamos no capítulo anterior, quando grifamos a partir da obra de Bento (2019) a notada discriminação e estigmatização à qual mulheres transexuais, sobretudo no contexto de cuidados em saúde são demarcadas. Esse fenômeno fere a compreensão trazida pela DUBDH no que tange ao respeito à sua dignidade humana. Identificamos formas de abuso a um grupo que socialmente encontra-se vulnerável, à medida que é enxergado única e exclusivamente por sua identidade de gênero (e obviamente pelas interseccionalidades que perpassam essa identidade).

Ao analisarmos o princípio da não discriminação e não estigmatização presentes na DUBDH, parece ser muito explícita a necessidade de sua promoção e consequente rejeição às distintas discriminações e estigmatizações, sobretudo se queremos, como propõem as bioéticas latino-americanas e particularmente a B.I, uma valoração da pluralidade. Contudo, vale destacar que não existem sistemas estruturados para formar profissionais nos distintos campos de conhecimento e a sociedade como um todo para combater as causas do estigma (MELO e MONTEIRO, 2021). A manutenção da discriminação e estigmatização gera adoecimento a grupos vulnerados, tais como as mulheres transexuais.

A decolonização de valores, afim de construirmos uma ética da diferença, como apontado por Teixeira (2021) parece ser um dos caminhos possíveis para pensarmos no outro, a partir da pluralidade e diversidade de formas de ser e existir. Nesse sentido, seria necessária uma pedagogia que transforme crenças e atitudes sociais. Assim, teríamos uma via que pode ser assertiva para o combate à estigmatização. Por outro lado, a discriminação parece exigir uma pedagogia diversa desta primeira e precisa ser assegurada através de mecanismos que

envolvam o âmbito legislativo e judicial (MELO e MONTEIRO, 2021). Em ambos os casos, partimos da compreensão de que é emergente uma decolonização de valores afim de que todos os corpos possam transitar sem serem discriminados e estigmatizados.

#### **2.4. Decolonização de valores: ética da diferença e bioética feminista**

Ao analisarmos o escopo da B.I e da DUBDH, com seus respectivos assentamentos no pluralismo de valores, parece notória para nós a necessidade de falarmos sobre uma decolonização de valores ou na construção de uma ética da diferença, tal qual propôs Teixeira (2021). Contudo, notamos ser fundamental uma perspectiva feminista para essa abordagem. Dessa maneira, faz-se necessário destacar que a essência própria da B.I é a decolonização de valores (ou ao menos é o que ela propõe). Não alvitramos, portanto, algo novo aqui. O que se pretende é destacar a importância desse itinerário percorrido pela B.I, alinhando com a chamada ética da diferença (que propõe justamente a decolonização de valores), para podermos refletir no poder que ela pode ter para se pensar na superação da discriminação e estigmatização a que determinados corpos estão suscetíveis, por estarem à margem da sociedade. Mas, antes de tudo destacamos que a BI ainda carece de um “mergulho mais profundo” no debate sobre gênero numa perspectiva feminista/transfeminista.

Frequentemente, ouvimos falácias acerca de uma suposta reciprocidade entre as pessoas, que fez com que houvessem graves ruídos que comprometeram a construção de relações dialógicas a partir do respeito ao outro (TEIXEIRA, 2021). No campo da bioética, vemos esse processo se manifestar por exemplo na bioética principialista de Beauchamp e Childress, ou mesmo na construção da DUBDH, que como apontamos acima, tentou-se universalizá-la de forma colonizada. Como denuncia Nascimento W. (2010), a construção de uma bioética decolonial parece ser um desafio. Uma bioética decolonial precisa assumir uma postura de denúncia dos veículos propagadores da vulneração, que são os mesmos que tentam estabelecer uma hegemonia inexistente. Portanto, o silêncio em nome de uma suposta e capciosa igualdade deve ser exaustivamente negado se o objetivo é a decolonização de valores.

Sabemos, como afirmam Cortina e Martínez (2013), que a ética não é e não pode ser neutra. Afirmamos isso porque os próprios objetivos que permeiam a construção de padrões éticos a dirigem para determinados valores. Contudo, segundo os autores, a complexidade do fenômeno moral e a pluralidade de valores requer uma ética plural e aberta e não uma ética absolutamente hegemônica. Em vista disso, renunciar uma posição ética restritiva torna-se uma posição ética urgente (TEIXEIRA, 2021). Sumariamente, é preciso desconstruir e enfraquecer

a moral restritiva com uma espécie de insubordinação em relação aos valores morais que sustentam formas restritivas e até mesmo violentas de existir.

A colonialidade, como vimos, hierarquiza experiências, saberes, culturas, vidas, fazendo com que a estigmatização e discriminação se intensifiquem. Por conseguinte, há uma normatização da banalização das vidas, precarizando corpos a partir de uma política da violência assentada numa ética inflexiva (TEIXEIRA, 2021). O cissexismo em particular, como um processo colonial impacta drasticamente na vida de pessoas trans. Vemos que essa moral restritiva impõe à sociedade uma forma de maniqueísmo, na qual aqueles que não cumprem os padrões estabelecidos por essa ética restritiva acabam por representar o mal e os que o fazem representam o bem. Esse fenômeno implode a polarização que vivemos mundialmente hoje, mas bastante perceptível em nosso país. É como se a diferença fosse criminalizada.

Martorell e Nascimento (2013) destacam esse fenômeno das violências promovidas pela colonialidade da vida ao abordarem os contextos em que são construídas biopolíticas hegemônicas. Isso ocorre, não raras vezes, por bioéticas não politizadas. Saliente-se que há nesse cenário jogos de poder, tal como destacaram Foucault (2019) e Butler (2019). São construídos nesses jogos conceitos equivocados acerca da vida. O poder manifesta-se, assim, no controle de quem deve viver e quem deve morrer (MBEMPE, 2018). Ou seja: quais vidas são dignas de existir e quais devem ser relegadas ao apagamento.

Mas, seria possível uma ética que considere a existência de uma pluralidade de subjetividades e consciências? Pensar na ideia de comunidade talvez possa corroborar para chegarmos a essa resposta. Para isso, como premissa ética, é preciso se pensar na responsabilidade coletiva: ou seja, na responsabilidade que temos para com o outro. Aqui, acreditamos ser oportuna a compreensão de Husserl (2001) acerca do conceito comunidade. O filósofo descreve dois modelos de comunidade: uma que nasce da natureza e a outra da cultura. Ao falar da natureza, ele quer desenhar os elementos presentes na realidade comum de todos. Ao falar da cultura, ele trata do sentido atribuído ao mundo de forma subjetiva e que em determinados momentos pode se encontrar ou não com os sentidos dados ao mundo pelos demais.

Para o autor, uma comunidade ética em tempo alguma estará pronta. Contudo, é forçoso que sejam criados mecanismos para que essa mesma comunidade seja capaz de estabelecer diálogos. É na percepção do que há de comum, mas principalmente na compreensão de outros sujeitos existentes e que possuem predicados distintos que se cria uma comunidade de diálogo e, portanto, capaz de decolonizar valores (TEIXEIRA, 2021). Os sujeitos/corpos que são estranhos a nós (no sentido de parecerem inacessíveis a nós) por existirem em si e para si,

paradoxalmente se ligam a nós que somos nesse cenário “os outros”. Isso ocorre à medida que, de alguma maneira, tal como pareceu propor a compreensão de dignidade humana que já sinalizamos, encontramos pontos comuns na diversidade que contorna nossas ontologias. Portanto, “nós” e “outros” não deve ser uma via de ruptura, mas de aproximação quando compreendemos a riqueza da pluralidade.

De alguma maneira, a ética da diferença, ou seja, essa ética a partir da diversidade e pluralidade proposta por Teixeira (2021) vai de encontro ao pensamento de Dussel (1995), à medida que ele considera que o eu, enquanto sujeito, passa a ter responsabilidade pela libertação ou privação do outro como sujeito. Igualmente, a compreensão trazida por Lévinas (1997) sobre alteridade nos permite aproximar-nos da construção de uma ética da diferença. Para o autor, a modernidade trouxe como projeto fracassado uma tentativa de universalização (criticada por correntes bioéticas como a B.I) e isso fez com que o outro enquanto sujeito se perdesse. E é em vista disso que a compreensão de alteridade vai surgir: numa tentativa de voltar o olhar para o outro e para seus próprios valores, até então negados. Provoca-se, desse modo, o ressurgir do outro, apagado pelo projeto universalizante da modernidade.

Frente ao exposto, vemos a ética como encontro com o outro<sup>35</sup> (alteridade), mas também como responsabilidade (pelo outro e com o outro). Tornar-me responsável pelo outro exige, junto com ele, superar a lógica de uma ética colonial, que tem como escopo destruir as identidades/subjetividades. Destarte, é preciso entender que os valores morais não são absolutos e de modo algum podem estar inscritos na natureza como algo estático (TEIXEIRA, 2021). Esse projeto já foi tentado pela modernidade e arruinou (LÉVINAS, 1997). A responsabilidade que assumo como sujeito, diante desse fracasso da modernidade, deve ser a emancipação do outro frente aos históricos processos de vulneração e marginalização, promovendo a transformação das realidades sociais mais também subjetivas nas quais esse outro se insere (DUSSEL, 1995).

Ao pensarmos sobre mulheres transexuais e travestis na perspectiva de uma ética da diferença, a proposta feminista trazida pelas pesquisadoras Débora Diniz e Ana Vélez, torna-se importante. Para as autoras “um dos caminhos possíveis para evitar que a bioética se restrinja aos privilegiados é corporificar a diversidade por meio de estudos cuidadosos que demonstrem a influência das diferenças, sejam elas de classe, gênero, raça ou religião nos tratamentos das questões

---

<sup>35</sup> Ao falarmos aqui do outro destacamos que não estamos colocando aqui a população trans como o outro na perspectiva de colocar o eu como centro. Falamos do outro como alguém distinto do eu, mas que também é um eu para si e para os demais. Estamos pensando aqui na pluralidade de formas de ser e no entendimento de que eu existo a partir do outro. Essa ideia aponta aquilo que propõe Teixeira (2023) de que existimos a partir da relação e não como centro ou como sujeitos legítimos. É uma proposta de perceber que somos o outro para alguém.

bioéticas” (DINIZ e VÉLEZ, 1999, p. 262). Notamos nesse sentido que a bioética feminista vai de encontro ao que propõe Teixeira (2021), ao sinalizar o papel de um olhar decolonial para se pensar nos sujeitos a partir da diferença.

É crucial destacar que a gênese da bioética brasileira, assim como em outros países foi marcadamente masculina (e cis) e segundo Diniz e Guilhem (2008) preponderavam a classe médica e a teologia católica. Para as autoras, a entrada das mulheres nesse campo possibilitou uma redistribuição política e temática de questões bioéticas e que politicamente foi importante (a despeito da tentativa de reduzir as mulheres bioeticistas como produtoras de certos estudos). Contudo, é mister dizer que:

No Brasil, houve casos de mulheres feministas na bioética que eram também ativas participantes da política médica ou de mulheres feministas teólogas cujas obras foram referência para a emergência da bioética. Porém, é possível reconhecer diferenças de interesses entre os grupos e o caráter ainda em formação das fronteiras disciplinares da bioética que favorecem a análise dessas diferentes perspectivas (DINIZ e GUILHEM, 2008, p.603).

Vemos que a bioética de inspiração feminista não aponta como centralidade de seus discursos apenas a defesa de direitos e interesses de determinados grupos como por exemplo o das mulheres. Como apontam Diniz e Guilhem (2022), confundir o que propõe a bioética feminista com o que pretende o sexismo acaba por se tornar uma tentativa de silenciar as próprias desigualdades e opressões que nos circundam. A diferença deve ser, portanto um valor moral. Isso porque, como assevera Teixeira (2023), “todas as tentativas de enfraquecer a diferença são, em graus mínimos ou máximos, desejos homicidas que almejam pela não manifestação da presença do outro” (TEIXEIRA, 2023, p. 28).

O transfeminismo “como uma linha de pensamento e movimento feminista em construção” (JESUS, 2014, p. 248) nos permite pensar na intersecção entre as diversas identidades dos sujeitos, e como a opressão atua sobre esses corpos, considerados sempre a partir de uma validação do que é ser legítimo (TEIXEIRA, 2023). Nota-se assim, uma busca por empoderar os corpos tais quais eles são. Segundo Jesus (2014), o transfeminismo herdaria do feminismo negro a ideia de que as opressões se interligam e a concepção de que as vivências e conhecimentos de mulheres negras no enfrentamento ao racismo e outras violências são centrais (COLLINS *apud* JESUS, 2014).

Para Jesus (2014), não há um único transfeminismo. Contudo ela aponta princípios para que uma linha de pensamento feminista possa ser considerada transfeminista:

1. Redefinição da equiparação entre gênero e biologia;
2. Reiteração do caráter interacional das opressões;



3. Reconhecimento da história de luta das travestis e das mulheres transexuais e das experiências pessoais da população transgênero de forma geral como elementos fundamentais para o entendimento do feminino; e
4. validação das contribuições de quaisquer pessoas, sejam elas transgênero ou cisgênero, o que leva ao fato de que, por sua constituição, o transfeminismo pode ser útil para qualquer pessoa que não se enquadra no modelo sexista<sup>14</sup> de sociedade que vivemos, não apenas as transgênero (JESUS, 2014).

Para a construção de uma ética decolonial ou ética da diferença, parece necessário que se estabeleça o próprio pluralismo como sua essência, proposta presente na B.I. Contudo, há de se considerar uma perspectiva feminista ou transfeminista nesse processo, o que identificamos em alguns aspectos ainda ser vago na essência da BI. A compreensão de que há processos de subordinação e manifestação de poder que tentaram criar uma suposta igualdade submeteram ainda mais à margem, grupos que historicamente foram marginalizados. Essa suposta igualdade demarca quem deve ser destituído de sua humanidade por ocasião da diferença que apresenta (TEIXEIRA, 2021). Decolonizar valores promove a valorização de identidades insurgentes e historicamente patologizadas, tais como as identidades de mulheres transexuais e travestis. Identificamos que as marginalizações e violências às quais esses corpos vivem são específicas de uma ética colonial e, principalmente, cisheterocentrada que não aceita a diferença ou o outro. Pensaremos adiante sobre alguns fenômenos que permeiam essas violências às quais mulheres transexuais e travestis brasileiras vivenciam cotidianamente.

### CAPÍTULO 3

#### **VIOLÊNCIA (S) E SEU (S) PERCURSO (S) NAS VIVÊNCIAS TRANS: REFLEXÕES SOBRE UMA POLÍTICA DE MORTE**

O fenômeno da violência atravessa a vida de mulheres trans de forma múltipla. No âmbito familiar, educacional, no campo da saúde, na segurança pública, nos espaços religiosos, em qualquer lugar de sociabilidade, essas violências manifestam-se, trazendo uma série de afetamentos que marginalizam essa população. A discriminação e a estigmatização estão cotidianamente presentes, mas também outras formas de violência, tais como a física, a psicológica, a negligência dentre outras.

Em uma sociedade cisheteronormativa, “infrações” às normas estruturantes são passíveis de punição, devendo ser veementemente combatidas. Cria-se um espaço de legitimação “sobre o que é e o que não é existir” (TEIXEIRA, 2023, p. 27), recaindo fortemente sobre mulheres trans uma perspectiva de supressão. Esses corpos tornam-se um “problema” a ser enfrentado pela normatividade, já que fogem da ideia de humano digno de reconhecimento e representação (BUTLER, 2020).

O apagamento dessas existências acontece de diferentes formas, assim como são diversas as violências que as acometem. A normatização da violência contra pessoas trans é uma das estratégias de poder, às quais as instituições que representam o estado brasileiro utilizam, fazendo com que cada vez mais, espaços sociais lhes sejam negados. Esses recursos perpetrados por uma massa cisheterocentrada são formas de manutenção de uma ética colonial, que não permite o contraditório, e propala em nossos dias, o mesmo projeto da modernidade: a criação de um sujeito universal (TEIXEIRA, 2021).

Mas afinal de contas, o que atravessa essa tentativa de normatizar as diversas violências e as mortes de mulheres transexuais? Que tipo de ameaça essa população apresenta à uma sociedade cisheterocentrada? É possível a construção de uma ética e bioética decolonial que seja capaz de trazer fissuras às éticas cisheterocentradas? Como as bioéticas produzidas no Brasil tem se posicionado frente ao fenômeno da violência? Que espaço os debates sobre a transexualidade tem ocupado nas bioéticas produzidas aqui, para além de uma bioética biomédica?

Traremos, a seguir, algumas ideias basilares do que é violência. Em seguida, falaremos das dificuldades de acesso a dados concretos sobre as mortes e violências contra mulheres transexuais no Brasil. Posteriormente, apontaremos os dados de entidades como a ANTRA e REDE Trans Brasil que realizam há anos estudos sobre essas violências, sem, contudo, contar

com o poder público para um estudo mais aprofundado sobre o tema. Compreenderemos algumas das questões interseccionais que permeiam essas violências e em seguida discutiremos como a bioética tem se posicionado e debatido esse tema. Por fim, faremos a análise das interlocuções realizadas com algumas mulheres transexuais a partir de suas experiências com as violências cotidianas que vivem.

### **3.1. Compreensões iniciais sobre a violência**

Segundo a Organização Mundial da Saúde (2002), a violência sempre esteve presente nas experiências humanas. Anualmente, segundo a OMS, mais de 1 milhão de pessoas perdem a vida e um número ainda maior de pessoas sofrem distintas formas de lesões, advindas de violência autoinflingida, interpessoal ou mesmo coletiva. Mas, o que seria violência? Para a OMS, ela pode ser traduzida como “uso de força física ou poder, em ameaça ou na prática, contra si próprio, outra pessoa ou contra um grupo ou comunidade que resulte ou possa resultar em sofrimento, morte, dano psicológico, desenvolvimento prejudicado ou privação” (OMS, 2002).

Corroborando em alguns aspectos com a definição da OMS sobre violência o pensador coreano Byung-Chul Han (2021), ao afirmar que a violência encontra relação direta com o poder. Nesse sentido, as formas modernas de violência, conforme aponta, se manifestam em distintas instâncias e muitas vezes tem se deslocado do visível para o invisível, o que o autor vai chamar de violência macrofísica, por exceder os aspectos visíveis. Em todas essas manifestações, há uma tentativa de estabelecer de um dos lados uma posição hierárquica de domínio.

Para o pensador, diferente do que ocorria na Idade Média ou na Antiguidade por exemplo, o artífice da violência, na atualidade, torna-se na maioria das vezes invisível. Não há comumente a supervalorização daquele que comete a violência em si como um herói. Há, nas palavras do autor, uma operação viral, tal como ocorre em uma das formas de guerra típicas do século XXI, a ciberguerra. Vemos, com efeito, que aqui o autor explicita um dos distintos cenários que perpassam a violência, mas nem sempre ela irá se manifestar de forma oculta.

Isso posto, ao falar do caráter viral da violência, é forçoso pensarmos na produção de Gontijo (2023). Ela traz um olhar muito específico para o que seria a viralização da violência em sua obra *La Viralización de La Violencia*. Nela, a autora provoca uma reflexão para o caráter mimético da violência, defendendo que a forma contemporânea de exposição exacerbada daquele que a promove gera uma espécie de contágio, em que de alguma forma outras pessoas

são impelidas a reproduzirem aquilo que assistem através dos meios de comunicação. Nas palavras da própria autora, a violência se viraliza e propaga por intermédio da própria colonialidade da vida. Assim, vemos as questões de poder permearem a violência, tal qual apontou Han (2021).

Numa outra perspectiva, Saffioti (2015) apresenta uma compreensão popular sobre o que vem a ser violência, sustentando-se numa ideia difundida por muito tempo e presente ainda nos nossos dias, como sendo o verdadeiro conceito. Refere-se à violência como “ruptura de qualquer forma de integridade da vítima: integridade física, integridade psíquica, integridade sexual, integridade moral” (SAFFIOTTI, 2015, p. 18). Identificamos algumas das tipificações da violência, chamando-nos a atenção a ideia de ruptura presente em várias das conceituações que aqui apresentamos.

A compreensão da violência não pode deixar de visitar a autora clássica Arendt (1985). Ela relata em sua obra *Da Violência*, que a violência pode ser vista como um artifício cronológico, se pensado na perspectiva das guerras e revoluções. Contudo, partindo da premissa de que não há provas concretas sobre tal, ela mesma externaliza que as ações humanas devem ser mobilizadas para a ruptura da mesma. Arendt (1985) propõe questionar a violência nas entrelinhas da política. Ela aponta a necessidade de distinção dos conceitos de poder, violência e autoridade, dizendo que não se tratam da mesma coisa necessariamente. Para ela, a violência emerge onde o poder está em perigo. “A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo” (ARENDRT, 1985, p. 31).

Byung-Chul Han (2021) mostra-nos ainda a relação direta da violência com a religião. Para o autor, a violência é a primeira experiência religiosa. Ele rememora o caso dos astecas que fizeram guerras ritualizadas para conseguir prisioneiros, que seriam ofertados ao deus da guerra, lembrando que haviam sacerdotes ligados a esse cenário e que validavam a ação como um culto divino. As violências cometidas nesse contexto, mesmo que num prisma religioso e numa tentativa de divinização do ato, eram indubitavelmente uma forma de acentuar o sentimento de poder.

É pertinente a compreensão da violência como sendo “no homem a sua própria natureza, o mal radical de Kant: não é inato, mas a raiz das nossas escolhas, da nossa própria liberdade: nós somos seus autores” (Sichirollo, 1997, p.29). Isso posto, podemos afirmar que a violência existe no mundo, a partir do homem, como algo nele e fora dele. Parece ser uma ação em busca de coerência, mas que revela “o grito da paixão e da natureza e o silêncio da razão” (Sichirollo, 1997, p.30).

Poderíamos aqui elencar distintos conceitos acerca da violência, mas por se tratar de uma ideia carregada de ambiguidade e complexidade (MODENA, 1992), considerando a proposta de nosso debate nesse trabalho, primariamente, consideraremos a violência como toda ação que restringe o ser humano à coisificação ou que direta ou indiretamente esfacela o *ethos* humano. Para isso, dentre as inúmeras concepções de *ethos*, consideramos primariamente aquela que o compreende como sendo casa, morada, abrigo, recanto dos homens (TUGENDHAT, 1997). Isso posto, estamos falando de uma compreensão no campo relacional que remonta à ideia de alteridade que apontamos no capítulo anterior.

Partindo da premissa de que, no caso do Brasil, o *ethos* religioso, por exemplo, exerce forte influência nas tomadas de decisão do Estado (no caso do Brasil um *ethos* cristão), mesmo que na Constituição Federal, seja estabelecida sua laicidade (CF 1988), identificamos que é impossível não perpassarmos pelos conceitos de violência que os relacionam com o poder, como esfaceladores da diferença. Nesse sentido, as ideias de Byung-Chul Han (2021) e Arendt (1985) acima explicitadas são importantes e complementam-se à ideia de necropolítica, entendida como política de morte e para a morte, trazida por Mbembe (2018), sobre a qual falaremos melhor adiante (mata-se a diferença).

Por fim, cabe destacarmos sobre a complexidade presente no debate sobre as violências, ao consideramos a impossibilidade de acesso a dados concretos e globais das violências que acontecem nas diferentes partes do mundo. Um dos empecilhos para a superação da violência, apontados pela OMS (2014), é que:

Pelo menos 60% dos países não dispõem de dados com qualidade sobre homicídios oriundos de sistemas de registro civil e de estatísticas vitais. Em muitos países que dispõem desses dados, frequentemente faltam informações tais como sexo e idade da vítima, relacionamento entre a vítima e o perpetrador, e o tipo de homicídio – dados necessários para planejar e monitorar esforços de prevenção. A maioria dos casos de violência contra mulheres, crianças e idosos não chega ao conhecimento de autoridades ou de prestadores de serviços, o que faz das pesquisas com a população uma fonte essencial de informações para a documentação da natureza e da extensão desses problemas. (OMS, 2014).

No *Relatório Mundial Sobre a Prevenção da Violência*, publicado no ano de 2014 pela OMS, é possível identificar que nos países de renda baixa e média a região das américas é a que tem as maiores taxas de homicídio, seguida da região africana. Mesmo assim, a ausência de dados concretos sobre a violência, conforme aponta o próprio relatório, dificulta a construção de políticas preventivas que possam atenuar os diversos casos de violência mundo afora. Para que se possa enfrentar o problema da violência, é preciso compreendê-lo e, indubitavelmente, os dados são importantes para isso.

Esses números que envolvem as violências nas américas são relevantes para nosso estudo que propõe uma reflexão a partir de bioéticas, desde a América Latina, e mais especificadamente, a partir da B.I. Veremos mais adiante, de maneira peculiar, as consequências dessa falta de dados concretos para debatermos sobre a transfobia no Brasil. Como nosso objetivo é abordar os processos de violência contra travestis e transexuais no Brasil, apontamos inicialmente um cenário global sobre violências diversas afim de compreendermos que universalmente há uma dificuldade para estudos e registros dessas violências. Passaremos adiante a falar sobre os estudos de violências contra mulheres transexuais no Brasil e sobre as dificuldades específicas de registros desses dados em nosso país.

### **3.2. Dificuldades para acesso a dados de violência contra mulheres *trans* no Brasil**

Ao analisarmos os dados que tratam sobre violência contra mulheres no Brasil, seja através do Fórum Nacional de Segurança Pública, que promulga o anuário de casos de violência contra mulheres, seja através do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) ou através do IBGE, nos deparamos com documentos fundamentais para o debate sobre violência contra as mulheres. Contudo, identificamos uma lacuna notadamente preocupante: a inexistência de dados sobre as violências contra mulheres transexuais. Essa lacuna nos faz questionar como o estado brasileiro tem enxergado a existência dessa população e até que ponto importa tratar sobre as violências contra transexuais e travestis. Afinal de contas, elas existem para o Estado brasileiro?

Desde o ano de 2017, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) tem denunciado essa lacuna e buscado apontar para a emergência de que o Estado brasileiro e as instituições que analisam as violências no Brasil insiram em seus estudos, com a mesma seriedade, os casos de violências contra travestis e transexuais. Através de Dossiê anual, a REDE Trans Brasil e também a ANTRA passaram a levantar esses dados numa ação inovadora, mas que ainda requer um olhar atento das entidades organizadas, sobretudo do Estado, para que esses dados possam estar o mais próximo possível da realidade. A autora do Dossiê da ANTRA publicado no ano de 2023 aponta que:

Apesar de todos os esforços feitos pelas instituições que produzem informações sobre a violência contra pessoas LGBTQIA+, continuamos com uma ausência extrema de dados governamentais e sem informações sobre a população LGBTQIA+ vinda do Estado. Sejam dados populacionais ou específicos sobre acesso à saúde e os impactos da violência, entre outros. A invisibilização continua junto ao apagão e a subnotificação intencionais. Assim como a dificuldade de busca de informações nos

estados e municípios, que seguem omissas as respostas diante da situação geral em que pessoas LGBTQIA+ vem sendo (ex) postas. O próprio Atlas da Violência já vem denunciando a dificuldade de obter informações sobre LGBTIfobia em seus levantamentos (BENEVIDES, 2023, p. 12).

É importante destacar que sem esses dados estatais, os dados apontados em nossa pesquisa, e que tem como base os dossiês da ANTRA e da REDE Trans Brasil, são os únicos instrumentos concretos para acesso às violências contra travestis e transexuais, mesmo que apontem casos de violência abaixo dos reais, dada a ineficácia do Estado para apropriação desses índices. Se recordarmos os dados sobre as violências subnotificadas em alguns países, conforme apontamos no tópico anterior, identificamos algo em comum aqui. E vale a reflexão: se outros casos de violência estão subnotificados pelos Estados (Nações), o que dizer daqueles dados que sequer existem quando se tratam das violências de grupos vulnerabilizados e marginalizados como o de transexuais e travestis?

Para Benevides (2023), algumas questões pontuais estão inseridas nessa ausência de dados do Estado brasileiro no tangente às violências vividas por travestis e transexuais. Primeiramente, o fato de nos estados, inexistir informações sobre as violências contra pessoas LGBTQIAPN+. Quando há registros, eles fogem da realidade dos casos notadamente apontados como transfeminicídios por exemplo. Outra dificuldade apontada pela autora é a ausência de diferenciação de orientação sexual e identidade de gênero, fazendo com que determinadas pessoas dentro grupo LGBTQIAPN+ sejam invisibilizadas.

Nos estados em que se tenta fazer os registros, aponta a autora, dados importantes são ignorados, como se não tivessem relevância alguma. Falta, na visão da autora, formação. Isso faz com que em alguns aspectos pessoas LGBTQIAPN+ se afastem das denúncias devido a uma violência institucionalizada. Um dado agravante é que, muitas vezes, nas delegacias, as vítimas são culpabilizadas pelas violências sofridas. Por fim, a autora mostra que não há transparência nos dados existentes, havendo elementos inconclusos que não permitem a percepção concreta das violências (BENEVIDES, 2023).

A dificuldade de registros nos casos de assassinatos de pessoas trans não é uma exclusividade do Brasil. No ano de 2009, o projeto *Trans Murder Monitoring (TMM)* foi iniciado em cooperação com a *Transgender Europe (TGEU)* e a revista acadêmica *Liminalis- A Journal for Sex/Gender Emancipation and Resistance*, justamente com o objetivo de monitorar os casos de assassinatos de pessoas trans pelo mundo (TGEU, 2023). Assim como no Brasil a ANTRA e Rede Trans Brasil denunciam a falta de dados concretos que possibilitem a apresentação da quantidade real de pessoas trans assassinadas anualmente, também o

monitoramento internacional do projeto TMM sinaliza para um dado muito abaixo do real, já que a maioria dos países não têm registrado o número de pessoas trans e travestis assassinadas para que esses dados sejam consolidados.

A ausência de dados estatais nos faz pensar no que Caputo (2018) abaliza ao falar sobre a violência contra pessoas LGBTQIAPN+ no Brasil, asseverando que na atualidade, diferente daquilo que os registros históricos mostram (como no período colonial em que havia um braço forte do Estado para o extermínio de pessoas desse grupo), o Estado não age comandando assassinatos, mas o faz quando não age ou é ineficaz em suas ações, como por exemplo não punindo a transfobia. Ora, se nos dados estatais essa violência não existe, como puni-la?

Vale lembrar que não há legislação que configure a transfobia como crime. O que temos são enquadramentos do STF que equiparou a homofobia e transfobia ao crime de racismo. Há de se destacar que o próprio órgão alertou para a omissão do Congresso Nacional no debate sobre o assunto, com escopo de editar lei específica sobre o tema (STF, 2019). Já no ano de 2023, o mesmo órgão equiparou ofensas contra pessoas LGBTQIAPN+ como injúria racial (STF, 2023). Mais uma vez, nessa última decisão, o STF sinaliza-nos a inércia do Congresso para um debate sério sobre o tema, apontando para a ausência do Estado brasileiro na atuação e combate aos crimes de transfobia.

Ao pensarmos nesse braço do Estado que endossa as violências vividas por mulheres trans em nosso país, não podemos deixar de lado um conceito importante presente na obra de Mbembe (2022), a necropolítica. Para o autor, essa política da morte é institucionalizada, como forma de poder. Nesse sentido, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” (MBEMBE, 2022, p.41). Podemos aqui, em termos necropolíticos, afirmar que há uma política de morte fortalecida pela inação do Estado sobre a vida de corpos trans.

A partir do momento em que o braço estatal ignora, invisibiliza, neutraliza a existência de uma violência tão presente na sociedade, ele está validando ou normatizando a morte dessas pessoas, como se a regra fosse matar, pois tratam-se de corpos abjetos, descartáveis, corpos “inúteis” para a sociedade. O reflexo dessa inação do estado, através da normatização dessas mortes, respinga na sociedade como um todo, que parece naturalizar por exemplo, ver em jornais, revistas ou outros meios eletrônicos (quando a mídia os noticia), notícias que apontem para a morte de corpos trans.

O conceito de necrobiopoder de Bento (2018) também é oportuno para pensarmos nos processos de apagamento das identidades transexuais. Percebemos que apesar de se aproximar de autores como Mbembe e Foucault para pensar na relação do Estado e do viver, o que ela



propõe é justamente entender a relação entre o “dar a vida” e “promover a morte”. Dessa maneira, a autora vai apontar que a governabilidade e conseqüentemente o poder para existir precisa ser uma constante produtora de zonas de morte. Necrobiopoder seria, portanto, “um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver” (BENTO, 2018, p.7). A própria autora reconhece em seus escritos que nos casos de transfeminicídio o que se observa é que o Estado surge como agente primordial para o reconhecimento ou não de humanidade e mais ainda como responsável pelas mortes de pessoas trans.

Se retomarmos aqui o pensamento de autores que já citamos anteriormente, percebemos essas *práxis* como elemento estruturado em nossa sociedade. Segundo Bonassi (2017), os corpos derivam das normas de gênero e sexualidade. Assim, elas atuam através de subterfúgios culturais, sociais e políticos. Há uma política que define também as normas produtoras de vidas vivíveis e aquelas não vivíveis. Nesse sentido, a “inação” do Estado torna-se um fator normatizador da violência e morte de corpos trans. A inação torna-se aqui uma política que produtora de morte.

É preciso que recordemos que há uma ideação cisheteronormativa em nossa sociedade e, portanto, aqueles que fogem a essa “verdade”, precisam ser extirpados (regra/normatização). Como vimos anteriormente, esse fenômeno muitas vezes é alimentado por religiões como o próprio Cristianismo. Propomos aqui uma aproximação das reflexões de Hannah Arendt (1999) ao falar sobre a banalidade do mal. A centralidade da reflexão da autora insere-se num mal não pensado. Arendt retrata a mediocridade do não pensar, que encontra terreno fértil nos espaços institucionais, como as religiões. Sendo que, não se trata de um elemento ontológico e sim de um posicionamento histórico e político (ARENDR, 1999).

Identificamos, como afirmam Grubba e Porto (2022) que a violência se torna banalizada, sobretudo quando as pessoas não têm acesso às informações sobre essas violências. A desinformação é geradora de força para que a ausência de políticas públicas a essa população se torne naturalizada, uma vez que não há dados concretos que sinalizem a necessidade de se pensar sobre transexuais e travestis. A ausência de conhecimentos, pensamentos e dados podemos afirmar serem geradores da banalização do mal que recai sobre pessoas transexuais em nosso país. Mas, aqui, deixamos uma provocação e não objetivamos responde-la diretamente: essa banalização da violência contra transexuais e travestis ocorreria como um mal não pensado, tal qual apontou Arendt (1999)?

Apesar da existência dessa política de morte por parte do Estado e refletida em outras instituições, respingando na sociedade como um todo, a ANTRA e REDE Trans Brasil, como dissemos anteriormente, têm publicado nos últimos anos estudos importantes que dão a nós uma dimensão das violências contra travestis e transexuais no Brasil (mesmo que os próprios documentos apontem o distanciamento do número real). Faremos, a seguir, a discussão de alguns dos dados trazidos por essas entidades, no intuito de pensarmos nos cenários específicos em que essas violências são configuradas. Nesse sentido, algumas análises, considerando questões interseccionais que atravessam essas violências serão consideradas tais como raça, orientação sexual, classe social, dentre outras. Isso porque entendermos que fora desses recortes que se conectam, não é possível compreendermos os processos de violência contra a população a partir da qual esse trabalho propõe pensar.

### **3.3. Assassinatos de mulheres trans no Brasil: um olhar a partir de dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e da REDE Nacional de Pessoas Trans (Rede Trans)**

A Rede Trans iniciou seu trabalho de monitoramento de violências contra a população trans no ano de 2016, apontando desde então a transfobia como um problema estrutural. A Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) publicou, no ano de 2018, o primeiro levantamento de dados referentes à violência contra travestis e transexuais no Brasil (com referência às violências de 2017). Desde o início dos registros, o Brasil acompanha com preocupação os dados do *Dossiê: Assassinatos e Violências Contra Travestis e Transexuais Brasileiras*<sup>36</sup> e do *Registro Nacional de Assassinatos e Violações de Direitos Humanos das Pessoas Trans no Brasil*. Dada a ineficácia do Estado no monitoramento, como vimos anteriormente, esses são documentos importantes que têm servido como base para sustentar estudos acadêmicos no Brasil e no mundo acerca dessas violências que ocorrem por aqui.

Em publicação feita no ano de 2023, com referência a dados de 2022, conforme aponta o Dossiê da ANTRA, o Brasil seguiu sendo um dos países que mais matou travestis e transexuais no mundo. Ao todo, foram 131 casos de assassinatos de pessoas trans. Desses, 130

---

<sup>36</sup> Aqui optamos por abordar sobre a violência provocada por terceiros às mulheres trans. Outras violências serão apresentadas a partir das interlocuções realizadas pelas participantes da pesquisa. Essa informação é importante à medida que fazemos um recorte das violências apresentadas pela ANTRA com um enfoque específico nesse primeiro momento. Cabe destacar que os próprios dossiês da ANTRA acabam por centrar o debate da violência também em torno dos assassinatos (não que seja uma questão exclusiva do documento). Como veremos um pouco mais adiante, também serão trazidos dados sobre suicídios de mulheres transexuais (violência autoprovocada).

foram de mulheres trans e travestis. Esses dados aproximam-se dos referentes a anos anteriores quando, por exemplo, em 2021, 140 pessoas trans foram assassinadas, sendo 130 travestis e mulheres trans. De modo semelhante, no ano de 2020, conforme a ANTRA, foram assassinadas 175 pessoas trans. Dessas, todas eram mulheres trans ou travestis (BENEVIDES, 2023).

A Rede Nacional de Pessoas Trans (Rede Trans), entidade que também monitora casos de violência contra pessoas trans no Brasil, aponta em sua base de dados que morreram no ano de 2022 100 pessoas trans no Brasil. Dessas, 100% eram mulheres trans (ARAÚJO; NOGUEIRA; CABRAL, 2023). No ano de 2021, a entidade aponta para 111 mortes e em 2020 162 (em 2021 e 2020 houveram registros de homens trans assassinados). Identificamos, nesse sentido, números distintos dos apontados pela ANTRA.

A divergência de casos nos dados da ANTRA e da Rede Trans aponta para a dificuldade no acesso a dados concretos que já apontamos noutra oportunidade, uma vez que a maioria dos registros/estudos provém de ambas entidades. Mas também são utilizadas algumas metodologias distintas entre as entidades, e a confirmação desses dados ainda aponta dificuldades e fragilidades. É importante dizer que os dados só são possíveis graças a catalogações de entidades LGBTQIAPN+ em cada estado e reportagens regionalizadas desses casos, o que gera preocupação. Alguns registros de delegacias ainda são usados, mas eles nem sempre respeitam as identidades de gênero, comprometendo o trabalho das entidades.

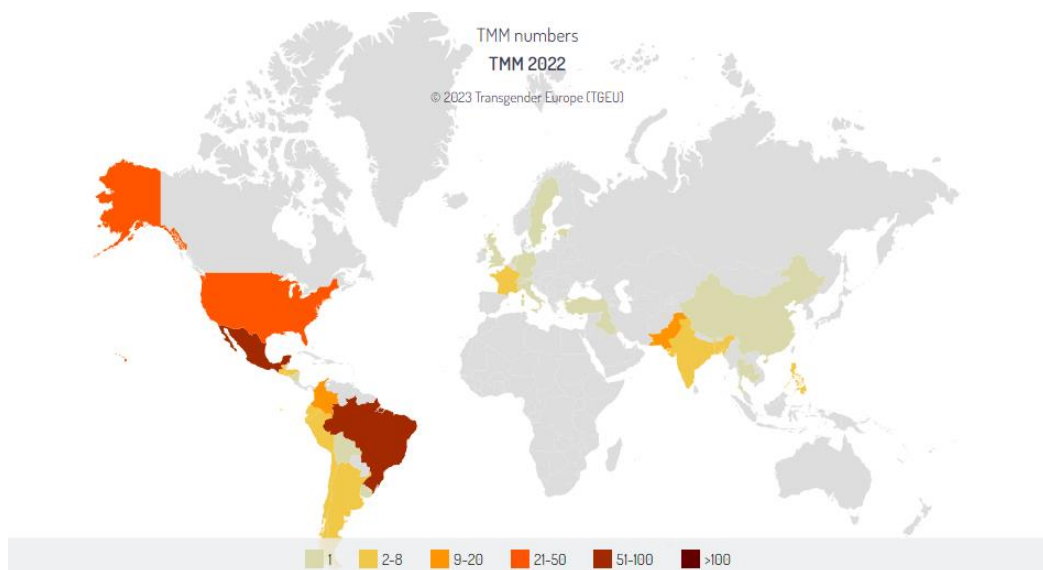
No que tange aos meios utilizados para o levantamento, a TGEU e suas redes filiadas nos respectivos países utilizam pesquisas na internet, cooperação com organizações parceiras e contribuição de ativistas e pesquisadores (TGEU, 2022). No caso da ANTRA, conforme aponta o próprio Dossiê, são oriundas de “informações governamentais (Disque 100, SINAN, etc), dos órgãos de segurança pública e/ou dos processos judiciais e casos publicados em diversos veículos jornalísticos” (ANTRA, 2022, p. 21). Além dessas, há fontes secundárias ligadas aos direitos humanos, redes sociais, relatos testemunhais, dentre outras. É importante ressaltar que os dados governamentais de que trata a ANTRA não se referem a estudos consolidados, já que eles não existem. São dados pontuais, de alguns órgãos e alguns casos que, às vezes, são registrados.

Ao analisarmos os dados sobre os assassinatos ocorridos nesses três anos, chama-nos a atenção a preponderância de casos de assassinatos de mulheres trans e travestis em detrimento à morte de homens trans (não que devesse existir um equilíbrio entre eles). Isso aponta para um fenômeno importante em nossa pesquisa e que, em partes, justifica nosso recorte que busca compreender de forma específica a violência contra mulheres trans e travestis e não outros grupos ligados à comunidade LGBTQIAPN+. Identificamos, através de nossas análises, que

mulheres trans e travestis são as maiores vítimas de violência dentro dessa comunidade (mesmo nos casos de violências simbólicas por exemplo).

Quando identificamos essa preponderância e fazemos um comparativo com os dados internacionais, apontados pela ONG Transgender Europe (TGEU), encontramos também um predomínio de mulheres trans assassinadas globalmente (TGEU, 2022). Elas são 95% dos casos de assassinatos no ano de 2022. A entidade aponta, ainda, que desses casos, 68% aconteceram na América Latina e Caribe. Há um reconhecimento por parte da entidade, de que tem crescido os casos de registros nessa região do globo, o que de alguma maneira pode estar associado à organização de entidades ligadas ao movimento trans nesses locais. Contudo, a TGEU destaca que esse é um fenômeno que “deve ser compreendido nos contextos sociais, políticos, econômicos e históricos específicos em que ocorrem<sup>37</sup>” (TGEU, 2022).

É importante destacar que a Rede Trans Brasil é a responsável por alimentar a base de dados mundiais monitorados pela ONG TGEU, através do projeto *Trans Murder Monitoring* (TMM). Esse projeto visa monitorar os casos de assassinatos e violências em diversas partes do globo, debatendo com entidades e governos, caminhos para sua superação. Nesse sentido, é, na atualidade, um dos estudos internacionais mais consolidados sobre o tema. Se analisarmos o mapa abaixo, produzido por esse projeto, temos uma visão geral dos dados de assassinatos mundialmente no ano de 2022, conforme monitoramento do TGEU:



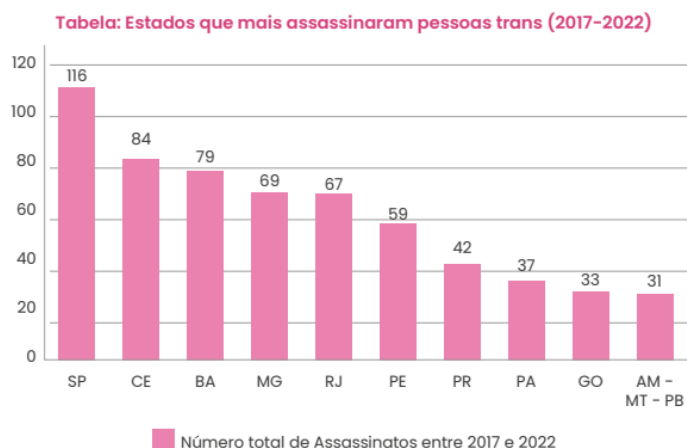
(TGEU, 2023)

<sup>37</sup> Tradução própria.

Ao observarmos o mapa acima, notamos que muitas partes do globo não possuem registros dos assassinatos de pessoas trans, o que para nós é um dos dados preocupantes nesse mapa. Notamos, ainda, a preponderância dos países da América Latina, liderados pelo Brasil, nos casos de assassinatos de pessoas trans. Várias questões podem ser apontadas a partir desses dados: seria de fato a América Latina a região com o maior número de assassinatos de pessoas trans, já que várias partes do globo não realizam esses registros? Seria o Brasil o país que mais mata pessoas trans no mundo? Como só é possível trabalharmos com os dados concretos apontados pelos estudos existentes, seguimos cientes de que o Brasil lidera esse ranking hoje.

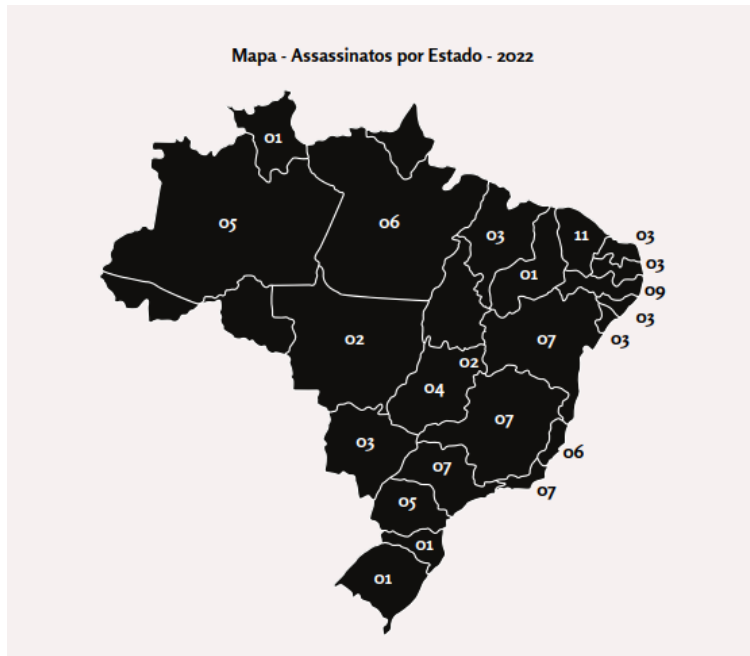
Uma investigação a outros dados internacionais, em período cronológico anterior aos desenhos publicados nos últimos anos pela TGEU, ANTRA e REDE Trans, nos remete a um estudo realizado no ano de 2012 pela Agência Europeia de Direitos Fundamentais. Nele, a instituição inquiriu, só na União Europeia, a existência de 93.000 membros da comunidade LGBTQIAPN+ naquele ano. Através de questionário, foi revelado que quase metade dos entrevistados desta comunidade já sofreram alguma forma de discriminação devido à sua orientação sexual ou identidade de gênero. O estudo apontou prevalência de crimes de ódio sobre a população trans, sendo as mulheres transexuais as maiores vítimas dessas violências (APAV, 2018), confirmando o que entidades do Brasil já nos apontaram.

Essa prevalência de violências contra mulheres trans, em detrimento às violências de que são vítimas outros membros pertencentes à comunidade LGBTQIAPN+, seja na Europa ou no Brasil, é bastante regionalizada. Apesar disso, notamos que alguns estados específicos, estão sempre nas primeiras posições entre os casos de assassinatos de mulheres transexuais. Quando retomamos o Dossiê da ANTRA, percebemos que o estado que mais matou mulheres transexuais e travestis entre 2017 e 2022 foi São Paulo, mas há registros acentuados também na região Nordeste, conforme apontado pelo gráfico abaixo:



(ANTRA, 2023)

Ainda que, como identificarmos acima, São Paulo aponte como o estado que mais matou pessoas trans entre 2017 e 2022 (há de se considerar que é o estado mais populoso do país), conforme sinaliza a ANTRA (2023), julgamos importante trazer um gráfico da Rede Trans (2023) para que analisemos essa questão da violência na perspectiva geográfica em 2022 especificadamente:



(REDE TRANS, 2023)

O mapa acima nos mostra que em números absolutos o estado que registrou em 2022 mais mortes foi o Ceará e em seguida o Pernambuco. Notamos a região Nordeste como aquela que possui maior concentração de mortes violentas de pessoas trans no Brasil, registrando 43% das mortes em 2022. A região Sudeste, justamente onde se localiza o estado de São Paulo fica em segundo lugar. Só então temos a região Norte onde acontecem 12% dos assassinatos. Já a região Centro Oeste concentra 11% dessas mortes e por último encontramos a região Sul do país com um índice de 7% das mortes (REDE TRANS, 2023).

Vale reforçar que o machismo é um problema estrutural que atravessa todas as sociedades (SAFFIOTI, 2015) e portanto, todas as regiões do país. Ao considerarmos essa estrutura cisheteronormativa, mas que antes de tudo é machista, é importante pensarmos que a masculinidade destacada por uma suposta virilidade precisa ser fabricada, como aponta Zanello (2022). Homens aprendem a não serem doces ou afeminados para não serem rotulados como “mulherzinhas” (como se houvesse uma inferioridade no “ser mulher”). A autora afirma que a

homofobia é central na masculinidade hegemônica. Os homens são estimulados socialmente a “desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelem força e coragem” (SAFFIOTI, 2015, p.37).

Isso posto, percebemos que a transfobia ocupa um espaço de deferência na construção dessas masculinidades, que sempre partem de uma perspectiva cisgênero. O cisheterocentrismo torna-se, em nossa sociedade, um valor, enquanto a transexualidade é desenhada como um contra valor. Portanto, o machismo atua como um dispositivo de subalternização e extermínio de mulheres transexuais (RODRIGUES *et al*, 2021). Apesar da valorização do machismo e de uma suposta verdade heterossexual, que coloca o Brasil no topo dos países que mais matam corpos trans, chama-nos a atenção o fato de figurarmos como o país que segundo o *PornHub*, mais consome pornografia trans no mundo (PORNOHUB *apud* BENEVIDES, 2023). Esse dado nos provoca a pensar sobre os sentimentos e verdades que atravessam o ódio descomunal a essas corporalidades.

Um caso de transfobia que nos remete a pensar nesse ódio colossal tornou-se notadamente um dos mais assustadores nos últimos anos na região Nordeste, o de Dandara, travesti cearense assassinada em 2017. O caso de Dandara foi estudado por diversos pesquisadores, dentre eles Cavichioli (2019). Em seu estudo, o autor aponta elementos presentes no assassinato de Dandara e que são comuns nos casos de transfeminicídios, confirmados pela ANTRA e REDE Trans. No caso da travesti cearense, ela passou publicamente por uma sessão de tortura que foi marcada por xingamentos, chutes, chineladas, golpes com pedaços de madeira na cabeça e no rosto, até que seu crânio fosse afundado. A cena é finalizada quando ela morre após três tiros. A espetacularização da violência, nesse caso, é colocada à cabo, ao identificarmos nas reportagens e registros policiais, o fato de Dandara ser depositada<sup>38</sup> num carrinho de mão pelos agressores, que caminharam com a vítima pelas ruas do Bairro Bom Jardim (na cidade de Fortaleza).

A banalidade do mal de Arendt (1995) ganha sentido, sobretudo ao pensarmos na inação das forças policiais, como representantes do Estado, que chegaram 1 hora após o início das sessões de tortura públicas. No caso de Dandara, os homens envolvidos no transfeminicídio encontram na espetacularização uma forma de se afirmarem como homens, através de uma suposta força que extirpa do meio social, uma pessoa que foge dos padrões estabelecidos. Matar, nesse caso, é afirmar-se homem.

---

<sup>38</sup> Utilizamos aqui o termo depositada de forma proposital para chamar atenção para a forma como Dandara e outros corpos trans são tratados.

O caso de Dandara nos dirige para a reflexão que trouxemos anteriormente, de que existe uma normatização dirigida ao apagamento de corpos trans no Brasil. Se a partir da necropolítica de Mbembe (2018) podemos dizer que há uma definição de quem deve viver e quem deve morrer, vemos que para o Estado o esfacelamento das existências trans é regra. Portanto, os objetivos foram cumpridos na extirpação do corpo de Dandara, um corpo abjeto para o Estado, marcado para morrer.

Segundo Cavichioli (2019), a necropolítica produz a desumanização de travestis e transexuais. Elas são

expulsas dos espaços de sociabilidade, relegadas ao desaparecimento, à rotina notívaga, à redução de seus corpos à funcionalidade do desejo ambivalente que não pode aparecer, pois revelaria o que é inconfessável nas molduras da cisgeneridade e heterossexualidade compulsórias (CAVICHIOLI, p. 49).

Os caminhos de apagamento de transexuais e travestis brasileiras reafirmam para nós um modelo de sociedade que se busca estabelecer através de uma colonização do gênero, tal como apontou Teixeira (2021). Para ele, o cisheterocentrismo produz o corpo público (hetero, branco, cis) e reforça as práticas de brutalidade. Isso ocorre ao não reconhecer a dignidade dos indivíduos lidos socialmente como os outros, que ao não serem reconhecidos, são vítimas dos ilimitados projetos de execução.

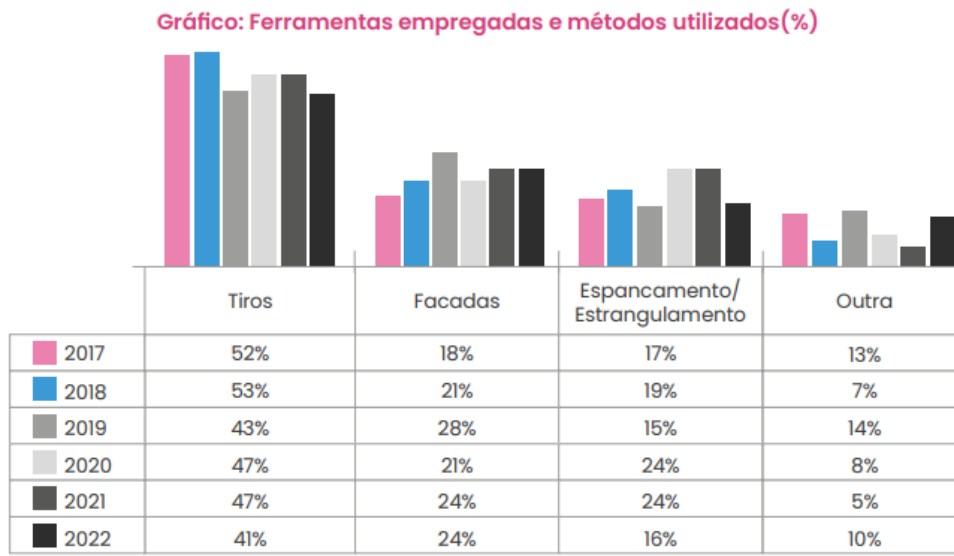
Notamos, através dos estudos dos Dossiês da ANTRA e REDE Trans, que nos últimos anos houve um acentuado grau de violências transfóbicas e um crescimento vertiginoso da política de morte contra as identidades trans, uma vez que há uma intensidade de discursos cisheternormativos com o crescimento da extrema direita no Brasil. Percebe-se que “a violência transfóbica, o discurso de ódio e uma ideologia antitrans tem crescido e ganhado muita força nas redes sociais desde 2014, e fez-se mais presente em 2020 e em 2021, diante da crise política, econômica e humanitária em que nos encontramos” (BENEVIDES, 2022, p. 9). A forma como a extrema direita brasileira ridiculariza as vivências LGBTQIAPN+ tem trazido folego e impulso àqueles que aguardavam uma oportunidade para validarem seus discursos.

Quando pensamos na maneira como acontecem os casos de transfeminicídio no Brasil e nos recursos empregados para tal, os dados trazidos pela ANTRA e REDE Trans são fundamentais para que pensemos de que maneira o ódio às mulheres trans se configura. Nesse sentido, poderíamos nos questionar se há diferenças tão claras entre as formas de violência que ocorrem com mulheres cis e mulheres trans. Como não se trata do foco de nossa discussão, destacamos que: “no caso do transfeminicídio, além do ódio ao feminino, junta-se a aversão ao



fato dessas corporalidades romperem com os seus supostos destinos sociais em um viés naturalizante” (NASCIMENTO, L., 2021, p.174).

No afã de pensarmos nos recursos empregados nos assassinatos de pessoas trans, propomos a observação do gráfico abaixo para a identificação das ferramentas utilizadas entre 2017 e 2022 nos casos de transfeminicídio no Brasil:



(ANTRA, 2023)

Se notarmos, há uma preponderância de assassinatos de pessoas trans com o uso de arma de fogo. O dado trazido pela ANTRA é confirmado pelos apontados pela Rede Trans (2023). Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2022), a violência letal por arma de fogo atingiu um recorde histórico no ano de 2017. O que coaduna com o fato de entre 2017 e 2018 termos sinalizado no gráfico acima, o maior índice de mortes de pessoas trans com arma de fogo. Contudo, ainda segundo a entidade, o afrouxamento e facilitação de acesso às armas a partir de 2019 impediu que tivéssemos uma queda mais significativa no número de mortes por arma de fogo no Brasil.

É importante destacar, diante do cenário apresentado, que apesar de a maioria dos crimes no Brasil terem relação com o uso de armas de fogo, há uma diferenciação em alguns aspectos, no tangente às formas de violência quando tratamos dos crimes de ódio e dos crimes em geral. Para Almeida (2013), o crime de ódio ocorre quando há um comportamento por parte do agressor em que suas ações são movidas por um preconceito, que geralmente não se dirige a um indivíduo, mas a um grupo, sendo que, essa vítima apresenta características gerais que o agressor identifica e repudia no grupo. Vemos, nesse sentido, a operação da estigmatização de que tratamos anteriormente, colocada à cabo. Craig (2002) corrobora com essa perspectiva, pois

sinaliza que há nos crimes de ódio uma particularidade ímpar: eles são moldados a partir de uma função que é simbólica, à medida que não se encerram em si, sendo operacionalizados em alto grau a uma comunidade.

O olhar de Benevides (2023) amplia essa compreensão, apontando para as formas como esses crimes se caracterizam e diferem dos demais crimes: “Os crimes motivados por ódio se caracterizam normalmente pelas repetições de métodos, intensidade e quantidade de golpes, além dos meios cruéis onde não houve a chance de defesa da vítima” (BENEVIDES, 2023 p.52-53). Ao retomarmos o caso de Dandara e analisarmos os dados trazidos por Cavichioli (2019), ao acessar os registros policiais, identificamos a proposição trazida acima por Benevides (2023) como verdadeira. Métodos, intensidade, quantidade de golpes e ausência de possibilidade de defesa presentes no caso da travesti cearense sinalizam para o crime de ódio do qual Dandara foi vítima e que é uma mostra do que acontece anualmente nos casos de transfeminicídio.

Poderíamos, nesse sentido, pensar sobre uma possível origem psicológica dos crimes de ódio contra travestis e transexuais. Esse é um dado imperioso para a compreensão desse fenômeno. A teoria da identidade social pode nos ajudar numa análise a partir dessa perspectiva. Nela, identifica-se que o estabelecimento de uma relação positiva em determinado grupo não depende exclusivamente de elogiar o grupo do qual se faz parte, mas também e sobretudo, enfraquecer ou diminuir o outro grupo (CRAIG, 2002). Nesse sentido, é como se houvesse por parte do agressor (independe da forma de agressão) um maior prestígio dentro do grupo ao qual pertence e se deseja autoafirmar.

Quando pensamos nas estruturas sobre as quais os processos de subjetivação da masculinidade acontecem, podemos identificar com clareza esse fenômeno. Para Zanello (2022), a masculinidade se constrói a partir de um dispositivo que ela chama de dispositivo da eficácia. Ele nada mais é do que um marcador que se estrutura pela virilidade sexual e laborativa. Mas ele se manifesta através de práticas violentas, geradoras de homofobia, misoginia e *bullying* com meninos considerados afeminados. Essas práticas, conforme aponta a autora, são estimuladas desde a infância como meios para se pertencer à “casa dos homens”, termo cunhado por Daniel Welzer (2001) *apud* Zanello (2022). Portanto, podemos afirmar que as violências transfóbicas (mesmo aquelas não letais) são, para grupos de homens cis, alimentadas pela heteronormatividade como formas de terem sua masculinidade e pertencimento a esse grupo validados.

Falarmos aqui sobre as masculinidades cis é importante, pois os dados nos mostram que os assassinatos de mulheres transexuais e travestis acontecem no geral por homens cis. Em sua

obra: *Hate Crimes Causes, Controls, and Controversies*<sup>39</sup>, Gerstenfeld (2010) sinaliza que o típico ofensor dos crimes de ódio seria do sexo masculino, branco e muitas vezes jovem. Nos casos de transfeminicídio no Brasil, em 2022, apontados pela ANTRA, a maioria dos agressores são homens cisgêneros o que parcialmente confirma a tese de Gerstenfeld (2010). A travesti cearense Dandara foi assassinada por 12 pessoas, sendo 7 adultos e 5 adolescentes. Em comum, o fato de serem todos homens cisgêneros. (CAVICHOLI, 2019). Contudo, é mister destacar que o próprio Dossiê da ANTRA assinala uma enorme dificuldade de identificação dos suspeitos pelos assassinatos de pessoas trans no Brasil, o que, em alguns aspectos, dificulta traçar um perfil mais claro do agressor.

O assassinato de Gisberta, transexual brasileira assassinada em Portugal no ano de 2006, é outro caso que ocupou as manchetes mundiais e nos provoca a pensar nesse cenário de preponderância de cisheteromasculinidade nos assassinatos de mulheres trans. O crime que provocou grande impacto na sociedade portuguesa foi concretizado por 14 adolescentes (homens cis) que a torturaram ao longo de dias até que seu corpo fosse jogado num poço (BBC, 2016). Vemos, a partir de análise de Fagundes (2017) sobre o caso de Gisberta, uma preponderância da espetacularização a que mulheres transexuais são submetidas, à medida que são vítimas de um crime de ódio centrado naquilo que já apontamos como uma colonização de gênero, que encontra, inclusive na mídia, uma poderosa cúmplice.

Ao dissertar sobre as ações dos adolescentes assassinos de Gisberta, Fagundes (2017) demonstra olhares dos agressores que permeiam muitas vezes a mídia e a própria sociedade como um todo. São relatados por exemplo pela autora, a partir da fala dos adolescentes, provocações para baixar as calças da vítima, em tom irônico, para ver se ela era “homem ou mulher”. Nas provocações iniciais que findaram no crime bárbaro, um dos assassinos teria dito aos demais colegas que conheceu “uma mulher que era homem”. E, um deles, teria dito que não gostava de travestis e chamou os demais para bater nela.

Gisberta, além de ser uma mulher trans, carregava consigo alguns outros demarcadores: era uma imigrante ilegal no país, prostituta, sem-teto e vivia com HIV (BBC, 2016). É oportuno destacarmos que o debate sobre as violências contra travestis e transexuais no Brasil apontam para algumas características peculiares. Nesse sentido, é impossível analisarmos de forma monolítica os dados trazidos por entidades como a ANTRA, REDE Trans ou mesmo os casos midiáticos como de Dandara ou Gisberta. Um olhar para as interseccionalidades que atravessam

---

<sup>39</sup> Tradução própria: “Causas, controles e controvérsias dos crimes de ódio”.

essas violências são fundamentais para compreendermos esse fenômeno. Será sobre essas interseccionalidades que falaremos adiante.

### **3.4. A violência contra mulheres trans a partir de suas interseccionalidades**

O debate sobre interseccionalidades emerge a partir das discussões trazidas por feministas negras, que não estavam satisfeitas com a forma com que o feminismo branco conduzia suas pautas. Nesse sentido, inicia-se uma defesa em favor de uma análise que considere as estruturas de poder e sua reprodução dentro dos movimentos sociais (AKOTIRENE, 2021). Entende-se, desse modo, que há marcadores que ampliam as vulnerabilidades, exigindo que esses mesmos marcadores sejam pensados de forma articulada e não isoladamente (NASCIMENTO, L., 2021), para que sejam desconstruídas as estratégias de poder que os atravessam.

Kimberlé Crenshaw (2002) afirma que a interseccionalidade pode ser vista como um conceito que tem por objetivo compreender os efeitos que estruturam um ou mais eixos dos processos de subordinação no âmbito social. Nesse sentido, o pensamento interseccional é uma reflexão específica à qual perpassa questões como racismo, patriarcalismo, opressão de classes e outras formas de discriminação, construtoras de desigualdades que posicionam em determinados espaços mulheres, raças, etnia, classes.

Ainda segundo Letícia Nascimento (2021), a análise interseccional exigida frente à colonialidade de gênero é primaz para uma construção plural do que vem a ser o feminicídio, ultrapassando a visão trazida pelo Código Penal, que usa um sentido petrificado pela colonialidade de gênero, centrando-se, muitas vezes, na anatomia. Esse olhar nos impede de acessarmos dados mais concretos sobre violências vividas por transexuais e travestis no Brasil, como já dissemos, uma vez que a política de morte contra essas identidades, tenta gerar um apagamento do cenário de violências que as acompanham.

O pensamento de Akotirene (2021) corrobora com a reflexão interseccional na perspectiva das vivências trans, ao refletirmos sobre as estruturas que permeiam as violências a esses corpos. O feminismo negro dialoga com as identidades racistas, com o cisheteropatriarcado e ainda com o capitalismo. Isso posto, a autora destaca a importância do letramento para a interseccionalidade de mulheres transexuais. Assim, não se deve ignorar o padrão que alimenta as distintas formas de opressão contra mulheres, baseados sempre num arquétipo heterogêneo. Ao se falar de mulher, consideramos aqui, as distintas “mulheridades”

apontadas por Nascimento, L. (2021), o que inclui, diferente do que ocorre em muitas discussões feministas, as mulheres transexuais e travestis<sup>40</sup>.

Os olhares interseccionais presentes no dossiê da ANTRA<sup>41</sup> (já citado anteriormente) são ponderosos. Eles nos permitem compreender, para além das violências contra corpos trans, quem são esses corpos, quais são os demarcadores que os colocam nesse lugar de vulneração, além de sua identidade de gênero. Como não é possível falarmos de todas as questões interseccionais que permeiam as discussões sobre as violências contra mulheres trans, falaremos de algumas delas.

No que tange à idade, Benevides (2023) nos mostra que 52,1% das vítimas de transfeminicídio no Brasil, no ano de 2022, tinham entre 18 e 29 anos, confirmando a baixa expectativa de vida de mulheres trans e travestis. O segundo grupo em que houve mais vítimas tratava-se de pessoas com idade entre 30 e 39 anos (somando 32% das vítimas), seguindo de 7,4% das vítimas com idade entre 40 a 49 anos de idade. Entre 13 e 17 anos, os dados demonstram 5,3 % de vítimas. Por último, 1,1% das vítimas tinha 60 anos completos<sup>42</sup>. Percebemos a idade como um importante demarcador da violência contra corpos trans. Segundo Benevides (2023), os assassinatos de pessoas cada vez mais jovens é a prova de que há um projeto sistemático para a aniquilação dessas formas de existência.

O Dossiê da ANTRA (2023) destaca que as adolescentes transexuais tem sido as que enfrentam maior dificuldade para terem seus direitos preservados, sobretudo considerando as questões que perpassam a família e a escola. Alguns debates sobre transexualidade, na infância, intensificados pelo legislativo ultradireitista, têm colocado essas discussões num caminho ainda mais gerador de violência, e que não atende aos reais problemas a serem superados, para promover segurança e o direito a uma vida digna para crianças e adolescentes transexuais. Esse fenômeno foi denunciado recentemente no Congresso Nacional pela deputada trans, Erika Hilton (UOL, 2023).

Partindo para outro aspecto de nossa análise interseccional, ao observarmos as questões raciais que perpassam os transfeminicídios, identificamos que 76% dos casos ocorridos em

---

<sup>40</sup> Essa discussão é importante pois, Nascimento (2021) em sua obra *Transfeminismo* não propõe colocar de um lado o feminismo cis e de outro o transfeminismo. Para nós, é claro que os processos de subjetivação de mulheres cis e trans são diferentes e a ideia aqui não é que um debate ocupe o espaço do outro. Mas, quando possível, se propõe que reflita as questões que sejam comuns a ambas as pautas, sem anular as subjetividades de nenhum dos movimentos ou sujeitos desse debate. O ponto de partida para as pautas trans e cis são indubitavelmente distintos, assim como sua essência. Mas, ao mesmo tempo, vemos que isso não as coloca em lados opostos da história.

<sup>41</sup> Aqui ao tratarmos das questões interseccionais, optamos por assentar nossas reflexões no Dossiê da ANTRA e não da REDE Trans. Para comparativo com os dados interseccionais apontados pela REDE Trans, acessar relatório anual da entidade.

<sup>42</sup> Vale destacar o fato de que essas porcentagens foram consideradas a partir de vítimas em que se teve acesso à idade, pois utilizadas pela ANTRA, do total de assassinadas em 2022, 37 delas não trazia idade.

2022, tratam-se de pessoas pretas ou pardas (BENEVIDES, 2023). As discussões sobre necropolítica e necropoder trazidas por Mbembe (2016) podem explicar as formas como são implementadas condições de vida que colocam certos grupos raciais num status de “mortos-vivos”. Notamos, como aponta Teixeira (2021), que mesmo fora da escravização são utilizados recursos de manutenção de uma suposta hegemonia. As articulações racistas operam como mecanismo que subjuga pessoas negras, como a própria história nos mostra. Percebemos essa articulação quando Benevides (2023) denuncia a ausência dos dados raciais seja através da mídia ou nas delegacias (quando são registrados os casos de transfeminicídio).

Se, por um lado, a discussão sobre necropolítica é fundamental para o debate assentado aqui acerca das questões raciais, por outro, Rêgo (2021) nos ajuda a compreender as violências contra corpos trans negros em uma perspectiva ainda mais aprofundada (porque mais específica), da necropolítica, trata-se da afronecrotransfobia. O conceito apresentado pela pesquisadora faz referência à violência constante contra as pessoas travestis e transexuais negras e tem como objetivo apontar para um olhar interseccional que atravessa o racismo e a transfobia e ao mesmo tempo os aproxima. Os corpos negros tornam-se alvos dos dispositivos técnicos do racismo, conduzindo-os ao apagamento através de uma tentativa de colocar esses corpos, como mortos socialmente (KILOMBA, 2019).

O sistema transfóbico, com recortes raciais, que atravessam propriamente mulheres trans negras (chamado de afronecrotransfobia pela autora) é conceituado como: “conjunto de técnicas e políticas de extermínio efetuadas pelo Estado, mas não só por ele, que parte de atributos que qualificam e distribuem os corpos com identidades trans em uma hierarquia que lhes retira a possibilidade de reconhecimento como humanos”. (RÊGO, 2021, p.179). Vemos, a partir disso, e em diálogo com os dados trazidos por Benevides (2023), que as violências contra mulheres trans as afetam de forma distinta, a partir das questões raciais. Reforça-se, desse modo, o que já apontamos através dos dados da ANTRA e REDE Trans, ao sinalizar que as maiores vítimas de transfobia no Brasil são mulheres trans negras (o que inclui como vimos o maior número entre as transexuais assassinadas).

O relato de Letícia Carolina Pereira Nascimento, professora que se descreve como travesti negra e gorda, nos faz refletir sobre as distintas violências que travestis e transexuais vivem a partir de suas interseccionalidades. A teórica transfeminista aponta para o lugar a que são relegadas, mulheres trans e travestis negras como não humanas:

Não somos iguais, somos diferentes e, na teia de lugares sociais que ocupamos, temos acessos completamente distintos aos direitos humanos. É desse lugar de não prestígio social, de não acesso aos direitos humanos, que escrevo. De uma encruzilhada de

vulnerabilidades que perpassam a minha existência como travesti negra e gorda (NASCIMENTO, L., 2020, p. 3)

Por conseguinte, a questão racial nos faz pensar num outro elemento importante: a classe e o contexto social. Isso porque identificamos que pessoas negras estão entre as pessoas mais pobres no Brasil, sendo dadas a elas ínfimas oportunidades de ocuparem cargos com maiores salários por exemplo. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) revelam que existe o triplo de negros entre os 10% com menores rendimentos *per capita* no país (IBGE, 2019). Incontestavelmente, essas questões afetam de forma direta travestis e transexuais de maneira ainda mais agravada. O agravamento desse fenômeno se dá graças a um estigma existente entre esse grupo de mulheres que não têm oportunidade de trabalho, como aponta Benevides (2022):

Apesar dos esforços e de uma leve mudança no cenário geral, a inclusão de pessoas trans ainda é um desafio no mundo corporativo, e existem diversas barreiras para a inclusão, a garantia de permanência e possibilidade de sucesso para pessoas trans serem contratadas ou continuarem empregadas (p. 45).

Corroborando com essas afirmações, no ano de 2022, a ONG TransVida apresentou estudo feito com 147 pessoas trans (a maioria mulheres), com o qual se constatou que apenas 15% delas tinham trabalho com carteira assinada. A prostituição foi a atividade remunerada destacada por 14,3% das pessoas (AGÊNCIA BRASIL, 2022). Há de se grifar que esse mesmo estudo aponta para uma menor dificuldade de homens trans e outras pessoa LGBTQIAPN+ terem oportunidades de trabalho e, conseqüentemente, um menor risco de necessitarem de recorrer à prostituição como mecanismo de sobrevivência (quando comparamos com mulheres trans).

Em vista disso, a consequência da não aceitação no mercado de trabalho, vivida por mulheres trans, acaba por conduzi-las muitas vezes à prostituição. De acordo com Santiago, Braz e Nascimento (2021), o fato de travestis e transexuais optarem pelo caminho da prostituição é meramente uma estratégia de sobrevivência. E, nesse sentido, esse fenômeno não pode ser visto equivocadamente como luxúria, como se fez historicamente. Benevides (2023) mostra que ao menos 54% dos assassinatos de travestis e mulheres transexuais no ano de 2022 foram daquelas que atuam como profissionais do sexo, sendo esse o grupo mais vulnerável e também o mais marginalizado entre as mulheres trans. Nos dados da Rede Trans quanto às profissões das vítimas em 2022 em 53 deles não foi possível identificar a profissão da vítima. Porém a maioria das identificadas eram profissionais do sexo (REDE TRANS, 2023).

Conforme apontado por Santiago, Braz e Nascimento (2021), a prostituição por si só se torna um agravante para o preconceito vivido por transexuais e travestis, bem como as coloca mais suscetíveis a se tornarem vítimas de violências. Se sairmos dos dados anteriores a 2022 trazidos pela ANTRA e buscarmos os registros referentes ao ano de 2021, veremos que 78% dos casos de assassinatos foram de profissionais do sexo (BENEVIDES, 2022). Soma-se a isso o fato de entre essa população, que muitas vezes depende da prostituição para a sobrevivência, haver uma maior vulnerabilidade e riscos acrescidos de serem acometidas por infecções tais como aquelas provindas de ISTs<sup>43</sup> (FERNANDES, 2022).

Amaira Moira, travesti e professora narra em sua obra *e se eu fosse pura* (2018), um pouco de suas experiências como profissional do sexo, explicitando os medos, estigmatizações, riscos e violências às quais se submeteu ao longo da vida para sobreviver. Um desses estigmas e que parece ser comum a mulheres transexuais e travestis identificamos quando ela narra: “Sou tratada igual puta bem antes de me assumir puta, quase uma tatuagem na testa: bastou me verem travesti e já começa o assédio, assédio de quem nunca tive notícias enquanto posava de homem” (MOIRA, 2018, p. 35-36). A experiência trazida pela autora sinaliza para a dificuldade de mulheres trans que vivem a partir da prostituição terem seus direitos como humanas assegurados, mas, também, para uma prática comum: a objetificação de mulheres transexuais e travestis por parte da sociedade.

É importante grifar aqui a existência de uma espécie de prostituição compulsória, como um dos grandes problemas que cerceiam a vida de travestis e transexuais brasileiras. Esse problema não pode, como apontam Quinellato e York (2023), ser visto apenas por uma falsa perspectiva ética, que se centra nas mulheres trans que vivem da prostituição e não no sistema que as empurra para a mercantilização de seus corpos. É importante destacar, como afirma Moira (2018), que travestis e transexuais acabam por jogar as regras do jogo graças à estigmatização e a discriminação das quais são vítimas. A autora realça que a transfobia as exclui, a prostituição as abraça e a putafobia alarga a exclusão à qual já as atravessa pelo simples fato de existirem como mulheres trans.

As interseccionalidades que permeiam as violências e vivências de mulheres trans citadas aqui, são basilares para o debate sobre políticas públicas no Brasil. É a partir do olhar interseccional e dos recortes identitários que se poderá pensar caminhos para que as opressões

---

<sup>43</sup> É importante destacar, como apontado no capítulo 1 a incipiência e fragilidade em algumas das políticas de saúde para pessoas transexuais no Brasil (apesar do reconhecimento de alguns avanços). É preciso uma cautela grande para que não se construa diante dessa vulnerabilidade um olhar equivocado que coloque mulheres trans ainda mais à margem ao equivocadamente serem vistas como pessoas que vivem necessariamente com ISTs pelo simples fato de serem transexuais ou profissionais do sexo.



vividas por essas mulheres, sejam minimamente superadas (Nascimento, L., 2021). Isso só será possível com um pensamento articulado acerca do tema e que deve ser iniciado pelo reconhecimento por parte do Estado, de que essas mulheres são possuidoras de uma dignidade humana, mas se encontram ainda hoje em situação de extrema vulnerabilidade (vulnerabilidade essa que possui raízes multifacetadas).

### **3.5. E por onde têm caminhado as bioéticas no Brasil?**

A questão da violência e suas nuances têm ocupado espaços outros fora da bioética que, por sua vez, ainda traz o tema de forma superficial (BRAZ, 2006). Como notamos no início deste capítulo, o assunto tem sido tratado pela OMS como uma questão fundamental à medida que a violência é geradora de uma série de privações e adoecimentos (OMS, 2002). Isso posto, cabe-nos iniciar questionando: em que cenário de debates se encontram as violências contra mulheres transexuais em nosso país, a partir da bioética? De que forma esse fenômeno tem sido abordado pelas bioéticas produzidas no Brasil e principalmente pela B. I?

A bioética de influência norte-americana assombra as bioéticas produzidas no Brasil (BRAZ, 2006). Notamos uma caminhada a passos lentos no tema da violência a partir das bioéticas produzidas aqui. É forçoso assinalar que a violência, como já apontamos, é um dos problemas sociais mais graves da atualidade (OMS, 2002). Identificamos que quando o tema da transexualidade é abordado no campo da bioética, ele se assenta em problemas éticos ligados à ética biomédica (BRAZ, 2006), havendo debates ainda parcos sobre as questões que atravessam a violência contra essa população. Reforçam essa teoria os estudos de Gontijo (2023), ao apontar que a despeito do desenvolvimento de uma bioética crítica na América Latina e da recente inclusão do tema da violência no campo da saúde a produção acerca da relação bioética e violência é sutil.

Ao afirmar que a violência é um tema de urgência para a bioética, Schramm (2009) destaca a importância dessa relação, à medida que a violência é produtora de efeitos sobre o mundo da vida a partir de valores. O autor sinaliza ainda que o tema da violência apresenta inúmeros desafios, dentre eles, desafios epistemológicos e a definição de mecanismos de diminuição dos atos violentos. Contudo, ele denuncia sua ausência nas discussões bioéticas atuais, explicitando um estranhamento desse vácuo uma vez que

la violencia designa una característica del actuar humano que, como tal, puede ser objeto legítimo de la ética, visto que como todos los fenómenos abordados por la ética, la violencia se produce siempre en una estructura de acción de un "yo" sobre un "tú" (o un "él") o de un "nosotros" sobre los "otros" (SCHRAMM, 2009, p.15)

Ao realizarmos uma busca<sup>44</sup> no banco de teses de doutorado e dissertações de mestrado do Programa de Bioética da Universidade de Brasília, por exemplo, encontramos apenas uma tese que trata do tema violência, com abordagem para a viralização da violência. No caso das dissertações, encontramos duas com abordagem para a violência obstétrica e uma para a violência de gênero nos povos indígenas (com enfoque na perspectiva cisgênero). Apenas uma dissertação do programa foi encontrada com foco em travestis e tinha vínculo com a questão da saúde, propriamente tratando sobre prevenção da AIDS. Quando realizamos uma busca sobre a violência contra mulheres transexuais e travestis, não encontramos nenhum estudo feito no referido programa.

A questão da violência é hoje um dos principais problemas de saúde pública do país (BRAZ, 2006). Nesse sentido, a aproximação da bioética com o campo da saúde coletiva se torna uma questão central para se pensar nas questões complexas (como a violência) que perpassam a saúde humana, à medida que, pensar nela, é pensar em equidade e justiça social (LUES, 2003). Partindo dessa compreensão da violência como um problema bioético, que deve vincular-se também aos debates de saúde coletiva, é oportuno refletirmos que graças aos cenários de violência (o que incluem as mortes que já citamos, mas também outras formas de violência), estigmatizações e discriminações, mulheres transexuais e travestis tornam-se ainda mais vulneráveis. Vale destacar o grande problema de adoecimento mental dessa população, a partir dessas violências, já que “o tabu, o estigma, os estereótipos, o preconceito e a discriminação estão presentes nos transtornos mentais”. (SCAVACINI, 2018, p. 53).

No ano de 2022, segundo a ANTRA, o Brasil registrou o suicídio de 13 mulheres trans (travestis e transexuais), enquanto em 2021 o número catalogado foi 10 e em 2020 o número chegou a 16. Contudo, é inegavelmente importante destacar que esse é um dado difícil de ser catalogado, já que em boa parte dos registros a identidade de gênero das mulheres não é respeitada e boa parte dos casos de suicídio não são registrados (BENEVIDES, 2023). Sem dúvida, o fenômeno do suicídio é multifatorial (SCAVACINI, 2018). De igual modo, também é multifatorial e complexo o fenômeno da violência (BRAZ, 2006). Chama-nos atenção, contudo, o fato de entre a comunidade LGBTQIAPN+ as mulheres trans serem as maiores vítimas desses adoecimentos e violências, como afirmam Alvares *et al* (2022), podendo esse fenômeno culminar na tentativa de suicídio e morte. Segundo os autores, mulheres transexuais

---

<sup>44</sup> Realizamos a busca no próprio banco de dissertações de mestrado e teses de doutorado do programa utilizando palavras-chaves e depois conferindo todos os títulos. O período de recorte foi para trabalhos inseridos até o ano de 2022.

enfrentam situações de maior hostilidade e stress, o que compromete o vigor da saúde emocional dessa população.

A teoria do estresse de minorias (MEYER, 2003) pode ajudar a compreender o adoecimento desse grupo. Segundo o autor americano que a criou, o estresse é vivenciado de forma única e crônica e é construído com base nas relações sociais. Assim, há estresse psicológico aumentado quando essas relações não são harmônicas. Segundo Alvares *et al* (2022), são elementos de risco à saúde mental dessa população a discriminação social, o estigma social, a falta de apoio, a rejeição familiar e social e a forma como essas identidades são patologizadas.

O fato de identificarmos que a identidade de gênero de pessoas trans é fenômeno gerador de violências institucionais, mas também de violências simbólicas, já as coloca em condição de vulnerabilidade. É certo que mulheres cisgênero, numa sociedade gendrada<sup>45</sup> também possuem vulnerabilidades acentuadas se comparadas aos homens cisgêneros. Contudo, é mister asseverar que no caso de transexuais e travestis, notamos com grande preponderância, como já afirmamos anteriormente, tratar-se de um crime de ódio a uma corporalidade que se julga, a partir de um cisheterocentrismo ser inumana. E, nesse caso, a despeito das violências às quais mulheres cis sofrem, que também são graves, elas cumprem uma parte das regras da cisheteronormatividade que mulheres trans confrontam: elas são cis. São vistas, em outras palavras, como “naturalmente mulheres”<sup>46</sup>.

As mortes prematuras de mulheres trans devem ser compreendidas como tema sob o qual a bioética tem dever moral de se preocupar. As violências no âmbito familiar, a falta de oportunidades de trabalho, a saúde mental, os estigmas, a discriminação, a violência escolar e outras diversas questões que atravessam o tema da violência contra essas corporalidades são questões éticas de urgência. A partir dessa compreensão, devem ser debatidas políticas públicas e mecanismos de eliminação dessas formas de violência, se queremos de fato intervir, como propõe a B.I, para proteger essa população que é constantemente vulnerabilizada (BRAZ, 2006). Afinal, uma bioética que se coloca inerte frente aos crescentes processos de violência contra grupos marginalizados, como o é a população trans, precisa ser questionada.

---

<sup>45</sup> O termo gendrado é utilizado aqui na mesma perspectiva trazida por SAFFIOTI (2015) para sinalizar que os deslocamentos em nossa sociedade são determinados pelas questões de gênero. É uma palavra que não se encontra ainda demarcada nos dicionários em geral por ser importada do inglês (oriunda de gender).

<sup>46</sup> Grifamos aqui a clareza que temos de que mulheres cis são vítimas do patriarcado e de uma série de outras violências que as vulnerabiliza e também mata. Contudo, optamos por citar e não aprofundar sobre essas violências já que não é o recorte de nossa pesquisa. Para acesso a casos de feminicídio no Brasil, há inúmeros estudos recentes. Sugerimos acesso a reportagem atualizada que apresenta estudo sobre esse grupo em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2023/03/08/aumento-dos-feminicidios-no-brasil-mostra-que-mulheres-ainda-nao-conquistaram-o-direito-a-vida.ghtml>.

Entendemos que, se de alguma forma, há privação de direitos, gerando violências e adoecimentos a qualquer indivíduo, os referenciais dos direitos humanos tornam-se fundamentais, justificando que uma bioética pautada em perspectivas plurais e com assentamento nesses mesmos direitos humanos, encontre-se vigilante. Nesse sentido, o fenômeno das violências às quais travestis e transexuais são submetidas é de forçosa urgência para o campo da bioética e ainda mais caro para a B.I, não só porque perpassa o campo da saúde coletiva, mas porque impacta fortemente a vida, os deslocamentos e a sociabilidade dessas mulheres.

Quando consideramos para além dos princípios da DUBDH já assinalados no capítulo 2 (a não discriminação e não estigmatização), pensamos no que o mesmo documento propaga ao assinalar no artigo 8 que “indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos e a integridade individual de cada um deve ser respeitada” (UNESCO, 2006). Se a “a violência é o outro da vida, da ética e da saúde” (GONTIJO, 2015, p. 59), uma bioética comprometida com a vida deve estar preocupada com esse fenômeno que a esfacela. Desse modo, é urgente que a violência contra mulheres transexuais ganhe espaço nos debates da bioética, à medida que a dignidade dessa população tem sido constantemente negada seja por indivíduos, seja por instituições, como o próprio Estado brasileiro.

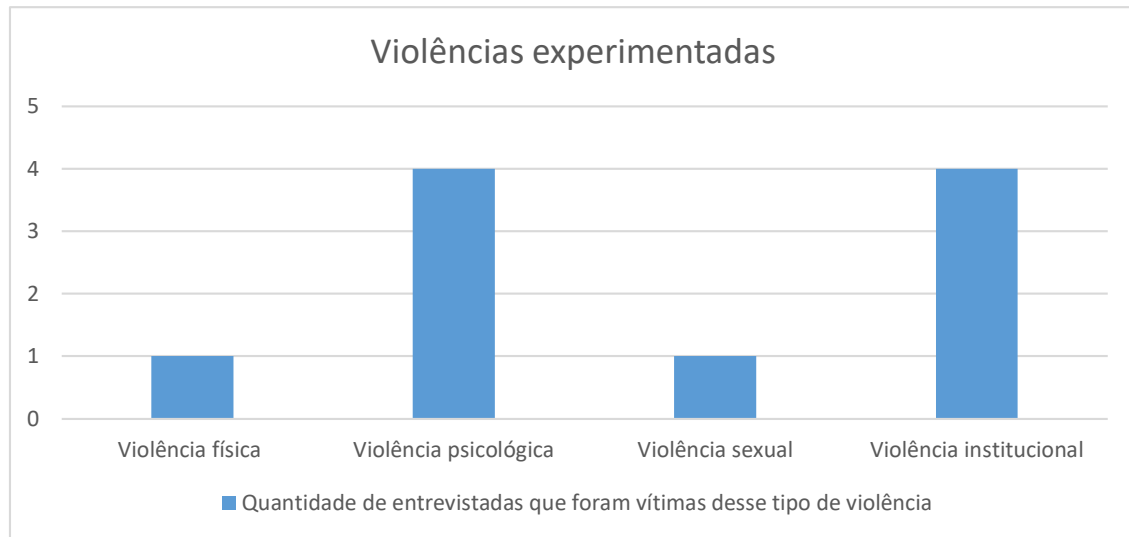
### **3.6. Violências na voz de travestis e transexuais de Goiás e do Distrito Federal: resultados e discussão**

A violência é um fenômeno presente na vida de todas as pessoas transexuais, conforme apontam os dados da ANTRA nos Dossiês de Assassinatos e Violências de 2022 (BENEVIDES, 2023) e destacado pela Rede Trans no Registro Nacional de Assassinatos e Violações de Direitos Humanos no Brasil em 2022 (ARAÚJO, NOGUEIRA e CABRAL, 2023). Nossas interlocutoras corroboram com essa afirmação, pois todas vivenciaram alguma forma de violência desde o início de seu processo de transição ou mesmo antes dele, como veremos. Outrossim, as 5 (cinco) entrevistadas relataram que as violências vividas se deram pelo fato de serem transexuais, o que nos faz afirmar que é um fenômeno transfóbico, um ódio à transexualidade.

Os gráficos abaixo demonstram algumas das formas de violência que as mesmas assinalaram terem vivenciado, bem como as principais instituições promotoras de violência. Notaremos, ao longo de nossas análises que, apesar de elencarmos para a entrevista, 8 formas distintas de violência, a fim de identificarmos quais delas em algum momento se fizeram

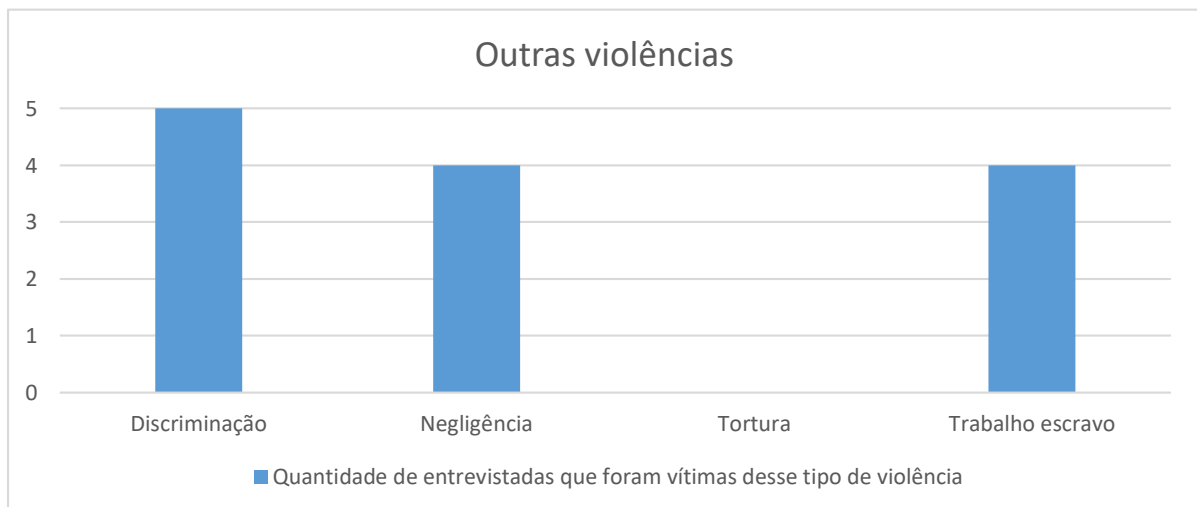
presentes na vida de nossas interlocutoras, algumas outras formas de violência poderão ser identificadas ao longo do diálogo com elas. A opção por elencar esses tipos de violência<sup>47</sup> se deu a partir das leituras realizadas, que nos fez perceber essas como algumas das principais violências vividas por mulheres trans. Compreendemos, porém, a existência de uma amplitude imensurável de violências às quais essa população precisa cotidianamente enfrentar.

*Gráfico 1*



(Elaboração própria)

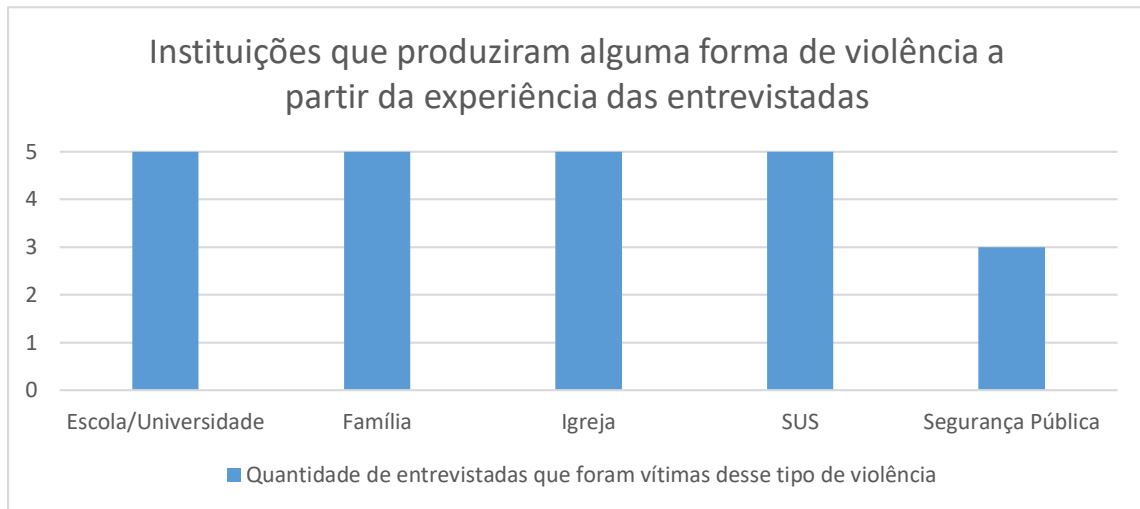
*Gráfico 2*



(Elaboração própria)

<sup>47</sup> Para iniciar a entrevista, explicamos às interlocutoras sobre cada uma das formas de violência afim de que as mesmas tivessem maior clareza do que se tratava. Utilizamos o *Relatório Mundial Sobre Violência* (OMS, 2014) e o *Manual Ódio Nunca Mais* (APAV, 2018) como documentos norteadores dos quais nos apropriamos para a definição dos conceitos apontados às participantes da pesquisa.

Gráfico 3



(Elaboração própria)

Os dados sobre as formas de violência vividas pelas nossas entrevistadas manifestam-se de formas múltiplas. Mesmo nos casos de tipos de violência em que todas relatam ter sofrido, elas acontecem de forma diferente. É oportuno destacar como já dissemos, que a violência que atravessa a vida de pessoas transexuais precisa ser entendida a partir de suas multiplicidades e contextos específicos, considerando sempre as questões interseccionais que as permeiam (NASCIMENTO, L., 2021). Notamos, segundo o gráfico, que entre as formas de violência, a discriminação foi vivida por todas elas, dado que nos traz a clareza de que o princípio da não discriminação e não estigmatização presente na DUBDH ainda encontra entraves em sua garantia. Entretanto, merece nossa atenção a violência institucional, a violência psicológica, a negligência e o trabalho escravo, que são narrados por 4 (quatro) de nossas interlocutoras. Apenas 1 (uma) delas relatou ter vivido violência física e violência sexual. Nenhuma delas manifestou ter sido vítima de tortura (apesar de durante a conversa uma delas ter manifestado claramente ter sido vítima de tortura psicológica).

Quando pensamos nas instituições promotoras de violência, apenas a segurança pública não foi destacada por todas entrevistadas como promotora de violências. É importante assinalar que aqui tivemos um momento de perguntas fechadas. Ao seguirmos nossos diálogos, apesar desse dado, nem todas retomaram claramente essas violências de forma tão explícita, como veremos. Constatamos, por exemplo, certa dificuldade de algumas das interlocutoras para falarem sobre a violência na família, principalmente aquelas violências que são ocultas.

Mas, afinal, quem são nossas interlocutoras? Criamos uma tabela que traz alguns dados sobre elas. Por se tratar de uma proposta de entrevista que preserva a identidade de nossas

participantes, como apontado na metodologia, utilizaremos nomenclaturas específicas, conforme descrito na primeira coluna. Os demais dados da tabela serão retomados em momentos oportunos para dialogarmos sobre as falas das mulheres participantes da pesquisa.

*Tabela 1*

<b>Entrevistada</b>	<b>Idade</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Profissão</b>	<b>Onde vive hoje</b>	<b>Como se reconhece</b>	<b>Raça</b>
Entrevistada 1 (E.1)	29	Ensino médio incompleto	Profissional do sexo	Goiânia (GO) e França	Mulher trans	Branca
Entrevistada 2 (E.2)	55	Ensino superior completo	Psicóloga	Goiânia (GO)	Mulher trans	Branca
Entrevistada 3 (E.3)	32	Ensino superior completo	Design de moda	Samambaia (DF)	Mulher trans	Negra <sup>48</sup>
Entrevistada 4 (E.4)	20	Ensino médio incompleto	Estudante/Sexting	Ceilândia (DF)	Travesti	Negra <sup>49</sup>
Entrevistada 5 (E.5)	41	Ensino superior incompleto	Estudante	Goiânia (GO)	Travesti	Branca

(Elaboração própria)

Para análise das entrevistas, buscamos realizar uma divisão temática que considera as questões semiestruturadas presentes na pesquisa, mas, também, outras narrativas/temas identificados ao longo dos diálogos e que não estavam previamente estabelecidos no roteiro de perguntas. Foram temas que surgiram ao longo das conversas e que de alguma forma se mostraram relevantes para nosso estudo. Dividiremos, portanto, para análise, os discursos das

<sup>48</sup> A entrevistada se identificou como preta. Seguindo classificação do IBGE (olhar nota de rodapé 55), pessoas que se reconhecem pretas integram o grupo de pessoas negras.

<sup>49</sup> Consideramos aqui a classificação do IBGE (olhar nota de rodapé 54 e 55). Contudo, a interlocutora se reconheceu como parda durante a entrevista.

interlocutoras em 3 tópicos (que contam com a integração/agrupamento de perguntas que trazem as respostas buscadas para cada um deles): Identidades e primeiros atravessamentos; Discriminação, estigma e violências atravessando deslocamentos; Oportunidades e perspectivas para o futuro.

### **3.6.1. Identidades e primeiros atravessamentos**

Quando analisamos as identidades de nossas interlocutoras e de uma maneira específica, a forma como se definem, 3 (três) delas se identificam como mulheres trans e 2 (duas) como travestis. Como dissemos no capítulo 1, são diversas as formas como as identidades transexuais se estabelecem. A construção de suas subjetividades é múltipla. De igual modo, as suas orientações sexuais são múltiplas e fluidas (NASCIMENTO, L., 2021). É preciso recordar que “não há uma norma de orientação sexual em função do gênero das pessoas” (JESUS, 2012, p.12)

Com relação à orientação sexual, entre nossas interlocutoras, 3 (três) se consideram heterossexuais<sup>50</sup>, 1 (uma) pansexual<sup>51</sup> e 1 (uma) androsexual<sup>52</sup>. É interessante destacar que as entrevistadas 3 e 2, as que respectivamente se definem como androsexual e pansexual, verbalizaram durante as entrevistas perceberem um preconceito acrescido pelo fato de as pessoas ainda não saberem distinguir suas identidades de gênero da orientação sexual no cotidiano. Nas falas de quatro das entrevistadas ficou explícito que muitas vezes há por parte das pessoas uma confusão das identidades trans.

No caso da entrevistada 3 que é mãe, ela destacou uma dificuldade ainda maior pelo fato de se relacionar por um tempo com um homem trans. Essa incompreensão que ainda é latente está assentada na equivocada ideia, fortemente presente na sociedade, de que uma mulher transexual necessariamente terá atração por homens cisgêneros (LEITE JÚNIOR, 2011). Notamos, de forma explícita, uma não aceitação de que as identidades e orientações sexuais são fluidas e que perspectivas coloniais acerca dos corpos e de seus trânsitos precisam ser desconstruídas.

O dado acima relaciona-se com o que nossa pesquisa apontou, ao identificar que todas as mulheres participantes declaram que em algum momento foram vistas como homossexuais.

---

<sup>50</sup> Entende-se aqui por heterossexual, aquelas mulheres que buscam se relacionar com homens;

<sup>51</sup> Entende-se por pansexual aquelas mulheres que definiram se atrair por pessoas, independente do gênero ou orientação sexual;

<sup>52</sup> Considera-se aqui androssexual as mulheres que sentem atração pelas masculinidades (em toda sua diversidade). Esse sentido da androssexualidade foi manifestado pela própria entrevistada. Por isso optamos por trazê-lo tal qual a mesma o entende;



A entrevistada 2 é a mais experiente de todas as nossas interlocutoras. Ela declarou que na época de sua transição “*uma pessoa trans era vista como um viadinho*”. E ainda ratificou que como pessoa que se reconheceu trans, encarava “*os preconceitos que outros gays naquela época viviam*”. Para além da percepção da sociedade para com elas, 4 (quatro) explicitaram em suas falas que da parte delas, não houve clareza desde o início de que elas eram pessoas trans. Das nossas entrevistadas, a transição<sup>53</sup> mais tardia foi da E.5, aos 35 anos de idade. Hoje, ela possui 41 anos. Ela foi a única entrevistada que disse nunca ter se visto como gay, apesar de demorar também se encontrar como trans.

No que tange à classe social (outro dado fundamental), utilizamos a classificação do IBGE (OKA, 2023) com base na faixa salarial (que considera a renda mensal familiar). Assim temos:

- Classe A: Acima de 20 salários mínimos;
- Classe B: Entre 10 e 20 salários mínimos;
- Classe C: Entre 4 e 10 salários mínimos;
- Classe D: A partir de 2 até 4 salários mínimos;
- Classe E: 0 até 2 salários mínimos.

Com base nesses dados, nosso estudo mostrou que a classe social de nossas interlocutoras é múltipla. 1 (uma) delas é da classe C, 1 (uma) da classe D e 3 (três) pertencem à classe E. Identificamos um elemento que nos chama a atenção: o fato de entre as mulheres da classe E (com até 2 salários mínimos de renda), haver 1 (uma) com ensino superior completo, 1 (uma) cursando ensino superior e 1 (uma) com ensino médio incompleto. Por outro lado, a mulher com maior renda possui ensino médio incompleto (E.1). Contudo, há alguns dados a se considerar para além de sua escolaridade: ela considera possuir “boa passabilidade”, tem sua renda a partir da prostituição e vive ainda em períodos longos na Europa e uma parte menor em Goiás. Esse elemento, aponta para nós, por um lado o papel da passabilidade como um dos caminhos que podem trazer maiores possibilidades de trânsito, mas ao mesmo tempo maior possibilidade de sucesso na prostituição, como narrou a própria entrevistada.

É importante destacar que entre as entrevistadas, 2 (duas) possuem ensino médio incompleto e 2 (duas) têm ensino superior. Sendo que 1 (uma) está cursando atualmente a

---

<sup>53</sup> Salientamos que por compreender com clareza a multiplicidade de formas de construir suas subjetividades como pessoas trans, não foi foco de nosso estudo identificar quais delas passaram ou não pelo processo de redesignação sexual (pergunta que também consideramos ser invasiva e de alguma forma violenta já que apenas uma delas, ao longo da conversa explicitou indiretamente isso). Portanto a transição aqui é entendida como momento em que a entrevistada manifesta começar a se perceber como pessoa trans e construir itinerários múltiplos para socialmente se posicionar como tal.

graduação (o segundo curso que tenta levar adiante). Os números acerca da escolaridade de nossas entrevistadas apontam para o que a ANTRA em seu dossiê de assassinatos e violências publicado em 2023 nos chamou atenção: a baixa escolaridade e maior dificuldade de acesso à universidade (BENEVIDES, 2023). Esse é um dado que também tem sido destacado pela REDE Trans ao longo dos últimos anos como preocupante, à medida que o acesso à educação, afeta principalmente a população trans, trazendo consequências como o não acesso ao trabalho (ARAÚJO; NOGUEIRA; CABRAL, 2023).

Apesar de termos 2 (duas) entrevistadas com ensino superior completo e uma estar cursando ensino superior, é correto dizer que as que possuem ensino superior (E.2 e E.3) realizaram seus cursos de graduação muitos anos após o término do ensino médio. Esse dado demonstra a dificuldade para ingresso na universidade por parte de mulheres trans. Ademais, a outra entrevistada (E.5), que está cursando ensino superior, não concluiu ainda nem a metade do curso (o primeiro curso ela acabou abandonando por considerar extremamente machista o ambiente, os professores e os colegas de turma) e possuía na data da entrevista 41 anos de idade<sup>54</sup>. Ao mesmo tempo, é preciso dizer que o ensino superior não parece garantir empregabilidade a essa população, em cargos e funções bem remuneradas, pois sozinho não extirpa a discriminação e o estigma, a exemplo do que vive a E.3 até hoje.

No que tange às questões raciais<sup>55</sup>, 3 (três) de nossas entrevistadas se reconhecem como brancas, 1 (uma) como parda e 1 (uma) como preta<sup>56</sup>. Um dado que dialoga com o que já destacamos sobre as questões interseccionais, que perpassam as violências contra mulheres transexuais e travestis, é que 4 (quatro) delas, em algum momento, reconheceram que as transexuais negras estão mais vulneráveis e mais colocadas à margem pela cor de sua pele. Esse fenômeno reforça o conceito de afronecrotransfobia criado por Rêgo (2021) que já citamos anteriormente. A entrevistada 3, manifestou ainda que sente de modo muito intenso essas violências por ser negra e gorda, duas questões interseccionais muito presentes nas discussões da pesquisadora Nascimento, L. (2021).

---

<sup>54</sup> Falaremos mais adiante sobre alguns processos de violência no contexto educacional e que poderão dialogar com esses dados;

<sup>55</sup> Ao perguntarmos sobre a raça, conforme pode ser notado no Apêndice B (onde consta o roteiro para entrevista), deixamos em aberta a identificação de raça sem colocar opções para que as entrevistadas se identificassem. Portanto respeitamos o termo utilizado por cada uma ao pedir que elas apontassem a raça;

<sup>56</sup> Destacamos que para o *Estatuto da Igualdade Racial* a população negra se refere ao “conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas conforme o quesito cor ou raça usado pelo Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga” (BRASIL, 2010).

### 3.6.2. Discriminação, estigma e violências atravessando deslocamentos

#### a) Acolhimento e violências na família

A família é, segundo Benevides (2023), um dos primeiros ambientes onde os direitos de pessoas transexuais são violados. Segundo a autora, algumas questões precisam ser consideradas ao pensarmos nas experiências que essa população vivencia com suas famílias: falta de acolhimento, ambientes familiares tóxicos, abandono familiar, não respeito à identidade de gênero. O nosso estudo mostrou que, de alguma maneira, essas questões atravessaram ou atravessam ainda hoje as experiências de nossas interlocutoras. As 5 (cinco) entrevistadas relataram em algum momento ter tido alguma dificuldade com a família, o que incluiu formas distintas de violência dentro de casa.

Duas das entrevistadas consideraram as violências, com a família, processos comuns. A entrevistada 1, disse que “*não foi tão difícil o acolhimento em casa*”. Segundo ela, a família “*não entendia as coisas e a via como um gay no início*”. A entrevistada 2 disse que foi presenteada com sua família:

*As cobranças que viam por parte do meu pai por exemplo, não eram por conta da minha identidade de gênero. Eram cobranças que ele tinha com todos os filhos. Eu vivi o bummmm da epidemia da AIDS, perdi muitos amigos próximos, e ele ficava sabendo. Chegou um momento, que meu pai pedia pra eu não frequentar certos lugares, porque ele não queria aquilo pra mim. (E.2)*

Notamos que, mesmo o gráfico acima apontando que todas entrevistadas foram vítimas de violências na família, E.1 e E.2 relatam ao longo das conversas relações mais harmoniosas em casa do que as demais. Por outro lado, a narrativa de E.3, E.4 e E.5 foram distintas no que tange à relação com as suas famílias. A E.3 relatou ao longo da entrevista que sofreu violências psicológicas por parte da família e que não havia respeito à sua identidade de gênero. Segundo ela, os familiares insistiam em chama-la pelo “*nome morto*”. Nos relatos, a E.4 foi a que apontou uma narrativa mais extensa sobre processos de violência em casa.

*Quando comecei a transição, meu pai parou de falar comigo por uns 2 meses, entrou em depressão, começou a beber. Isso me machucava. Agora minha mãe foi uma coisa mais rápida, minha mãe falou que não ia me chamar de X<sup>57</sup>, mas logo ela aceitou e começou a me ajudar no processo, comprava roupas para mim. Minha família por parte de mãe é uma coisa mais aberta. Minha avó por exemplo, não me acompanhou no processo e me chama hoje pelo pronome feminino. Isso cai por terra aquela ideia de muitos de que é a idade que faz a pessoa não aceitar. Minha avó é da fazenda. Meu pai ainda me chama pelo pronome masculino e me trata como se eu fosse homem (E.4).*

---

<sup>57</sup> Utilizamos X para preservar a identidade, já que nesse momento a interlocutora utiliza seu próprio nome. É o único termo da fala que não está integralmente da forma como a participante narrou.

Apesar da aparente maior aceitação da mãe da E.4, em alguns momentos da conversa ela relatou uma espécie de manipulação feita pela mãe e padrasto, pelo fato dela ainda morar com eles. Houve uma fase em que ela chegou a fugir de casa, mas hoje, vive novamente com eles por dependência financeira. Em vários momentos da conversa, a interlocutora destacou incômodos com o clima familiar. Além disso, outra situação que manifesta para nós uma forma de violência é o fato de a mesma receber pensão do pai e, por esse motivo, afirmar não poder realizar o sonho de retificar seu nome, já que se fizesse isso, perderia a pensão, pois o pai não a ajudaria mais. Essa experiência manifesta-se claramente como uma violência que gera danos psicológicos (OMS, 2002), sobretudo se considerarmos que de alguma forma, a não retificação de seu nome pode acarretar em outras violências, tal como veremos adiante, na própria experiência dela em seus percursos em alguns outros espaços de sociabilidade.

Por fim, as narrativas da E.5 sobre violências no contexto familiar perpassam por duas questões principais: piadas e não respeito ao uso de nome social. Segundo ela, no seio familiar, sempre foram presentes piadas agressivas. Após sua transição, que aconteceu como ela mesma aponta, de forma tardia, as piadas violentas permaneceram. No que tange ao seu nome social, ela relatou que ainda hoje, várias pessoas da família a tratam pelo pronome masculino, o que a fez afastar de muitas pessoas próximas e reduzir seus vínculos cotidianos com essas pessoas.

O medo da solidão, a partir do abandono da família, é realidade muito presente entre mulheres transexuais. Moira (2018) destaca que uma das violências das quais mais temia como travesti era a violência da exclusão. Essa violência, para ela, está relacionada à perda da família e seus círculos sociais. Em seu caso, um medo duplicado: por ser como ela mesma aponta, puta e travesti. O patriarcado atravessa, como aponta Saffioti (2015), todas as instituições. Nesse sentido, a família não está isenta das violências geradas por esse mesmo patriarcado, afetando ainda mais drasticamente a população trans, já que o modelo de família que ainda se quer perpetrar como verdadeiro é cisgênero, respingando sobre a prole esses moldes colonizados de ser.

#### **b) A educação e suas negociações para com corpos “anômalos”**

Todas as participantes de nossa pesquisa relataram, em algum momento, obstáculos perpetrados por uma transfobia direta ou indireta nos espaços educacionais. Contudo, esses processos não aconteceram da mesma forma com nossas interlocutoras. A E.1 foi a que relatou ter tido maior suporte na escola. Segundo ela, quando iniciou sua transição no espaço escolar, “foi o maior alvoroço” (E.1). Mas, como ela tinha uma rede de amigos grande, “foi um processo

*mais tranquilo do que imaginava que seria*” (E.1). Para além disso, ela destacou que a diretora a chamou para conversar, dispondo-se a dar suporte em qualquer situação onde percebesse que estava sendo violentada. Durante a fala, E.1 reconheceu que não são todas as pessoas trans que têm a sorte que ela teve de encontrar uma diretora e colegas que formam uma rede de apoio forte. Ela destacou, ainda, que o processo com outras amigas foi muito diferente do vivido por ela no contexto escolar.

Para a E.2, as violências na escola foram “*violências não ditas*” (E.2). “*Uma indireta aqui, uma piadinha ali*” (E.2). Mas, nesse cenário, a interlocutora se dizia “*muito resolvida*” (E.2). E acha que as pessoas não falavam mais coisas porque tinham medo dela. A E.3 foi uma das que manifestou que a sua primeira fase se identificando como gay, mas sem ter clareza de sua identidade, fez com que o desempenho escolar fosse bastante afetado. Ela relata que não tinha vontade de ir para a escola por conta das violências que vivia, mas também porque não sentia bem consigo mesma. Sua transição aconteceu já no ensino superior, quando de fato se reconheceu como uma mulher trans. Segundo aponta, pelo fato de estar numa universidade privada, “*as coisas foram um pouco mais tranquilas*” (E.3), mas que “*uma vez ou outra não deixava de ver as pessoas olhando, com olhar de curiosidade ou reprovação*” (E.3).

A E.4 abandonou os estudos por conflitos ligados à sua identidade de gênero e também por questões familiares. Ela desenvolveu depressão durante o ensino médio. Durante a conversa, ela demonstrou incômodo por ter abandonado o ambiente escolar, e em nenhum momento, a instituição ter feito contato para saber o motivo do abandono. Ao mesmo tempo, sua narrativa demonstrou que a escola foi um lugar muito violento, principalmente por parte da direção. Ela apontou algumas falas da gestora, que a marcaram como: “*Nossa, mas nem parece que você é trans*” (E.4). Ela narrou ainda que a diretora fazia perguntas sobre roupa, cabelo, corpo. Todas essas questões a constrangiam. Também fez parte de suas falas um momento que um professor na sala disse: “*não sei se você é homem ou mulher*” (E.4).

Mas, segundo a E.4, o que mais a marcou foi quando “*vazaram uma lista*” (E.4) no corredor da escola com seu “*nome morto*” (E.4), onde constava sexo masculino; e, na escola anterior à atual, quando ela tinha que “*segurar o dia inteiro sem poder ir ao banheiro*” (E.4). Nessa mesma escola integral, ela relatou que, algumas vezes, teria sido abordada por uma professora que a via introspectiva e a professora vinha até ela tentar falar de deus. E complementou: “*Naquela hora, eu olhava para ela e dizia para mim mesma - não quero saber de nada, só quero que o dia acabe para eu poder usar o banheiro*” (E.4).

De forma semelhante, a E.5 viveu também violências nos espaços educativos. Contudo, na infância, mesmo tendo certeza de que não era gay, mas sendo vista como tal pelos colegas,

as violências aconteciam de alguma forma. Após o início da transição, ela já estava no ensino superior (no primeiro curso que iniciou e depois abandonou). Na universidade, ela relata ter vivido algumas violências, inclusive na UFG, apontou que um funcionário havia a violentado com palavras e que inicialmente iria depor contra ele, mas quando se recordou que estaria ali todos os dias e que temia uma represália, optou por não levar adiante a denúncia e deixou de frequentar o ambiente onde esse funcionário atuava. As questões mais comuns nesse espaço hoje (na segunda tentativa de graduação), segundo aponta, são os olhares de reprovação.

Os apontamentos realizados por nossas interlocutoras corroboram com o que o Benevides (2023) aponta através do *Dossiê Assassinatos e Violências contra Transexuais e Travestis Brasileiras em 2022*, ao afirmar que os espaços educativos ainda são violadores de direitos de pessoas trans. Essas questões, como assinala, perpassam pela não garantia do uso do nome social, não respeito à identidade de gênero, bem como pelo impedimento de uso do banheiro. As violências promovidas nesses espaços impactam drasticamente no abandono do espaço escolar (como aconteceu com todas nossas entrevistadas), adoecimento mental (como mencionamos com duas das entrevistadas) e até mesmo físico (como no caso da E.4 que desenvolveu infecção urinária por não utilizar o banheiro na escola). Todas essas situações, marcam graves privações de direitos e a desconsideração de princípios apontados na DUBDH (2006) como fundamentais, tais como os presentes nos artigos 3 (dignidade humana e direitos humanos), 8 (respeito pela vulnerabilidade humana e integridade pessoal), 9 (vida privada e confidencialidade), 10 (igualdade, justiça e equidade), 11 (não discriminação e não estigmatização), 13 (solidariedade e cooperação) e 14 (responsabilidade social e saúde).

Notamos, como aponta Reidel (2022), a urgência de uma reinvenção dos espaços escolares, afim de que situações como o não direito ao uso do banheiro não gere, como afirmam Araújo, Nogueira e Cabral (2023) a morte social dessa população. O cisheterocentrismo encontra-se muito presente ainda nos espaços educativos, quando identificamos, por exemplo, conforme escuta de nossas entrevistadas, que há nas escolas de educação básica e no ensino superior, a determinação dos corpos que são transitáveis: cis, heteros e brancos. A reinvenção desses ambientes precisa incidir primariamente numa ruptura do conservadorismo que os asfixia, através de um proibicionismo que afasta debates sobre temas importantes como sexualidade e gênero, assentados, como dissemos anteriormente, numa suposta “ideologia de gênero”.

### c) As religiões e os atravessamentos de preconceitos

Em nosso questionário, perguntamos para as entrevistadas qual espaço social mais promove exclusão e as estigmatiza. A fala das participantes mostrou uma preponderância das religiões e de maneira particular das igrejas cristãs como um dos espaços que mais promovem discursos violentos. Todas elas, em algum momento, citaram as igrejas como promotoras de violências e exclusões. Nenhuma das entrevistadas frequenta hoje igrejas cristãs. Esse dado é importante para nós, à medida que nos remete ao que explicitamos em alguns momentos em nossa pesquisa, quando grifamos a influência das igrejas cristãs nas transfobias cotidianas, como aponta Trevisan (2018). Conforme já elucidamos, há uma intensificação desses discursos transfóbicos, utilizando-se de algumas narrativas “cristãs” entre os anos de 2019 e 2022, respectivamente quando assume a Presidência da República, Jair Messias Bolsonaro e concomitante a isso, ocorre um fortalecimento da bancada evangélica fundamentalista no Congresso Nacional. Essa relação entre política e religião (propriamente cristianismo) foi destacada de alguma forma por 4 (quatro) de nossas entrevistadas ao longo dos diálogos como um problema que fortalece a transfobia.

Uma das entrevistadas (E.3) apontou durante a conversa que participa de religião de matriz africana e se sente acolhida lá. Ela foi uma das que endossou com maior intensidade a violência por parte de igrejas cristãs (fazendo questão de citar igrejas evangélicas e o catolicismo). Vale recordar aqui dois pontos importantes citados no capítulo 1 no que tange às religiões de matriz africana: por um lado a fala de Kaio Lemos (TRANSVERSAIS, 2021) e que vai de encontro à fala da entrevistada E.3, quando trata do acolhimento nas religiões de matriz africana e por outro o que sinalizou Nascimento, W (2019), ao questionar os espaços permitidos a pessoas transexuais no candomblé.

Dantas (2020) relata a forte influência das diversas vertentes religiosas nos projetos de ataque direto aos direitos humanos de mulheres, negros e membros da comunidade LGBTQIAPN+. Cada vez mais é preciso que um estado verdadeiramente laico exista, no aval de que valores e premissas assentados sobretudo em dogmas ou doutrinas religiosas não afastem a possibilidade de construção de uma ética decolonial que se assente no pluralismo moral. Entendemos que esse caminho só será possível à medida que não forem as instituições religiosas as responsáveis por, através do terror e do medo, desenharem os caminhos a serem seguidos pelas pessoas (TREVISAN, 2018). Uma bioética pautada no pluralismo deve defender a liberdade religiosa (em toda sua pluralidade), mas compreendendo a laicidade do Estado como

mecanismo garantidor de segurança de todas as pessoas e, portanto, como prática ética fundamental.

#### **d) Dos Órgãos de segurança pública**

E.1 e E.2 foram as únicas que apontaram não ter em nenhum momento necessitado de recorrer a órgãos de segurança pública por conta de transfobia. Em vista disso, no gráfico que mostramos anteriormente sobre as instituições promotoras de violência, não constam a experiência de ambas, no concernente à segurança pública como um espaço que as violentou. A questão que provocamos é: caso essas interlocutoras necessitassem recorrer a esse órgão, seriam vítimas de transfobia? Nosso questionamento/provocação emerge à medida que as demais entrevistadas, E.3, E.4 e E.5, relatam já ter recorrido a órgãos de segurança e terem sido, todas elas, vítimas de transfobia ou alguma forma de violência devido às suas identidades de gênero.

A E.3 destacou que precisou em várias ocasiões procurar algum órgão de segurança e afirmou que a transfobia e despreparo para o atendimento é explícito. Ela destacou, ainda, que se dirigiu a delegacias com outras amigas transexuais ou travestis e que as violências são as mesmas que ela pessoalmente passou. Corrobora com essa fala a E.4 ao ponderar que quando procurou a delegacia pela primeira vez para denunciar estar sendo vítima de transfobia, sua denúncia foi ignorada: “*Me trataram como se eu fosse nada*” (E.4). Além disso, ela sinaliza o desrespeito ao uso de seu nome social nesse espaço. A E.5 também afirmou ter sido vítima de transfobia em algumas ocasiões que procurou a delegacia. Disse que sua denúncia só foi levada a sério quando, em uma das ocasiões, procurou a delegacia da mulher de Goiânia e a delegada era uma mulher trans.

A não consideração da existência das violências a que mulheres transexuais são submetidas aponta para a necropolítica (MBEMPE, 2018) já apontada por nós no capítulo 2. Porquanto, as forças de segurança pública tornam-se o braço estatal que, muitas vezes, corrobora com a normatização das violências e até mesmo com as mortes de mulheres trans ao minimizar ou ignorar as violências a que essa população é submetida. É como se elas não tivessem o direito de questionar as violências que passam pelo fato de serem mulheres trans. Inegavelmente, há um esfacelamento do outro como sujeito, assim como Lévinas (1997) havia denunciado. Para esse modelo político de apagamento das identidades trans (NASCIMENTO, L.,2021), parece haver uma configuração muito específica de apagamento do outro, demonstrando que a sociedade é colonizada num padrão cisheteronormativo (TEIXEIRA,



2021), não havendo o outro como sujeito para além desse universal que se tenta construir: cis, hetero, branco (BENEVIDES, 2023).

Nascimento (2021), ao citar em sua obra *Transfeminismo* o caso da mulher trans negra Verônica Bolina que teve seu corpo nu exposto, o rosto dilacerado e o cabelo raspado em uma delegacia, mostra-nos que o estado atua em sua política de morte, fazendo com que os corpos subalternizados sejam ainda mais empurrados à margem por serem vistos como não humanos. Mulheres trans tornam-se a parte perversa da sociedade (TREVISAN, 2018). Nesse sentido, “a banalização sistemática dessas vidas faz com que a morte seja um destino” (TEIXEIRA, 2021, p. 84).

As transfobias ocorridas em espaços como as delegacias, que deveriam trazer segurança e serem promotoras de vias para punir uma violência apresentada pela vítima, nos remete ao pensamento de Kilomba (2019): é imposto para mulheres trans uma máscara de silenciamento que determina quem é ou está vivo e quem não. Esfacela-se, assim, a pluralidade, base fundante proposta através da B.I. Por sua vez, essa mesma pluralidade deve ser uma inquietação constante que promova à ação bioeticistas brasileiros, afim de lutarem contra as transfobias e inações dos órgãos de segurança pública no país. O ato de ignorar a fala de uma vítima de transfobia, promovendo assim um novo episódio de transfobia, mostra que para o Estado, mulheres trans estão mortas, pois se por um lado quem está vivo pode falar, uma pessoa morta não o pode. Nesse sentido, vemos mais uma vez a atuação da necropolítica de forma latente, pois, o que um corpo, visto pelo Estado como morto, pode reivindicar? É preciso dizer que “o Estado, enquanto guardião dos direitos dos cidadãos, deve fomentar políticas e leis específicas para proteção efetiva e acessível contra a estigmatização e a discriminação” (MELO e MONTEIRO, 2021, p.761) e não fomentá-las.

#### **e) Corpos trans no Sistema Único de Saúde (SUS)**

As violências presentes nos hospitais e ESFs foram, assim como no caso das igrejas cristãs, questões muito latentes no discurso de nossas entrevistadas. Esse dado coaduna com os dados trazidos por Benevides (2023) no Dossiê da ANTRA, no que tange à dificuldade de acesso à saúde (como direito) por essa população. Como sinalizado anteriormente, todas as entrevistadas disseram que os ambientes que buscaram atendimento via SUS foram, de alguma forma, promotores de violências, seja por não respeito ao uso do nome social, seja por negligência ou outros preconceitos.

A E.1 destacou que como hoje tem melhores condições financeiras, evita buscar o SUS, porque tem muito receio pela forma como já foi tratada. Uma das questões de violência que ela pontuou já ter vivido foi o não respeito ao nome social. A E.2 afirma que no SUS “o atendimento é péssimo” (E.2) e que “*piorou nos últimos anos com esse cara que estava aí no poder*” (E.2) - se referindo ao ex-presidente Jair Messias Bolsonaro. A entrevistada destacou que, como uma das pessoas que lutou e participou de movimentos e grupos de debates para a construção de políticas de saúde, em favor das pessoas LGBTQIAPN+, foi um desastre o atendimento a pessoas trans no governo passado e que espera que “*melhore*” (E.2), apesar de saber que será “*muito difícil reverter o que foi destruído*” (E.2).

No caso da E.3, ela demarca uma diferença nos atendimentos em postos específicos para a população trans. Segundo a interlocutora, quando vai em um ambiente voltado para esse público, sente-se mais confortável. Contudo, nos outros espaços de atendimento do SUS, sente-se violentada. A distância de sua casa até local de atendimento específico para pessoas trans é uma dificuldade assinalada, o que conforme narra, tolhe consideravelmente seu acesso quando necessita. A experiência da E.3 e de seu ex-esposo (homem trans) no que tange respectivamente à maternidade e paternidade perpassa por uma das questões levantadas pelo transfeminismo debatido por Jesus *et al* (2014) e Nascimento, L. (2021) e endossado por Benevides (2023): os direitos reprodutivos de pessoas trans.

Anote-se que a experiência da entrevistada sinaliza para a grande dificuldade que os profissionais da saúde ainda têm para lidar com essa demanda, que deve ser um direito garantido a essa população, assim como o é para pessoas cis. Compreender que homens trans podem gestar, ainda parece um desafio aos profissionais da saúde. O pai do filho da E.3 foi quem gestou a criança. As vivências de nossa interlocutora nesse processo sinalizaram inúmeras e propositadas violências durante todo o período em que esteve no hospital com o ex-esposo, chegando inclusive a se estender, no ambiente hospitalar, a violências dirigidas ao seu filho.

A E.4, aponta que “o atendimento é péssimo e as filas são longas” (E.4). E ainda: “*Se a gente procura é porque não temos condições de pagar um plano, e daí, como a gente fica?*” (E.4). Ela tem acesso à hormonização no mercado paralelo, já que não consegue no tempo que precisaria, acessá-lo através do SUS. Ela pondera que sabe os riscos, mas que não pode ficar sem os hormônios. Essa falta de acesso à hormonização foi destacada com atenção por Bento (2019) em seus estudos, como um dos principais problemas enfrentados por mulheres transexuais que entrevistou em sua tese de doutorado. A ausência de acesso às medicações que conformem seus corpos a partir de uma expectativa de gênero que possuem faz com que haja um embaraço nas relações sociais da população trans (JESUS *et al*, 2015).

As violências médicas são muito presentes no discurso de E.5. Ela reconhece que a retificação de seu nome ajudou muito. Mas diz que “*a medicina é muito biologicista*” (E.5). Em suas alocações, ela apontou que no HGG de Goiânia, o espaço conta com muitos médicos e psicólogos transfóbicos. Durante a conversa ela frisou alguns embates que teve com uma psicóloga que queria “*fazer discursos que não eram condizentes*” (E.4) com o que buscava ali, sinalizando para uma tentativa de “*conversão*” (E.4) dela. Vemos, como apontado pela participante, a presença ainda recorrente de uma patologização no meio médico (BENTO, 2019), mas também de uma demonização da identidade trans (TREVISAN, 2018) que “precisa” ser solucionada através da religião.

As narrativas aqui apresentadas demonstram para nós que, apesar de profusos avanços, e a despeito da construção de algumas políticas públicas pensadas para travestis e transexuais, há ainda uma patologização de suas identidades, contrariando o já exposto pela OMS (2018), ao retirar a transexualidade do campo de doenças. Ao mesmo tempo, a falta de acesso aos processos de hormonização denunciado por uma das participantes e narrado por Benevides (2023) contrariam as resoluções/portarias, como a portaria a 2.803 de 19 de novembro de 2013 que trata do acesso ao processo transexualizador. As experiências das participantes da pesquisa sinalizam diferentes questões que erigem os fenômenos de violência através do SUS, realçando para nós a necessidade de um permanente debate sobre direitos fundamentais, mas, também, de uma formação para a pluralidade com as equipes de profissionais que atuam no SUS.

Há de se considerar, como afirmou Bento (2019), que os tratamentos e atendimentos ofertados pelo SUS, quando buscados por uma mulher trans e negados, impactam drasticamente em sua saúde mental. Isso amplia os riscos à saúde dessa população, sobretudo quando buscam mecanismos outros, sem acompanhamento profissional, em busca de uma necessidade que lhes é latente. Uma bioética comprometida com a vida precisa estar atenta na colaboração da construção de caminhos garantidores de um atendimento digno a essa população através do SUS, com ações pautadas no respeito à dignidade humana, considerando principalmente que se trata de uma população estigmatizada e discriminada nos diversos espaços sociais. Isso as torna ainda mais vulneráveis, já que muitas vezes são vistas como corporeidades vazias e não dignas de existir (MBEMPE, 2018). Inquestionavelmente, temos um problema bioético persistente que, sem dúvida, requer intervenções a partir de uma ética plural.

Ao discutir sobre a bioética e o direito à saúde, Barbosa (2013) aponta que o atendimento às populações necessitadas de acesso à saúde de forma equânime e justa é um princípio ético fundamental. Nesse sentido, podemos dizer que o afastamento da população trans dos espaços de saúde, muitas vezes ocorrido devido aos processos de estigmatização e discriminação, torna-

se um problema ético. Segundo o próprio autor, “decorrem também dos princípios bioéticos a necessidade de evitar discriminação ou a estigmatização, o respeito ao pluralismo e à diversidade” (BARBOSA, 2013, p. 324). Nesse sentido, uma bioética pautada nos direitos humanos, tal qual nos aponta a B.I, torna-se indispensável com vistas a mediar os conflitos persistentes que perpassam questões relacionadas à justiça social e a saúde pública (PAGANI *et al* 2007).

### 3.6.3. Oportunidades e perspectivas de futuro

As oportunidades de trabalho para mulheres transexuais são, para nós, a explicitação clara dos estigmas e discriminações, os quais sociedades que têm uma perspectiva de gênero ainda colonizadas demonstram. Os diálogos realizados com nossas interlocutoras nos permitiram identificar que apenas uma delas possui carteira assinada. Como citamos, a ONG TransVida apontou que a minoria das mulheres transexuais possui carteira assinada (AGÊNCIA BRASIL, 2022). É oportuno destacar que todas nossas interlocutoras demonstraram que há um preconceito exacerbado para a contratação de pessoas transexuais, o que sinaliza para o estigma e discriminação dos quais são vítimas.

Segundo a E.1 (que hoje vive da prostituição), ela teve muitas dificuldades para conseguir trabalho formal. Ela afirma que muitas vezes presenciou também com pessoas próximas, candidatos com menor qualificação serem contratados, pelo simples fato de a pessoa mais qualificada ser transexual. Por outro lado, a E.2 afirma que teve dificuldade ao trabalho formal, mas que essa dificuldade não foi tão acentuada por acreditar que possui certa passabilidade.

A experiência da E.3 explicita profundas violências quando o tema é trabalho. Ela prestou serviços por muito tempo em salões de beleza e dizia que muitas portas se fecharam, pelo fato de ela ser transexual e negra. Em um dos salões que teve oportunidade de trabalhar, havia clientes, “*principalmente senhoras*” (E.3) que não aceitavam que ela “*colocasse as mãos no cabelo ou nas unhas delas*” (E.3). Algo que nos direciona mais uma vez ao conceito de afronecrotransfobia (RÊGO, 2021). Diferente do que a E.4 nos apontou sobre a idade não ser um fator que determina a falta de acolhimento (quando falou da experiência com a avó), por outro, a E.3 narra que a sua maior dificuldade, na maior parte dos espaços que transita, vem de “*pessoas mais antigas*” (E.3).

No que tange ao trabalho, a E.4 relatou que sempre encontrou enormes dificuldades e que, às vezes já, aconteceu de serem agendadas entrevistas de emprego, mas que quando ela

chegava, alguma justificativa era dada para que a entrevista não acontecesse. Dentre as justificativas, diziam que ela não tinha perfil para a vaga ou mesmo que a vaga já havia sido preenchida. Já aconteceu ainda de ela agendar a entrevista e ao chegar no local e ser identificada como uma mulher trans, afirmarem para ela que resolveram não mais fazer contratações. Esses relatos são claramente explicitados como uma mostra da transfobia a que mulheres trans são submetidas. São processos de exclusão, que servem como mola, que impele esses corpos ainda mais para a margem da sociedade.

Por conseguinte, muitas mulheres trans acabam por encontrar, como já dissemos, na prostituição um mecanismo para sobrevivência (como é o caso da E.4 que vende pela internet fotos sensuais e conteúdo de nudez total e a E.1 que tem sua renda toda oriunda da prostituição). Apesar disso, essa não é uma realidade de todas as mulheres trans. A E.5, por exemplo, apontou que ainda encontra dificuldade de acesso ao trabalho, apesar de reconhecer que esses processos têm melhorado gradativamente. Segundo aponta, “*temos visto mulheres transexuais em alguns espaços*” (E.5), mas há ainda muito para avançar. Destacamos que pela primeira vez na história do Brasil, temos duas deputadas federais travestis, Duda Salabert e Erika Hilton, além de outras mulheres trans e travestis ocupando espaços de poder, o que nos mostra uma tímida mudança.

Apesar das limitações de acesso ao trabalho formal, identificamos na fala de nossas interlocutoras uma expectativa de futuro. Essa esperança se liga às vias exitosas que detectam entre algumas mulheres trans e que apontam para um desejo de realização profissional que seja promissor. Vemos uma ida a encontro do que propôs Trevisan (2018), ao provocar que apesar das violências, é preciso que haja um desligamento dos “cárceres” que a essa população tentam impor. Quando perguntamos para elas o que elas sonham para o futuro, 4 (quatro) das entrevistadas sonham com um futuro próspero e feliz, mas às vezes cercado pelo medo. Essa experiência está presente desde que pessoas trans se reconhecem como tal (BENEVIDES, 2023).

A entrevistada 1 manifestou sonhar com uma velhice tranquila e serena e sinalizou seu receio em não ter quem cuide dela. Esse medo é sentimento comum para pessoas trans, que precisam ao pensar na velhice, para além de se verem como sobreviventes, construírem uma perspectiva de potência, mesmo em face às dificuldades que uma sociedade cisheteronormativa impõe (JESUS *et al*, 2015). A entrevistada 2 disse que não tem muitas perspectivas no futuro porque a comunidade LGBTQIAPN+ tem sido atacada de todas as formas e que “*desconstruíram o que se levou décadas para conseguir*” (E.2) enquanto políticas públicas.

Por outro lado, a entrevistada 3 diz que quer ter paz, um bom emprego e não ser vítima de violência por ser quem é. Ela diz ter esperança de que isso acontecerá um dia. A entrevistada

4 trouxe um relato, que nos aponta para o sonho em ter garantidos, alguns direitos fundamentais: *“Sonho com coisas bem simples. Quero terminar o ensino médio, conseguir meu trabalho, porque em casa sofro violências. Quero entrar na UNB e cursar ciências sociais. Quero fazer teatro. Quero um espaço para chamar de meu. Quero finalmente ter paz um dia”* (E.4). E por fim, a entrevistada 5 afirmou: *“Ser feliz, e ter no mínimo, uma casa (lar), morar num lugar tranquilo sem sofrer. Vou pra Nova Zelândia? Pro Canadá? Não sei. Um mundo de paz... Mais dinheiro.... formar.... trabalhar... conforme o que escolher”*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao abordarmos em nossa pesquisa sobre as violências contra mulheres transexuais e travestis, desde a bioética de intervenção, notamos uma dificuldade acentuada para esse debate. Isso porque há insuficiência de estudos que se centram nessa relação: bioética e violência, a partir do que constatamos em nosso estudo. Para além disso, notamos algumas lacunas na B.I no que tange ao aprofundamento de questões interseccionais e também ausência de estudos estruturados sobre identidade de gênero. Consideramos que a despeito desse dado, algumas conexões teóricas importantes foram possíveis para pensarmos num problema grave que afeta mulheres transexuais no Brasil e no mundo: a violência.

Quanto ao primeiro objetivo específico, identificamos que foi alcançado de forma satisfatória, ao notarmos que historicamente o estigma, o preconceito, a discriminação e inúmeras outras formas de violência atravessam a vida de mulheres trans à medida que elas rompem um padrão cisheteronormativo. Esse é um problema bioético persistente. Há, ainda hoje, uma confusão e sobretudo um não respeito às identidades trans, alimentadas não raras vezes, por um *ethos* religioso, sobretudo por parcela do cristianismo, que promove uma demonização dessas corporalidades. Notamos que a cisgeneridade precisa ser constantemente problematizada para que possamos entender os processos de violências vividas por essa população.

Inferimos em nosso estudo, seja por parte das mulheres entrevistadas ou através dos autores pesquisados, como Bento (2019), que a passabilidade ainda é um fator gerador de segurança para mulheres trans. Muitas vezes, as cirurgias de redesignação são vistas como reprodutoras do que Rêgo (2021) aponta como cisplay, ou seja, como promotor dessa passabilidade através do uso e adequação a normas e vivências que são historicamente cisgêneras. Identificamos a perspectiva transfeminista a partir da consideração das distintas mulheridades existentes, como uma força potente em defesa dessa mesma multiplicidade de mulheridades, o que inclui aquelas que se contrapõe a modelos cisheterocentros. Isso posto, notamos que uma construção coletiva por parte de todas as mulheres (trans ou não) pode produzir importantes frutos no enfrentamento à transfobia.

Quanto ao segundo objetivo específico, conseguimos alcançá-lo à medida que a fala das entrevistas nos permitiu levantar algumas das violências por elas vividas, notando ainda que muitas dessas violências são narradas nos dossiês de entidades como ANTRA e Rede Trans, permitindo, portanto, uma aproximação desses documentos. Na escuta de nossas entrevistadas, notamos que vários princípios previstos na DUBDH têm sido feridos, à medida que nos diversos espaços de sociabilidade, a humanidade das mesmas é negada através dos múltiplos braços

estatais que intensificam a necropolítica. A família, a escola, a segurança pública, o campo da saúde e as igrejas cristãs são alguns dos espaços de sociabilidade que afetam a vida de mulheres transexuais não só em Goiás e no Distrito Federal, mas de forma macro. A configuração dessas violências perpassa por questões interseccionais como raça, orientação sexual, classe social, dentre outros. Assim, essas violências não são enfrentadas da mesma forma por todas as mulheres transexuais e travestis.

Esse fenômeno, captado a partir das entrevistadas, é confirmado e fortemente presente nos casos de assassinatos que analisamos através dos dados da ANTRA, REDE Trans e Transgender Europe. Mulheres transexuais que vivem da prostituição, mulheres transexuais negras e com classe social mais vulnerável são as maiores vítimas desses crimes, que se caracterizam sobretudo como crimes de ódio. O afastamento dos espaços educacionais prematuramente e a não aceitação na família corroboram para a acentuação dessas violências e crimes, uma vez que essas mulheres se tornam mais vulneráveis. E, ao que tudo indica, as raízes de parte dessas violências está justamente na desigualdade.

Ao apontarmos para a emergência desse debate, numa perspectiva bioética que se assenta nos grupos vulneráveis, marginalizados, estigmatizados e discriminados, notamos que a B.I pode contribuir em alguns aspectos para discutirmos políticas públicas que garantam os direitos fundamentais dessa população. Contudo, a B.I apresenta problemas consideráveis, dentre eles, seu universalismo, que parte das fortes tendências utilitaristas e nesse sentido é preciso estar atento. É mister destacar que a despeito de se propor plural, a B.I permaneceu carregada de resquícios coloniais da vida, sobretudo quando a identificamos delineada por uma perspectiva que ainda é fortemente cisheterocentrada. Nesse sentido, acreditamos que, apenas parcialmente tenhamos atingido o terceiro objetivo específico de nosso estudo.

Notamos ainda que a provocação do Estado brasileiro, no que tange à desconstrução da política de morte contra identidades trans que existe em nosso país, é urgente. Ela tem se manifestado perigosa, à medida que desconsidera e invalida de diversas formas a existência das violências às quais mulheres transexuais e travestis são vítimas. Para além disso, a sociedade como um todo, seja através das entidades organizadas ou cidadãos comuns, precisa estar atenta a esse cenário, pois ele fortalece a barbárie como prática comum. Portanto, a transfobia não é um problema exclusivo a ser enfrentado por pessoas trans. Cada cidadão e cidadã precisa assumir um papel de protagonismo na luta contra a transfobia.

Nesse sentido, quando retomamos nosso problema inicial de pesquisa, notamos a importância de uma séria discussão sobre os casos de assassinatos de mulheres transexuais e travestis no Brasil, como um problema bioético contemporâneo, cientes de que a bioética por



si só não é capaz de trazer uma solução para essa grave esfinge, sobretudo quando notamos que ele é um problema bioético persistente. Contudo, seu papel na provocação desse debate pode contribuir fortemente para novas conquistas a essa população, buscando dirimir outras violências cotidianas de que são vítimas. Essas conquistas estão relacionadas à garantia de direitos fundamentais que lhes são negados e que a outras corporalidades são garantidas como o direito de ir e vir, o acesso à educação, a garantia de empregabilidade, o acesso digno à saúde, segurança, dentre outros.

Grifamos, ainda, que um acompanhamento sobre os dados que apontam o Brasil como o país que mais mata travestis e transexuais no mundo requer um cuidado ético especial, à medida que não temos por parte de muitos países registros concretos que apontem para a possibilidade de um comparativo com o Brasil, já que alguns deles, sequer possuem entidades organizadas para atuarem suprindo minimamente a inércia desses mesmos Estados. É importante destacar que a ausência de dados comparativos de alguns países não deve, em nenhum momento, invalidar os dados levantados por entidades como a ANTRA, REDE Trans e Transgender Europe, que apontam para a tragédia transfóbica que ocorre em nosso país.

A partir de uma aproximação da ética da diferença de Teixeira (2021) e da bioética de intervenção e assentados nos direitos humanos percebemos que é possível a construção de caminhos plurais para se pensar a vida humana, mas que esse é um grande desafio num país cisheterocentrado. Consentimos, nesse sentido, que o nosso objetivo geral foi alcançado, à medida que encontramos em perspectivas plurais como a B.I, a DUBDH e a ética da diferença, propostas potentes para o debate sobre as questões da violência contra esses corpos e de alguma maneira elas se complementam. Nesse sentido, talvez possamos pensar numa inflexão da própria B.I e propor uma bioética da diferença ou uma bioética inflexiva, tal qual propôs Teixeira (2021) ao defender uma ética da diferença ou uma ética inflexiva e considerar os diversos corpos, sujeitos e interseccionalidades que os atravessam. Contudo, para que a B.I se torne mais efetiva e possa colaborar com esse debate ele precisa de um diálogo mais próximo às bioéticas feministas e transfeministas.

Uma educação a partir de uma ética da diferença (ou bioética da diferença) pode ser um poderoso instrumento nos espaços educativos, que ainda sofrem forte influência religiosa (sobretudo cristã). A política de colonialidade da vida e das formas de existir que atravessa todos os espaços sociais ainda é algo a ser superado. Apesar disso, notamos avanços significativos, seja através do trabalho de entidades organizadas como a ANTRA, REDE Trans ou mesmo pelo acesso ainda tímido de travestis e transexuais às universidades, às câmaras de vereadores, câmaras de deputados estaduais, câmara federal e outros espaços de poder.

Ao se debater nos espaços acadêmicos, inclusive nos programas de bioética, sobre temas como envelhecimento de mulheres, direito reprodutivo, violência obstétrica, em que lugar mulheres transexuais têm sido colocadas? Elas integram a concepção de mulher que se pensa nesses estudos? Fica para os leitores a reflexão. Para nós, fica a certeza de que uma bioética comprometida com a vida, deve se preocupar com os mecanismos geradores da não-vida, e desse modo, a violência contra as mulheres trans e principalmente a necropolítica que as afeta é um desses mecanismos. Portanto, é preciso inflexionar as estruturas da bioética para que não construamos caminhos que venham a repetir os mesmos processos coloniais os quais criticamos.

Por fim, aos leitores e pesquisadores apontamos que o presente estudo carece de maior aprofundamento e algumas questões ainda precisam ser respondidas, tais como: que corpos trans têm ocupado os programas de bioética no Brasil? As biografias e epistemologias produzidas por travestis e transexuais no Brasil têm ocupado que espaços no campo da bioética? E na Universidade como um todo? Para nós, está claro que é necessária a provocação dos espaços acadêmicos, como aliados nessas discussões, trazendo ainda para dentro das universidades e programas de bioética essa população, não apenas como “objetos de estudo”, mas como partícipes desse debate e da construção de caminhos para a superação dos inúmeros processos de violência aos quais mulheres transexuais têm sido vítimas. Nesse sentido, notamos que a construção de uma bioética que não seja cisheterocentrada parece ainda ser um grande desafio.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins, 2007.

AGÊNCIA BRASIL. **Pesquisa descreve barreiras para acesso de pessoas trans ao emprego**. 2022. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-12/pesquisa-descreve-barreiras-para-acesso-de-pessoas-trans-ao-emprego>. Acesso em 04 de jul. 2023.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ALMEIDA, S. A. C. **Os bastidores dos crimes de ódio: dimensões sociais e identitárias**. 2013. Dissertação de Mestrado (Mestrado em crime, diferença e desigualdade) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga, 2013. Disponível em: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29294>. Acesso em 04 de abr. 2022.

ALTSCHILLER, D. **Hate Crimes: A reference handbook**. Santa Bárbara (EUA): ABC-CLIO, 2015.

ALVARES, J.; PENNA, M. N.; GARCIA, L. D. M.; FALCKE, D. (2022). Saúde mental de pessoas transgênero: revisão integrativa de literatura. **PSI UNISC**, 6(2), 139-157. doi: 10.17058/psiunisc.v6i2.17227.

APAV. **Manual Ódio Nunca Mais- Apoio a vítimas de crime de ódio**. Lisboa, 2018.

ARÁN, M.; Zaidhaft, S.; Murta, D. Transexualidade: corpo, subjetividade e saúde coletiva. **Psicologia e Sociedade**, 2008. Disponível: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/cfC8WZVP68cGFdkH7KRHPVC/?format=pdf>. Acesso em 25 ago. 2022.

ARÁN, M.; MURTA, D.; LIONÇO, T. Transexualidade e saúde pública no Brasil. **Ciência e Saúde Coletiva**, v. 14, n. 4, p. 1141-1149, 2009. Disponível em: <https://www.cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/transexualidade-e-saude-publica-no-brasil/1419>. Acesso em 23 de abr. 2022.

ARAÚJO, T. A.; NOGUEIRA, S. N. B.; CABRAL, E. A. Registro Nacional de Assassinatos e Violações de Direitos Humanos das Pessoas Trans no Brasil em 2022. **Série Publicações Rede Trans Brasil**, 7a. ed. Aracaju: Rede Trans Brasil, Uberlândia: IBTE, 2023

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. **Da violência**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ATLAS DA VIOLÊNCIA. **IPEA**: 2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5141atlasdaviolencia2021completo.pdf>. Acesso em 10 de abr. 2023.

BARBOSA, Swedenberger. Bioética e direito à saúde: dilemas. In: ALVES, Sandra Mara Campos; DELDUQUE, Maria Célia; DINO NETO, Nicolao (org.). **Direito sanitário em perspectiva**. Brasília: Escola Superior do Ministério Público da União; Fiocruz Brasília, 2013. v. 2. p. 321-337.

BAGAGLI, B. **Abordando estereótipos de gênero e cisgeneridade: entre a subversão e resistência nos discursos transfeministas e feministas radicais trans-excludentes**. Leitura, Maceió, n. 69, mai./ago. 2021 – ISSN 2317-9945. Dossiê Especial “Discurso, Gênero, Resistência” p. 55-68. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/9689/8659>. Acesso em 20 de jan. De 2024.

BBC. **A brasileira que virou símbolo LGBT e cujo assassinato levou a novas leis em Portugal**. 2016. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160218\\_brasileira\\_lgbt\\_portugal\\_mf](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/02/160218_brasileira_lgbt_portugal_mf). Acesso em 04 de jul. 2023.

BEAUVOUIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BENEVIDES, B.G. **Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022**. Brasília: Distrito Drag/ANTRA, 2023.

BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Salvador: Devires, 2019.

BENTO, B. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? **Cadernos Pagu**: 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/MjN8GzVSCpWtxn7kypK3PVJ/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 04 de jan. 2024.

BONASSI, B. C. **Cisnorma: acordos societários sobre sexo binário e cisgênero**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/182706/349130.pdf>. Acesso em 20 de out. 2022.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. **Em Tese**: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC, v. 2, n. 1 (3), janeiro-julho, 2005, p. 68-80.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 10 mar. 2022.

BRASIL. Casa Civil. **Lei 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm). Acesso em 05 de jan. 2024.

BRASIL. Gabinete do Ministro. **Portaria 2.227, de 14 de outubro de 2004**. Dispõe sobre a criação do Comitê Técnico para a formulação de proposta da política nacional de saúde da população de gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais - GLTB. Disponível em: [https://bvsm.sau.gov.br/bvs/sau/legis/gm/2004/prt2227\\_14\\_10\\_2004.html](https://bvsm.sau.gov.br/bvs/sau/legis/gm/2004/prt2227_14_10_2004.html). 20 de fev. 2022.

BRASIL. Gabinete do Ministro. **Portaria 1.707, de 18 de agosto de 2008**. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Disponível em: [https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt1707\\_18\\_08\\_2008.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt1707_18_08_2008.html). Acesso em 20 de fev. 2022.

BRASIL. Gabinete do Ministro. **Portaria 2.836, de 1º de dezembro de 2011**. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), a Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (Política Nacional de Saúde Integral LGBT). Disponível em: [https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt2836\\_01\\_12\\_2011.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt2836_01_12_2011.html). Acesso em 20 de fev. 2022.

BRASIL. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais**. Brasília : 1. ed., 1. reimp. Ministério da Saúde, 2013. Disponível em: [https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica\\_nacional\\_saude\\_lesbicas\\_gays.pdf](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_lesbicas_gays.pdf). Acesso em 12 de fev. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Gabinete do Ministro. **Portaria nº 2.803, de 19 de novembro de 2013**. Redefine e amplia o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). Disponível em: [https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt2803\\_19\\_11\\_2013.html](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2013/prt2803_19_11_2013.html). Acesso em: 20 de fev. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Transexualidade e Travestilidade na Saúde**. Brasília: Ministério da Saúde, 2015.

BRASIL. Diário Oficial da União, Conselho Federal de Medicina. **Resolução 2.265 de 20 de setembro de 2019**. Dispõe sobre o cuidado específico à pessoa com incongruência de gênero ou transgênero e revoga a Resolução CFM nº 1.955/2010. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-2.265-de-20-de-setembro-de-2019-237203294>. Acesso em: 07 de fev. 2022.

BRASIL. **Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos**. OMS retira transexualidade da lista de doenças e distúrbios mentais. 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2018/junho/organizacao-mundial-da-saude-retira-a-transexualidade-da-lista-de-doencas-e-disturbios-mentais>. Acesso em 20 de mar. 2022.b

BRAZ, M. **Bioética e violência**. Revista Bioética: 2006, V.12, nº 2, p.77-99.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

BUTLER, J. Críticamente subversiva. In: **Sexualidades transgressoras: uma antologia de estudos queer**. JIMÉNEZ, R. M. M. (ed.). Barcelona: Icaria Editorial, 2002.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder**. Teorias de sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CAETANO, R.; GARRAFA, V. Comunicação como ferramenta para divulgar e promover a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. **Revista bioética**: 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/Ddx5T4Ygq7girQrw4bpqkzv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 25 de jun. 2023.

CAPUTO, U. N. **Geni e os direitos humanos: um retrato da violência contra pessoas trans no Brasil no século XXI**. 2018. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

CAVALCANTE, A. **O corpo que habito: resistências e produção de sentido dos/sobre os corpos trans**. 2021. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense.

CAVICHIOLO, A. **Uma história de extermínio transfóbico no Brasil: a disputa de nomeação do assassinato da travesti Dandara Katheryn**. 2019. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **RESOLUÇÃO n° 1.482 /1997**. Autoriza a título experimental a realização de cirurgia de transgenitalização do tipo neocolpovulvoplastia, neofaloplastia. Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/1997/1482>. Acesso em 04 de mai. 2022.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **Resolução 1.652/2002**. Dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo e revoga a resolução 1.482/97. Disponível em: <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2002/1652>. Acesso em 04 de mai. 2022.

CORTINA, A; MARTÍNEZ, E. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2013.

CRAIG, K. M. Examining hate-motivated aggression: a review of the social psychological literature on hate crimes as a distinct form of aggression. **Aggression and Violent Behavior**: 2002. v. 7, n. 1, p. 85-101. p. 87.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos a gênero. **Revista Estudos Feministas**: 2002; (1), 171-188.

CRUZ, M. R.; OLIVEIRA, S. L. T.; PORTILLO, J. A. C. A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos – contribuições ao Estado brasileiro. **Revista de Bioética**, 2010. 18 (1): 93-107. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361533252007>. Acesso em 09 de jun. de 2023.

CRUZ, M.; TRINDADE, E. Bioética de Intervenção: uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis. **Revista Brasileira de Bioética**, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 483–500, 2006. DOI: 10.26512/rbb.v2i4.8175. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/8175>. Acesso em: 9 jun. 2023.

DANTAS, M. H. **Sobreviventes! Violência contra LGBT no Nordeste brasileiro**. 2020. Dissertação de Mestrado.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Brasília: UNESCO, 1998. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139423>. Acesso em 20 de mai. 2023.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS. UNESCO, 2006. Disponível em: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180\\_por](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_por). Acesso em 20 de mai. 2023.

DINIZ, D; VÉLEZ, A. C. G. Bioética feminista: a emergência da diferença. **Estudos feministas**, Rio de Janeiro, v. 6, n.2, p. 255-264, 1999.

DINIZ, D; GUILHEM, D. Bioética feminista na América Latina: a contribuição das mulheres. **Estudos feministas**, v. 16, p. 599-612, 2008.

DINIZ, D; GUILHEM, D. Bioética feminista: o resgate político do conceito de vulnerabilidade. **Revista Bioética**. V.7. n. 2. Disponível em: [https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/310](https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/310) Acesso em 20 de jan de 2024.

DUSSEL, E. D. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

FAGUNDES, S. I. A. **Um crime de ódio chamado Gisberta: uma abordagem crítica e interseccional sobre os conteúdos da imprensa em Portugal**. Dissertação de Mestrado. Universidade do Porto.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FEITOSA, S. F.; NASCIMENTO, W. F. A bioética de intervenção no contexto do pensamento latino-americano contemporâneo. **Revista Bioética**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 277-284, maio/ago. 2015. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/29930/1/ARTIGO\\_BioeticaIntervencaoContexto.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/29930/1/ARTIGO_BioeticaIntervencaoContexto.pdf). Acesso em: 21 mai. 2023.

FÓRUM DE SEGURANÇA PÚBLICA. 2022. **Armas de fogo e homicídios no Brasil**. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/09/informe-armas-fogo-homicidios-no-brasil.pdf>. Acesso em: 01 de mai. 2023.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade: a vontade de saber**. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Rio de Janeiro: Vozes; 2019.

GARBAGNOLI, S. Against the heresy of immanence: Vatican's 'gender' as a new rhetorical de-vice against the denaturalisation of the sexual order. **Religion and Gender**, 2016. 6(2), p. 187-204. Disponível em: [https://brill.com/view/journals/rag/6/2/article-p187\\_4.xml](https://brill.com/view/journals/rag/6/2/article-p187_4.xml). Acesso em 12 de fev.2023.

GARRAFA, V. Multi-Inter-Transdisciplinarietà, Complejidad y Totalidad Concreta em Bioética. In: GARRAFA, V.; KOTTOW, M.; SAADA, A. (Coord). **Estatuto Epistemológico de la Bioética**. Universidad Nacional Autónoma de México: 2005. p. 67-84.



GARRAFA, V. Apresentação- O novo conceito de Bioética. In: GARRAFA, V.; KOTTOW, M. SAADA, A. (Org). **Bases Conceituais da Bioética- enfoque latino americano**. São Paulo: Editora Gaia/UNESCO, 2006. p.09-15.

GARRAFA, V.; AZAMBUJA, L. Epistemología de la bioética - enfoque latino-americano. **Revista Brasileira de Bioética**, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 344–359, 2007. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/7948>. Acesso em: 9 jun. 2023.

GARRAFA, V.; MARTORELL, L. B.; NASCIMENTO, W. F. do. Críticas ao princípalismo em bioética: perspectivas desde o norte e desde o sul. **Saúde e Sociedade**, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 442-451, 2016. DOI: 10.1590/S0104-12902016150801. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/118312>. Acesso em: 9 jun. 2023.

GARRAFA, V.; PORTO, D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. **Bioethics**, 17 (5-6), 399- 416. 2003. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8519.00356>. Acesso em 14 de ag. 2022.

GERSTENFELD, P. B. **Hate Crimes Causas, Controls and controversies**. Sage Publications, 2010.

GODOI, A. M. M; GARRAFA, V. Leitura bioética do princípio de não discriminação e não estigmatização. São Paulo: **Saúde Sociedade**, 2014. V.23, n. 01. P-157-166.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GONTIJO, D. C. **Violência pega?** 2015. 373 p. Tese de doutorado (Doutorado em Bioética)- Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília 2015.

GONTIJO, D. **La viralización de la violencia. Género, médio, mímeses, reexistencias**. Buenos Aires: Prometeo, 2023.

GRUBBA, L. S.; PORTO, A. B. Sociedade da (des) informação: a omissão do Brasil sobre mortes trans e travestis. Passagens- **Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**. Rio de Janeiro: vol. 14, no 3, setembro-dezembro, 2022, p. 428-452. Disponível em: <file:///C:/Users/Rafael/Downloads/53620-Texto%20do%20Artigo-196982-1-1020221025.pdf>. Acesso em 30 de abr. de 2023.

HAN, B. C. **Topologia da violência**. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

HIRSCHFELD, M. **Travestites: the erotic drive to cross-dress**. New York: Prometheus books, 1991.

UOL. Erika Hilton denuncia transfobia em comissão na Câmara: 'Patacoada'. **UOL**: 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xFW6JoNynCA>. Acesso em 04 de jul. 2023.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.



JESUS, J. G. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Brasília: 2012. Disponível em: <https://www.diversidadesesexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%8ANERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf>. Acesso em 20 de dez. 2023.

JESUS, J. G. (Org.). **Transfeminismo: Teorias e Práticas**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

JESUS, J. G. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, 2019. Disponível em: [file:///C:/Users/Rafael/Downloads/41817-145153-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Rafael/Downloads/41817-145153-1-PB%20(1).pdf). Acesso em 12 de fev. 2023.

JESUS, J. G. Género sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo. **Universitas Humanística**, 2014, p. 241-258. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/791/79131632011.pdf>. Acesso em 20 de jan. de 2024.

JORGE, M.A.C; TRAVASSOS N.P. **Transexualidade: o corpo entre o sujeito e a ciência**. (1 ed.). Rio de Janeiro: Zahar; 2018.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE JÚNIOR, J. **Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico**. (1 ed.). São Paulo: Annablume, 2011.

LEVANTEZI, M; SHIMIZU, H. E; GARrafa, V. Princípio da não discriminação e não estigmatização: reflexões sobre hanseníase. **Revista Bioética**: 2020. Disponível em: [https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/1963](https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/1963). Acesso em 23 de jun. 2023.

LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOURO, G.L. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica; 2018.

LUES, M. F. Equidad y justicia en salud: implicaciones para la bioética. **Acta Bioethica**, Santiago de Chile, v. 9, n. 1, p. 113-126, 2003.

MACHADO, I. L. O. **Princípio da dignidade humana à luz da Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos e da Constituição Brasileira**. Estudo de caso: Acesso a medicamentos não autorizados no País. 2017. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

MALAVOLTA, A. N. Liberdades religiosas e liberdades sexuais reprodutivas em um estado laico. In: Nardi, H.C; Machado P.S; Silveira, R.S. (org) **Diversidade sexual e relações de gênero nas políticas públicas: o que a laicidade tem a ver com isso?** Porto Alegre: Deriva/Abrapso, 2015.

MANZINI, E. J. Uso da entrevista em dissertações e teses produzidas em um programa de pós-graduação em educação. **Revista percurso**: Maringá, v. 4, n. 2 , p. 149- 171, 2012. Disponível

em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/114753/ISSN21773300-2012-04-02-149-171.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 20 de mar 2021.

MATTOS, A. *et al.* Educação e liberdade: apontamentos para um bom combate ao projeto de lei Escola Sem Partido. In: FRIGOTTO, G. (org.). **Escola "sem" Partido - esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: 2017, LPP/UERJ, p. 17-34.  
MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, A. M. M. **Educação e religião: entrelaçamentos e influências na vida das pessoas transexuais**. 2020. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Pernambuco. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1334>. Acesso em: 12 de fev. 2023.

MELO, K. P; MONTEIRO, P. S. Discriminação e estigma na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. **Revista Bioética**: 2021; 756-62.

METRÓPOLES. PCDF abre inquérito para investigar pastor que citou reserva no inferno para LGBTs. **Youtube**, 22 fev. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-gNx3UI0HV4>. Acesso em 02 mar. 2023.

MEYER, I. H. Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: conceptual issues and research evidence. **Psychological Bulletin**, 2003, 129(5), 674–697. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.5.674>.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Hermenêutica-Dialética como Caminho do Pensamento Social. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Caminhos do Pensamento: epistemologia e método**. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002. <https://doi.org/10.7476/9788575414118>.

MODENA, M. R. (Org). **Conceitos e Formas de Violência**. Caxias do Sul, RS: Educs, 1992.

MOIRA, A. **E seu eu fosse pura?** São Paulo: Hoo Editora, 2018.

MOREIRA, E.A.S; MARCOS, C.M. Breve percurso histórico acerca da transexualidade. **Psicologia em Revista**, 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/15311/16589>. Acesso em 14 ago. 22.

NASCIMENTO, L.C.P. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NASCIMENTO, W. F. **Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade**. 2010. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

NASCIMENTO, W. F. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**: 2019. Vol.3, N.2. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/28957>.

NASCIMENTO, W. F; GARRAFA, V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. **Saúde Sociedade**. São Paulo 20 (2): 287-299, 2011.

NASCIMENTO, W. F; MARTORELL, L. B. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. **Revista Bioética**: 2013; 21 (3): p.423-431.

OKA, M. **Classe social**. Disponível em: <https://www.todoestudo.com.br/sociologia/classe-social>. Acesso em: 05 de mar de 2023.

OLIVEIRA, A. A. S. **Bioética e direitos humanos**. São Paulo: Loyola, 2011.

OLIVEIRA, A. A. S. Dignidade humana: proposta de uma abordagem bioética baseada em princípios. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [S. l.], v. 18, n. 3, p. 111–138, 2017. DOI: 10.18759/rdgf.v18i3.1140. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/1140>. Acesso em: 9 jun. 2023.

OLIVEIRA, M. J; OSMAN, E. M. R. Pluralismo bioético: contribuições latino-americanas para uma bioética em perspectiva decolonial. **Revista Bioética**, 2017; 25 (1):52-60. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/FXr6NpXhDFwSC6LptZ6ZgNN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 01 jul 2023.

OLIVEIRA, M. R. G. A cobaia agora é você! Cisgeneridade branca, como conceito e categoria de análise, nos estudos produzidos por travestis e mulheres transexuais. **Caderno Espaço Feminino**: Uberlândia, v.36, 2023. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/69857>. Acesso em 10 de jan. 2024.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Relatório mundial sobre a prevenção da violência – 2014**. São Paulo: OMS/USP, 2014.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Relatório Mundial sobre violência e saúde**. Editado por ETIENNE G. K. et al. OMS: 2002.

PAGANI, L.; LOURENZATTO, C.; TORRES, J.; ALBUQUERQUE, A. Bioética de Intervenção: aproximação com os direitos humanos e empoderamento. **Revista Brasileira de Bioética**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 191–217, 2007. DOI: 10.26512/rbb.v3i2.7925. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/7925>. Acesso em: 28 jun. 2023.

PFEIFFER, M. L.; CASTILLO, C. M. (Org). **Manual de Educación em Bioética. Fundamental la bioética: conocimientos, valores y visiones desde América Latina y el Caribe**. Universidad Autónoma de México/UNESCO: 2022. Vol. 2.

PINOTTI, F.; AMARAL, L.; HIRABAHASI, G. Nikolas Ferreira veste peruca na Câmara e diz: “Mulheres estão perdendo espaço para homens que se sentem mulheres”. CNN, 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/nikolas-ferreira-veste-peruca-na-camara-e-diz-mulheres-estao-perdendo-espaco-para-homens-que-se-sentem-mulheres/>. Acesso em 24 de jun. de 2023.

PORTO, D; GARRAFA, V. Bioética de Intervenção: considerações sobre economia de mercado. **Revista Bioética**, 2005; 13 (1): 111-23. Disponível em: [https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/96](https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/96). Acesso em 23 de jun. 2023.

PRECIADO, P. B. **Um apartamento em Urano: crônicas da travessia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

PRECIADO, P.B. **Manifesto contrassexual**. Práticas subversivas de identidade sexual. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder- eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUINELLATO, L; YORK, S. W. TRAVESTEENS. **Revista Docência e Cibercultura**: 2023. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/announcement/view/1563>. Acesso em 04 de jul. 2023.

RAJAB, Y. Após se assumir gay, ex-cantor gospel expõe André Valadao: "Apita muito". **Correio Braziliense**, 2023. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/diversao-e-arte/2023/06/5099903-apos-se-assumir-gay-ex-cantor-gospel-expoe-andre-valadao-apita-muito.html>. Acesso em 24 de jun. de 2023.

RÊGO, Y.L.P. **“Combinamos de não morrer”**: transfobia, racismo e resistência à necropolítica entre pessoas trans negras em Goiás. Dissertação de mestrado. 2021. Universidade Federal de Goiás.

REIDEL, M. A pedagogia do salto: que pedagogia é essa? In: FERNANDES, B. (Org). **Café Talento**. Goiânia: Alta Performance, 2022.

RIVAS-MUÑOZ, F.; GARRAFA, V.; FEITOSA, S. F.; NASCIMENTO, W. F. de. Bioethics of intervention, inter-culturality and non-coloniality. **Saúde e Sociedade**, [S. l.], v. 24, n. suppl.1, p. 141-151, 2015. DOI: 10.1590/S0104-12902015S01012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sausoc/article/view/104753>. Acesso em: 9 jun. 2023.

RODRIGUES, J. S; NASCIMENTO, L.P; MENESES, R.M; ARAÚJO, V. P. S. Vidas Precárias de Travestis Negras: uma geografia do machismo e da transfobia em Parnaíba-PI. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v.12, n. 2, p-39-55, 2021. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rflag/article/view/18061/209209216368>. Acesso em 04 de set. 2022.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2015.

SALVADOR, T; SAMPAIO, H; PALHARES, D. Análise textual da Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos. **Revista Bioética**. 2018; 26 (4): 523-9. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/NbnPCrvcfGKfrCCK37gKrFF/?format=pdf>. Acesso em 01 de jul. 2023.

SANDEL, M. J. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SANTIAGO, I.M.F.L; BRAZ, E.C; NASCIMENTO, J.B. Violência e transfobia: vivências de travestis que exercem a prostituição. Campina Grande: **Gênero**, 2021. 22 (1), 1-18. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/47450/30717>. Acesso em 04 de jul. 2023.

SCAVACINI, K. **O suicídio é um problema de todos: a consciência, a competência e o diálogo na prevenção e posvenção do suicídio**. 2018. Tese de Doutorado. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-26102018-155834/publico/scavacini\\_do.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-26102018-155834/publico/scavacini_do.pdf).

SELLTIZ, C.; WRIGHTSMAN, L. S.; COOK, S. W. **Métodos de pesquisa das relações sociais**. São Paulo: Herder, 1987.

SICHIROLLO, L. **La dialettica degli antichi e dei moderni**. Studi su Eric Weil. Bologna: Il Mulino, 1997.

SOUZA, J.; LACERDA, T.; MANCHOLA CASTILLO, C.; GARRAFA, V. O Processo Transexualizador no SUS - implicações bioéticas. **Revista Brasileira de Bioética**, [S. l.], v. 9, n. 1-4, p. 34–53, 2013. DOI: 10.26512/rbb.v9i1-4.7755. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/7755>. Acesso em: 10 jun. 2023.

STOLLER, R.J. **A experiência transexual**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. STF enquadra homofobia e transfobia como crimes de racismo ao reconhecer omissão legislativa. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414010>. Acesso em 05 de set. 2023.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. STF equipara ofensas contra pessoas LGBTQIAPN+ a crime de injúria racial. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=512663&ori=1>. Acesso em 05 de set de 2023.

TEIXEIRA, T. **Decolonizar valores: ética e diferença**. Salvador: Devires, 2021.

TRANSGENDER EUROPE. **Trans Murder Monitoring**. 2022. Disponível em: [https://transrespect-org.translate.google.com/en/map/trans-murder-monitoring/?x\\_tr\\_sl=en&x\\_tr\\_tl=pt&x\\_tr\\_hl=pt-BR&x\\_tr\\_pto=sc](https://transrespect-org.translate.google.com/en/map/trans-murder-monitoring/?x_tr_sl=en&x_tr_tl=pt&x_tr_hl=pt-BR&x_tr_pto=sc). Acesso em 20 fev. 2023.

TRANSVERSAIS. Direção: Émerson Maranhão. Distribuição: **Deberson Filmes**. Brasil: Netflix, 2021 (85 min).

TREVISAN, J. S. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

TUGENDHAT, E. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.

VERGUEIRO, V. **Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial**. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 249-270. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/mg3c9/pdf/messeder-9788523218669-14.pdf>. Acesso em 10 de jan. De 2024.

ZANELLA, D.C; GUILHEM, D. B. **História da Bioética no Brasil**. Curitiba: PUCPRESS, 2023.

ZANELLO, V. **Saúde Mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação.** (1 ed.). Curitiba: Appris, 2018.

ZANELLO, V. **A prateleira do amor: sobre mulheres, homens e relações.** Curitiba: Appris, 2022.

## APÊNDICE A- Termo De Consentimento Livre e Esclarecido

*Convidamos a senhora, por meio deste, a participar de nossa pesquisa de mestrado, desenvolvida na Universidade de Brasília (UNB), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética. Seguem abaixo, todas as informações inerentes à pesquisa à qual é convidada a participar.*

**Título da Pesquisa:** Violências contra mulheres trans no Brasil: um olhar desde a bioética de intervenção

**Nome do Pesquisador Principal:** Rafael Bueno da Silva

1. **Natureza da pesquisa:** a senhora está sendo convidada a participar desta pesquisa que tem como finalidade identificar as distintas formas de violências vividas por travestis e transexuais no Brasil, com um olhar mais específico para mulheres trans e travestis que vivem em Goiás e no Distrito Federal.
2. **Participantes da pesquisa:** são convidadas a participar da pesquisa, incluindo você, 5 mulheres trans/travestis que vivem em Goiás e no Distrito Federal
3. **Envolvimento na pesquisa:** essa é uma pesquisa em que a sua participação é voluntária, aceitando o convite para participar deste estudo, você concorda que o pesquisador, Rafael Bueno da Silva, tenha acesso aos dados previstos no questionário elaborado previamente. A senhora tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para a sra.
4. **Sobre as entrevistas:** a entrevista à qual é convidada a participar, acontecerá de forma presencial preferencialmente e trará questões que envolvem suas experiências pessoais. Todas as respostas serão gravadas, sem utilização de imagem (apenas através de áudio). Seus dados serão guardados em sigilo, sem qualquer identificação do seu nome ou característica que a exponha durante qualquer uma das partes da pesquisa. O tempo médio da entrevista à qual irá participar não irá ultrapassar 40 minutos. Todas as entrevistadas, incluindo você, participarão das entrevistas ao longo do mês de julho do corrente ano e a pesquisa será finalizada e apresentada até o ano de dezembro de 2023.
5. **Riscos e desconforto:** o convite proposto e seu aceite à participação nesta pesquisa não trazem complicações legais. Contudo, por se tratarem de questões muito pessoais, em algum momento, poderão trazer desconforto a você, sobretudo quando se tratar de lembranças vividas. A qualquer momento, você poderá solicitar interrupção temporária ou definitiva da entrevista. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em



Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução no. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade como pessoa humana.

6. **Confidencialidade:** todas as informações coletadas neste estudo são estritamente confidenciais e sigilosas. Somente o (a) pesquisador (a) e o (a) orientador (a) terão conhecimento dos dados e em nenhum momento, ao realizar a análise dos dados, o seu nome será trazido à tona ou transcrito na dissertação. Assim, a sua imagem e de todas as participantes será preservada. A guarda dos materiais das entrevistas serão realizadas pelo pesquisador em envelope lacrado por um período mínimo de 5 anos.
7. **Benefícios:** ao participar desta pesquisa, a sra não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre a violência vivida por mulheres transexuais e travestis no Brasil, de forma que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa contribuir para a criação de políticas públicas que garantam dignidade, equidade e todos os direitos fundamentais, extirpando muitas das violências cotidianas que geram segregação e até a morte.
8. **Pagamento:** a sra não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação. Contudo, caso haja qualquer despesa, a senhora será ressarcida. Caso haja danos diretos ou indiretos, a senhora será indenizada.
9. **Contato com o pesquisador:** sempre que quiser, poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto. O contato com o pesquisador responsável, poderá ser feito por você a qualquer dia e horário através do telefone (62) 99944-0664 ou pelo email [rafaelbueno.87@hotmail.com](mailto:rafaelbueno.87@hotmail.com). Quando necessário, poderá realizar inclusive ligações a cobrar, afim de garantir que qualquer dúvida seja sanada ou para que realize a suspensão de sua participação na pesquisa a qualquer momento.
10. **Publicidade da pesquisa:** o resultado final da pesquisa será apresentado em banca de dissertação de mestrado, prevista para o mês de dezembro de 2023. Após aprovada, a mesma será divulgada no banco de dissertações e teses da UNB, podendo posteriormente ser divulgada em congressos, eventos científicas, mesas redondas e até mesmo em livros. Você como participante, será convidada formalmente pelo pesquisador, caso seja de seu interesse, a participar da apresentação da pesquisa (banca examinadora), terá acesso do link com trabalho final e em casos de publicação de livros ou artigos sobre a pesquisa, receberá sem nenhum custo, unidade da obra ou link para acesso ao material.
11. **Sobre o CEP e seu papel:** o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP) da Faculdade de Ciências da Saúde da UnB é uma instância colegiada, constituída pela



instituição em respeito as normas da Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. Ele irá acompanhar os procedimentos que envolvem a sua participação. O Comitê tem caráter inter e transdisciplinar, contando com a participação de profissionais da área biomédica, das ciências sociais e humanas e usuários do sistema de saúde. Cabe ao CEP:

- Revisar todos os protocolos de pesquisa com a responsabilidade pelas decisões sobre a ética da pesquisa a ser desenvolvida na instituição;
- Emitir parecer consubstanciado por escrito;
- Manter a guarda confidencial e o arquivamento do protocolo completo, que ficará a disposição das autoridades sanitárias;
- Desempenhar papel consultivo e educativo, fomentando a reflexão em torno da ética na ciência;
- Receber dos participantes da pesquisa ou de qualquer parte, denúncias de abusos ou notificação sobre fatos adversos que possam alterar o curso normal do estudo, deliberando pela continuidade, modificação ou suspensão da pesquisa, devendo adequar o termo de consentimento;
- Manter comunicação regular e permanente com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP/MS).

Para que você, convidada à pesquisa, tenha acesso a qualquer momento ao CEP, seguem os dados do Comitê:

Endereço: Faculdade de Ciências da Saúde

Campus Darcy Ribeiro

Universidade de Brasília

Brasília DF 70.904-970 Brasil

Tel: (61) 3107-1947

E-mail: [cepfs@unb.br](mailto:cepfs@unb.br)

Horário de Atendimento (presencial e por telefone): 08h às 14h

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem.

Obs: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

Tendo em vista os itens acima apresentados, de forma livre e esclarecida, você manifesta consentimento em participar da pesquisa ao assinar o termo. Declara ainda que recebeu cópia deste termo de consentimento, e autoriza a realização da pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

---

Nome da Participante da Pesquisa

---

Assinatura da Participante da Pesquisa

---

Assinatura do Pesquisador

---

Assinatura do Orientador

**APÊNDICE B- Roteiro para entrevista****Roteiro semiestruturado para entrevista**

1. Autodescrição
  - a) Idade: \_\_\_\_\_
  - b) Escolaridade: \_\_\_\_\_
  - c) Profissão: \_\_\_\_\_
  - d) Naturalidade: \_\_\_\_\_
  - e) Residência atual: \_\_\_\_\_
  - f) Como se reconhece: \_\_\_\_\_
  - g) Raça: \_\_\_\_\_
  
2. Dentro da classificação do IBGE, você se considera de qual das classes sociais:
  - a) Classe A (acima de 20 salários mínimos),
  - b) Classe B (de 10 a 20 salários mínimos),
  - c) Classe C (de 4 a 10 salários mínimos),
  - d) Classe D (de 2 a 4 salários mínimos),
  - e) Classe E (recebe até 2 salários mínimos).
  
3. Como foi sua experiência familiar durante seu reconhecimento como mulher trans/travesti? Como é hoje sua relação com seus familiares no que tange à sua identidade de gênero?
  
4. Seu processo de reconhecimento como mulher trans/travesti aconteceu em período escolar? Como você avalia esse ambiente no que tange ao respeito à sua dignidade como pessoa? Você precisou abandonar em algum momento os estudos como forma de autoproteção?
  
5. Das formas de violência abaixo, qual delas você já sofreu?
  - Discriminação (    )
  - Violência psicológica (    )
  - Violência física (    )
  - Violência institucional (    )
  - Negligência (    )
  - Violência sexual (    )
  - Tortura (    )
  - Trabalho escravo (    )

6. Alguma vez precisou buscar algum dos órgãos de segurança pública para relatar situações de transfobia? Como você avalia que foi o atendimento?
7. Você se sente confortável em buscar o atendimento no SUS hoje? Como descreve o atendimento a pessoas trans no Sistema Único de Saúde? Sente que é humanizado?
8. Você diria que o acesso ao trabalho formal foi dificultado a você pelo fato de ser uma mulher trans/travesti em algum momento? Como você avalia esse processo hoje no Brasil?
9. Dentre os espaços sociais que você transita, qual/quais deles você considera que mais exclui e estigmatiza mulheres trans/travestis (contribuindo consequentemente para violências)? Por que você acha que acontece isso?
10. A partir de sua vivência como mulher trans/travesti, em sua opinião, qual o maior desafio para pessoas trans/travestis terem as violências cotidianas de que são vítimas diminuídas?
11. O que você sonha para o seu futuro?