

TRAVESTIS E QUIMERAS: NOTAS SOBRE CORPORALIDADES ABJETASI

Lucas Lazzarotto Vasconcelos Costa¹
Cláudia Samuel Kessler²

Resumo: Neste artigo, refletimos sobre corpo e gênero a partir de uma analogia entre a travestilidade e a potência ético-política da quimera. A bibliografia investigada privilegia etnografias sobre a população trans brasileira, mais especificamente as travestis. Organizamos nossos argumentos em três eixos: primeiro, discutimos as técnicas de construção corporal, problematizando a noção de corpos “naturais” e “montados”; depois, propomos uma discussão sobre binarismo de gênero e suas dissidências, passabilidade e visibilidade social; no último eixo, analisamos os efeitos ético-estéticos da travestilidade a partir dos conceitos de excesso, fragmento e monstrosidade. Em conclusão, afirmamos ser possível pensar um “quimerismo travesti”

Palavras-chave: Gênero; Corpo; Travestis.

Abstract: In this paper, we reflect on body and gender based on an analogy between the travestis and a chimera's ethical-political potency. The bibliography focuses on ethnographic researches on the Brazilian trans population, specifically travestis. We organize our arguments in three axes: first, we discuss the body building techniques, problematizing the concepts of “natural” and “assembled” bodies; then, we discuss gender binarism and its divergences, passability and social visibility; finally, we analyze the ethical-aesthetical effects of travestis based on the concepts of excess, fragment and monstrosity. We conclude that it is possible to think about a “travesti chimerism”.

Keywords: Gender; Body; Travestis.



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

1 Graduando em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Maria, Brasil. E-mail: lvlucas@gmail.com. Orcid: 0000-0001-8501-2059

2 Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria, Brasil. E-mail: jornalista24h@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-1292-6914

Introdução

A utilização da quimera como forma de representação é muito sugestiva sobre o estatuto que a transgeneridade assume na cultura ocidental³. Como escolha política e metodológica, optamos por utilizar neste estudo uma abordagem que privilegie mais especificamente as travestis devido às suas históricas vulnerabilidades sociais e pelo estatuto de “não pessoa” a que são costumeiramente reduzidas. Além das travestis, há outras tantas identidades sexuais dissidentes que ressignificam e positivam existências que desviam da cisheteronormatividade, tais como “bicha”, “viado”, “sapatao”, entre outras. Estas identidades apresentam posicionamentos políticos que causam estranhamento, subvertem e desestabilizam⁴.

Preliminarmente, podemos traçar uma distinção entre um uso genérico e outro específico da palavra quimera. O sentido abrangente nomeia qualquer “união ou combinação, real ou fantástica, de elementos diversos num todo heterogêneo ou incongruente” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1594). Compor criaturas a partir da combinação de outros seres é bastante usual em toda produção cultural humana. São quimeras, por exemplo, Ganesha (divindade do hinduísmo), Anubis (divindade no Egito Antigo), a esfinge, o minotauro, sereias, o Bafomé (veremos adiante) e toda sorte de monstros.

Em um sentido mais específico, Quimera é o nome de uma personagem da mitologia grega, referida como um monstro terrível, cruel e grotesco e que possui partes de leão, serpente e cabra (HESÍODO, 2012; BULFINCH, 2002; FRANCHINI; SEGANFREDO, 2007). Esse ser mitológico foi morto pelo herói Belerofonte porque causava desordem, praticava pilhagem e atormentava o reino da Lícia (BULFINCH, 2002). Na *Teogonia* de Hesíodo se faz notar um detalhe importante: a Quimera é composta de uma parte feminina (a cabra) e uma parte masculina (o leão).

3 Em relação às questões relativas à identidade de gênero, o drama chileno *Una Mujer Fantástica*, produção cinematográfica de 2017, se refere à simbologia sexual contida na figura da quimera. Marina, mulher trans e protagonista do filme, é retratada por outra personagem como uma quimera na tentativa de (des)qualificá-la, enquanto uma mistura incompreensível de elementos. A partir desse produto cultural, passamos a refletir sobre as relações entre transgeneridade e quimerismo.

4 Os posicionamentos aqui apresentados se baseiam não apenas em leituras, mas em situações cotidianas em que tivemos a oportunidade de conversar informalmente com pessoas que se autoidentificam como travestis.

A simbologia da quimera é aqui proposta como chave de leitura para a questão da travestilidade⁵, pois, assim como as travestis, não raro é descrita como monstruosa e grotesca, além de ser acusada de pôr em risco a ordem social. Outro ponto em comum entre ambas, é que existe um acordo tácito para a exterminação sistemática de travestis, o que fica em evidência se observarmos a drástica diferença entre a expectativa de vida de 35 anos para esse grupo e a de 76 anos para população brasileira em geral (ANTRA, 2018).

Concordamos com os alertas de várias autoras sobre a abrangência do termo “pessoas trans” enquanto categoria sob a qual se pretende reunir um conjunto muito heterogêneo de subjetividades⁶. A partir dos escritos/ativismos de Berenice Bento (2016; 2017), pensamos que as travestis⁷ empreendem uma produção de subjetividade e de corporalidade ao mesmo tempo singular e múltipla, mas certamente distinta de outras formas de subjetivação. Com o intuito de valorizar esta singularidade, propomos que o termo travesti seja entendido como um conjunto de condições sociais que se referem às especificidades econômicas, educacionais e culturais de um grupo de pessoas⁸. Ao se posicionar de forma ambígua em relação à clássica oposição homem/mulher, a travesti encontra-se numa zona de indefinição, de forma a não se adequar plenamente aos protocolos biomédicos, culturais e políticos. Assim, a análise de suas práticas será útil para apreender um sistema maior de enunciados, instituições e leis regulados pela matriz heterossexual (BUTLER, 2003).

O presente artigo pretende investigar se é possível falar de um “quimerismo travesti”, enquanto estratégia de construção de si. Discutiremos a produção bibliográfica relacionada ao tema, priorizando autores(as) brasileiros(as) e etnografias realizadas junto à população trans brasileira. Organizamos nossos argumentos em três eixos. No primeiro, discutiremos as técnicas de construção corporal, problematizando a categorização dos

5 A aproximação entre o significante “quimera” e os estudos de gênero já foi feita em outras ocasiões. Paula Machado (2005), por exemplo, utiliza o termo conforme a perspectiva biomédica, no contexto das cirurgias de “correção da genitália” em crianças intersexuadas. Carvalho (2011, p. 94), por sua vez, entende que a ideia da travesti se mantém “como figura mítica, da fantasia, uma quimera, a ‘mulher de peito e pau’ que esconde um mistério e se aproxima de imagens mitológicas”.

6 Bento (2016) pondera que as grandes prejudicadas pela generalização contida no termo ‘pessoas trans’ são justamente as principais vítimas do transfeminicídio: as travestis.

7 Gostaríamos de tomar emprestada a justificativa de Larissa Pelúcio (2005, p. 109) sobre o gênero da palavra “travesti”: “Uso o artigo feminino para me referir às travestis não só por uma posição política, mas também para estar mais de acordo com a forma como elas se tratam entre si”.

8 Dentre os clássicos nos estudos das travestis, podemos citar o trabalho etnográfico desenvolvido pelo sueco Don Kulick (2008) e pelo antropólogo brasileiro Hélio Silva (1993).

corpos em “naturais” e “montados”. No segundo, propomos uma discussão sobre o binarismo de gênero e suas dissidências; os conceitos de travesti e mulher trans serão abordados enquanto conceitos mutantes, envolvidos em um delicado equilíbrio entre passabilidade e visibilidade social. No último eixo, analisamos as implicações ético-estéticas da travestilidade, a partir dos conceitos de excesso, fragmento e monstruosidade. Em conclusão, propomos pensar a imagem da quimera como chave interpretativa das produções relacionadas ao fenômeno da travestilidade.

Construções corporais

Judith Butler (2003, p. 194) defende que “[...] os atos e gestos, os desejos, articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero”. É certo que as travestis lançam mão de diversos recursos para a construção corporal, alguns efêmeros e outros permanentes. Elas promovem intervenções que têm lugar na carne e que consistem na mudança mais ou menos permanente da forma física. As marcas corporais produzidas pelas travestis podem ser permanentes, utilizando a pele como suporte, tal como uma tatuagem, que “implica um compromisso definitivo com um dado modelo de corporeidade” (FERREIRA, 2010, p. 235).

Definir o que é uma travesti é sempre um risco. Entendemos que, apesar de se tratar de um exercício constante, nunca está isento de tensões. As tensões surgem a cada categorização, em negociação com as experiências concretas dos sujeitos, que produzem novos sentidos e definições. Esta inevitável disputa se processa em diferentes arenas, como os movimentos sociais, as categorizações médico-psiquiátricas, o território de prostituição e as redes sociais. A decifração dos sentidos atribuídos à experiência da travestilidade é necessariamente interdisciplinar e abarca saberes como a Psicologia Social, a Saúde Coletiva e as Ciências Sociais; entretanto, é um processo que nem sempre privilegia os saberes que as próprias travestis constroem sobre suas vivências.

As revisões dos termos se percebem inclusive nos escritos acadêmicos. Larissa Pelúcio (2011, p. 78) explica que: “Como ocorre com outros segmentos sociais, as travestis têm se referenciado em imagens múltiplas do ser mulher/homem, em discussões cada vez mais presentes sobre os temas gênero e sexualidade veiculadas em diversos meios de comunicação”, de forma que algumas travestis entendem-se como “bichas”. Contribuindo com

a ampliação de entendimentos, Benedetti (1998, p. 9) considera que, embora elas possam se identificar em determinados contextos como homens homossexuais, “a identidade travesti está antes associada à fabricação de um novo corpo do que às suas práticas e orientações sexuais”. Para os nossos objetivos neste trabalho, as travestis serão entendidas, em um sentido abrangente, como adeptas de uma certa modalidade de modificação corporal que é ao mesmo tempo funcional e estética. Não devemos, portanto, nos prender por padrões biomédicos que tentam definir esses corpos e essas existências apenas por categorias pré-definidas e, de certa forma, “regulamentadas”.

Segundo Benedetti (1998), a modificação corporal travesti passa por quatro processos: (1) trato dos pelos; (2) produção de formas corporais femininas; (3) uso eficiente das roupas, acessórios e maquiagens, ou seja, o domínio do aparato extracorpóreo; (4) treinamento gestual e comportamental. Essas modificações podem ser distribuídas em um gradiente, que vai das mais invasivas às menos invasivas. Existe um dispositivo que poderíamos identificar como o ponto extremo desse gradiente⁹: o uso de hormônios femininos. Esta é uma das práticas mais invasivas, pois penetra no corpo em nível molecular. Os hormônios femininos conferem uma unidade às intervenções mais pontuais, dando ao aspecto geral do corpo um feitio “feminino”. Pensamos tratar-se de uma “hormônio-harmonização” do corpo travesti.

Os hormônios a que nos referimos, especialmente nos casos das travestis que não têm acesso à assistência médica, provém de altas doses medicamentosas, utilizadas por motivos que não estão ligados à busca por contracepção ou por reposição hormonal. O papel dessas substâncias na vida das travestis pode ser entendido, a partir de Marina Nucci (2012), como o de uma “droga de estilo de vida”, que não visa tratar uma doença, mas sim aperfeiçoar determinadas “*performances* ou aparências corporais” (NUCCI, 2012, p. 128, grifo nosso).

Seria errôneo supor que foram as travestis que inauguraram o uso dos hormônios como drogas de estilo de vida. As mulheres cis¹⁰, assim como as travestis, têm usado os anticoncepcionais como uma forma de aprimoramento

9 A siliconização e a hormonização, embora tragam a satisfação da aparência desejada, podem ser a origem para diversas complicações na saúde das travestis (LOURENÇO, 2009).

10 Mulheres “cis” ou cisgênero são aquelas cuja “[...] conduta psicossocial, expressa nos atos mais comuns do dia-a-dia, está inteiramente de acordo com o que a sociedade espera de pessoas do seu sexo biológico” (LANZ, 2014, p. 16).

do corpo e da performance desde os anos 1960. Nucci (2012) observou que a propaganda de uma famosa marca de contraceptivos comentava sua eficácia na diminuição da intensidade do fluxo menstrual, no tratamento de acne moderada e no controle de distúrbios de humor relacionados ao ciclo menstrual. A discussão dos usos de contraceptivos hormonais por mulheres cis foge aos objetivos deste artigo. Importa entender que as travestis, bem como as mulheres trans e cis, podem fazer usos radicalmente diferentes de uma mesma tecnologia de construção corporal.

Quando afirmamos que o corpo da travesti é “construído”, não pretendemos fazer uma oposição entre o corpo “artificial” e um suposto corpo “natural”. Para falar da travesti “montada”, precisaríamos fazer uma observação: todos nós, de uma forma ou de outra, montamos nossos corpos. Existem, com efeito, três modalidades de construção corporal, ou melhor, três locais nos quais essa modificação pode acontecer. A primeira modalidade de construção é a estética corporal. Pensemos na cultura/cultuação da forma física: os regimes de emagrecimento e de engorda, a musculação (sugestivamente denominada *bodybuilding*), as cirurgias estéticas, o uso de joias que adornam o corpo, o tratamento dos pelos e cabelos etc. As técnicas e tecnologias voltadas para a estética corporal evidentemente não são exclusividades das travestis. A segunda forma de modificação corporal diz respeito mais aos usos do corpo do que à sua constituição; o corpo serve enquanto a primeira e mais importante ferramenta de interação com o mundo (MAUSS, 1979). De acordo com Mauss (1979), é bem possível que não existam técnicas corporais naturais no adulto; até mesmo a posição das mãos em repouso ou a forma de caminhar variam entre as culturas. A terceira forma de intervenção é a que mais se adequa à noção de “montagem corporal”: trata-se dos transplantes de órgãos, tecidos e fluídos originários de outros corpos e dos implantes fabricados em materiais sintéticos, empregados no que Helman (1988) chamou de “cirurgias de peças sobressalentes”¹¹.

Reiteramos que todas as pessoas montam seus corpos e que a cultura interfere largamente sobre sua estrutura biológica, criando seus “contornos externos, instituindo seus limites e sua fisionomia própria” (RODRIGUES, 2006, p. 47). A única diferença entre essas formas de montagem se deve à opção por determinado itinerário formativo em detrimento de outros possíveis. Dizendo de outra forma, masculinidades, feminilidades e

11 No original: *spare part surgery*.

travestilidades são efeitos da série de vivências de um sujeito ao longo de sua trajetória de vida. Dessa forma, não se pode utilizar de modo genérico a ideia de “transição” para compreender as vivências travestis. Embora elas possam adicionar novos elementos em seus corpos, algumas delas não pretendem “transicionar”, porque as mudanças corporais apenas expressam aquilo que sempre foram, mas que não podiam ou não sabiam como apresentar socialmente. Essa transição poderia ser entendida, portanto, como resultante não apenas de mudanças estéticas, mas como fruto de marcações discursivas colonizadoras¹² construídas acerca das ontologias travestis.

Os comportamentos considerados adequados para cada gênero são incentivados desde muito cedo, ainda na primeira infância. Estudos observacionais indicam que, mesmo que afirmem tratar crianças de ambos os sexos de forma semelhante, os cuidadores interagem de forma significativamente diferente com meninos e com meninas (NEWCOMBE, 1999). Precisamos levar em conta que no corpo da travesti constam as marcas dessa socialização, que via de regra passa por uma rejeição por parte da família, e uma expulsão institucional indireta do sistema escolar (ACOSTA, 2019). Sobre o percurso de vida das travestis no ambiente escolar, a produção brasileira ainda é pequena, mas é crescente desde o início dos anos 2000 (SALES, 2012, 2018).

Performance e passabilidade

A travestilidade e as subjetividades trans em geral demonstram que a identidade de gênero não responde a regras estáveis e coerentes, mas tem como base a “repetição estilizada de atos” (BUTLER, 2003, p. 200-201), de forma que a estrutura do gênero se assemelharia mais às regras sociais do que ao determinismo bio-hormonal. Esse ponto de vista se encontra em franca discordância com a racionalidade médica, que supõe uma correspondência entre corpo, gênero e sexualidade (BENTO; PELÚCIO, 2012). O afastamento dessas três instâncias, embora nem sempre considerado como patológico (como no caso da homossexualidade), é passível de repreensões sociais. Fica evidente que a própria ciência, que se pressupõe

12 O pensamento descolonial nos auxilia a entender que toda descolonização política promove uma desobediência política e epistêmica (MIGNOLO, 2008). Em relação às travestis, pode-se entender que elas apresentam certa autonomia em relação ao uso de seus corpos, contrapondo-se a conceituações universais que as tentam definir e conformar às regras sociais e estéticas. Podemos ainda pensar com María Lugones (2014) que um dos resquícios coloniais é a hierarquização dicotômica entre humanos e não humanos, que confere a seres “selvagens”, “aberrações” e “inferiores” os piores tratamentos. As travestis colocam em xeque as estabilidades, dicotomias e preceitos que tentam defini-las e constitui-las.

impessoal na sua metodologia, possui um posicionamento político muito nítido quando trata da identidade de gênero, lançando mão da patologização para desautorizar qualquer comportamento julgado como inadequado. Nas palavras de Fry e MacRae (1985, p. 77-78), “é mais do que claro que, no campo da sexualidade, saúde e doença [...] são apenas metáforas para ‘bom’ e ‘ruim’, mascarando e legitimando juízos fundamentalmente morais”.

O binarismo de gênero não dá conta das hibridações que o corpo travesti representa. Isso explica, em parte, o intenso esforço no sentido de deslegitimar e de estigmatizar as subjetividades não binárias. Ao dividir a humanidade nos gêneros masculino e feminino, coloca-se as subjetividades transgêneras em situação de abjeção, o que Bento (2017, p. 50) define como um conjunto de práticas que “retira do sujeito qualquer nível de inteligibilidade humana”. De acordo com Butler (2003, p. 199), “os gêneros distintos são parte do que ‘humaniza’ os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham coerentemente seu gênero”. Isso significa que, na lógica dos sexos, ou se é homem, ou se é mulher, ou não se é. Assim, toda a gama de dissidências em relação à norma estrita é deslegitimada, como é o caso das pessoas de gênero não binário, travestis, homens e mulheres trans¹³ e pessoas intersexo.

Para ilustrar a importância do par sexo/gênero no processo de humanização dos sujeitos, pensemos no exemplo da designação do sexo de bebês. Geralmente, é apenas após a “descoberta do sexo” que a família atribui ao feto um nome e passa a se relacionar afetivamente com ele. É a descoberta do sexo que marca a entrada de um bebê na sociedade e a afirmação “é um menino/ é uma menina” é o que garante o estatuto de ser humano, ou ainda de ser humano “normal”. A desconformidade em relação a esta norma serve de argumento para que sujeitos desajustados à matriz cisheteronormativa sejam tratados como “não humanos” e, enquanto tal, sejam mantidos fora da jurisdição do estado, desprotegidos. Isso permite que as travestis e mulheres trans sejam sistematicamente hostilizadas e, até mesmo, assassinadas, o que se convencionou chamar transfeminicídio (BENTO, 2017)¹⁴.

As travestis precisam resistir diariamente à hostilidade da sociedade civil e à brutalidade que as instituições dirigem aos sujeitos que não se adéquam

13 Existem outras expressões pensadas por pessoas trans, as quais começam a ser empregadas com o intuito de rever a linguagem e seu uso, tais como “transvestigênera” (JAYANETTI; VICTORIO FILHO; ALMEIDA, [20--]). Em relação aos homens/masculinidades, são empregadas, com sentido e reivindicação política próprios, as expressões “transhomens” e “transmasculinos” (GASPODINI; NERY, 2014).

14 “O transfeminicídio caracteriza-se como uma política disseminada, intencional e sistemática de eliminação da população trans no Brasil, motivada pela negação de humanidade às suas existências” (BENTO, 2017, p. 233).

às expectativas hegemônicas. A violência e a hostilização são constantes ao longo de todo o processo formativo das travestis, deixando marcas físicas e subjetivas que modulam sua forma de estar no mundo. Pensando também de forma interseccional, é preciso considerar que outros fatores podem acentuar essa opressão, tais como raça/etnia, idade, deficiências, entre outros marcadores sociais da diferença. Sobre a influência da violência no processo de subjetivação da travesti:

Resistir a todas essas investidas, vindas de todas as direções, faz parte de seu processo de subjetivação. É assim que o mundo a trata, é assim que ela aprende a tratar o mundo e a todos os que a cercam. Dessa forma, as violências passam a ser estruturantes de sua personalidade (SANTOS, 2009, p. 66).

As subjetividades dissidentes, quando visibilizadas, desestabilizam as formas de governar. Veja-se, por exemplo, o relato de Luckmann e Nardi (2017) sobre a prisão de Indianara Siqueira, mulher trans que expôs seus seios em público na Marcha das Vadias, no Rio de Janeiro, em 2013. Ao receber voz de prisão, Indianara identificou-se como homem, colocando em xeque os mecanismos de controle do gênero, afinal, ao ser entendida enquanto homem, poderia expor seus mamilos em público sem nenhum cerceamento de ordem legal. Em outro caso, Bento (2017) relata a violência de gênero sofrida por Joana, uma transexual agredida por seu parceiro. A ocorrência foi tipificada pela funcionária de justiça como violência doméstica – que possui penas mais brandas do que a violência de gênero –, pois entendia se tratar de uma briga entre dois homens. Nas palavras de Bento (2017, p. 36): “Joana, por um déficit de pertencimento legal, tinha seu campo de direito reduzido a nada”.

Temos dito, até aqui, que os termos travesti e mulher trans não são sinônimos, embora não tenhamos explicitado as razões de tal distinção. De maneira mais expositiva, gostaríamos de propor algumas conceituações sobre essas identidades, balizados pela dialética entre os conceitos de passabilidade e visibilidade social. Apesar de sustentarmos que existem diferenças significativas entre travestis e mulheres trans, essas duas categorias são infinitamente flexibilizadas e transmutadas nas experiências reais de vida das pessoas trans. Por exemplo, nas palavras de uma travesti: “Acho que sou um Pokémon. Quando era novinha me chamavam de viado, depois virei uma bichinha pintosa, depois travesti. Agora, para chegar ao topo da evolução tenho que virar transexual” (CARVALHO, 2018, n.p.).

Esse depoimento, apesar do tom satírico, sugere a ideia de uma evolução linear, qualitativa, entre a travestilidade e a transexualidade. Uma interpretação possível seria dizer que, desse ponto de vista, a diferença entre travesti e transexual se dá pela magnitude ou radicalidade das modificações corporais. Duque (2016) apresenta um outro ponto de vista: um homem trans relatou que foi melhor aceito pela família enquanto homem heterossexual do que enquanto mulher lésbica, deixando transparecer que o que está em jogo não é a magnitude das modificações corporais, mas o grau de adesão à heteronormatividade. Nesse ponto surge uma outra questão: qual é o estatuto da passabilidade na experiência transgênera? “Passar por” significa ser reconhecido enquanto um sujeito perfeitamente adequado à heteronorma, povoada de “homens masculinos” e “mulheres femininas”. Esse arranjo dicotômico deixa transparecer a heterossexualidade compulsória, amplamente defendida e ocultada sob um “discurso de verdade” (FOUCAULT, 2008) que dificulta a sua contestação¹⁵. De outra forma, a passabilidade pode ser entendida como produto da norma fabricada no interior de um determinado campo de relações e que permite que um sujeito seja identificado como pertencente a um dado grupo, com o risco de desafiar e de provocar desestabilizações ao não se adequar.

O que a partícula semântica “trans” nos diz? Uma mulher trans que tenha muita passabilidade seria chamada apenas de “mulher”, sem outros qualificadores, mas não podemos ignorar o fato de que este adjetivo registra a ousadia de “transgredir um dos códigos mais severos da sociedade” (LANZ, 2016, p. 216). As mulheres trans, para serem completamente “passáveis”, precisam abrir mão da visibilidade social enquanto sujeitos transgêneros, o que significa fazer desaparecer todos os possíveis sinais de ambiguidade que venham socialmente “desmascará-las” enquanto mulheres “ilegítimas” ou “farsantes”¹⁶. Dessa forma, pode-se entender que a invisibilidade social, ou seja, a possibilidade de não ser reconhecida como uma pessoa trans, não deve ser percebida meramente como um gesto de submissão aos estereótipos de gênero, mas sim como uma questão de sobrevivência. Alinhado a esse movimento de invisibilização social das experiências trans, existe um

15 “Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro” (FOUCAULT, 2008, p. 12).

16 Segundo Amara Rodvalho (2016), uma mulher trans que “passa” simplesmente como mulher deixa de sofrer transfobia para ser vítima de misoginia, o que reforça a noção de que o campo das feminilidades, das mais tradicionais às mais abjetas, é cortado de ponta a ponta pela violência de gênero.

debate acerca da inexistência de uma identidade transexual e a afirmação de que mulheres trans fazem parte de uma identidade feminina, sem outros qualificantes (CARVALHO, 2018).

Dimensões ético-estéticas da travestilidade

Nesta seção, analisaremos a experiência travesti a partir de um ponto de vista mais detidamente estético, a partir da leitura da obra *A idade neobarroca*, de Omar Calabrese (1988). O autor sugere que o espírito geral da nossa época é marcado pela “[...] perda da integridade, da globalidade, da sistematicidade ordenada em troca da instabilidade, da polidimensionalidade e da mutabilidade” (CALABRESE, 1988, p. 10). Podemos definir as estéticas clássica e neobarroca a partir do conceito de categorias de inteligibilidade: “enquanto o barroco efetivamente às vezes degenera, o clássico produz gêneros” (CALABRESE, 1988, p. 200). De acordo com o autor, o clássico, enquanto tendência estética, é caracterizado pela exaltação dos cânones, pelo culto à simetria e à estabilidade das formas, por um respeito geral à definição dos gêneros. O neobarroco, por sua vez, é um movimento genuinamente degenerado, na medida em que provoca instabilidades, hibridações, fugas, dilatações e deformações nas normas vigentes, de forma que o cânone perde importância. A partir desse pressuposto, pretendemos elencar algumas características da estética neobarroca que podem ser identificadas nas manifestações da travestilidade.

(1) Excesso: as sociedades acusam de excessiva qualquer manifestação que ameace sua ordem ou que por algum motivo não possa ser por ela absorvida. “O excesso manifesta a ultrapassagem de um limite visto como caminho de saída de um sistema fechado” (CALABRESE, 1988, p. 63). O excesso pode ser fruto de dois processos. O primeiro supõe o exagero, a degeneração do sistema de valores dominante. O exagero configura-se como o aumento quantitativo da exibição de certos atributos preexistentes e previstos pela norma (CALABRESE, 1988). O excesso de feminilidade (GROSSI, 1998) performado pelas travestis corresponde ao exagero na representação de um modelo preexistente e previsto, no caso, o modelo de feminilidade. Isso significa que inclusive uma pessoa que se identifica como homem pode ser *locus* de manifestação de um excesso de feminilidade. Quando o excesso é assimilado enquanto degeneração, anomalia cultural, empreende-se um esforço higienista no sentido de exterminar essas manifestações. É nessa matriz semiológica em que se instala o transfeminicídio

como prática de assepsia cultural, que autoriza a impunidade aos crimes de ódio contra pessoas LGBTI+¹⁷.

O segundo tipo de excesso é uma forma de oposição ao sistema de valores através da provocação. O excesso enquanto provocação implica a criação de modelos qualitativamente diferentes dos modelos ideais, “a ultrapassar os limites dos princípios sociais correntes” (CALABRESE, 1988, p. 74). De acordo com esse prisma, a travesti é excessiva na medida em que propõe uma outra forma de ser em relação às duas formas tradicionais. Ela é entendida literalmente como um “terceiro”, que não é mulher nem homem, e que desestabiliza o sistema de representações vigente. Chamamos de “terceiro” todas as dissidências em relação ao binarismo de gênero, podendo incluir desde as pessoas andróginas e não binárias (que não pretendem exibir qualquer marca de gênero) até as travestis, conhecidas pelo excesso de marcas de gênero¹⁸. Essa ideia de um “terceiro sexo” ou “terceiro gênero” deve ser entendida como uma produção cultural e histórica, uma estratégia teórica e conceitual que objetiva transcender a dualidade (MACHADO, 2005).

(2) Fragmento: propomos que o corpo da travesti é uma obra que parte da fragmentação de obras preexistentes (no caso, os corpos “de homem” e “de mulher”) e que usa esses fragmentos como a matéria-prima disposta na paleta do artista (CALABRESE, 1988). Em outras palavras, embora a travesti esteja em uma zona de indefinição em relação à dicotomia de gêneros, ela constrói o seu corpo tomando como ponto de referência essa dicotomia. A maioria das travestis opta por não realizar a cirurgia de transgenitalização (BENEDETTI, 2006), por isso, trata-se de um corpo que carrega marcas masculinas e femininas.

A fragmentação na experiência travesti não é apenas física, é físico-moral: o consumo de hormônios produz uma modificação geral no modo de agir, pensar e sentir (PELÚCIO, 2005; TEIXEIRA; ROCHA; RASERA, 2012; BENEDETTI, 2006); contudo, nem todos esses efeitos são desejados. Embora a construção corporal delas esteja orientada no sentido de fazer surgir características do registro da feminilidade, existem alguns

17 São várias as possibilidades de apresentação da diversidade sexual e de gênero em termos de siglas. Optamos em apresentá-la como LGBTI+ por entender que seja uma expressão de fácil compreensão (abrangendo lésbicas, gays, bissexuais, pessoas trans e intersexo) e que, com o símbolo “+” abranja os demais grupos, tais como assexuais, pansexuais, apoiadores etc.

18 Embora alguns países reconheçam a categoria terceiro gênero para pessoas intersexuais – tais como Alemanha, Austrália, Canadá e Índia – entendemos, conforme Machado (2005, p. 76), que “nesse processo de definição de homens e mulheres, os critérios utilizados para avaliação claramente seguem normas sociais, sendo informados por representações de masculinidade e feminilidade partilhadas pelos atores sociais”.

atributos masculinos dos quais não se pretende abrir mão. Teixeira, Rocha e Raser (2012, p. 164) entendem esta questão como um conflito entre duas tensões: “uma que constitui e marca o trânsito da travesti mediada pelo feminino; e outra que, revestida pelas palavras força e potência, aciona os marcadores masculinos”. Trata-se de um corpo que, face à impossibilidade do reconhecimento social como mulher, aceita o lugar possível de híbrido. Essa não é a única possibilidade de existência, e também nem sempre é um desejo, entretanto, para muitas travestis, acaba se colocando quase como um “destino social”.

A construção do corpo travesti consiste na reelaboração e na desconstrução de um patrimônio semiológico preexistente, no caso, a semiologia das diferenças de gênero e sexuais. Nesse sentido, pode-se dizer que a existência travesti reescreve a norma, se submetendo a ela em alguns aspectos, mas também a subvertendo, e esta subversão é arquitetada tomando como base os próprios fundamentos daquilo que é objeto da crítica. Bento (2017) afirma que o grande objetivo não é erradicar do nosso repertório as marcas de gênero, mas poder empregá-las com mais liberdade; poder compor nossa vida não de acordo com um conjunto fechado de possibilidades, mas com toda a multiplicidade possível. Ao performar feminilidade, ou seja, ao encarnar fragmentos femininos, não se pretende “copiar a feminilidade”, mas recriá-la, inventar algo novo. Quando se lança mão da estética do fragmento, não há nenhuma possibilidade ou desejo de reconstrução dos inteiros (CALABRESE, 1988).

(3) Monstruosidade: a estética do fragmento é um conceito pensado para a análise de uma ampla variedade de manifestações criativas. No caso específico da fragmentação aplicada ao corpo humano, surge o conceito de monstruosidade. O monstro é entendido como “[...] um somatório de propriedades por norma inconciliáveis entre si, mas apesar de tudo reconhecíveis” (CALABRESE, 1988, p. 109). Assim como os monstros, as travestis estão envolvidas por uma rede muito heterogênea de significados. Elas despertam repulsa e curiosidade, ódio e desejo (LEITE JÚNIOR, 2012); são, como a esfinge, ao mesmo tempo “maravilhas e princípios enigmáticos” (CALABRESE, 1988, p. 106).

Para pensar o caráter monstruoso, pode-se retomar a ideia de categorias de inteligibilidade. “Monstro” é o nome que se dá a algo de outro modo inominável, incompreensível, uma espécie de exceção às categorias existentes (LEITE JÚNIOR, 2012; BARSAGLINI; BIATO, 2015). O monstro é aquele

que visibiliza formas de ser que são possíveis, embora não sejam permitidas ou desejáveis. Nesta esteira, o monstro sexual é alguém que ousou exibir padrões de comportamento plenamente factíveis, mas que não são reconhecidos e legitimados pela sociedade. Desse modo, poder-se-ia entender que qualquer pessoa não adequada ao estilo de vida cisheteronormativo e monogâmico está em posição potencialmente monstruosa (LEITE JÚNIOR, 2012).

A relação entre ambiguidade sexual e monstruosidade possui uma longa tradição, sobretudo no imaginário católico. Em 1885, Éliphas Lévi, um estudioso da religião e do ocultismo, publicou *Dogma e Ritual da Alta Magia*. Neste livro, Lévi apresentou pela primeira vez a imagem moderna do Bafomé, ou Bode de Sabá:

Chegamos a este terrível número quinze que na clavícula do tarô é apresentado simbolicamente por um monstro em pé num altar, mitra e cornos na cabeça, *seios de mulher e órgãos sexuais masculinos*; uma *quimera*, uma esfinge disforme; uma síntese de monstruosidade e abaixo da figura lemos a inscrição inteiramente franca e ingênuo: o Diabo (LÉVI, 2004, p. 302, grifos nossos)¹⁹.

Essa citação sintetiza uma série de conceitos que temos operado ao fazer uma associação entre: (1) o corpo que possui seios e pênis; (2) a quimera, enquanto signo da disformidade; (3) o pecado, representado simbolicamente pelo Diabo. Esta associação reflete bem a angústia provocada pela coexistência do masculino e do feminino, porque marca precisamente a fratura da linha que pretende dividir nitidamente estas duas categorias. O pavor evocado pela figura do Bafomé alimenta-se da mesma fonte de desconforto que produz a ojeriza em relação ao corpo das travestis. A imagem da travesti representa a multiplicidade de caminhos possíveis de construção corporal e de gênero, ao mesmo tempo em que atesta que podemos ser múltiplos e transitórios em meio a relações de poder que exigem nosso enquadramento na norma.

Conclusão

Nosso objetivo neste estudo foi investigar as relações entre as travestis e as quimeras, tendo em vista que uma série de evidências apontaram para a relação entre essas duas figuras. Sustentamos que, assim como a quimera,

¹⁹ A intenção de Lévi ao escrever um capítulo inteiro sobre o Bode de Sabá era a de desmistificar o significado da simbologia negativa subjacente a essa entidade. O autor conclui: “O terrível Bafomé não é mais, como todos os ídolos monstruosos, enigma da ciência antiga e de seus sonhos, mas sim um hieróglifo inocente e mesmo piedoso” (LÉVI, 2004, p. 304).

a travesti constrói seu corpo tomando como base um conjunto incongruente de referências, extraídas tanto do domínio masculino quanto do feminino. Podemos demonstrar, também, que a construção corporal em si não é um tributo exclusivo da travesti. A travesti apenas põe em evidência, através da radicalização da estratégia, algo que, de tão corriqueiro, costuma passar despercebido. No caso das travestis, o chocante não é o fato de aplicar certas quantidades de hormônios e silicone (prática que é relativamente comum também nas jornadas de modificação corporal empreendidas por homens e mulheres cis), mas a situação de coexistirem, em um mesmo corpo, os seios e o pênis, por exemplo. Não se trata exatamente de uma ambiguidade – posto que são signos muito nítidos – mas da exibição, por uma mesma pessoa, de caracteres socialmente classificados como masculinos e femininos. A corporalidade da travesti cria uma fissura através da qual se vislumbra a possibilidade de existência de outros percursos não hegemônicos. O fenômeno da travestilidade floresce justamente no vazio entre as categorias de inteligibilidade: elas criam sentidos onde antes nada havia.

A analogia continua: assim como a quimera, a travesti provoca um desconforto no tecido social: acusada de desordeira, precisa ser eliminada. Daí a prática de assassinatos com requintes de crueldade, que parecem desempenhar uma função ritual, transmitindo a mensagem de que aquele “corpo estranho” foi, e precisava ser, destruído. Quando falamos em monstros, nosso imaginário geralmente remonta a personagens ameaçadores, os quais devem ser combatidos para prevenir algum mal. Os monstros são aquelas criaturas que não se adequam às categorias existentes, e muitas vezes o que é posto em risco por eles é pura e simplesmente a ordem socialmente instituída. As travestis são, no sentido mais radical da palavra, desordeiras: suas existências põem em risco a frágil organização da nossa sociedade, baseada no dimorfismo sexual e na divisão sexual das tarefas, por isso provocam reações viscerais nos setores mais tradicionais da sociedade, que veem nelas a ameaça de aniquilação.

Para além de se constituir como uma composição de partes a princípio incongruentes, as travestis se posicionam como uma quimera por seu caráter transbordante: as categorias de gênero existentes não descrevem bem as suas formas de ser. Argumentamos em favor da complexidade da experiência travesti, que se desenrola para além dos binarismos e das zonas de estabilidade. A estética de sua existência lança mão de referências colhidas nos campos da masculinidade e da feminilidade, mas deve-se ressaltar que a travestilidade é essencialmente híbrida, múltipla, quimérica.

Confirmando nossa hipótese, concluímos afirmando que existe um fenômeno que pode ser chamado de quimerismo travesti. As travestis são quiméricas porque não são meramente oposição, são a própria realização do impossível, do absurdo e da superação da separação ontológica binária. Elas não são capturáveis pelas categorias existentes e endereçam uma crítica ao mesmo tempo concreta e alegórica a essas categorias de análise, justamente porque se recusam a se deixar categorizar.

Referências

ACOSTA, T. Evasão ou expulsão escolar de gays afeminados e travestis das instituições de ensino e as vidas que não podem ser vividas. **Bagoas**, Natal, v. 13, n. 20, p. 66-94, 2019.

ANTRA. 10 piores estados para ser trans no Brasil. **Associação Nacional de Travestis de Transexuais**, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2Yyt5qX>. Acesso em: 15 jun. 2020.

BARSAGLINI, R. A.; BIATO, E. C. L. Compaixão, piedade e deficiência física: o valor da diferença nas relações heterogêneas. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 781-796, 2015.

BENEDETTI, M. (Trans)formação do corpo e feitura do gênero entre travestis de Porto Alegre, Brasil. In: CÁCERES, C. F.; CAREAGA, G.; FRASCA, T.; PECHENY, M. (org.). **Sexualidade, estigma y derechos humanos: desafios para el acceso a la salud en América Latina**. Lima, Peru: Fспа/UPCH, 2006.

BENEDETTI, M. Hormonizada! Reflexões sobre o uso de hormônios e tecnologia do gênero entre travestis de Porto Alegre. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22., 1998, Caxambu. **Anais [...]**. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1998.

BENTO, B. Transfeminicídio: violência de gênero e o gênero da violência. In: COLLING, L. (org.). **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016.

BENTO, B. **Transviad@ds**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: EDUFBA, 2017.

BENTO, B.; PELÚCIO, L. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 569-581, 2012.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. 26. ed. Tradução: David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALABRESE, O. **A idade neobarroca**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

CARVALHO, M. **Que mulher é essa?** Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais. 2011. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CARVALHO, M. “Travesti”, “mulher transexual”, “homem trans” e “não binário”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 52, 2018.

DUQUE, T. “Com esse eu caso”: Homens trans, beleza e reconhecimento. *In*: COLLING, L. (org.). **Dissidências sexuais e de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016.

FERREIRA, V. S. Tatuagem, body piercing e a experiência da dor: emoção, ritualização e medicalização. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 231-248, 2010.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 26. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, C. **As 100 melhores histórias da mitologia**: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana. 9. ed. Porto Alegre: L&PM, 2007.

FRY, P.; MACRAE, E. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

GASPODINI, I. B.; NERY, J. W. Transmasculinidades: provocações introdutórias. *In*: DIFANTE, É. M.; PICHLER, N. A.; GUIMARÃES, W. (org.). **Filosofia, homoafetividade e mulheres**: questões emergentes. Passo Fundo: Méritos, 2014. p. 75-90.

GROSSI, M. P. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, n. 24, p. 1-13, 1998.

JAYANETTI, M. S.; VICTORIO FILHO, A.; ALMEIDA, E. C. **Considerações sobre transcartografia Nem**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, [20--].

HELMAN, C. Dr. Frankenstein and the industrial body: reflections on “spare part” surgery. **Anthropology Today**, Hoboken, v. 4, n. 3, p. 14-16, 1988.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. 2. ed. Tradução: José Antônio Alves Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KULICK, D. **Travesti**: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FioCruz, 2008.

LANZ, L. **O corpo da roupa**: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

LANZ, L. Ser uma pessoa transgênera é ser um não-ser. **Periódicus**, Salvador, v. 5, n. 1, p. 205-220, 2016.

LEITE JÚNIOR, J. Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 559-568, 2012.

LÉVI, É. **Dogma e ritual de alta magia**. Tradução: Edson Bini. 6. ed. São Paulo: Madras, 2004.

LOURENÇO, A. N. **Travesti**: A construção do corpo feminino perfeito e suas implicações para a saúde. 2009. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade de Fortaleza, Fortaleza, 2009.

LUCKMANN, F.; NARDI, H. C. Um corpo (des)governado: hierarquias de gênero, governamentalidade e biopolítica. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1239-1255, 2017.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MACHADO, P. S. “Quimeras” da ciência: a perspectiva de profissionais da saúde em casos de intersexo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 67-80, 2005.

MAUSS, M. Tecnicas y movimientos corporales. In: MAUSS, M. **Sociología y antropología**. Madrid: TECNOS, 1979.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

NEWCOMBE, N. **Desenvolvimento infantil**: abordagem de Mussen. 8. ed. Porto Alegre: Artmed, 1999.

NUCCI, M. Seria a pílula anticoncepcional uma droga de “estilo de vida”? Ensaio sobre o atual processo de medicalização da sexualidade. **Sexualidad, salud y sexualidad**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 124-139, 2012.

PELÚCIO, L. “Toda quebrada na plástica”: corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. **Campos**, Curitiba, v. 6, p. 97-112, 2005.

PELÚCIO, L. Marcadores sociais da diferença nas experiências travestis de enfrentamento à aids. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 76-85, 2011.

RODOVALHO, A. Não fossem meus pêlos vários [de linhas imaginárias, metáforas e provocações trans]. **Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 5, p. 23-31, 2016.

RODRIGUES, J. C. Corpo ou corpos? In: RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. 7. ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.

SALES, A. **Travestilidades e escola nas narrativas de alunas travestis**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2012.

SALES, A. **Travestis brasileiras e escolas (da vida)**: cartografias do movimento social organizado aos gêneros nômades. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia). – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2018.

SANTOS, P. R. dos. Ambiguidades no corpo e na alma: problematizando os limites dos gêneros. **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 54-75, 2009.

SILVA, H. R. **Travesti, a invenção do feminino**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

TEIXEIRA, F. B.; ROCHA, R. M. G.; RASERA, E. F. Construindo saberes e partilhando desafios na clínica da travestilidade. *In*: MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. (org.). **Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume, 2012.

Recebido em dezembro de 2019.

Aprovado em setembro de 2020.