

DRIELLY TEIXEIRA LOPES SILVEIRA

**SOB O SIGNO DA SEREIA: A feminilidade na experiência de mulheres trans
deficientes**



ARARAQUARA - SP

2018

DRIELLY TEIXEIRA LOPES SILVEIRA

SOB O SIGNO DA SEREIA: A feminilidade na experiência de mulheres trans deficientes

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação Sexual. Exemplar apresentado para exame de defesa.

Linha de pesquisa:

Desenvolvimento, sexualidade e diversidade na formação de professores.

Orientadora: Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen

ARARAQUARA - SP
2018

Silveira, Drielly T. L.

Sob o Signo da Sereia: a feminilidade na experiencia de
mulheres trans deficientes / Drielly T. L. Silveira -
2018 199 f.

Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Sexual) -
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho",
Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)

Orientador: Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen

1. Deficiência. 2. Transgeneridade. 3. Feminilidade. 4.
Teoria Queer. 5. Teoria Crip. I. Título.

**Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a).**

DRIELLY TEIXEIRA LOPES SILVEIRA

SOB O SIGNO DA SEREIA: A feminilidade na experiência de mulheres trans deficientes

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação Sexual. Exemplar apresentado para exame de defesa.

Linha de pesquisa:

Desenvolvimento, sexualidade e diversidade na formação de professores.

Orientadora: Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen

Data da defesa: 03/05/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Patrícia Porchat Pereira da Silva Knudsen

Docente e pesquisadora, Universidade Estadual Paulista (UNESP/ Bauru/Araraquara–SP)

Membro Titular: Prof^ª Dr^ª Ana Paula Leivar Brancaleoni

Docente e pesquisadora, Universidade Estadual Paulista (UNESP/ Jaboticabal/ Araraquara - SP).

Membro Titular: Prof^ª Dr^ª Larissa Pelúcio Maués Silva

Livre-Docente e pesquisadora, Universidade Estadual Paulista (UNESP/Bauru/Marília - SP)

Local: Universidade Estadual Paulista - UNESP

Faculdade de Ciências e Letras - UNESP – Campus de Araraquara

Para Clésio e Lourenço...

*... e para todas mulheres formidáveis e errantes, que ao
atravessarem meu caminho, fizeram de mim um espírito
inquietao.*

AGRADECIMENTOS:

Falo sobre mulheres, suas lutas e caminhos e é por isso que em primeiro lugar, agradeço à minha mãe, por suportar comigo os espaços angustiantes de perdas e ganhos que foram se estabelecendo na construção desta trajetória, até que este texto tomasse forma.

Em segundo lugar, não poderia deixar de agradecer às quatro mulheres que me inspiraram e guiaram pelos suntuosos caminhos das corporalidades dissidentes do “ser mulher”, cujos percursos acenderam em mim o desejo de questionar tantas verdades pré-fabricadas: Marcela Pastana, obrigada por sua sobriedade, paciência, inteligência e por me mostrar que os lugares que poderíamos ocupar contradizem tudo que me ensinaram que nossa “essência feminina” permitiria; Ana Cláudia Bortolozzi Maia, obrigada por me abrir os caminhos das práticas em educação sexual e com isso, oportunizar que meus primeiros passos pudessem ser trilhados, por ser um exemplo de professora, mãe e amiga; Larissa Pelúcio, por sua sensibilidade ímpar ao ensinar, por nos instruir a questionar as estruturas vigentes e a vislumbrar o outro sob um outro olhar que somente sua dedicação poderia nos permitir, mesmo distante, você sempre me inspira e me ensina. Por fim, à minha orientadora, Patrícia Porchat, por me ajudar a trilhar todo esse caminho, e para além do ensino acadêmico me contemplar com a percepção do quanto a psicanálise pode se construir na também subversão. Obrigada por sua paciência imensa no decorrer desse tempo de parceria.

Porque jamais caminhamos sozinhas, eu agradeço às mulheres formidáveis que me trouxeram sorrisos, aconchego, sonhos, algumas bebidas em momentos oportunos e muitas conversas ao acaso, porque de palavras também se constrói corpo e foram destes momentos que também se fez “corpo” o texto que aqui apresento. Obrigada a vocês:

Karina, Celie , Duda, Leandra, Mônica, Maria Helena, Bru, Walleria, Carol Minchillo, Carol Oliveira, Fer e Nat Ribeiro, Cris, Renata, Sté, Isabel, Maya, Elânia, Maria Cristina, Jayane, Fiona, Nat Bonini, Beatriz Maia e Bia Fejgelman. Ufa! Pra minha alegria vocês são muitas.

Às meninas do DIVAM, por me acolherem e me mostrarem que também na psicanálise se faz possível construir “militância”; e é pela militância e os embates teóricos suscitados por ela em nosso cotidiano, que agradeço também à formação original do coletivo Soul Mulher.

Como todo discurso não se faz sem precedentes político-ideológicos, e nossas lutas cotidianas não são exclusivamente femininas, mas construídas ultrapassando estes limites em direção a outras dimensões de poder, é que agradeço cotidianamente, por fazerem parte de tantas discussões e por extrapolarem as noções identitárias em nossas reflexões conjuntas, pois não faz sentido uma academia que não represente o contexto em que estamos inseridos, agradeço a vocês: Lucas Goulart, Caio Oliveira, Alex Nani, Rhuan Fernandes, João Paulo Ferreira, João Paulo Zerbinatti, Teodoro, Lucas Minchillo, Gui Oliveira e Pedro Ambra.

A Flavio Firmino e Tom Rodrigues por segurarem a minha mão em meio as tempestades da estrada (sejam elas metafóricas ou não) nesses últimos dois anos e meio, meu muito obrigada.

Ao pessoal do grupo “Escutando a Diversidade” da UNESP Bauru, onde tantas questões aqui presentes puderam encontrar seus primeiros interlocutores.

Aos incríveis anfitriões da moradia estudantil da UNESP Araraquara, que se fez também minha morada por tantas idas e vindas incertas em datas precisas. Obrigada por me permitirem resignificar o conceito de “partilha”, ao partilharem comigo de seus

colchões, espaços, alimentos e vivências; em especial a Wendy, Mika, Marina, Debora, Jô e Claudia. E certamente à Carmen e Simone, por me recepcionarem nessa estrada e literalmente abrirem as portas de suas casa pra mim.

Agradeço também, às famílias postizas que me acolheram, não é possível escrever sem um espaço devido, mas torna-se mais fácil a tentativa ao dividi-lo com pessoas como vocês: Tom Parolin, Teco, Rafael, Cris e Marcos; e especialmente à Karin e à Anna, por inúmeras vezes me acolherem em casa, ainda que muito tarde da madrugada, e me concederem um teto, comida, sorrisos, carinho e conforto.

À Rita, Junior, Jozimara, Fernanda, Sylvia, Gabriela, Vitor, Denise, por serem minhas companhias em tantos momentos de desamparo e desespero. Obrigada pela alegria de tê-los como novos amigos desde o início dessa jornada.

A minha família, por me suportar em tantos sentidos quanto possível no decorrer deste percurso, em especial ao meu pai José Geraldo e meu irmão Stéfano, por dividir comigo sua vida, moradia, contas a pagar e principalmente um teto. E também a você vó Nelma, pelos muitos cafés e paciência nesse período.

Agradeço imensamente a Marco Antonio Gavério, por sua perspicácia, criticidade e destreza intelectual nos estudos sobre desejo e deficiência, dos quais me utilizo nesse texto.

A Ana Paula Leivar Brancaleoni, por mais uma vez aceitar o convite de partilhar comigo deste momento tão importante, mas também por sua didática impecável e pelas conversas em que muitas idéias puderam se fazer emergir.

A Ana Claudia Bortolozzi Maia e Pedro Eduardo da Silva Ambra, mais uma vez, pela disponibilidade de se tornarem suplentes de banca.

Obrigada a Jorge Criscimani Filho, por sua atenção, compreensão, pelas palavras que faltaram nas escritas madrugada à dentro. Nada disso seria possível, não fosse a sua presença constante em momentos de crise, fossem elas de risos, choros ou bloqueios criativos. Obrigada por acreditar em mim todas as vezes que eu mesma já havia desistido.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual pela oportunidade de que meus questionamentos se objetivassem nessa pesquisa.

Por fim, gostaria de agradecer aos meus avôs: Lourenço e Clésio, que embora tenham iniciado esse processo ao meu lado, não poderão vê-lo concluído. Obrigada pelos quase 30 anos em que tive o privilégio de tê-los comigo.

A todos vocês, meus sinceros e profundos agradecimentos

"Nós vos pedimos com insistência:
Nunca digam - Isso é natural!
Diante dos acontecimentos de cada dia,
Numa época em que corre o sangue
Em que o arbitrário tem força de lei,
Em que a humanidade se desumaniza
Não digam nunca: Isso é natural
A fim de que nada passe por imutável."

Bertolt Brecht

RESUMO:

A experiência transexual é uma temática de especial evidência no contexto acadêmico contemporâneo, sendo descrita como um fenômeno complexo, que pressupõe uma incompatibilidade entre gênero e sexo biológico. Por interrogar o modelo binário sexo/gênero, permite que se questione os discursos científicos envolvidos em pressupostos de naturalização dos corpos. A deficiência, fora dos modelos reabilitativos, representaria *per se* uma transgressão da “ordem anatômica”, ainda que seja reconhecida pelo modelo biomédico como o resultado de uma falha, congênita ou adquirida, que afetará o funcionamento “*normal*” do corpo ou de algumas de suas partes. A percepção de ambos os corpos recebe novos contornos quando de encontro à leitura de Judith Butler, para a qual, o lugar de patologização e abjeção conferido a estas experiências são resultado de práticas discursivas que estabelecem relações de poder que incidem sobre os corpos. Refletindo sobre as múltiplas possibilidades de experiências compreendidas a partir do feminino e considerando a posição de subalternidade conferida a esses corpos diante das normas hegemônicas, este trabalho se propõe a oportunizar um espaço de narrativa e análise para uma experiência pouco explorada academicamente: a experiência subjetiva de mulheres trans deficientes. Focalizando em especial os *disability studies* e suas possíveis interlocuções com a Teoria *Queer* como aporte teórico, foram realizadas entrevistas com três mulheres trans deficientes, sendo elas: duas portadoras de deficiência física e uma sensorial. Utilizou-se para a coleta de dados do método de História Oral Temática (Meihy, 1996). As análises de narrativas foram organizadas conforme a metodologia de Análise Textual Discursiva, destacando as categorias que recebem destaque na fala, constituindo 3 eixos de análise: (1) O trânsito como transgressão: da dificuldade de locomoção ao gênero itinerante. (2) O olhar como fonte de escárnio, reconhecimento e desejo. (3) A mulher como poder. Esta pesquisa possui um caráter qualitativo e exploratório, e tem como pretensão, ampliar e fomentar novas produções e discussões relacionadas às noções de feminilidade, corpo e sexualidade a partir da subjetividade trans em interface com a deficiência.

Palavras-chave: Feminilidade. Deficiência. Transgeneridade. *Disability Studies*. Teoria *Queer*. Teoria *Crip*.

ABSTRACT:

The transsexual experience is a highlighted theme in the current academic context, being portrayed as a complex phenomenon, which presupposes an incompatibility between gender and biological sex. By questioning the binary sex/gender model, it is allowed to question the scientific speeches wrapped in body naturalization presumptions. Disability, out of rehabilitative model, would represent, *per se*, a transgressions of the “anatomic order”, even if recognized by the biomedical model as the result of a flaw, either congenital or acquired, that will affect the “normal” functioning of the body or of some of its parts. The perception of both bodies acquire new outlining when facing the reading of Judith Butler, for whom the place of pathologization and abjection conferred to these experiences are the result of speech practices that establish power relations that act upon the bodies. Reflecting upon the multiple possibilities of experiences, understood on the basis of feminine, and considering the subordinate position conferred to these bodies in the face of the hegemonic rules, this work aims to create a space of narrative and analysis for an experience that has been little explored academically: the subjective experience of disabled trans women. Focusing, specially, on the *disability studies* and its possible interlocutions with the *Queer* theory as theoretical basis, interviews with three disabled trans women were made, being them: two physically disabled women and a sensorial disabled one. For data collection, we made use of the Thematic Oral History method (Meihy, 1996). The analyses of the narratives were organized according to the Discursive Textual Analysis, highlighting the categories that are prominent in the speech, constituting 3 analysis axes: (1) Transit as transgression: from walking difficulties to the itinerant genre. (2) The eyes as a source of scorn, recognition, and desire. (3) The woman as power. This research has a qualitative and exploratory nature, intending to expand and foment new works and discussions regarding the notions of femininity and sexuality from the interface between transgender subjectivity and disability.

Key words: Femininity, disability, transgender, Disability Studies, Queer Theory, Crip Theory

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	15
INTRODUÇÃO	23
Capítulo 1. SEREI “O” MONSTRO: deficiência e o paradigma da (a)normalidade	32
1.1 A Monstruosidade e os Freak Shows na construção de discursos sobre uma corporalidade dissidente.....	37
1.2. “Do Freak Show ao teatro médico”: o advento da ciência empírica e o nascimento da (a)normalidade.....	46
1.3. Disability Studies e a crítica ao modelo médico.....	55
1.4. <i>Disability and Queer</i> : por uma crítica à normatização dos corpos.....	62
1.5. Sex and Disability: notas sobre uma sexualidade dissidente	65
1.6. Além da dissidência: deficiência LGBT.....	72
Capítulo 2. SEREI-A MULHER: TRANSgressões e a experiência do feminino	76
2.1. O feminino como transgressão	79
2.2. A mulher como beleza e sedução: Choisy e a estética do feminino.....	89
2.3. Transexualidade e Travestilidade: entre a ciência e a dissidência.....	93
2.4. Gênero como ato performativo: a “mulher” para Judith Butler	103
3. O CANTO DA SEREIA: aspectos metodológicos.	
3.1. Características gerais.....	111
3.2 Em “cantos” Subalternos: a História Oral	112
3.3. O mergulho: a coleta de dados.....	113
3.4. Observando a melodia: procedimento de análise de dados.....	114
3.5. . Sereias: breve descrição das participantes.....	118
4. ”EN-CANTOS” E (DES) ENCONTROS: síntese das narrativas	
4.1. Ariel	120

4.2.Ondina.....	128
4.3.Iara.....	138
5.APRECIÇÃO DO CANTO: discussão e análise das narrativas	149
5.1. O trânsito como transgressão: da dificuldade de locomoção ao gênero itinerante	150
5.2. O olhar como fonte de escárnio, reconhecimento e desejo.....	161
5.3. A Mulher como “poder”.....	170
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	187
ANEXO A.....	196
APÊNDICE A.....	198
APÊNDICE B.....	199

APRESENTAÇÃO:

Como toda pesquisa não se desvincula daquele que a constrói, tanto intelectual como afetivamente, penso que seja necessário reconstruir aqui minha trajetória, para que se torne possível compreender como corpo e sexualidades “desviantes” tornaram-se temas tão significativos para mim, de modo que esta pesquisa também tomasse corpo, um corpo textual.

Esta pesquisa, tema e indagações se constituíram das interpelações entre o conhecimento e o “re-conhecimento”, calcado na proximidade entre o que sou e as complexas identificações que fizeram e fazem de mim sujeito, na mesma medida em que delimitam o litoral fronteiriço entre o eu e o outro. É destas fronteiras e identificações que foi necessário que um “corpo textual” se fizesse advir da escrita, de uma escrita, constantemente atravessada pelos questionamentos entre o que sou e o que de mim deve ser objetivado e eternizado ao leitor que seguirá por esta trajetória.

Escrever é uma tarefa estranha, de se perder entre hiatos, nas entrelinhas da falta: de palavras, de definições, de sentidos e destas ditas fronteiras entre o que sou, conheço e me reconheço.

Tal como a própria sonoridade e etimologia destas palavras: o conhecimento e o “re-conhecimento” constituíram esta trajetória dialeticamente, de forma que um não poderia vir a ser sem que o outro estivesse presente. É neste sentido que enquanto escrevo, muitas vezes conceitos, teorias e análises de autores se perdem entre minha história, a maneira como me relaciono com ela e a pesquisadora que me fiz, assim como me fiz também pertencente a este lugar: de mulher.

Nos embates entre as experiências vividas e as apropriações teóricas, esta jornada que se inicia com um reconhecimento de “ser mulher” ainda caminha inacabada, mas distingue em determinados pontos do tempo/espaço a construção do que se delineia hoje como uma tentativa de escuta, formatada em pesquisa, cujos pontos chave procurei aqui explicar.

No ano de 2011, tive a oportunidade de ser selecionada pela Universidade Estadual Paulista como bolsista para um período de intercâmbio na Universidade do Porto, Portugal. Nesse tempo intercalam-se os estranhamentos da descoberta do novo seja ele a arquitetura, os amigos, as expressões lingüísticas ou os favoráveis encontros com Freud, Foucault e com a língua francesa que compunham planos de aulas das disciplinas que escolhi. Diversas coisas me marcaram nessa estadia: a dimensão crítica de nosso ensino e a pluralidade cultural com a qual convivia devido à minha origem brasileira, foram certamente alguns pontos que colaboraram para que, ao optar entre tantas disciplinas, escolhesse cursar: *Sistema Social e Comportamento Desviante*, ministrada pelos docentes: Prof.Dr. José Luís Lopes Fernandes e Profa. Ms. Marta Sofia de Sousa Pinto.

Das aulas surgiram debates diversificados e profícuos, envoltos em autores como Georg Simmel, Erving Goffman e Michel Foucault. Muitas questões emergiram desta empreitada, em especial a própria construção de um lugar de marginalidade conferido a diversos grupos que baseava nossas relações enquanto sociedade. Notei como, em grande parte, me constituí enquanto indivíduo envolta nestas relações, que certamente me atravessam e atravessaram no decorrer de minha história, especial e especificamente enquanto mulher de um país colonizado. Estudar a constituição do desvio sob o olhar daqueles autores se tornou um desejo, embora ainda me faltassem atribuições teóricas para que o realizasse.

Retornando ao Brasil, tive o imenso prazer de descobrir um novo nome em minha universidade que se voltava à teoria foucaultiana: Larissa Pelúcio, a quem recorri, após comparecer a algumas palestras ministradas por ela que me despertaram grande interesse. Larissa redirecionava nosso olhar à sexualidade de maneira crítica e pautada em uma teoria que, até aquele momento, eu e muitos de meus colegas de curso desconhecíamos: a Teoria *Queer*. Falava sobre corpos, feminismos e, é claro, sobre sexualidades desviantes. Assim, tive acesso, em participações rápidas a seu grupo de estudos: “*Transgressões: corpos, gêneros, sexualidades e mídias contemporâneas*”.

De forma bastante privilegiada, tive a oportunidade em minha formação de contar com espaços diversos que se voltavam a teorizações sobre grupos dissidentes, entre eles, certamente recebem destaque, os estudos de gênero. Assim, em 2013, engajada em acrescentar outras percepções aquelas que tive contato inicialmente, realizei estágio em Educação Sexual com adolescentes, sob orientação das Prof. Dra. Ana Claudia Bortolozzi Maia e Prof. Ms. Marcela Pastana. Dentre os encontros e discussões que abarcaram essa prática ao construirmos conjuntamente os planejamentos semanais, alguns temas se destacaram pra mim, tais como gênero e diversidade sexual.

Nestes encontros, o que me marcou foi especialmente perceber o apego dos alunos aos corpos intersexo como uma “impossibilidade lógica” e o espanto criado pelas imagens de corpos de mulheres transexuais hormonizadas: “Mas *isso* é uma mulher!” – exclamavam os adolescentes.

“*Mas isso é uma mulher*”. Afinal, o que seria “uma mulher”? - também estas inconsistências eram indagadas em outros espaços aos quais pertenci. Naquele mesmo ano tive oportunidade de realizar estágio em Clínica Psicanalítica, onde tantas vezes a feminilidade apareceria como uma incógnita. Estas muitas dúvidas quando entrelaçadas

às perguntas suscitadas pelos adolescentes, me fizeram recorrer ao grupo *Atenção à diversidade*, coordenado por minha hoje orientadora: Patricia Porchat. Este talvez tenha sido para mim, um dos círculos mais envolventes de que já participei; entre supervisões, estudos de caso e leituras de texto, algumas questões foram respondidas, mas também, e talvez principalmente, inúmeras outras emergiram.

Entre os questionamentos que me couberam acerca do corpo das mulheres transexuais ficaria marcada a perspectiva de que, considerando certos avanços culturais, tecnológicos e até mesmo linguísticos, pode-se perguntar o que significa um “corpo mulher?” A questão caminha comigo desde muitos anos, e só mesmo quando me defrontei com esta pesquisa, percebi que ela retornava como reminiscência inconsciente.

O corpo das mulheres transexuais e travestis “incorpora” o controverso diante de uma lógica binária, que estabelece que a verdade dos sujeitos se encontra em um corpo primordialmente biológico. Valho-me das palavras de Judith Butler (2003) de maneira a confrontar a afirmativa da biologia como único destino sob o questionamento: “Ser mulher constituiria um ‘fato natural’ ou uma performance cultural, ou seria a naturalidade constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas.” (p. 9)

Butler ainda se utiliza do conceito de abjeto para representar corpos que, tal como travestis e transexuais, não mantêm uma relação de conformidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo consonante com a heteronormatividade compulsória, ou seja, não aparecem apropriadamente generificados (Butler, 2002) sendo a partir disto, sua própria humanidade questionada. O abjeto corresponde ao que é excretado, jogado fora, delimitando as fronteiras da diferença, uma vez que a própria normalidade se delinea frente a estes “corpos que não importam” (Butler, 2002).

Diante desta apropriação teórica, algumas inquietações me convocam, especialmente nas reuniões de delimitação desta pesquisa: O que é um corpo feminino legítimo, dado o regime de saber/poder vigente? O que é um corpo feminino considerado abjeto?

Em um momento posterior e diante dos discursos que incidem sobre estes corpos, um novo “corpo feminino” me chamou atenção: do encontro e proximidade com uma mulher transexual portadora de deficiência¹, outras questões reverberaram em mim, sobre as normas que determinariam a legitimidade de alguns corpos, em detrimento de outros frente a suas experiências de gênero. Se, como afirma Foucault em sua *História da Sexualidade* (1999), a verdade dos sujeitos se encontra no sexo, na “*definição de um sexo*” como vivida por Herculine Barbin, qual o lugar que competiria ao corpo de mulheres deficientes em nossa sociedade se os discursos que incidem sobre elas são voltados à dessexualização?

É notório que, ao senso comum, deficiência e sexualidade são constantemente encaradas como incongruentes. Não são atípicos olhares de estranhamento ao relatar meu objeto de pesquisa, sucedidos de exclamações diversas com dizeres como: “Nos esquecemos que pessoas deficientes têm sexualidade” - ou mesmo – “Existem deficientes gays?” As indignações não aparecem sem um por que, a deficiência remete a uma sexualidade esquecida, invisibilizada, de tal modo que sequer nos atentamos a nomear o capacitismo² como forma de opressão ao mencionar as possibilidades de uma

¹ Termo utilizado pela entrevistada

² O capacitismo corresponde à palavra designada para se referir à opressão vivida por pessoas deficientes. A palavra foi apropriada do português lusitano, por não possuir um correspondente brasileiro. É definida por Anahi Guedes de Melo (2016) como: “atitudes preconceituosas que hierarquizam sujeitos em função da adequação de seus corpos a um ideal de beleza e capacidade funcional. Com base no capacitismo discriminam-se pessoas com deficiência.” (p.3266)

existência feminina marginalizada. Portanto, talvez caiba aqui a repetição como forma de reiterar: “Nos esquecemos que as pessoas deficientes têm sexualidade”, que desejam outros corpos e também podem ser desejados por outros corpos.

Ainda que conferido à deficiência uma posição de invisibilidade social, tornou-se evidente para mim o quanto os olhares alheios pareciam convocados frente ao estranhamento da experiência de entrever aquele *corpo mulher*. Porque um elemento de transgressão da cis/heteronormatividade trazia mais destaque a uma pessoa deficiente?

Novamente me remeto a Butler, por encontrarmos na deficiência uma nova possibilidade de exemplificação da abjeção. No documentário *Examined Life* é retratada uma conversa entre Judith Butler e Sunaura Taylor, professora da Universidade de Berkley – CA e ativista pelos direitos das pessoas deficientes. Em dado momento, Sunaura Taylor menciona que o ódio voltado aos corpos deficientes relaciona-se à percepção que estes corpos suscitam do envelhecimento, da finitude da vida, da morte. Aqui se entrecruzam condições contraditórias: a transexualidade, como questão de gênero, apontaria para um elemento de erotismo e desejo? Se o corpo deficiente nos remete à morte, conforme a descrição de Sunaura Taylor, como seria possível aceitar que houvesse nesse corpo a expressão de um desejo?

A transição para o gênero feminino traz, no caso relatado, visibilidade para a pessoa deficiente agrega a idéia de sexualidade para um interlocutor que não imaginava como possível um “*corpo mulher*” deficiente transexual. De que forma a experiência deste corpo feminino é vivida pelo sujeito? O que essa transição modifica na vivência de seus corpos e sexualidades enquanto deficientes? O corpo feminino é o corpo

desejável *per se* em nossa sociedade? Ou é a produção do feminino em um corpo que desperta desejo?

Coube entre a fina brecha do início desta trajetória uma explosão de inquietantes questões que me interpelavam, a partir da distancia entre um eu reconhecidamente feminino, e as múltiplas formas possíveis de se experienciar a feminilidade. Quantas outras de nós constroem sentido ao feminino? Qual o lugar social que estes corpos femininos ocupam diante de sua freqüente desumanização?

Como *corpo*; de carne, osso e linguagem, aquela que hoje escreve, se fez mulher. É como um “corpo mulher” que se volta às reminiscências a vasculhar por este estranho familiar dos “corpos mulheres” relegados a um lugar de subalternidade, daquele que não se fez reconhecidamente humano em nossa sociedade, mas povoa as “zonas invisíveis” que competem ao abjeto³, ao monstro⁴.

É implicada na escuta das histórias de vida presentes nesse texto, que me ponho a analisar essas páginas, formatadas em um trabalho acadêmico e reconheço que, ao fim, não corresponde ao exato modo como as imaginei; mas é desta conclusão que me permito responsabilizar pelo muito que falta. Estranho seria se não faltasse. É desta

³ “O ‘abjeto’ designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do ‘não eu’ como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito.” (Butler, 2003, p. 190)

⁴ Para Jorge Leite Jr (2012): “Antes de tudo, o monstro representa uma categoria de pensamento, uma tentativa inteligível de classificar e orientar condutas em relação àqueles seres e pessoas que a princípio escapam da inteligibilidade cultural do período (...) A monstruosidade é a infinita e possível mixagem, união e ou borramento entre as categorias socioculturais (...) o monstro não é o abjeto: “monstro” é uma categoria que opera no limite das categorias, no extremo entre as categorias, entre inclusive, talvez, a categorização e a não categorização. Mas, ainda assim, é uma categoria de reconhecimento social; ela é inteligível socialmente.” (p. 562)

percepção que reconheço a necessidade de dar continuidade ao que de início, e apenas de início, se apresenta como texto objetivado nas páginas que se seguem.

A idéia de “limite” é aqui exposta como um reflexo dessa longa viagem. Queria eu dedicar esse trabalho ao abstrato conceito de “limite”: o limite dos corpos, o limite do humano, do reconhecimento, do tempo, as “limitações” dos corpos *crip*, os limites da norma, meus próprios limites. Esta pesquisa exala e exalta os “limites”, bem como os questiona e os contradiz.

E desta extensa caminhada, transmutada em aprendizagens e dores particulares, das possíveis compreensões entre o que sou como espelho desse “mergulho”, e o que há de mim escrito e transformado, que as páginas digitadas, letra por letra, fizeram-se enfim *en corp(s)*.

INTRODUÇÃO

“Gosto da vida que se vive sob as águas: no fundo dos oceanos e dos rios. Gostos das sereias que são senhoras dos mares; possuem ao mesmo tempo um encanto irresistível e uma sina de solidão. Há muitas renúncias para poder ter a liberdade de transitar por todo oceano, mas uma sereia nunca lamenta sua condição. Pelo contrário, ela celebra com seu canto todas as alegrias e tristezas de sua natureza. E é por isso que ao ser humano, a sereia tanto encanta.”

(Trecho da entrevista de Ariel)

O erótico de um corpo que se coube chamar de feminino: a metáfora das sereias.

Mulheres que habitavam águas profundas e com seu canto seduziam marinheiros à luxúria e perdição. Seriam as sereias, responsáveis por mortes e caminhos “*desviados*” na mitologia do que se chamou de ocidente.

Presente em culturas diversas, podemos falar do canto que se pôs a seduzir Ulisses, da erotização dos marinheiros portugueses ao adentrar o temido mar nos caminhos para o “novo mundo”, até finalmente da representante do folclore tupiniquim, Iara, habitante das águas doces.

Os mares a serem navegados, as águas a serem exploradas podem ser traduzidas como o mergulho no desconhecido, nas novas experiências que, temerárias, podem representar uma sedução do ser escondido. O *monstro* que habita as profundezas e jamais seria revelado a outros homens deve permanecer distante, inumano e principalmente, ser silenciado, pois sua voz representa perigo.

“Serei-a”, “serei-o”, o jogo de palavras na língua portuguesa nos permite refletir a ambigüidade que este termo carrega, tal como carregam os corpos destes seres sedutores. Se como afirmou Laqueur (2001) desde o advento da ciência moderna a distinção entre homens e mulheres define-se pela genitália, se é a genitalização do corpo que o torna feminino ou masculino, como é possível determinar a feminilidade da sereia

se sua metade animal a fez “*desgenitalizada*”? Ainda assim, não há quem questione que seria a sereia um “corpo mulher”. Mas há de se questionar se seria a sereia um corpo reconhecidamente “humano”.

Mas afinal, senão a partir do binarismo determinado pela anatomia e genital, como então definir o que seriam corpos “mulheres” e corpos “humanos”?

Feminilidade no corpo transgressor: a sereia monstro requer o lugar de humana.

A mítica da sereia povoou as narrativas fantásticas da idade média ao renascimento na cultura europeia. Nesse período, como explicação aos corpos “anômalos” e como forma de vigilância através do medo, a cultura cristã retoma a imagem dos híbridos entre humanos e animais, consolidando histórias de criaturas mágicas e monstros nas lendas ocidentais. Segundo Rosemarie Garland-Thomson (1996):

“A presença do corpo humano anômalo, ao mesmo tempo familiar e ‘estranho’, também se desenvolveu dentro dos conceitos culturais coletivos de híbridos fantásticos, como centauro, griffo, sátiros, minotauros, esfinges, sereias e ciclopes - todas as figuras talvez sejam as explicações míticas para os corpos surpreendentes, *cujas características curiosas sinalizam na direção de outros modos de ser e confundem distinções confortáveis entre o que é humano e o que não é.*” (p. 1. - *tradução nossa, grifo meu*)

De acordo com Garland-Thomson (1996), circundados por explicações místicas, os corpos “anômalos” dão espaço à construção da “monstruosidade”, e vazão a questionamentos sobre o que competiria aos domínios do “humano” e o que seria exterior a esse domínio. É a partir da mítica da monstruosidade que uma das primeiras explicações conferidas à deficiência pode advir, assim como a localização destes corpos como categoria que opera nos limites do humano.

Ora, mas como já exposto anteriormente, uma das principais questões que ronda a figura da sereia, metáfora com a qual se inicia esse trabalho, é ter como uma de suas principais características ser uma figura feminina, ou relacionar-se fisicamente com a imagem de uma mulher.

As tecnologias médicas do século XX permitem que corpos femininos sejam “construídos” esteticamente, embora não sem resistência. Tal como a sereia, os corpos que buscam se moldar fisicamente conforme uma estética feminina ocupariam em nossa cultura um lugar subalterno, que responde às zonas “inumanas” e que seriam despertadas por disputas contra determinações de legitimidade sobre os corpos no século XX através da idéia de anormalidade. É nos calcanhares de Laqueur (2001) que novamente nos dispomos a considerar que também as noções de feminilidade e masculinidade que baseiam as relações no mundo ocidental contemporâneo datam do século XIX.

A anormalidade, como o próprio nome diz, carrega consigo a representação do que pode ou não ser contido na traçada norma, que exclui e hierarquiza os sujeitos. Aos normais, direitos e reconhecimento enquanto seres humanos; aos anormais, a marginalidade.

E assim se categorizam corpos, e dentre eles, um número considerável de corpos femininos, que ocuparão um lugar específico no discurso biomédico. O avanço da

ciência no século XIX permite que se submeta também os indivíduos a análise sobre um possível desvio. A ciência cria conceitos para a definição daquilo que escapa à “média ideal”.

Ancorada no pós-estruturalismo, Judith Butler conceitua gênero como um *ato performativo*. Para a autora, o gênero seria constituído a partir de práticas discursivas vinculadas a práticas regulatórias do corpo baseadas em uma matriz binária heterossexual.

A desnaturalização do gênero por Butler abre espaço para pensarmos qual é a posição ocupada socialmente por aqueles corpos que transgridem as normas de inteligibilidade cultural, tal como os corpos transexuais e travestis. Nesta concepção, os gêneros inteligíveis seriam aqueles que manteriam coerência entre sexo, gênero, práticas e desejos sexuais. Segundo Arán (2006):

“Se os sistemas de sexo-gênero são construídos historicamente por meio de relações de poder, como ressalta Foucault e Butler, o gesto que instaura a norma produz também um domínio de corpos excluídos e abjetos, os quais servem de fronteira ou de limite de inteligibilidade. Várias manifestações das sexualidades são, desta forma, consideradas ininteligíveis, irreconhecíveis e inviáveis. A força da normatização se dá justamente pelo recalque, pelo repúdio ou mesmo pela forclusão deste território que deve permanecer fora das possibilidades de simbolização.” (Arán, 2005, p. 52)

A crítica de Butler à normatização dos corpos abre oportunidade a análise da normatização empreendida sobre outras categorias, influenciando os estudos relacionados à deficiência bem como, reordenando a relação binária compreendida entre

a deficiência (disabled) e a não-deficiência (abled-bodies) e a problematização do lugar do corpo deficiente como abjeto.

É possível encontrar na corporeidade deficiente pontos de convergência entre os estudos da deficiência e a teoria *queer* considerando a importância do conceito de performatividade, posto que o corpo deficiente é também circunscrito em um sistema de classificação e produção de sujeitos, em que o binarismo entre normal e patológico marca relações de assimetria e desigualdade diante do modelo corporal hegemônico (Mello, 2012).

Desta forma, torna-se possível observar que a questão da sexualidade, permeada pela teoria *queer* possibilita outra leitura ao corpo deficiente e ao corpo transexual, a partir da relevância da crítica à biologização do corpo e à consequente patologização destes grupos. Conforme Melo (2012):

“É interessante observar que os movimentos sociais de pessoas com deficiência e de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros e intersexuais (LGBTTTI) guardam uma grande semelhança entre si no quesito interdições da sexualidade, uma vez que historicamente lhes são negados o direito à sexualidade e o de constituírem família” (p. 645)

A sexualidade se inscreve no corpo, na história, na construção dos sujeitos, para além da noção tantas vezes questionada de feminilidade de masculinidade ou para além das definições diagnósticas daquilo que deve ser considerado *normal* ou patológico. Seja para Foucault ou Butler, o corpo se constrói diante das disputas que determinam as relações humanas frente à sexualidade. Considerado isso, é importante ressaltar que

toma-se como referencial teórico desta pesquisa: a teoria *queer*, a teoria *crip* e os *disability studies*.

Assim, considerando o lugar de subalternidade conferido ao corpo transexual e ao corpo deficiente frente à expressão de suas sexualidades e diante das práticas regulatórias descritas, bem como refletindo sobre as múltiplas possibilidades de experimentação do feminino, este trabalho pretende propor um espaço de narrativa e posterior análise, para uma experiência ainda não explorada academicamente: a experiência da feminilidade de mulheres trans deficientes.

Partindo-se da questão: “O que a transgeneridade e a experiência do feminino acrescentaria à deficiência?” - Este trabalho tem como objetivo compreender os significados e sentidos atribuídos à feminilidade por mulheres transexuais e deficientes. Pretende também dar visibilidade a um fenômeno ainda pouco explorado, qual seja: da transexualidade/travestilidade em interface com a deficiência.

Pensar estas duas experiências de subalternidade apresentadas sobre um mesmo corpo, nesse caso, significou a emergência da percepção de que seus corpos fisicamente ou funcionalmente distanciados do padrão de normalidade, ressignificam a experiência do olhar do outro, a partir de um novo lugar: o de mulher.

Neste sentido que esta pesquisa se propôs à complexa tarefa de escutar a história de vida de duas mulheres trans portadoras de deficiência física, e uma mulher transexual portadora de deficiência sensorial, a partir da metodologia de História Oral temática de Meihy(1998).

Conquanto, como afirmado por Berenice Bento (2006) no prefácio escrito à obra de Jorge Leite Jr, “Nossos corpos também mudam”:

“No âmbito da subjetividade o que fica são as experiências singulares, no entanto, enquanto pressuposto de pesquisa, não se pode considerar as narrativas individuais como início e fim de uma história, mas inseri-las em marcos (históricos, sociais, culturais, econômicos) mais amplos e anteriores ao próprio narrador da experiência” (p. 18)

Desta forma, dada importância de situar estas mulheres diante de um contexto social marcado por relações de assimetria, este trabalho se propõe a melhor explorar, a partir de revisão teórica, os seguintes eixos temáticos:

Capítulo1– Serei-o “monstro”: deficiência e o paradigma da (a)normalidade

Este capítulo tem como eixo central a deficiência. A partir da noção de “estigma” em Goffman (1988) e da história da espetacularização do corpo deficiente entre os séculos XVI ao XIX, busca-se mostrar de que forma a pessoa com diversidade funcional é localizada socialmente. Discorre-se ainda sobre a emergência do modelo social (disability studies) e sua conseqüente luta por acessibilidade que incidirá também sobre o direito de acesso à sexualidade. A expressão da sexualidade encontra-se como uma das maiores barreiras enfrentadas por pessoas com diversidade funcional na luta por acessibilidade, ao considerar questões relativas à estética corporal e às impossibilidades de socialização devido à dificuldade de trânsito. Considerado isto, este capítulo segue com a questão da sexualidade na deficiência e se encerra com a tentativa explorar uma questão que apresenta ainda pouca expressividade no campo acadêmico: deficientes LGBTs.

Capítulo 2 –Serei-a Mulher: TRANSgressões e a experiencia do feminino.

Este capítulo tem como eixo a experiência do feminino e a experiência de trânsito entre os gêneros. Parte de uma breve retomada histórica do lugar do corpo feminino como transgressor desde o advento do cristianismo passando ainda pela consolidação da idéia do “monstro”, ligado às figuras da sereia e do hermafrodita, naquele período. Segue com uma breve introdução à experiência da feminilidade na figura de Abade de Choisy, de modo a situar o leitor frente à experiência de trânsito entre os gêneros como presentes em outros momentos históricos. Em seguida, descreve-se de maneira resumida a relação entre a ciência e a criação da transexualidade e da travestilidade como categorias nosográficas, encontrando seu término com as teorizações de Judith Butler sobre o gênero como ato performativo.

Capítulo 3- O CANTO DA SEREIA: aspectos metodológicos.

Esta seção descreve os caminhos traçados para coleta de dados em entrevistas, explicitando, para tanto, o funcionamento e historia da metodologia escolhida para coleta: a História Oral temática (Meihy, 1996). Segue-se com a descrição da metodologia escolhida para análise de entrevistas, sendo esta relacionada ao método da Análise Textual Discursiva.

Capítulo 4 – “EN-CANTOS” E (DES) ENCONTROS: síntese das narrativas

Este capítulo apresenta ao leitor as três histórias de vida coletadas neste trabalho, a partir da visão da pesquisadora. Descreve-se o encontro e aproximações entre a pesquisadora e entrevistadas, bem como as percepções suscitadas com a escuta.

Capítulo 5: APRECIÇÃO DO CANTO: discussão e análise das narrativas

Esta seção é elaborada a partir da escuta e leitura da pesquisadora das entrevistas realizadas. A partir da análise de entrevistas, são subdivididas categorias que aproximam a experiência vivenciada pelas entrevistadas, sendo elas divididas conforme

os seguintes eixos: 1) “o trânsito como transgressão: da dificuldade de transito ao gênero itinerante”; 2) “o olhar como fonte de escárnio, reconhecimento e desejo”; 3) “A mulher como poder”.

Considerações Finais:

A seção final desta pesquisa retoma os objetivos traçados pelo presente trabalho, buscando sintetizar os dados analisados em relação à revisão teórica, e conclui a partir da metáfora das sereias, tema que aparece vinculado às entrevistas das participantes.

CAPITULO 1. Serei- o “monstro”: deficiência e o paradigma da (a)normalidade

“O monstro une o impossível ao interdito”

(Foucault, 2001, p. 70)

Recentemente, na busca por materiais midiáticos referentes à deficiência, observei uma frase que se destacou entre os comentários: “É muita desgraça pra uma pessoa só”. Discursos que apresentam a deficiência como uma “tragédia”⁵ individual, focando especificamente em tratar limitações destes corpos são comuns em nosso cotidiano, bem como aqueles voltados à infantilização e à exclusiva visão destes como indivíduos “inábeis” que necessitariam de cuidado e auxílio na realização de suas tarefas. Em outras palavras, a “deficiência” é em geral representada como uma condição ontologicamente negativa em nossa cultura.

Em sua obra, “O que é deficiência?”, Débora Diniz (2007), aponta para outras formas possíveis de se construir representações da deficiência que fujam a uma condição necessariamente negativa como aquela à qual foi culturalmente relacionada. Tomando como exemplo a deficiência visual do escritor argentino Jorge Luis Borges, que fez desta uma fonte de inspiração para seus escritos, Diniz (2007) refere:

“Afirmar a cegueira como um modo de vida é reconhecer seu caráter trivial para a vida humana. Ser cego é apenas uma das muitas formas corporais de

⁵ A noção de deficiência como uma tragédia individual, é explorada por Mike Oliver (1986) em seu texto: “Social Policy and Disability: Some Theoretical Issues, Disability, Handicap & Society”

estar no mundo. Mas, como qualquer estilo de vida, um cego necessita de condições sociais favoráveis para levar adiante seu modo de viver a vida. A deficiência visual não significa isolamento ou sofrimento, pois não há sentença biológica de fracasso por alguém não enxergar. O que existe são contextos sociais pouco sensíveis à compreensão da diversidade corporal como diferentes estilos de vida” (p. 8)

A afirmação de Diniz (2007) levanta questões importantes ao se pensar a deficiência. Em primeiro lugar, a exclusão de determinadas corporeidades, a partir da implementação de um modelo anatômico-corporal que preza exclusivamente corpos “hábeis”, nos quais estes indivíduos não se encaixam. Em segundo lugar, e como consequência do anterior, a delimitação arquitetônica de espaços físicos ou mesmo meios de transporte que garantam condições de circulação e trânsito, permitindo certos níveis de autonomia e conseqüente socialização.

Ao senso comum a necessidade de ajuda seria uma constante na vida de pessoas deficientes e suas limitações determinariam a impossibilidade de autonomia sobre o próprio corpo e a necessidade de cuidado. Isto remete a discursos estereotípicos e generalizantes que acompanham culturalmente as marcas corporais destes indivíduos. Em outras palavras, à pessoa deficiente, é dado um lugar social a ser ocupado: o de estigmatizado.

Erving Goffman⁶ (1988) afirma que a construção da identidade de pessoas estigmatizadas se dá nesse processo de tomada da “marca” como produtora de uma

⁶ Goffman (1988) e seu conceito de estigma são amplamente criticados por teóricos dos *disability studies*, alguns dos quais serão utilizados no decorrer deste trabalho, tais como Tom Shakespeare (1994),

suposta homogeneidade entre um grupo, que o diferenciaria daqueles que correspondem à “norma”. Desta diferença se constrói um lugar de exclusão.

Em sua formulação teórica, Goffman (1988) nos apresenta ao conceito “estigma”, referência a sinais corporais que, na Grécia antiga, desabilitavam indivíduos do convívio social. Segundo o autor:

“Os gregos, que tinham bastante conhecimento de *recursos visuais*⁷, criaram o termo *stigma* para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada; especialmente em lugares públicos. Mais tarde, na Era Cristã, dois níveis de metáfora foram acrescentados ao termo: o primeiro deles referia-se a sinais corporais de graça divinas que tomavam a forma de flores em erupção sobre a pele; o segundo, uma alusão médica a essa alusão religiosa, referia-se a sinais corporais de distúrbio físico.” (p. 5)

Michael Oliver (1986) e Anahi Guedes de Mello (2014). A escolha por utilizá-lo refere-se principalmente ao reconhecimento de seu papel como um dos primeiros autores a voltar-se ao estudo do “desvio”, bem como, à relação que se estabelece entre o conceito de estigma e o “olhar” externo, tema que será explorado amplamente por cada uma das entrevistadas.

⁷ Grifo meu

As marcas visualmente perceptíveis seriam uma forte referência para a constituição do conceito de estigma pelo autor. Considerando particularmente que o indivíduo se insere em um meio social que o constitui, o autor utiliza-se deste conceito para explicitar de que maneira grupos minoritários são descreditados socialmente, a partir de discursos que incidem sobre sua *identidade social*⁸, mas que são conseqüentemente apropriados pelo indivíduo em um processo de constituição de si. Nesse sentido, a definição de estigma por Goffman (1988), recai sobre a tomada da marca como detentora de uma verdade generalizante sobre o sujeito:

“(...) um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode impor a atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. Ele possui um estigma, uma característica diferente da que havíamos previsto.”
(Goffman, 1988, p. 7)

A tomada de uma característica física como uma marca detentora de uma verdade sobre o indivíduo permite que o autor classifique determinados grupo estigmatizados como “descreditados”⁹, sendo estes, aqueles que possuem uma marca

⁸ Conjunto de vinculações que permite localizar os indivíduos dentro de um sistema social, bem como permite que este localize a si mesmo. Em Goffman (1988): “(...) os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua “identidade social” – para usar um termo melhor do que “status social”, já que nele se incluem atributos como honestidade, da mesma forma que atributos estruturais como ocupação.” (p. 12)

⁹ “Quando há uma discrepância entre a identidade social real de um indivíduo e sua identidade virtual, é possível que nós, normais, tenhamos conhecimento desse fato antes de entrarmos em contato com ele ou, então, que essa discrepância se torne evidente no momento em que ele nos é apresentado.” (Goffman, 1988, p. 38). Considera-se, para tanto que, identidade social real corresponde ao que o indivíduo constrói a partir das relações que estabelece com o meio e o localiza dentro da sociedade.

distintiva imediatamente evidente ao outro. Desta forma, são por conseqüência realocados socialmente a uma condição de “descrédito” imediato e especialmente por terem seus corpos visualmente marcados, tornam-se impedidos de encobrir as características que evidenciam sua estigmatização. É nesse grupo especificamente que se insere a deficiência.

“Descrédito”: “*Do* verbo descreditar, o mesmo que: desabonado, desacreditado, desmerecido, desvalorizado, difamado.” (Dicionário Online de Língua Portuguesa¹⁰). O terceiro e quarto sinônimos chamam atenção, ao se considerar que, em sua obra, Goffman (1988) afirma: “Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano.” (Goffman, 1988, p. 8)

A marca visível de um corpo “incomum” transformou as corporeidades deficientes em objeto de curiosidade, medo e fantasias na história ocidental. Assim, de expressões de castigos divinos, como afirmado pela Igreja medieval, à construção do conceito de monstruosidade e ao sucesso atribuído aos Freak Shows, entre o século XVII e início do século XX, os corpos deficientes são expostos a olhares inquisidores, sob uma clara afirmação de seu distanciamento das noções de “humano”. Nas palavras de Tom Shakespeare (1994): “Na sociedade britânica, o freak show é um exemplo claro da maneira como esses seres humanos eram vistos como não humanos, como exposições potenciais no que era talvez um cruzamento entre um zoológico e um museu” (p. 223)

Assim, usando o conceito de estigma ou marca, aquilo que denota o visualmente “incomum” nos corpos deficientes tornou-se objeto de olhar de uma platéia espantada,

Identidade Social Virtual corresponde à expectativa social que ronda o indivíduo portador de um estigma, caracterização a partir de sua marca que modifica a impressão do outro sobre ele.

¹⁰ Disponível em: <https://www.dicio.com.br/descrredito/>

constituindo-se especialmente como referencial da diferença entre o que competia ao domínio dos corpos “humanos” dados pela platéia, e o que deveria ser descartado, posto à margem e/ou ridicularizado acima dos palcos.

1.1.A Monstruosidade e os Freak Shows na construção de discursos sobre uma corporalidade dissidente.

Evidenciados por marcas notadamente visíveis em seus corpos e perceptíveis de imediato pelo outro, os corpos deficientes se submetem ao “olhar” externo como lugar de referência. Tal como mencionado ao início do texto, o termo “estigma” tem sua origem no grego *stigma*¹¹ que, conforme citado por Goffman (1988), traduz-se como uma “marca”, em geral produzida, utilizada como recurso visual pelos gregos.

Nesse sentido, retoma-se que a exposição da estética de corporalidades dissidentes é uma característica de considerável relevância na história do ocidente, tomando os corpos deficientes a partir de um trânsito entre diferentes posições: o risível e o temível, o que desperta curiosidade, desejo ou estranheza.

Shakespeare (1994) aponta para a necessidade de se analisar os discursos que incidem sobre a deficiência e as “anormalidades corporais” considerando de que forma estes corpos se tornaram um referencial cercado de significados junto das representações sociais que os acompanham. Conforme o autor, o corpo deficiente tornou-se objetificado pelo outro, transformando-se em alvo de um olhar que projeta sobre ele emoções particulares ou representações de valores e males específicos.

¹¹ Dicionário Online de Língua Portuguesa: Etimologia (origem da palavra *estigma*). Do grego *stigma*/ pelo latim *stigma*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/estigma/> (acesso em 03/03/2018)

Desta maneira o autor busca analisar como personagens deficientes são representados midiaticamente ou na literatura como expressões de sentimentos e valores alegóricos. Nas palavras do autor:

“A objetificação das pessoas com deficiência na publicidade de caridade é paralela à objetivação das mulheres na pornografia. Em cada caso, o olhar foca o corpo, que é passivo e disponível. Em cada caso, aspectos específicos do corpo são exagerados: partes sexuais, na pornografia ou partes "falhas" na publicidade de caridade. Em cada caso, o espectador é manipulado em uma resposta emocional: desejo, no caso da pornografia, medo e piedade no caso de publicidade de caridade”¹² (Shakespeare, 1994, p. 224 – *tradução nossa*)

O que Shakespeare chama atenção é para a construção de uma imagem representacional destes corpos a partir do olhar de um outro. Neste sentido o autor afirma que o olhar estabelece uma relação de poder, sendo dessa forma, o assédio, uma questão que atravessa não apenas a realidade das mulheres, mas também das pessoas com diversidade funcional. Shakespeare cita Rosalind Coward (1984):

“A capacidade de escrutínio é baseada no poder. Na verdade, o olhar confere poder. A incapacidade das mulheres de retornar um olhar tão crítico e

¹² “The objectification of disabled people in charity advertising parallels the objectification of women in pornography. In each case the gaze focuses on the body, which is passive and available. In each case, particular aspects of the body are exaggerated: sexual parts, in pornography, or ‘flawed’ parts in charity advertising. In each case, the viewer is manipulated into an emotional response: desire, in the case of pornography, fear and pity in the case of charity advertising (p.224)

agressivo é um sinal de subordinação, de ser o destinatário da avaliação do outro.”¹³ (Coward, R. 1984, p. 75 apud Shakespeare, T 1994, p. 225, tradução nossa, grifo nosso)

Dadas as ideias de Shakespeare sobre a importância da representação cultural dos corpos deficientes diante das relações de poder que incidem sobre eles a partir do olhar, consideremos duas formas de reconhecimento das “anomalias corporais” no ocidente, que constituem a representação destes corpos através da história: o *monstro* e a *aberração*.

1.1.1 Monstruosidade

Empregado como vocábulo para expressar uma suposta divisão entre a humanidade e a estranheza dos corpos “anômalos”, o termo monstro foi utilizado principalmente na idade média e início da idade moderna, como uma das formas de conceituar os corpos fisicamente “anormais”.

O próprio termo “monstro”, deriva de uma expressiva relação com o “olhar”, com algo “exposto à vista”¹⁴. Conforme Rosemarie Garland-Thomson (1996), etimologicamente o termo “monstro” tem origem latina, advindo de “*monstra*”, que tem

¹³ “The ability to scrutinize is premised on power. Indeed, the look confers power; women's inability to return such a critical and aggressive look is a sign of subordination, of being the recipients of another's assessment. “(p. 225)

¹⁴ Conforme o Dicionário Michaelis Online de Língua Portuguesa; Mostrar: 1 Expor(se) à vista, exhibir-se; 2 Exibir a imagem de alguém ou algo; 3 Fazer notar; 4 Tornar claro ou evidente. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/mostrar/>

como significado: “mostrar”, refletindo inclusive em flexões e desdobramentos léxicos como no verbo “demonstrar” para a língua portuguesa.

Dessa forma, o monstro pode ser compreendido como aquele que “mostra”, que “alerta”, muitas vezes encarado como uma alerta dos desígnios divinos expostos no corpo, das amplas possibilidades da natureza, ou de transgressões das leis divinas, como supunham as crenças medievais. Nas palavras de Jorge Leite Jr. (2006):

“O ‘monstro’ então seria aquele que ‘mostra’ algo: uma revelação divina, a ira de Deus, as infinitas e misteriosas possibilidades da natureza ou aquilo que o homem pode vir a ser. É, portanto, a manifestação de algo fora do comum ou esperado. Representa uma alteração maldita ou benfazeja das regras conhecidas. Mas não é apenas o terror que a figura monstruosa provoca. É também fascínio, encanto, dúvida, fonte de curiosidade e desejo (...) Mais que uma simples imagem da ira divina ou mesmo da insanidade sexual dos homens, estes seres eram, antes de tudo, manifestações do poder incognoscível do mundo sobrenatural. (p 164)

A apropriação do termo gerou, entre tantas crenças e explicações “mágicas”, o que seria um dos primeiros tratados de categorização de anomalias humanas: *Des monstres et prodiges*, de 1573 escrito pelo médico francês Ambroise Paré. A obra, composta por uma coletânea de diversos monstros, entre humanos, animais e seres mitológicos, mistura noções de *desvio* e normalidade a explicações míticas e fantasiosas. Assim, catalogados juntos se encontram desde gêmeos, hermafroditas e anões, a girafas, demônios marinhos, unicórnios e sereias egípcias.

Representado por figuras de extensa diversidade no ocidente, as atipicidades corporais deram origem às mais diversas lendas da antiguidade ao iluminismo. Fonte de curiosidade e desejo, compunham narrativas fantásticas, constituindo híbridos entre humanos e animais que tinham como fonte principal a representação de um limite, seja do limite uma corporeidade reconhecidamente humana nas figuras de híbridos como minotauro, górgona ou a *sereia*, sejam limites territoriais, pois tal como explorado por Claude Kappler (1994), o “monstro” do imaginário europeu dos séculos XIII ao XVII habitava principalmente terras distantes e pouco exploradas.

De acordo com Leite Jr (2006), é a partir da Baixa Idade Média que os corpos “anômalos” são ligados aos temores do maligno, criando-se a associação destes corpos com manifestações demoníacas, como aponta o autor: “O demônio será de agora em diante a grande fonte geradora de abominações ainda reconhecidas, não por atitudes ou intenções, mas pelo físico. Quanto mais este período chega ao fim, maior é a associação entre o Mal e o monstro.” (p. 168).

Sendo o “monstro” alvo de inquietações e curiosidades, é também sob o domínio deste conceito que a representativa figura do bufão, o bobo da corte medieval, transforma-se em alvo de espetáculo como “mascote” doméstico dos reis e senhores feudais. Escolhido a partir da excentricidade, especialmente corporal, o bufão encarnava a monstruosidade como fonte de contemplação visual à nobreza. De acordo com Leite Jr (2006):

“O bufão possuía um *status* especial. Era o famoso “bobo da corte”, em geral a pessoa mais “feia” ou fisicamente “estranha” da região (...) Justamente por sua deformidade, passava a viver na corte e estava ali para divertir o rei e os grandes senhores feudais, sendo alvo de chacotas e suportando todo o tipo de

desprezo e ofensa, pois era entendido como a encarnação de tudo o que há de ridículo e estúpido no mundo humano. O universo do cômico e do risível estava centrado em sua figura. (p.176/ 177)

Ora, é também Leite Jr. (2006) quem aponta para a centralidade da figura do bufão como um possível divisor das idéias de ordem e desordem. Ao encarnarem a desordem expressa em seus corpos “deformados”, essa figura representativa do caótico, daquilo que se encontra fora das leis naturais dos corpos, evoca ao espectador um sentido de ordem particular expressa na distância entre eles. Assim, tal como ainda expõe o autor, os demônios medievais representam-se não apenas pelo temor, mas também pelo riso. Os bufões, com suas deformações que proclamavam os desígnios do mal demonstravam como era o diabo um fracassado, diante da perfeição da obra divina expressada nos corpos “normais”. (Leite Jr, 2006)

Aos poucos, o bufão é retirado de cena e a figura que antes gerava riso e curiosidade, torna-se repositório de pena. No século XVIII, enquanto o aumento da população anuncia a necessidade de controle dos indivíduos pelo poder concentrado nas mãos dos reis, os desajustados bufões deixam de representar o hilário na cultura ocidental. As explicações religiosas pouco a pouco vão sendo abandonadas e uma nascente ciência se interpõe na busca pela compreensão das “causas” da anormalidade.

Assim se anunciou, ao final do século XVIII o surgimento da “teratologia”, os “monstros” medievais, tornaram-se “teratas” e os bufões que antes representariam o riso diante de sua monstruosidade, passam a se expor em feiras ou mercados, como forma de trabalho.

Quase um século mais tarde, no entanto, como uma prática bastante similar, corpos “anômalos” são expostos novamente a expectadores em um formato de “shows de aberrações”, que se tornaram destaque no entretenimento da população inglesa e norte-americana até o início do século XX. Modificam-se nomeações, permanecendo questionamentos: “podem estes corpos ser considerados humanos?” – A resposta aparece entrelaçada ao olhar do espectador que subjuga .

Os limites do humano fazem dos corpos “anômalos” novamente objeto do olhar, e os espetáculos que constantemente os comparavam a animais, através de cenários, encenações e indagações de “especialistas” transformam-se em um mercado lucrativo a partir do século XIX.

2.1.2. *Freak*

O termo *freak*, segundo Garland-Thomson (1996), era utilizado na Inglaterra desde o século XVII como representação do “esquisito”, sendo em 1847 associado às anomalias físicas, transformando-as no termo “aberração” que se conhece hoje. Conforme Leite Jr (2006):

“Com a diminuição na crença da monstrosidade como sinal divino, a deformidade corporal vai sendo cada vez mais naturalizada através da biologização de seu discurso, e entre os monstros do folclore popular e os doentes teratológicos da ciência erudita, surgem os *freaks* da cultura de massas.” (p. 179)

Assim, a antiga prática de exibição de corpos anômalos em mercados e beiras de estrada que se iniciam com a retirada dos bufões dos palácios da nobreza, transforma-se pouco a pouco no teatro de aberrações no século XIX, que prolifera como resposta “a um desejo incrivelmente insaciável de admirar contemplativamente esses fenômenos maravilhosos” (Garland-Thomson, 1996, p.8)

Nos Estados Unidos, os *Freak Shows* encontraram seu mercado mais lucrativo, multiplicando-se exponencialmente e transformando-se cada vez mais “em um ritual público que uniu uma política de divisão ao ato coletivo de olhar” (Garland-Thomson, 1996, p. 4).

Os *Freak Shows* tornaram-se um lucrativo negócio no século XIX unindo uma platéia bastante democrática, de nobres aos representantes das classes mais baixas, a população se reunia em torno do desejo de vislumbrar corpos distintos sob a marca da “aberração”. No palco, a busca por exagerar características “monstruosas” do indivíduo exposto encontrava auxílio em cenários, adornos corporais, vestimentas ou no discurso sensacionalista do apresentador, que reinventava histórias acerca das deformidades corporais na tentativa de hiperbolizar a diferença.

Assim, figuras como a mulher barbada, os gigantes chineses, anões, gêmeos siameses, hermafroditas, tatuados ou mesmo pessoas de “etnias exóticas”, foram envolvidos em um processo de exposição física e discursiva, distanciando-se dos padrões de normalidade a partir dos “exageros” que marcavam a essência dos espetáculos de aberrações. Na mesma medida, médicos e “especialistas” subiam ao palco para se pronunciarem cientificamente sobre os fenômenos corporais, enquanto o indivíduo exposto encenava contradições que remetiam às histórias relatadas sobre sua origem e condição.

Os *Freak Shows* permitiram, não apenas a exposição corporal a uma platéia atenta ao espetáculo conduzido por apresentadores, médicos e performatizado por corpos “desviantes”, mas também o auxílio na delimitação de um espaço que diferenciava o que era considerado atípico corporalmente do que, mais tarde, denominou-se “normalidade”.

Como explorado por Garland-Thomson (1996), acentuava-se a diferença, de maneira que à platéia, restaria a idéia de uma suposta homogeneidade de suas características físicas: “O trabalho cultural de um Freak Show é tornar a particularidade física do “anormal” em um texto hipervisível contra o qual o corpo indistinguível do espectador se desvanece em um instrumento aparentemente neutro, intratável e invariável da vontade autônoma(...)” (Garland-Thomson, 1996, p.10 – *tradução nossa*¹⁵).

Desta forma, como corpos expostos sob a alcunha da “aberração” ou “monstros”, mais que tornar-se objeto de espetacularização diante do outro, são envoltos em um discurso de hipere Exposição e “exagero” do que se colocava como atípico na estética corporal. Como já mencionado em Shakespeare (1994), o “exagero” na exposição de determinadas características busca principalmente despertar uma resposta emocional no espectador. Na mesma medida, as encenações, performances e histórias que criavam o contexto destes shows, tinham também o intuito de despertar reações, sublinhando uma mensagem nas entrelinhas, diante da qual, a “aberração” seria não apenas não humana, mas muitas vezes, perigosa.

¹⁵ “A freak show's cultural work is to make the physical particularity of the freak into a hyper visible text against which the viewer's indistinguishable body fades into a seemingly neutral, tractable, and invulnerable instrument of the autonomous will (...)” (Garland-Thomson, 1996, p. 10)

Assim unidos, exagero, encenações, cenário e relatos do apresentador, auxiliavam no surgimento de noções de normalidade e permitiam que estes antigos status povoassem o imaginário popular sobre a corporeidade dissidente. O “olhar”, como enunciado por Shakespeare (1994), torna-se o ponto de apoio para o estabelecimento de uma relação de poder, marcada pela assimetria entre o corpo exposto e o do espectador.

Porém, se até a idade moderna o “*freak*” se impunha através da espetacularização, a medicina do século XIX reordena a cena desta exposição, e os corpos deficientes passam a ocupar um novo papel, diante da naturalização da “anomalia”. De acordo com Garland-Thomsom (1996):

“Em uma bifurcação definitiva do popular, a ciência do século XIX, oficialmente enunciou a teratologia como estudo, classificação e manipulação de corpos monstruosos. À medida que a explicação científica eclipsava o mistério religioso para se tornar a narrativa cultural de autoridade da modernidade, o corpo excepcional começou a ser representado cada vez mais em termos clínicos como patologia, e o corpo monstruoso passou do estágio do *freak show* para o teatro médico.” (p. 8 – tradução nossa¹⁶)

2.2 “Do Freak Show ao teatro médico”: o advento da ciência empírica e o nascimento da (a)normalidade.

¹⁶ “In a definitive bifurcation from the popular, nineteenth-century science officially enunciated teratology as the study, classification, and manipulation of monstrous bodies. As scientific explanation eclipsed religious mystery to become the authoritative cultural narrative of modernity the exceptional body began increasingly to be represented in clinical terms as pathology, and the monstrous body moved from the freak show stage into the medical theater.” (Garland-Thomson, 1996, p.8)

A partir da historicização de categorias naturalizadas, é possível desconstruir processos estabelecidos como “verdade” pelo pensamento hegemônico. Na mesma medida que corpos “anômalos” são explorados pelo olhar do outro sob o conceito de “aberração”, a ciência moderna garante a construção de um novo enquadre que os reconstitui frente à nova lógica estabelecida. Resgatando esse processo de construção da discursiva “deficientização” de alguns corpos, a partir principalmente de autores que partem de uma perspectiva foucaultiana, busca-se nas páginas que seguem, retomar alguns dos raciocínios que constroem a deficiência dentro de uma ordem biológica precisamente determinista e excludente.

No bojo da racionalidade iluminista, a ciência sobrevém como método explicativo dos fenômenos, buscando principalmente contrapor as explicações míticas relacionadas à antiga teocracia absolutista. A medicina ocuparia agora um lugar de protagonista, como detentora de uma verdade última sobre os corpos. Nesse espaço, a clínica médica nasce a partir de um olhar que repousa sobre as enfermidades, e de maneira descritiva, busca catalogar grupos humanos em detalhadas taxonomias, procurando suas mais diversas origens e possibilidades de “cura”¹⁷.

Como exposto por Garland-Thomson (1996), a nascente ciência do século XIX, retira parcialmente os corpos “aberrações” de seu lugar ao palco, e estes tomam aos poucos um novo lugar: o de patologia no teatro médico. Diante do novo “palco”, corpos “monstruosos” são atravessados pelo “olhar” do espectador, posto que, como exposto

¹⁷ Para Michel Foucault, a racionalidade científica é criada como resposta à necessidade de controle dos nascentes Estados Nação sobre a sua população, que cresce exponencialmente na Europa moderna. A perspectiva de que a população constitui o corpo produtivo do Estado diante do surgimento das relações mercantis e da industrialização é explorado em conferências como “*La naissance de la biopolitique*” (1979) ou “*Sécurité, Territoire, Population*” (1978).

por Foucault (1977), é sob a “*marca da soberania do olhar*” que se estrutura toda a nova ciência empírica advinda do iluminismo, conforme o autor:

“(…) O espaço da experiência parece identificar-se com o domínio do olhar atento, da vigilância empírica aberta apenas à evidência dos conteúdos visíveis. O olho torna-se o depósito e a fonte da clareza; tem o poder de trazer a luz uma verdade que ele só recebe à medida que lhe deu à luz; abrindo-se, abre a verdade de uma primeira abertura: flexão que marca, a partir do mundo da clareza clássica, a passagem do ‘iluminismo’ para o século XIX.” (p. XII)

Assim, o século XIX anuncia o surgimento da teratologia (do grego “*terato*” – anomalia/monstruosidade), ciência que se debruçaria sobre a tentativa de descobrir a origem e tratamento das “deformidades corporais” humanas e que tem seu nascimento vinculado à obra: “*Histoire Générale et Particulière des anomalies de l’organisation chez l’homme et les animaux*” ou “*Traité de Teratologie*”, publicado em 1832 por Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. O principal intuito deste autor seria desvincular as anomalias corporais das explicações religiosas, utilizando-se para isso de um estudo sistemático das deformidades corporais a partir do método científico de observação. Segundo Leite Jr. (2006):

“Para se diferenciar dos tratados sobre monstros e prodígios de até então, que misturavam as explicações orgânicas com as mágicas e espirituais, o autor abandona a raiz latina *monstrum* ou *monstra* e deriva o nome deste novo ramo da medicina do grego *terato*, significando “monstruosidade, anomalia”, e

originado de terás: ‘o sinal enviado pelos deuses, uma coisa monstruosa’. Cria-se outra nomenclatura, mas seu significado continua o mesmo: o deformado físico é um monstro.” (p.183)

O “monstro”, atravessado pela racionalidade científica ganha nova forma. Mais que se voltar à descrição de corpos “monstruosos”, a teratologia teve função de controle e busca de explicações causais sobre esses fenômenos. Respondem a um novo regime político, diante do qual, práticas médicas são focadas em discursos que prezam pela regulação do corpo, com especial foco na “vida”.

Nesse espaço, em que discursos com especial foco no controle da vida se propagam, inseridos na constante vigilância sobre os corpos como medida de disciplinarização¹⁸, um excedente é exposto como não pertencente aos domínios do “tipicamente humana”. As técnicas estatísticas, apropriadas pela ciência ao final do século XIX, estruturam uma linha de base, um “centro” que define um restrito espaço em que corpos são apropriados como condizentes a uma nova noção de “normalidade”. O que se encontra à margem desse espectro transforma-se em “problema social”, no que deve ser “consertado” de modo a se aproximar da curva média, ou isolado em instituições às quais cabe primordialmente o cuidado de “desviantes”.

Ora, como pensar diante de um cenário de crescente industrialização, os corpos que não se adéquam ao modelo de “eficiência” produtiva? A “deficiência”, como a nova denominação esclarece, insere-se fora da dita curva que definiria os limites da “natureza

¹⁸ Os grupos desviantes são transformados em objetos de classificação e controle, o que é contextualizado por Foucault (1999) como a emergência do que denominou de poder disciplinar: “Trata-se do exame perpétuo de um campo de regularidade no interior do qual julgar-se-á sem trégua cada indivíduo para saber se ele é conforme a regra, a norma de saúde definida.” (Foucault, 1999, p 43). O poder disciplinar incide sobre os corpos, procurando corrigi-los, medicalizá-los, e a partir de suas técnicas e discursos propagados é instituído que o indivíduo deverá se adequar às normas.

saudável”. Diana Snigurowicz (2005) explora como mudanças socioeconômicas do século XVIII e XIX refletiram na compreensão da deficiência para a sociedade francesa, apontando:

“A sociedade ostensivamente meritocrática que surgiu, no entanto, foi paradoxalmente fundamentada nos processos de normalização física e social. À medida que avançava a investigação teratológica, os humanos com anomalias congênitas que haviam sido percebidos como fora do funcionamento da lei natural foram reabilitados na família biológica do "homem", e a construção do cidadão-humano francês tornou-se uma preocupação cada vez mais biopolítica do Estado.”¹⁹ (p. 182, *tradução nossa*)

A “normalização física e social”, exposta pela autora, refere-se ao advento do “desvio” como questão social, o que é acompanhado da melhoria nos registros de dados ao final do século XIX. Assim, complementando a moderna ciência positivista, a ascensão de uma perspectiva estatística auxilia na construção das noções de anormalidade.

Ainda nesse sentido, Miskolci (2005) aponta para a importância da publicação da obra *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin (1859) como um retorno à natureza como fonte explicativa dos fenômenos. Sua teoria da seleção natural contribui, em certa medida, para a compreensão de que as diferenças exteriores entre humanos teriam um importante fundamento biológico. Junto de Darwin, seu sobrinho Francis Galton,

¹⁹ “The ostensibly meritocratic society that emerged, however, was paradoxically grounded in the processes of physical and social normalization. As teratological investigation advanced, humans with congenital anomalies who had previously been perceived as outside the workings of natural law were rehabilitated into the biological family of “man,” and the construction of the French citizen-human became increasingly a biopolitical concern of the state.” (Diana Snigurowicz, 2005, p. 182)

publicaria em 1869, a obra *Hereditary Genius*, em que defende uma estreita relação entre a inteligência humana como algo hereditário e vinculado às etnias dos indivíduos.

Das explicações biológicas assentadas principalmente no modelo de evolução e hereditariedade, de Darwin e Galton, as noções de normalidade ligaram-se primordialmente ao natural. Em outras palavras, diante destas novas concepções, normalidade e naturalidade são apropriadas socialmente, quase como um sinônimo, visto que a naturalidade se encontra regulada por explicações científicas. Destes pressupostos, a ciência cria, entre tantos enquadres classificatórios o termo: “degenerado”, como um desvio da normalidade para o qual, não há possibilidade de cura. Segundo Miskolci (2005):

“A degeneração era considerada um desvio da normalidade de fundo hereditário e sem cura. Suas manifestações iam desde estigmas físicos como estrabismo, orelhas imperfeitas, crescimento atrofiado até doenças mentais como histeria, egoísmo exagerado, pessimismo, apatia, impulsividade, emocionalismo, misticismo e completa falta de senso sobre o certo e o errado. Como bem sublinhou Sander L. Gilman, o termo degenerado/a tornou-se o rótulo para o outro como essência da patologia, um rótulo que carregava consigo o fardo de uma condição congênita, portanto sem a menor possibilidade de cura e diante da qual nenhum esforço humano valeria a pena.”
(p. 17)

Esta mesma perspectiva diz respeito a todo grupo que foge à norma, transformando-os em “problemas sociais” cuja causalidade deve cercar-se de

explicações médicas. O que antes era uma simples forma de se estar no mundo é resignificado como desvio, e diante do detalhado exame médico, o desviante se constitui como patologia. Segundo Richard Miskolci (2005):

“A norma desvaloriza o existente para corrigi-lo, ou seja, nenhuma regra é neutra, antes implica referência a um valor. Sob a ilusão dos números e das estatísticas a normalidade esconde seu caráter eminentemente apreciativo. O anormal emerge como desviante e a explicação de seu desvio se assentará crescentemente em uma hipotética natureza corrompida(...)” (p. 14)

Se de início os corpos deficientes são marcados pelo surgimento da teratologia, com a consolidação do modelo científico, transformam-se em um “desvio” da natureza, em anormalidade. Portanto, ainda que a deficiência seja relatada e descrita desde a antiguidade, a forma como é entendida na contemporaneidade é uma criação recente originada de novas classificações sobre a funcionalidade corporal e a medicalização destes indivíduos como forma de correção de seus corpos. Em outras palavras, a deficiência foi “inventada” e passou a representar um problema que gerou diversas possíveis resoluções teóricas e práticas.

Esta nova perspectiva transforma a deficiência em uma problemática localizada nos corpos individuais, que originada de algum distúrbio ou patologia, manifesta a perda ou deformidade de certa estrutura corporal ou função cognitiva, responsável por provocar desvantagens sociais, prescindindo de tratamento, cura e/ou correção. Conforme Franco E. Harlos (2012): “A origem das desvantagens sociais estaria, então, nas próprias pessoas em situação de deficiência, nas condições corporais e ou intelectuais que as tornariam inaptas para as atividades sociais.” (p. 53)

A partir deste contexto passa-se a adotar padrões corporais como medidores de funcionalidade, considerada a necessidade de divisão e categorização da deficiência de modo a compor os manuais de cuidados médicos. Considerando esta visão, as práticas em saúde por melhoria na qualidade de vida de pessoas deficientes, focalizaria tratamentos a partir de pesquisas e avanços tecnológicos que tivessem como finalidade gerar tecnologias reabilitativas para melhoria do diagnóstico de modo a maximizar a funcionalidade destes corpos, diminuindo sua incapacidade.

Neste sentido, Harlos (2012) aponta: “Nesta lógica unidirecional e linear o progresso nas práticas a serem desenvolvidas para a melhora na vida das pessoas em situação de deficiência viria de pesquisas que gerassem recursos para melhorar o diagnóstico, tratamento e o uso de tecnologia voltadas apenas as próprias pessoas em situação de deficiência.” (p. 54)

Também Marivete Gesser (2001) aponta de que maneira a constituição histórica de um discurso científico sobre a deficiência delimitaria desde o século XIX, noções de normalidade corporal, considerada a “funcionalidade” dos corpos:

“A apropriação do modelo médico está muito ligada ao avanço da ciência moderna que contribuiu para que a medicina ganhasse um espaço significativo no tratamento das deficiências de modo geral. A ênfase dada pela medicina no tratamento da deficiência associa essa à doença que deve ser tratada levando o corpo a um padrão “máximo” de utilidade e de funcionalidade. Dentro desta perspectiva, quando não era possível corrigir a lesão, esta era significada como uma tragédia individual e não como um problema social.” (p.58)

O surgimento da norma transforma a deficiência em objeto de classificação e controle pelas instâncias de saúde. Assim, o discurso científico constrói a mais recente representação da “deficiência” no imaginário ocidental, a da anormalidade, da tragédia pessoal que é resumida por sua condição “crônica”. O discurso médico, fundamentado na lógica positivista, justapõe a mítica medieval a partir de uma mítica contemporânea que é dada pela crença difundida no que se chamou de "normalidade".

Não se faz menos necessário analisar que o conhecimento científico, como explorado no decorrer deste texto, não se dá sem fundamentação sócio-política, como aponta Miskolci (2005): “O conhecimento científico não se desenvolve isolado do contexto social de que faz parte nem as práticas sociais se organizam sem referência a teorias que as criam ou justificam.” (p. 6)

Novos conhecimentos, bem como novos modelos éticos e estéticos implementam regularidades sobre formas de ser, estar e ser reconhecido no mundo. Nesse contexto em que o científico se inscreve quase que como em forma de lei, os corpos deficientes são socialmente apropriados a partir de uma leitura biológica que os desqualifica e os deprecia.

O olhar que antes atravessa esses corpos para impor um explícito limite da linha divisória entre o que corresponde ou não aos domínios do “humano”, encontra agora respaldo científico. Como mencionado por Leite Jr. (2006) modificam-se nomeações, redefinem-se mitos, mas permanecem configurações que determinam que, antes de mais nada, o “deformado físico” (ou sensorial) não é “humano”, ou ainda nas palavras de Garland-Thomson (1996):

“Por sua própria presença, o corpo excepcional parece compelir explicações, inspirar representação e *incitar a regulação*²⁰. O corpo inesperado desencadeia enriquecedoras narrativas ansiosas e práticas que investigam os contornos e os limites do que tomamos que sejam humanos.” (p.1 – *tradução nossa*²¹)

1.3. Os *Disability Studies* e a crítica ao modelo médico.

A noção de “tragédia individual” mencionada anteriormente é explorada por Michael Oliver (1986) ao por em xeque o modelo médico da deficiência, reconhecendo neste texto o reflexo desta visão na impossibilidade de conquista de políticas públicas voltadas a pessoas com deficiência no Reino Unido, de acordo com o autor:

“A principal razão pela qual a deficiência foi amplamente ignorada nos últimos escritos sobre a política social é, sem dúvida, que a maioria dos escritores viu a deficiência como uma categoria não problemática para fins analíticos. Ou seja, eles aceitaram a visão geral da deficiência como uma tragédia pessoal. A partir disso, segue-se logicamente que os motivos pelos quais as pessoas com deficiência não podem ou não participam plenamente da sociedade são diretamente decorrentes das limitações físicas ou psicológicas da pessoa com deficiência como consequência desse evento traumático, seja um acidente ou o início de algum progresso doença. No entanto, cada vez mais pessoas com

²⁰ *Grifo meu.*

²¹ “What seems clearest in all this, however, is that the extraordinary body is fundamental to the narratives by which we make sense of ourselves and our world. By its very presence, the exceptional body seems to compel explanation, inspire representation, and incite regulation. The unexpected body fires rich, if anxious, narratives and practices that probe the contours and boundaries of what we take to be human.” (Garland-Thomson, 1996, p. 1)

deficiência têm apontado que a participação plena não foi impedida por limitações pessoais, mas pelas restrições que a sociedade lhes impôs levando a visão de que (UPIAS, 1976: 4): ‘(...) a incapacidade é, portanto, uma forma particular de opressão social’.” (p. 6, *tradução nossa*²²)

Assim, cabe ressaltar que foram os movimentos por direitos políticos das pessoas deficientes²³, surgidos nos anos 60, nos EUA e Reino Unido, que buscaram “resignificar” as noções de deficiência, abrindo caminho aos *disability studies* e ao que viria a ser conhecido como “modelo social da deficiência”, contraponto ao modelo médico, na tentativa de pensá-la para além das definições patológicas.

Para o modelo médico a deficiência seria encarada um problema de ordem individual, relacionado a falhas corporais que tinham como consequência, desvantagens sociais. Segundo Anahi Guedes de Melo (2014):

“De modo geral, nos modelos médicos o foco se centraliza na cura ou medicalização do corpo deficiente. Aqui a deficiência é vista como um

²² “The major reason why disability has been largely ignored in the recent writings on social policy is undoubtedly that most writers have seen disability as a nonproblematic category for analytical purposes. That is to say, they have accepted the general view of disability as a personal tragedy. From this it logically follows that the reasons why disabled people cannot or do not participate fully in society stem directly from the physical or psychological limitations of the disabled person as a consequence of this traumatic event, whether it be an accident or the onset of some progressive disease. However, more and more disabled people have been pointing out that full participation has not been prevented by personal limitations but by the social restrictions imposed upon them by society leading them to the view that (UPIAS, 1976: 4): "...disability is therefore a particular form of social oppression". (Oliver, 1986, p.6)

²³ Diniz (2007) destaca o surgimento da UPIAS (*Union of Physically Impaired Against Segregation*) em 1972, que corresponde à primeira organização de viés político em favor da deficiência, construída e dirigida por deficientes. A importância da criação desta organização corresponde à tentativa de construir um modelo de compreensão da deficiência que fugisse às conceituações biomédicas, que dominava os saberes sobre a deficiência até aquele momento.

incidente isolado, uma condição anômala de origem orgânica e um fardo social que implica em gastos com reabilitação ou demanda de ações com um viés caritativo-assistencialista. Nesse sentido, as pessoas com deficiência são passivas e devem ser objetos de uma política especial, raramente contempladas nas políticas públicas gerais.” (p. 41)

Porém, considerando que a maior parte das opressões vividas por estas pessoas relaciona-se a uma estrutura social pouco sensível a absorver diferentes corpos, e não à lesão corporal em si, a estratégia dos teóricos do modelo social consistia em tentar modificar as noções de deficiência para que fosse entendida como uma forma particular de opressão social e não mais como a representação de um déficit funcional.

A estruturação de um modelo crítico de análise da deficiência, surgido a partir desta pauta inicial, revela principalmente o caráter de destituição dos direitos civis e políticos por parte desse grupo e a objetificação de seus corpos diante das estruturas medico-reabilitativas, indo além do exclusivo olhar às faltas totais ou parciais de suas funções orgânicas. É do deslocamento estabelecido por estas concepções iniciais, sobre direito à autonomia e contra as opressões sociais que incidem sobre seus corpos, que se originaria a importante divisão entre lesão (impairment) e deficiência (disability). Conforme Marco Gavério (2015):

“Nesse caso a distinção fica por conta da pessoa não ter uma deficiência e sim uma lesão. Este indivíduo com lesão ao adentrar em um arranjo social que não absorve sua variabilidade corporal se torna deficiente (disabled); a sociedade

que não respeita o corpo com lesão o ‘deficientiza’, (disable it); o corpo se torna desabilitado/ incapacitado /deficiente (disabled).” (p. 48)

Esta nova conceituação retira da dimensão exclusivamente individual a problemática da opressão e das desvantagens sociais sofridas por pessoas com diversidade funcional, desnaturaliza a deficiência, deslocando-a dos corpos lesionados, como proposto pelo modelo biomédico, para localizá-la na estrutura social. Deste ponto de vista, a deficiência não seria intrínseca ao corpo, mas sim o resultado de falhas da própria sociedade, não preparada para lidar com a multiplicidade de corpos existentes.

Diniz (2007) ressalta que, embora os teóricos do modelo social buscassem o reconhecimento de construções sociológicas opressoras à deficiência e a retirada desta do domínio discursivo dos saberes biomédicos, não recusavam os benefícios dos avanços tecnológicos para o tratamento do corpo com lesões. A consequência disso é traduzida pela separação radical entre a lesão, que competiria aos domínios biomédicos sobre o corpo, e a deficiência, que competiria à extensão dos direitos sociais regidos pelo Estado.

Os primeiros autores dos *disability studies*, fundamentavam-se principalmente no materialismo histórico, de modo que, às suas bases críticas cabiam a percepção do corpo deficiente como “não-produtivo” o que justificaria sua exclusão pela disparidade entre seus corpos e o ideal de funcionalidade referente ao padrão de produtividade do sistema capitalista. É entre estes primeiros teóricos que se insere Michael Oliver (1986) referido anteriormente.

Nos anos 90, com a inserção de teóricas feministas nos *disability studies*, outras importantes questões são inseridas no modelo social, de modo a vislumbrar a

compreensão da própria experiência corporal vivida por estas pessoas, seus significados, sensações e percepções construídos em suas trocas com o mundo externo. Neste sentido, o “corpo”, para além do exclusivo legado biomédico, se presentifica de forma mais freqüente nos *disability studies*. Segundo Diniz (2007), é com a inserção das teóricas feministas no campo da deficiência, que o “corpo” deficiente bem como as experiências advindas desse corpo passaram a ser discutidas e repensadas.

“Foram as teóricas feministas que trouxeram à tona temas esquecidos na agenda de discussões do modelo social. Falaram do cuidado, da dor, da lesão, da dependência e da interdependência como temas centrais à vida do deficiente. Elas levantaram a bandeira da subjetividade do corpo lesado, discutiram o significado da transcendência do corpo por meio da experiência da dor, e assim forçaram uma discussão não apenas sobre deficiência, mas o que significava viver em um corpo doente ou lesado.” (Diniz, 2007, p.. 60)

São também as feministas que inserem nos *disability studies* o debate sobre interseccionalidades, tais como a conjunção com questões de gênero, raça, orientação sexual e a necessidade de cuidados especializados constantes em casos de deficiências mais graves, superando e ampliando consideravelmente os horizontes teóricos dos estudos sobre deficiência e atentando à existência de pautas que ultrapassariam a simples modificação da arquitetura na luta contra a opressão vivenciada por pessoas deficientes.

A importância da inserção das teóricas feministas no campo dos *disability studies*, refere-se assim, à leitura política que realizam das relações sociais, que permite ampliar os horizontes da crítica às noções de corpos enquanto hierarquizados dentro do

sistema sócio-político. Ora, não por acaso, alguns teóricos do que viria a ser chamado de “estudos críticos da deficiência” utilizaram-se de teórica feministas como forma de analogia às relações de subalternidade postas sobre os corpos deficientes. Como exemplo, Shakespeare (1994), cita a relevância do conceito de alteridade (*otherness*), explorado por Beauvoir, em “*O Segundo Sexo*”, como possível analogia à relação entre os corpos “hábeis” e “deficientes” em nossa cultura.

Conforme Beauvoir (1980): “Uma vez que o sujeito procura afirmar-se, o Outro, que o limita e o nega, é, no entanto, uma necessidade para ele: ele se alcança somente através da realidade que ele não é, o que é algo diferente de si mesmo.” (Beauvoir, 1980, p. 171)

Para Shakespeare (1994), quando analisadas as relações de poder envolvidas no conceito de alteridade (*otherness*), utilizado por Beauvoir, cabe a percepção de que, tal como a “mulher”, seria sempre o “Outro” para o “homem”, também o corpo deficiente seria sempre o “Outro”, ao considerar-se os corpos hábeis como o modelo ideal da cultura. O autor analisa ainda a conseqüente objetificação destes corpos, a partir da necessidade de tratamento do “Outro” como algo a ser regulado, gerenciado ou possuído, utilizando-se, entre outros exemplos, das conceituações de Julia Kristeva, sobre o “abjeto”. Entre suas teorizações encerra com uma breve crítica:

“Mas eu sugiro que a análise possa ser aceita, sem os seus conhecimentos individualistas e voluntaristas: afinal, *o conceito de alteridade, como já discuti, é familiar para muitos outros filósofos franceses mais estruturalistas*. A minha dúvida remanescente é sobre a mensagem universalista da análise da

"alteridade": que esta é a dicotomia fundamental." (Shakespeare, 2014, p.13, *tradução nossa*²⁴)

Dada a crítica de Shakespeare ao que o autor chama: “dicotomia fundamental”, para além da divisão entre corpo e lesão e de argumentos que demonstrem as opressões vividas por pessoas deficientes a partir de diferentes lesões, o modelo social suscita novas reflexões teóricas. Ao final dos anos 90, observa-se o surgimento de teóricos pós-estruturalistas nos estudos sobre deficiência. A partir de então, a crítica à oposição lesão/deficiência, assim como a normatização estruturada em torno dos corpos “hábeis” (abled-bodies) recebe novas leituras.

Diante destas novas questões, seria possível oportunizar uma intersecção entre os *disability studies* e a *Teoria Queer*? A questão pode ser respondida pela afirmação de Nuerberg e Mello (2012) :

“(…)consideramos que a deficiência remonta à performatividade queer, posto que o corpo deficiente também se enquadra dentro de um sistema de classificação e produção de sujeitos, em que o padrão de normalidade é inventado no marco das relações de assimetria e de desigualdade. Nesse sentido, os corpos deficientes também são considerados corpos *queer*, fazem parte do rol das corporeidades abjetas, que ferem a ordem social e demarcam a linha proibida entre o sagrado e o profano. A abjeção ou repulsa que o corpo

²⁴ “But I suggest that the analysis can be accepted, without its individualistic and voluntarist overtones: after all, the concept of alterity, as I have argued above, is familiar to many other, more structuralist, French philosophers also. My remaining doubt is over the universalistic message of the ‘otherness’ analysis: that this is the fundamental dichotomy.” (Shakespeare, 2014, p.13)

deficiente provoca nos ‘normais’ afeta a relação com o outro e com o próprio corpo naquele que se sente diferente, adquirindo um protagonismo superlativo que se soma à exigência de encaixar o outro dentro de padrões hegemônicos antropométricos, fisiométricos e psicométricos, sendo ele exterminado ou segregado, apartado do convívio com os ‘perfeitos, belos e saudáveis’. Sem embargo, a despeito dos limites e dos cuidados dessa apropriação dos conceitos de Butler para os Estudos sobre Deficiência, anuncia-se um contexto bastante profícuo de articulação teórica, especialmente quanto à reflexão sobre a produção discursiva dos corpos deficientes e, concomitantemente, quanto ao reconhecimento da deficiência nos Estudos Feministas e de Gênero”(p. 644)

1.4. *Disability and Queer: por uma crítica à normatização dos corpos:*

Conforme Miskolci (2005) os estudos *queer*, surgem nos Estados Unidos, ao final da década de 80, como forma de crítica aos antigos modelos sociológicos de estudos às minorias sexuais e de gênero. Apropriam-se do aspecto histórico da metodologia foucaultiana, de maneira a enfatizar a necessidade de desconstrução de identidades sociais naturalizadas, tais como mulheres, homossexuais, transexuais.

O termo “*queer*”, utilizado pejorativamente na língua inglesa para se referir a gays e lésbicas na cultura norte-americana, sendo sinônimo de “estranho”, é apropriado pelos autores deste campo teórico como forma de resignificá-lo. Ainda de acordo com Miskolci (2005):

“O que caracteriza os estudos *queer* é o apoio na história para evidenciar e desconstruir pressupostos que embasam práticas sociais e, principalmente, conceitos e teorias arraigados nas ciências. Teóricos *queer* provaram o caráter compulsório da heterossexualidade e a forma como ela embasa saberes e práticas sociais.” (p. 33)

Frente a questão da homossexualidade, referida pelo autor, a teoria *queer* se propõe a criticar um sistema que tem como foco exclusivo o par relacional: homossexualidade – heterossexualidade; e que desconsidera a amplitude de experiências existentes para além destas categorias. Na mesma medida, seria possível discutir a maneira como corpos “hábeis” e deficientes, estabelecem-se como um par relacional, sendo a deficiência, o oposto constitutivo do “*abled-body*”.

Como padrão de “normalidade”, a heterossexualidade assume um lugar cultural do “natural” à espécie humana. Assim, práticas regulatórias são postas em movimento na tentativa de disciplinarização e controle dos corpos, estabelecendo a heterossexualidade enquanto uma obrigatoriedade, ou transformando-a em “compulsória”. De acordo com Miskolci: “Em resumo, a ordem social do presente tem como fundamento o que Michael Warner denominaria, em 1991, de heteronormatividade” (Miskolci, 2009, p. 156).

A heteronormatividade, tal como o próprio nome diz, refere-se às normas por meio das quais, os indivíduos são regulados e controlados por um padrão de coerência designado a partir do rótulo da “normalidade”, no caso, a heterossexual. Da mesma maneira, é a partir da naturalização dos corpos “hábeis” como modelo estrutural dos pressupostos de “normalidade”, que Robert McRuer (2006), se apropriando da teoria de

Butler, estrutura o conceito de *abled-bodiedness*, traduzido por Mello e Nuernberg (2012) como “corponormatividade”.

Robert McRuer (2006) constrói sobre os pressupostos *queer*, o que o próprio autor denominou de *teoria crip*. Desta forma, enquanto a teoria *queer* se debruça sobre relação entre o regime de saber-poder vigente e a heteronormatividade, a teoria *crip* volta-se à compreensão da regulação dos corpos a partir das discrepâncias existentes entre um modelo hegemônico de “capacidade” e a exclusão de corpos que se distanciam deste modelo, marcando a falta de acolhimento à diversidade corporal em nossa sociedade.

A origem do termo *crip*, carrega a mesma idéia de denuncia e resignificação trazida pelo termo *queer*, considerando seu significado para a língua inglesa “*crip*”, que em português pode ser significado como “aleijado”. De acordo com Melo: “A tradução do termo *crip* para a categoria de *aleijado* em português é uma forma de dar o mesmo sentido da palavra em inglês, revelando a zona de abjeção reservada às pessoas com deficiência no Brasil.” (Melo, 2012, p. 52)

Tal como refere Foucault (1999) que a heterossexualidade seria “inventada” a partir das relações de assimetria que constituem os domínios da “normalidade” e daquilo que é excluído deste lugar, ou compreendido enquanto desviante, também a deficiência, tal como referida anteriormente, corresponderia, conforme os autores *queer* a uma categoria criada historicamente. A criação de categorias sob o viés da normalidade institui por consequência uma matriz excludente, como já mencionado, à qual Butler (2003) denomina de “abjeto”. O abjeto corresponderia ao “exterior constitutivo” que faria oposição à normalidade, seriam corpos que não se encaixam na ordem e coerência reguladas pelas normas vigentes. Ainda segundo Melo (2012):

“São, portanto, zonas densamente povoadas por quem não goza da hierarquia de sujeito. Nesse sentido, existe uma necessidade de constituir-se um “exterior” composto de “não sujeitos”, no sentido de menos humanos para que tal matriz possa manter-se hegemônica. Desde essa perspectiva, os corpos deficientes também são *queer*.” (p. 51)

Ora, como exposto anteriormente, a teoria *queer* surge, fundamentalmente, como forma de resposta devido à discordância de modelos sociológicos que buscavam abarcar minorias sexuais e de gênero. Assim, nos termos traçados, considerando-se a referida corponormatividade que regularia os modelos corporais e conseqüentemente estéticos vigentes, nos caberia a indagação: de que maneira a sexualidade é vivida em aproximação com a deficiência?

1.5. Sex & Disability: notas sobre uma sexualidade dissidente.

Por vezes, a união dos termos sexualidade e deficiência demonstram certa resistência social, pois estas expressões unidas parecem consideravelmente incongruentes ao senso comum. Uma das questões que atravessam as opressões cotidianas de pessoas deficientes, e tem construído um nascente campo de debate seria o direito à sexualidade. A ativista deficiente e feminista Anne Finger (1992), em entrevista a *New Internacional Magazine*, relata:

“Sexualidade é muitas vezes a fonte da nossa opressão mais profunda; também é muitas vezes a fonte da nossa dor mais profunda. É mais fácil conversar sobre - e formular estratégias para a mudança - discriminação no emprego, educação e habitação do que falar sobre nossa exclusão da sexualidade e reprodução.”²⁵ (sem paginação)

Inseridos em um contexto de normatividade corporal, considerados os padrões estéticos vigentes e em um modelo tutelar de cuidado sobre seus corpos e as possíveis expressões advindas destes, a sexualidade demonstra ser uma barreira difícil de ser rompida no hall de opressões vividas por pessoas com diversidade funcional.

Em seu livro *Sexualidade e Deficiências*, Maia (2006) aponta que a dificuldade em aceitar uma sexualidade deficiente pode relacionar-se a uma idéia genitalizada de sexo, desconsiderando a amplitude de questões e formas de expressões que envolveria a sexualidade. Ainda segundo a autora:

“Àquele que foge aos padrões de normalidade e, mais ainda, aos padrões de ‘perfeição’, são atribuídos tabus, mitos crenças e concepções relacionadas à proibição do prazer no ato sexual e à procriação, esquecendo-se da capacidade

²⁵ Refiro-me a entrevista de Anne Finger à *New Internationalist Magazine*, de julho de 1992, disponível em : <https://newint.org/features/1992/07/05/fruit>; tradução nossa: “Sexuality is often the source of our deepest oppression; it is also often the source of our deepest pain. It's easier for us to talk about - and formulate strategies for changing - discrimination in employment, education, and housing than to talk about our exclusion from sexuality and reproduction.”

de amar e ser amado, esquecendo-se do desejo erótico, atributos inerentes ao ser humano e preservados sob quaisquer condições de limitação.” (p.33)

A autora aponta ainda diversos empecilhos sociais que se mostram como barreiras à sexualidade deficiente, tais como: preconceito, discriminação, questões de auto-imagem, em alguns casos isolamento social e até mesmo a dificuldade de diálogo familiar acerca do assunto.

Da análise destas considerações, observa-se, em certa medida, a manutenção de uma concepção que colocaria os corpos deficientes, e as expressões de suas sexualidades, sob tutela e controle.

Nesse sentido, retomamos Foucault, e sua explanação acerca de um dispositivo da sexualidade, circundado por uma sociedade de controle regida pelo biopoder, o qual regulamenta a normalização dos sujeitos.

Para Foucault (1999) a sexualidade deve ser vista como um discurso diretamente relacionado à produção de saberes que a regulam e fazem dela um dispositivo de controle. Como já mencionado anteriormente, o autor relata a construção de relações de saber e poder que incidirão sobre os corpos individualmente (disciplina) e socialmente (biopolítica). A emergência destas tecnologias disciplinares transforma a sexualidade em uma questão central na produção de novos saberes, de maneira que diversos campos passam a produzir seus saberes específicos a esse respeito aumentando o número de discursos sobre a sexualidade e conseqüentemente a construção de verdades a esse respeito.

Os discursos de verdade são produzidos no interior de uma relação entre saber e poder buscando a disseminação de efeitos de verdade específicos, que por sua vez dão legitimidade a um determinado poder. Neste sentido, Wolff (2007) menciona:

“Um dos aspectos determinantes do dispositivo de sexualidade, que passa pela colocação do sexo e da sexualidade em discurso é, portanto, sua regulação e sua demarcação no campo discursivo seja pelo que é dito ou pelo que é silenciado. Não pelo rigor da proibição, mas pelo cerceamento de alguns discursos, e pela colocação de outros em um lugar de verdade.” (p. 36)

Não apenas a produção de saberes e discursos seria assim valorizada nessa análise, mas também os silêncios na determinação de produções específicas ou o direcionamento da fala a um lugar de verdade.

É nesse contexto que advém a relação entre o dispositivo da sexualidade e da biopolítica, ambos propostos por Foucault. As normas regulatórias sobrevindas do controle social e individual estruturadas pelo biopoder e controle disciplinar, valorizam práticas e discursos específicos sobre a sexualidade de forma que a individualização regulatória se dá a partir de uma perspectiva hierárquica para a qual: “a criança é mais individualizada que o adulto, o doente o é antes do homem são, o louco e delinqüente mais que o normal e o não-delinqüente.” (Foucault, 1999, p. 217).

Fala-se sobre sexualidade, preza-se por sua prática porém regulada por modelos de discursos e de práticas específicos nos quais o corpo deficiente não se insere, e quando se insere, é atravessados por aspectos corretivos. Pensar a sexualidade fora dos

padrões estipulados a partir dos mecanismos de controle e disciplina remete ao inaceitável, ao não inteligível.

Nesse sentido, torna-se possível a união conceitual entre a teoria de Foucault (1999) sobre o dispositivo da sexualidade e as teorizações de novos autores que se embasam no modelo social da deficiência ao construir reivindicações crescentes de direito à sexualidade na diversidade funcional. Entre estes, Robert McRuer (2016), pontua:

"(...) Eu acho relevante dizer que os direitos sexuais são tão importantes quanto todos os outros direitos humanos. Às vezes, feministas, queer e pessoas com diversidade funcional têm sido informados de que nossos desejos de liberdade sexual são menos importantes do que outras lutas. Mas a sexualidade é uma parte tão importante e básica do ser humano. Liberdade sexual significa o direito de inventar, criar e ser totalmente humano, e é tão importante quanto outras lutas”(p.142, *tradução nossa*²⁶).

Observam-se notórias modificações em termos sociais com as exigências trazidas pelos disability studies e o modelo social: de reformulação de conceitos pela OMS à ocupação de cargos públicos nas mais diversas instâncias. A reivindicação trazida por Finger (1992), no início deste texto, de que a sexualidade corresponderia à maior opressão vivida por pessoas deficientes, porém, volta-se à dimensão do privado,

²⁶ “(...) creo que es importante decir que los derechos sexuales son tan importantes como todos los demás derechos humanos. A veces, las feministas, los queers y las personas con diversidad funcional se les ha dicho que nuestros deseos de libertad sexual son menos importantes que otras luchas. Pero la sexualidad es una parte tan importante y básica del ser humano. La libertad sexual significa el derecho a inventar, crear y ser plenamente humano, y es tan importante como otras luchas.” (McRuer, 2016, p. 142)

da escolha por parceiros frente a barreiras estéticas ou institucionais que incidem sobre os corpos deficientes.

McRuer & Mollow (2013) se referem a essas questões em uma compilação de artigos organizados por ambos autores que recebe o nome *Sex and Disability*:

“Mas e se a deficiência fosse sensual? E se as pessoas com deficiência fossem entendidas como sujeitos e objetos de uma multiplicidade de desejos e práticas eróticas? *Além disso, e se examinando as maneiras pelas quais esses desejos e práticas são habilitados, articulados e representados em vários contextos - contemporâneo e histórico, local e global, público e privado possibilitasse a reconceitualização das categorias sensual e deficiente?*” (p. 1, tradução nossa²⁷, grifo nosso.)

Em seu texto de apresentação da obra, os autores chamam especial atenção ao fato de que o estudo das construções históricas de mecanismos que determinariam as relações entre os desejos e as práticas sexuais dominantes, e a manutenção das mesmas, poderiam permitir uma desconstrução das normas das quais os corpos deficientes encontram-se distanciadas, de modo a modificá-las e reconstruí-las.

Em seu texto: *Disabled Sexuality: Toward Rights and Recognition*, Tom Shakespeare (2000), teórico dos disability studies questiona alguns pontos fundamentais

²⁷ “But what if disability were sexy? And what if disabled people were understood to be both subjects and objects of a multiplicity of erotic desires and practices? Moreover, what if examining the ways in which these desires and practices are enabled, articulated, and represented in various contexts—contemporary and historical, local and global, public and private—made possible the reconceptualization of the categories of both ‘sex’ and ‘disability’?” (McRuer & Mollow, 2013, p. 1)

referentes ao distanciamento entre deficiência e sexualidade. Segundo ele, pouco se pensa a respeito da construção da auto-estima de pessoas deficientes frente a um modelo estético que se distancia de suas possibilidades e muito se questiona sobre as lesões como impedimento ao prazer, às sensações advindas do corpo. Esquece-se da dimensão do toque, do despertar de sensações corporais desconhecidas ou da própria afetividade despertada na relação com outro corpo, do direito ao controle sobre o próprio corpo, sentimentos e relacionamentos e do direito à identidade, seja diante de estilos de vida ou escolhas de gênero.

O autor coloca em questão, a partir de sua conferência, o direito a usufruir de uma sexualidade deficiente que fuja à normatividade vigente, questão pouco pensada em nosso cotidiano, considerada a própria educação voltada à diversidade funcional. Seu escrito exerce uma contestação a uma sexualidade padrão frente ao corpo deficiente. Sendo o corpo deficiente em geral dessexualizado e quando sexualizado regulado por normas de controle, para as quais cabe apenas a aceitação de padrões heterossexuais e cisgênero, como pensar as expressões de sexualidades dissidentes diante destes espaços discursivos?

Para Butler (2003), a sexualidade não pode ser totalmente disciplinada, pois há sempre um espaço em que algo escapa ou resiste aos imperativos da norma. A norma pressupõe uma coerência subjetiva que é irreal. Na materialização (imposta) da construção da diferença entre os corpos produz-se um resíduo, algo que se encontra fora, um abjeto. Desses espaços cria-se a possibilidade de se pensar uma sexualidade deficiente que escape à norma heterossexual, e que apesar de ainda hoje se encontrar frequentemente sob tutela, encontraria nesse lócus de resistência uma possibilidade de vir a ser, ainda que duplamente dissidente.

1.6. Além da dissidência: deficiência LGBT

Das escassas pesquisas encontradas nos bancos de dados Scielo e IBICT sobre sexualidade e deficiência, apenas uma voltava-se ao estudo de LGBT's, o que demonstra que, embora a temática tenha ganhado algum espaço de debate nos últimos anos no contexto internacional, ainda encontra-se bastante invisibilizada nacionalmente, sendo a orientação sexual e identidade de gênero das pessoas deficientes ignorada ou mesmo assumida como uma questão inexistente. Conforme Sousa e Molero (2007):

“Tal se deve à extrapolação infundada de que pessoas LGBT com deficiência não são sexualmente atraentes, desqualificando a possibilidade de estabelecer um relacionamento homossexual satisfatório, não só devido às limitações causadas pela incapacidade congênita e/ou adquirida, física e/ou sensorial, mas também por se partir do pressuposto de que, pela sua invisibilidade, a sexualidade nesta população é inexistente.” (Sousa e Moleiro, 2007, p. 3 apud Cheng 2009)

Nesse sentido, encontram-se as indagações da autora Shelley L. Tremain (2000), que problematiza a percepção de uma matriz heterossexual presente no campo da diversidade funcional, voltada à educação e orientação destes grupos. Para Tremain, ao se falar de sexualidade na deficiência, já se parte de um pressuposto heterossexual, dificilmente considerando outras possibilidades. Desta maneira a autora denuncia a

heteronormatividade de pesquisas de teóricos *disability* apontando a necessidade de se repensar as categorias gênero e sexo nestas produções de modo que se permita uma maior abertura à emergência de estudos de sexualidades dissidentes em convergência com a deficiência.

“Com base em alguns desses trabalhos, pretendo mostrar que, quando os teóricos e pesquisadores em estudos de sexualidade com deficiência (e os estudos de deficiência mais amplamente) representam as categorias de sexo e gênero como oposições binárias causalmente relacionadas, eles recapitulam uma tendência heterossexual no campo através do qual os gêneros e identidades *queer* aparecem implicitamente como falhas de desenvolvimento ou cópias inventadas de gêneros e identidades alegadamente originais.” (Tremain, 2000, p. 292, *tradução nossa*)²⁸

Retomemos a afirmação de Foucault (1999) de que: “(...)a noção de ‘sexo’ possibilitou agrupar, em uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu usar essa unidade fictícia como um princípio causal, um significado onipresente” (Foucault, 1999, p. 155).

Desta maneira, ao se pensar o sexo ou a sexualidade circunscreve-se também funções reprodutivas e noções anatomo-fisiológicas e/ou condutas, estipulando limitações e cerceando relações que escapem a determinadas leis dadas como naturais.

²⁸ “Drawing upon some of this work, I aimed to show that when theorists and researchers in disabled sexuality studies (and disability studies more broadly) represent the categories of sex and gender as causally related binary oppositions, they recapitulate a heterosexual bias in the field through whose lens queer genders and identities implicitly appear as developmental failures, or contrived copies of allegedly originary hetero genders and identities.” (Tremain, 2000, p. 292)

O que Tremain vem requerer, é que as noções de sexo nos estudos sobre a deficiência consigam escapar a estas concepções, analisando categorias que se entrecruzam ao se pensar as relações de poder que se estabelecem sobre os corpos deficientes, tanto quanto sobre as sexualidades queer.

Como dissidentes do que se denomina “corponormatividade”, os corpos deficientes são relegados a relações de poder a partir das quais um corpo “hábil” reflete a condição de “naturalidade” humana e, de maneira compulsória, atravessa relações que estabelecem um lugar de inferioridade à deficiência. Conforme o próprio McRuer: “Em primeiro lugar, a ‘capacidade’ ou integridade corporal obrigatória e a heterossexualidade obrigatória se reforçam mutuamente para negar os direitos e prazeres sexuais às pessoas com diversidade funcional” (McRuer, 2016, p. 141, *tradução nossa*²⁹)

A abjeção, conceito utilizado por Butler, remete ao “excremento” social, ao indesejável devido à sua não inteligibilidade cultural. São corpos “marcados” pela não correspondência com a norma, por sua não “humanidade”, de modo que também a denunciam, desvelando sua possibilidade de colapso. O abjeto é o Outro, jogado fora, aquele que não serve, que não encontra reconhecimento enquanto “humano”. Ao início deste capítulo duas questões nos atravessaram, a primeira sobre o não reconhecimento dos corpos “anômalos” enquanto “humanos”. A segunda, sobre o reconhecimento desses mesmos corpos enquanto um “monstro”, dado que não apenas violam as leis que regem a natureza dos corpos, mas também “mostram” algo sobre a vulnerabilidade da lei.

²⁹ “En primer lugar, la capacidad o integridad corporal obligatoria y la heterossexualidad obligatoria se han reforzado mutuamente para negar los derechos y placeres sexuales a las personas con diversidad funcional.” (McRuer, 2016, p. 141)

Em “Os Anormais” (1975), Foucault referencia o “monstro humano”, como aquele que violaria as leis, ou seja, o que definiria o monstro: “(...)é o fato de que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza. Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma. (Foucault, 1975, p. 65)

O “monstro” é também explorado por Leite Jr (2011) que se debruça sobre seu conceito, referindo que sua origem controversa remete ao latim “*monstra*” ou “*monstrum*” ambos apresentam um sentido próximo de “aquele que mostra, que revela”. É ainda Leite Jr. (2011) quem nos apresenta que a construção histórica do monstro desloca-se do “monstro da corporalidade anormal” ao “monstro das patologias psíquicas” o que data das controversas relações normativas que estipulariam corpos desviantes da norma sexual como patologias.

Pois eis que se encontra num *monstro* em específico a confluência das duas categorias, a da anormalidade corporal e a da anormalidade psíquica designada às identidades disfóricas: um corpo feminino deficiente transexual.

Nesta construção, o monstro, refere-se ao desvio impensável, à exposição de uma norma que se impõe silenciosa. O nosso “*monstrum*” desafia as leis da naturalização e da essencialização dos corpos. Seria talvez o corpo transexual deficiente o duplo *monstrum* que ao inscrever física e psiquicamente sua incoerência com as leis de inteligibilidade cultural desafiaria os padrões estipulados criando resistência e, ao afrontar as normas, “exporia” a própria norma, bem como suas possíveis fragilidades.

Capítulo 2 – Serei- A Mulher: TRANSgressões e a ex e a experiência do feminino.

“Donde que a voz das mulheres seja comparada ao canto das sereias, que, com sua doce melodia, atraem os que passam e os matam.”
(Kramer e Sprenger, 1991, p. 207)

O corpo feminino é transgressor. Se para Aristóteles, a mulher seria um homem imperfeito, que pela falta de calor corporal tem seus órgãos dispostos internamente (Laqueur, 2001), para o cristianismo a mulher seria o símbolo do pecado, da subversão das leis divinas. Assim, de Eva às bruxas medievais, o corpo feminino foi perseguido e envolto em uma mítica do proibido e do perigoso, construindo uma relação entre a feminilidade e uma sexualidade “exacerbada” e sedutora.

Com o advento da ciência no século XVIII, a percepção dos corpos se modifica, imprimindo explicações que buscariam discordar das justificativas metafísicas, para as quais os corpos femininos e masculinos seriam pensados a partir de uma anatomia única (Laqueur, 2001). Desta maneira, a partir do século XVIII é a anatomia quem tenta esclarecer as diferenças entre os corpos, e explicações essencialistas se constroem pautadas em uma suposta “natureza” feminina e masculina.

Nesse cenário, a diferença sexual assume importância política e toda esta nova configuração coloca em questão, por exemplo, a figura do hermafrodita, dada o impeditivo de ordem moral de trânsito entre os sexos. A proibição que se impõe sobre os corpos desde o advento da ciência moderna seria de que, considerando que haja dois corpos anatomicamente distintos e conseqüentemente dois sexos, passa-se a ser necessário que cada indivíduo se coloque em uma destas posições. Para que isso ocorresse, à ciência coube o exame detalhado dos corpos, de maneira a evitar qualquer forma de ambigüidade.

Sob esse exame detalhado e decisivo, construíram-se histórias de trânsito “inaceitáveis”, tais como as de Herculine Barbin, analisada por Foucault (1984), enquanto outros corpos, embora não possuíssem marcas visíveis de ambigüidade genital, emergiram nesse ínterim, diante de uma relação de trânsito, a partir de uma recusa da “masculinidade”. Assim, histórias como as de Abade de Choisy e Madame Beaumont/ Chevalier D`Eon povoam a curiosidade ocidental desde o século XVII, e são, até os dias atuais, mencionadas em estudo e publicações no meio científico³⁰.

Se em um primeiro momento, a diferença sexual tornou-se uma questão inescapável diante das novas definições anatômicas do século XVIII e XIX, o avanço tecnológico da medicina no século XX reordena a viabilidade de trânsito entre os gêneros e “transitar” torna-se uma possibilidade diante da intervenção no próprio corpo.

Assim, se a partir do século XVIII “ser mulher” relacionava-se a possuir órgãos reprodutores feminino, com o advento de novas técnicas cirúrgicas e da endocrinologia, a própria genitália, bem como características fenotípicas femininas, poderiam ser reconstruídas, de modo que garantisse o reconhecimento “anatômico” dos indivíduos como pertencentes a outro sexo, que não o de nascimento.

Nota-se, no entanto, a prevalência de padrões normativos de representação do feminino e do masculino, frente à ordem hegemônica, a partir de perspectivas essencialistas, pautadas na biologia dos sexos. Nesse sentido, a transição de um sexo ao outro, regulada por normas que disciplinam os corpos frente à lógica vigente, transforma-se em uma dissidência da normalidade, e tal como explorado anteriormente, recai sobre esses corpos a regulação a partir do reconhecimento social como atípico ou

³⁰ Tais personagens, aparecem por exemplo, nas obras de Berenice Bento (2006), Jorge Leite Jr. (2011) e Serge André (1986)

anormal. Desta maneira, frente aos padrões de normalidade e patologia, aos corpos que transitam são dados os nomes “transexual” e “travesti”, e passam a figurar os compêndios psiquiátricos, no decorrer do século XX.

Há de se considerar, que também no século XX nota-se uma crescente contestação dos movimentos feministas frente a leis que determinariam uma suposta assimetria entre os sexos baseada em pressupostos biológicos. Como exemplo, em sua importante obra, *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir argumenta contra a uma hegemonia masculina fundamentada principalmente em um determinismo biológico, colocando em xeque supostas verdades justificadas pela dita “diferença sexual”. Como bem expõe Márcia Arán (2006) a respeito desta obra:

“Neste sentido, o enunciado proposto por Simone de Beauvoir na frase mais falada, lida e comentada desse livro – ‘Ninguém nasce mulher: torna-se’- provocou um deslocamento da naturalização da condição feminina construída nos séculos XVIII e XIX e abriu um leque de possibilidades para pensar ‘o que o sujeito pode se tornar sento (também) mulher’.” (p. 16)

Diante de todo esse contexto, embaralham-se verdades pré-estabelecidas sobre determinações de sexo e gênero e sobre diversos binarismos que amparam nossa cultura, a partir de relações de oposição sustentadas também sobre relações de assimetria entre opostos.

Diante dos corpos modificados por hormonização, vestimentas, maquiagens, o que responderia a expectativa de um corpo masculino ou feminino no mundo atual?

Como lidar com a quebra das expectativas e certezas carregadas durante séculos de que os corpos possuem marcas biológicas que determinariam seu lugar frente à ordem reprodutiva? Mas, no entanto, como negar a feminilidade desses corpos que se destacam e começam a adquirir reconhecimento social?

Afinal, em meio a essa conjugação de fatores, o corpo feminino “trans”, transgride normas, transita entre pelo inimaginável e transforma em questão, novamente, o que corresponderia a um corpo feminino.

2.1. O Feminino como Transgressão:

No esteio das representações culturais que respaldam nossa cultura, o corpo feminino constituiu-se transgressor, ou ao menos, é assim representado diante das crenças judaico-cristã, que radicalizam com as noções do feminino e vinculam as representações da mulher ao desvio ou ao pecado.

Conforme o mito fundador da humanidade para o cristianismo, a figura da mulher é representada por Eva, a qual, tentada pelo demônio transmutado em serpente, seria responsável por seduzir seu companheiro, Adão, de maneira a violar as determinações divinas de não provar do fruto da Árvore do Conhecimento. É desta maneira que, conforme os escritos bíblicos, a inclinação de Eva às tentações seria a responsável por levar a humanidade à destruição, o que é apontado por Mary Del Priore (1990) na passagem: “Desde que Eva comeu o pomo proibido oferecido pela serpente, a Igreja não deixou de considerar a mulher e a serpente como as maiores representações sobre o mal.” (p. 53)

As figuras de representação do feminino nesses casos são, de maneira geral, envoltas em uma relação de vínculo com forças do “maligno”, do demoníaco e de outras temíveis conexões com aspectos do “perigoso”. Ao que consta, também o exemplo de Lilith, que é explorada por Leite Jr (2006), apresenta o nascimento da espécie humana diante da tradição judaica, representada por sua dissidência das expectativas divinas. Conforme a lenda, Lilith seria então, a primeira mulher criada por Deus:

“Nas versões rabínicas e apócrifas sobre o mito de origem da humanidade na religião judaica, Deus criou uma companheira para Adão, não de barro, mas de sangue e saliva, assustando o primogênito do Senhor. Esta primeira mulher foi chamada de Lilith, significando talvez ‘espírito da noite’ ou mesmo ‘libertinagem’. Quando faziam sexo, Lilith insistia em ficar por cima e tomar o controle do ato. Ante as recusas de Adão, ela se inflama de ódio e o abandona, afastando-se para o deserto e passando a copular insaciavelmente com demônios, dos quais torna-se a grande fonte geradora. Depois disto, Deus tira uma costela de Adão e dela cria Eva, a mãe dos homens. (Leite Jr, 2006, p. 126)

No período medieval, em que as relações sociais encontravam-se pautadas em uma ordem teocrática que tinha o cristianismo como fundamento, prevalecia ainda, um modelo de sexo único herdado dos gregos. Conforme Laqueur (2001) para esse modelo, a mulher seria compreendida como um “homem imperfeito”, em outras palavras, couberam aqui, explicações que justificariam uma maior tendência feminina às relações “carnais”, por seu distanciamento com o modelo de perfeição humana, que seria representado pelo homem.

Segundo Leite Jr (2006) Santo Agostinho é quem se apropria das antigas explicações gregas sobre a natureza “incompleta” da mulher, de modo a respaldar sua tendência à luxúria:

“Santo Agostinho, na Idade Média, une a concepção médica de Galeno com a da religião cristã e conclui: a mulher é um “macho falido”, ou seja, um homem que não deu certo, fraco em espiritualidade e próximo aos prazeres terrenos. Já no final deste período, o medo deste “duplo fracassado” do homem, com sua sexualidade “animalesca” e “insaciável” vai se manifestar em uma das formas mais sanguinárias e cruéis da história do Ocidente: a caça às bruxas.” (p.140)

É devido às justificativas que aproximam o feminino de uma tendência quase incontornável à transgressão representada pelo pecado, que na Baixa Idade Média a perseguição a tendências desviantes será marcada pela caça aos hereges, entre estes, as mulheres foram dizimadas em maior número, pelo que é rememorado por Leite Jr (2006) como a “caça as bruxas”.

A figura das “bruxas” corporificava naquele momento histórico, a próxima relação que se estabelecia conforme as crenças, entre a mulher e o desvio das leis divinas. Desta maneira, na aurora do renascimento, coube aos tribunais do Santo Ofício, a tentativa de exterminação dos malefícios demoníacos trazidos pelas “fêmeas desviantes”.

A maior inclinação da mulher à “feitiçaria” é registrada na obra *Malleus Maleficarum* (Kramer e Sprenger, 1991), manual de “caça” aos desviantes das leis da Igreja. Nesta obra, os autores afirmam que, tal como demonstra a herança de Eva sobre a natureza “falha” feminina, a mulher seria mais propensa à mentira e mais fraca para

manter sua fé. Conforme Kramer e Sprenger (1991): “Portanto, a mulher perversa é, por natureza, mais propensa a hesitar na sua fé e, conseqüentemente, mais propensa a abjurá-la – fenômeno que conforma a raiz da bruxaria” (p. 117).

A forte regulação dos “prazeres terrenos” pelo cristianismo transforma a sexualização do corpo, bem como, os desejos sexuais em símbolos do demoníaco. Como exemplo, na obra de Kramer e Sprenger, a perversidade feminina é diretamente relacionada à sexualidade, sendo uma das justificativas para uma menor evolução feminina em detrimento da masculina, a impossibilidade de conter seus desejos carnis³¹.

Na mesma medida, a estreita relação entre o feminino e a tendência ao desvio, a partir da sexualização do corpo, constrói figuras mitológicas temidas especialmente por sua feminilidade erotizada. Vistas como “tentação” aos homens que se embrenhavam em viagens para expansão territorial, estas figuras são rememoradas em lendas e histórias fantásticas sobre os perigos do desconhecido. Para Del Priore (1990):

“(…) as aventuras da imaginação, confrontadas aos enigmas do mundo, não cessavam de lembrar que a pobreza da ciência no Renascimento, incapaz de dominar o mundo físico e suas repercussões sobre a precariedade das condições de vida, liberara os homens a todas as erranças do sonho e que as épocas turbulentas favoreciam o despertar das superstições” (p. 50)

³¹ Os tribunais do Santo Ofício em referencia principalmente à caça às bruxas ao final da idade média, não serão detalhadamente exploradas por não compreenderem o objeto de estudo principal deste trabalho, são mencionadas apenas pela estreita relação que se interpõe entre os corpos femininos e as tendências hereges. No entanto, a relação estabelecida entre a feminilidade e a “feitiçaria” pode ser melhor encontrada na já mencionada obra de Kramer e Sprenger (1991): *Malleus Maleficarum*.

Desta maneira, híbridos entre mulheres e animais, tais como melusinas³² e sereias, são redescobertas nas narrativas européias em um entrelaçamento da representação da sensualidade feminina com o “animalesco” de sua natureza.

A profunda relação entre a “luxúria” feminina e a formulação destas figuras, é explorada por Del Priore (1990) ao mencionar os escritos de Manuel Bernardes³³, em sua empreitada por transformar os valores e modelos culturais a partir da pregação, utilizando histórias sobre mulheres que são ao mesmo tempo sereias ou serpentes. Conforme a autora: “Capturada em sua negatividade, a mulher era, pelo menos, suspeita de possuir uma natureza obediente ao demônio, e mais comumente era considerada um ser perigoso. Seu travestimento em sereia ou serpente é um ensaio de "domesticação", uma tentativa de assimilação da ficção em alegoria.” (Del Priore, 1990, p. 70)

As sereias transformam-se em uma importante representação do “monstro” no período renascentistas e a profusão de suas lendas como forma de propagar pregações sobre a moral cristã, permitiu que se consolidassem as crenças européias em sua existência naquele período. Em 1573 são inclusive, catalogadas na obra de Ambroise Paré (1573), que como mencionado no capítulo anterior, corresponderia ao principal tratado sobre monstros e prodígios daquele período.

Em seu tratado, Ambroise Paré (1573) descreveu um amplo número de “anomalias” congregando desde seres mitológicos, como as sereias, à diversas anomalias físicas, entre as segundas, Paré utiliza-se de um capítulo inteiro para descrição da figura dos hermafroditas.

³² Ser mitológico meio mulher, meio serpente.

³³ Clérigo professor na Congregação do Oratório de São Felipe Néri, Portugal, que durante o movimento de contra-reforma, busca transformar as práticas pedagógicas da catequese escrevendo sermões e guias morais para o ensino dos cristãos, no renascimento português. Segundo Del Priore (1990): “Como o moralista que era, Bernardes, veicula através de seus exempla sobre as mulheres sereias e serpentes, uma ideologia de submissão e de passividade que não é apenas um retrato da fé transmitida, mas uma moral de vida cotidiana.” (p. 69)

Guardadas as supostas “deformidades” ao conjugar em seus corpos o masculino e o feminino, hermafroditas, tal como muitas mulheres, foram queimados nas fogueiras da inquisição por subverterem as ordens divinas. De acordo com Leite Jr (2011):

“Apesar de a grande maioria das representações de tal entidade mostrá-la principalmente como masculina, pois sua versão feminina ganha cada vez mais espaço na imagem da bruxa, quando satã é associado à união do masculino e feminino, ele está mais para os dois sexos no corpo, como os hermafroditas, do que os dois gêneros no espírito, sem foco algum nos genitais (...) o diabo e seus demônios tornam-se hipersexuados, focando na genitalidade corporal todo o desregramento cósmico da junção macho e fêmea. (p. 42)

Nosso percurso que se inicia com a noção de monstruosidade, vinculada às anormalidades corporais presentes na deficiência, encontra aqui outro “monstro” a ser explorado: o hermafrodita. Segundo Jorge Leite Jr (2011):

“O hermafrodita ou andrógino (que percorre toda a nossa cultura da Antiguidade ao século XVIII) não é apenas mais um monstro dos compêndios e coletâneas de narrativas fantásticas, mas o grande prodígio sexual que gradualmente vai crescendo em importância e influência até o surgimento da “ciência sexual” no século XIX, fonte de desejo e medo, de curiosidade e receio.” (p. 30)

A figura do hermafrodita tem especial relevância junto deste trabalho, por carregar em seu corpo uma ambigüidade física representativa de características tal do feminino qual do masculino. Conquanto no século XVI, a questão da diferença entre o feminino e o masculino refere-se a algo de ordem sociológica, de papéis sociais, em detrimento de ser uma questão ontológica, vinculada à anatomia corporal, como se tornaria no século XVIII, a representação de conjugação entre os sexos encontra na figura do hermafrodita sua primeira expressão de subversão da ordem sexual.

Ora, como mencionado no capítulo anterior, o século XVIII corresponde a um período imerso no racionalismo iluminista, diante do qual emerge uma embrionária ciência, fundamentada pelas mudanças sócio-políticas daquele momento histórico, como a gradativa ascensão da burguesia e a consolidação do Estado moderno.

Entre o imbróglio de modificações sócio-políticas, a ciência advém diante de um extenso embate por legitimidade social em detrimento da religião. Vitoriosa, modifica antigas explicações metafísicas, as sobrepondo com “verdades empíricas”. Desta trama, também as diferenças entre o masculino e o feminino não sairiam intocadas e no século XVIII observa-se o surgimento, não sem resistência, do que Laqueur (2001) denominou “dimorfismo sexual”. Segundo o autor: “Uma anatomia e fisiologia de incomensurabilidade *substituiu uma metafísica de hierarquia* na relação da mulher com relação ao homem”. (p. 17, *grifo meu*)

Desta maneira, se até o renascimento perduraria o modelo de sexo único, a necessidade política de definir homens e mulheres de modo que competisse a cada sexo um domínio socio-político específico, reordena a anatomia dos sexos. A assimetria entre o sexo masculino e feminino deixaria de ser justificada por explicações religiosas, e estaria agora sob os domínios da ciência, a qual se propõe a detalhar como as diferença anatômicas entre os corpos determinariam a necessidade de uma dominação masculina

sobre os corpos femininos. Assim, enquanto ao homem caberiam as decisões na esfera pública, à mulher caberia o cuidado do lar, nos domínios da esfera privada.

Laqueur (2001) aponta ainda para as modificações na representação da feminilidade a partir desta nova compreensão corporal, visto que esse momento histórico caracteriza os corpos femininos não mais a partir da sensualidade exacerbada, mas especialmente como um corpo passivo, o que certamente não acontece sem fundamento político. Segundo o autor:

“Os antigos valores foram destronados. O lugar-comum da psicologia contemporânea – de que o homem deseja o sexo e a mulher deseja relacionamentos – é a exata inversão das noções do pré-iluminismo que, desde a Antiguidade, ligava a amizade aos homens e a sensualidade às mulheres. As mulheres, cujos desejos não conheciam fronteiras no antigo esquema e cuja razão oferecia pouca resistência à paixão, tornaram-se, em seus relatos, criaturas com uma vida reprodutiva anestesiada dos prazeres carnavais.”
(Laqueur, 2001, p. 16)

Nesse sentido, autoras como Margareth Rago (2014) e Mary Del Priore (2004) exploram a expressividade da perspectiva de uma feminilidade essencializada, para a qual a mulher seria principalmente representada a partir de idéias que vinculavam o corpo feminino à maternidade, à beleza, à passividade, à sensibilidade. Se antes a imagem da mulher como detentora do “mal” era ligada à figura bíblica de Eva, com o advento do ideal de família burguês a figura da imagem casta e materna de Maria ascendia como referencial do feminino. Rago (2014), ao relatar a construção de um

discurso sanitarista de disciplinarização dos corpos femininos no Brasil, afirma: “A valorização do papel materno difundido pelo saber médico desde meados do século XIX procurava persuadir as mulheres que o amor materno é um sentimento inato, puro e sagrado, que a maternidade e a educação da criança realizam sua ‘vocação natural’.” (p. 108)

Dentro desta perspectiva, Rago (2014) explora ainda, como características, tomadas como “naturais”, são inculcadas a cada sexo como forma de expressão de uma essência biologicamente justificada. Assim, à menina seriam atribuídas características como a docilidade, a passividade e o romantismo, enquanto aos representantes do sexo masculino, o poder de tomar iniciativas, a racionalidade, a tenacidade e o desejo de liberdade. Aos dissidentes destas supostas características intrínsecas à biologia dos sexos, a autora afirma: “Assim, aquela que não preenchesse os requisitos estipulados pela natureza inscrevia-se no campo sombrio da anormalidade, do pecado e do crime.” (Rago, 2014, p. 109)

Note-se que o vínculo do referencial feminino com a maternidade possui estreita relação com a idéia de que a complementaridade entre os sexos considera primordialmente a importância política da reprodução. Conquanto em um momento histórico em que os corpos (e os sexos) seriam principalmente valorizados em relação à ordem reprodutiva, o desvio desta suposta “natureza” feminina e/ou masculina, remete novamente à já mencionada noção de desvio.

Desta maneira, frente a esta nova ordem anatômica, em que “ser mulher”, não corresponderia apenas a uma ascensão a um papel social hegemônico, mas a possuir uma gama de características que seria assumida como “essência” de uma natureza feminina, o trânsito entre o masculino e feminino passa a ser reconhecido por sua

correspondência com a anormalidade e os corpos hermafroditas permaneceriam como uma expressiva transgressão anatômica das normas, denunciando a impossibilidade de compreensão da “diferença sexual” como explicação exclusiva à anatomia corporal. Como dissidente, seria alvo de constante vigilância e controle, visto que toda ambigüidade deveria se adequar a uma das duas possibilidades existentes, e a busca pelo “verdadeiro sexo” torna-se primordial a esse novo contexto.

O personagem mítico hermafrodita é explorado por Jorge Leite Jr, em sua obra “Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico” (2011). Nesta obra, o autor busca demonstrar historicamente, como se desenvolveram as noções de feminilidade e masculinidade no ocidente, de forma a respaldar um discurso científico que dá origem aos conceitos de “transexual” e “travesti” no século XX. Nesse caminho, o hermafrodita torna-se um personagem central, de maneira que constituirá três momentos da história que são marcados pelos conceitos de: hermafrodita/andrógino; pseudo-hermafrodita; hermafrodita psíquico.

O último conceito reverbera como expressão de uma “interiorização” do hermafroditismo. Não mais a biologia ditaria as supostas “ambigüidades”, mas uma psique “anormal” determinaria uma recusa do reconhecimento do indivíduo como pertencente a seu sexo anatômico. Assim, herdeiros dos embates suscitados pelos corpos hermafroditas frente ao determinismo biológico, a transexualidade e a travestilidade emergem como novas expressões da “anormalidade” ao final do século XIX e decorrer do século XX.

Mas ainda há de se considerar, que antes que a idéia de complementaridade entre o sexos se fizesse notar como norma, alguns corpos se permitiram transitar entre os gêneros, retomando possíveis questionamentos diante de uma suposta legitimidade dos

discursos científicos sobre a concepção da transexualidade ou travestilidade como fenômeno contemporâneo.

2.2 A mulher como beleza e sedução: Choisy e a estética do feminino:

Como mencionado, até o século XVIII a definição de um indivíduo enquanto homem ou mulher não se dava exclusivamente por meio de seus genitais, mas explicitava-se principalmente nas vestimentas, comportamentos e direitos sociais dos quais dispunha.

Nesse íterim, Bento (2006) rememora as emblemáticas experiências de personagens como Chevalier D'Eon/ Madame de Beaumont³⁴ e Abade de Choisy, entre os séculos XVIII e XIX no continente europeu. Corpos que, nascidos sob a marca anatômica do “masculino”, transitam por entre adereços, vestimentas e comportamentos culturalmente femininos, reconhecendo-se ambos, enquanto fêmeas da espécie humana.

Sob a marca de uma posição masculina, reconhecer-se “mulher”, seria antes, uma afronta às leis hegemônicas. Segundo Leite Jr: “O abominável aqui é a idéia de troca de papéis sociais e, conseqüentemente, troca de poder entre aqueles que seriam considerados os únicos aptos e escolhidos para comandar (homens) e aqueles que deveriam obedecer (mulheres).” – (Leite Jr, 2011, p. 54)

Nesse sentido, o que chama atenção em ambas experiências é sua atipicidade. Embora punidas e torturadas quando descobertas, mulheres vestirem-se de homens era

³⁴ Chevalier D'Eon/ Madame de Beaumont foi um importante cavaleiro da corte francesa de Luiz XV que viveu 32 anos como mulher e de cujo nome originou-se o termo “eonismo”, utilizado em nosso língua como sinônimo de “travestismo”. (Bento, 2006)

algo justificável para a época, visto que o faziam como forma de “gozar de privilégios”, o contrário corresponderia a algo inadmissível. (Leite Jr 2011).

Em uma afronta à sociedade da época, Abade de Choisy descreve suas desventuras por entre bailes e eventos sociais da corte francesa no século XVII em sua obra “Memórias do Abade de Choisy vestido de mulher”. Criado pela mãe como menina desde a infância, Choisy relata em seus escritos seu vívido desejo de se vestir e ser como uma mulher. Assim, dá vida a “Madame de Sancy” e “Condessa de Barres”, nomes pelos quais fora reconhecido.

Choisy descreve detalhadamente como tecidos, jóias, perucas e maquiagens são minuciosamente postas sobre seu corpo construindo a desejada imagem do “belo sexo”. Segundo conta: “Quantas vantagens nos dão as roupas de mulher! Aí estão o coração do homem, que tanto nos impressiona, e por outro lado os encantos do belo sexo, que nos enlevam num raptó e impedem de tomar precauções.” (Choisy, 2009, p. 20)

O que chama especial atenção em sua obra é a forte relação que Choisy estabelece entre o feminino e o “belo”. Segundo seus relatos, a feminilidade possibilitava que se tornasse admirado por sua beleza, captando olhares maravilhados e comentários elogiosos aos seus atributos. Para o Abade, a beleza atrairia o amor e vestir-se como mulher realçava sua própria beleza. Assim, suas práticas de cuidado com o corpo e uso de caracteres e adornos femininos permitiam a construção de uma aparência admirável e sedutora, como relata:

“Olharam-me a torto e a direito; meus adereços, meu vestido, meus diamantes, a novidade, tudo despertava atenção. Após a missa passamos entre duas alas,

para voltar à carruagem, e ouvi na multidão várias vozes dizendo: ‘Que mulher mais bonita!’, o que por certo me causava prazer.” (Choisy, 2009, p. 73)

Como mencionado, a feminilidade enquanto sedutora e admirável, marca as percepções de Choisy em sua empreitada no decorrer de seus escritos. Suas falas rememoram a percepção suscitada por uma sexualidade feminina “temível” devido aos excessos, como mencionado ao início do capítulo. No entanto, diante das questões que cabiam à época, o principal problema suscitado por Choisy seria a indefinição, o trânsito e a “escolha” pela representação de um papel hierarquicamente inferior, qual seja: o da mulher. Uma mulher vestir-se de homem, como mencionado, seria compreensível pela justificativa de gozar do prestígio e liberdade masculina, mantendo em certa medida, a ordem e hierarquia masculinas. Mas o oposto seria inaceitável, por contrariar tal perspectiva. (Leite Jr, 2011) Em certa passagem, de encontro com um “desmancha-prazeres”, Choisy (2009) relata:

“Após considerar-me algum tempo, ele me disse: ‘Confesso, madame ou mademoiselle (não sei ao certo como convém tratá-la), confesso que a senhora é bonita; mas realmente não se envergonha de usar uma roupa dessas e bancar a mulher, já que tem a grande felicidade de o não ser? Ora, trate de ir esconder-se (...)’ (p. 63)

A vestimenta representaria naquele momento histórico, a maior possibilidade objetiva de trânsito ao sexo feminino. O vestir-se, como aponta Leite Jr. (2011), sempre foi, em nossa cultura, um importante símbolo representativo de gênero e de status,

responsável por delimitar as fronteiras culturais entre os sexos e as posições sociais. Nesse sentido, Leite Jr (2011) aponta que o verbo “travestir-se”, origina-se de *travestire*, que na França do século XVI, época anterior à qual viveu Choisy, seria sinônimo de “disfarçar-se” – “disfarçar-se do outro sexo”.

Assim, “disfarçar-se” evoca a representação de uma “farsa”, daquilo que não é, mas se passa por. A ambigüidade aqui, recebe sentido de uma falta moral, de uma mentira. Retiradas as roupas, permaneceriam as características masculinas, o que aparece na citação do encontro de Choisy com o personagem a quem chama de “estraga-prazeres”.

O que personagens como Choisy nos permitem interrogar, seria a localização cronológica da *transgeneridade* como uma experiência exclusivamente contemporânea e a alegação de que o sexo anatômico sempre determinaria os destinos do reconhecimento do sujeito como pertencente a um gênero ou outro. Embora ao final de sua vida, se rendendo as exigências familiares, Choisy tenha deixado de lado as vestimentas e adereço que o agraciavam, relata no decorrer de sua toda sua obra, os prazeres e desejo de reconhecimento como “bela dama”.

Não obstante, como mencionado, o transitar entre os gêneros não deva ser analisada equivocadamente como um fenômeno contemporâneo, Bento (2006) aponta que a *transexualidade* só é possível de ser pensada a partir de uma nova lógica empreendida sobre os corpos, que se inicia com a já mencionada subdivisão determinada pela diferença entre os sexos no século XVIII, o dimorfismo sexual³⁵, de

³⁵ Dimorfismo sexual: representada pela caracterização de uma espécie em dois sexos distintos anatomicamente. A nomenclatura é utilizada por Thomas Laqueur (2001), conforme o autor: “Em 1800 todos escritores determinaram-se a basear o que insistiram ser as diferenças fundamentais entre os sexos masculino e feminino, entre o homem e a mulher, em distinções biológicas constatáveis e expressa-las em uma retórica radicalmente diferente.”(p. 17)

encontro às tecnologias que transformaram o corpo e a sexualidade em um domínio científico.

Tornar-se “mulher”, diante desse novo cenário, compreenderia lidar com as intempéries da pré-disposição científica a idéias essencialistas, de reconhecimento dos sexos, a partir da biologia.

2.3. Transexualidade e Travestilidade: entre a ciência e a dissidência.

Ora, como já mencionado, o conceito de “*travestire*”, em sua origem, remonta ao disfarce ou a farsa e o discurso científico, no século XIX e XX, se apropria desta denominação e transforma a particularidade destas experiências em uma dissidência, sob a forma de patologias. Na tentativa de manutenção de uma ordem que institui a verdade do sujeito no corpo, em um corpo primordialmente reconhecido pelo sexo biológico, ao qual, caberia a delimitação das práticas afetivas e estéticas, a partir do binômio: macho/fêmea. Fora desse espectro, alguns corpos são rotulados a partir do já referida construção da “anormalidade”.

Como aponta Foucault (1988), o século XVIII e XIX modifica as relações estabelecidas entre corpo e sujeito a partir das políticas dos Estado Modernos. Ao estado caberia zelar pela manutenção da vida, com especial foco no corpo, sendo ele um corpo *social* ou *individual*. Esta nova política é denominada pelo autor de *biopoder*.

Dentro das questões a serem exploradas no *biopoder*, encontramos as estreitas relações que se estabelecem entre os domínios do corpo e a ascensão da ciência moderna.

A experiência de trânsito entre os gêneros toma, no século XIX e XX, uma dimensão individual, sem interrogações sobre os pontos históricos ou morais que estabeleceriam, diante dos mecanismos que constroem um *dispositivo da sexualidade*³⁶, a necessidade de responder à questão constante de localizar os corpos em um sexo ou outro pautados na ordem anatômica. Aos que não se adéquam às normas estabelecidas, caberia o lugar de transtorno, de dissidência psíquica, de distanciamento ao que compete aos domínios da já mencionada “normalidade”.

“As teorias biológicas da sexualidade, as concepções jurídicas do indivíduo, as formas de controle administrativo nos Estados Modernos, acarretaram pouco a pouco a recusa da idéia de mistura dos dois sexos em um só corpo e conseqüentemente à restrição da livre escolha dos indivíduos incertos. A partir de então, um só sexo para cada um. A cada um sua identidade sexual primeira, profunda, determinada e determinante, quanto aos elementos do outro sexo, que possam eventualmente aparecer, eles são apenas acidentais, superficiais, ou mesmo simplesmente ilusórios.” (Foucault, 1983, p.2)

³⁶ Rede que compõe estratégias de controle de corpos, de modos de ser, operando sobre a sexualidade através do que o autor denomina *biopoder*, produzindo assim, formas legítimas e ilegítimas de exercício da sexualidade.

Desta forma, é com o crescimento e legitimidade dos discursos científicos do século XVIII e XIX que aumentam consideravelmente as publicações que buscam provar que comportamentos de ordem sexual têm origem na biologia, o que respalda as “*ciências sexuais*”, ou sexologia. A medicina apresenta crucial importância neste cenário e é através dela que os corpos deveriam ser “domesticados” diante de padrões morais aceitos pela cultura dominante, como aponta Leite Jr. (2011):

“É neste contexto que identidades são construídas, idéias e comportamentos são naturalizados e/ ou patologizados, desejos são cientificamente classificados e politicamente hierarquizados, e a busca pelo ‘verdadeiro sexo’ ganha um lugar de destaque na formação desta nova maneira de pensar, lidar, sentir, organizar, vivenciar ou mesmo discutir o sexo: a chamada ‘sexualidade’.” (P. 66)

Dentro desse contexto, as sexualidades dissidentes recebem uma denominação, tal como uma categorização científica. Os corpos que transitam entre os gêneros transformam-se em objetos de estudo da ciência, vinculados aos novos conceitos de “transexual” e “travesti”.

Nomes como do médico sexólogo Magnus Hirschfeld³⁷ (1910) e do endocrinologista Harry Benjamin³⁸ (1966), tornaram-se referências, ao publicar os primeiros estudos detalhados acerca de explicações possíveis a estes fenômenos que rompem com a determinação biológica dos sexos. Segundo Benjamin (1966): “Tanto o

³⁷ Hirschfeld, M. (1910) *The Transvestites: The Erotic Drive to Cross-Dress*; Prometheus Books: Germany

³⁸ Benjamin, H. (1966) [*The Transsexual Phenomenon*](#). The Julian Press: NYC

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.’ (p. 214)

As teses de Benjamin ganham maior fundamentação a partir do desenvolvimento das teorias sobre o gênero³⁹ do psiquiatra norte-americano John Money, em 1955, bem como da criação do conceito de “núcleo de identidade de gênero” do psicanalista Robert Stoller. Estes novos conceitos, unido às bem-sucedidas cirurgias de *redesignação sexual*, que toma visibilidade a partir dos anos 50, permitem conceituar a transexualidade frente aos territórios científicos, bem como propor um novo “tratamento” a estes pacientes, nas palavras de Murta (2007):

“Vale destacar que a transexualidade faz parte da literatura psiquiátrica desde o século XIX, embora esta condição só tenha adquirido visibilidade a partir da conceituação de Harry Benjamin (1885-1986), na década de 60. De qualquer modo, todas essas descrições foram muito importantes para a gênese do conceito de *Transtorno de Identidade de Gênero* que, unido às inovações tecnológicas que aconteceram na Medicina a partir do início do século XX, como o desenvolvimento de medicações e técnicas de intervenção cirúrgica, possibilitou a definição da conversão sexual como uma modalidade de tratamento para pacientes transexuais.” (p. 11)

Como mote da categorização nosográfica destes fenômenos, nos anos 80, ambas as categorias passam a figurar famosos manuais diagnósticos de descrições patológicas, tais como o CID (Código Internacional de Doenças) da Organização Mundial de Saúde

³⁹ Money constrói o conceito de “gênero”, apoiado na teoria dos papéis sociais, o gênero e a identidade sexual seriam modificáveis até os 18 meses e o desenvolvimento psicosexual seria uma continuação do desenvolvimento embrionário. (Bento, 2006)

(OMS) e o DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) da Associação Psiquiátrica Americana (APA).

Diante destas novas nomeações, a transexualidade poderia ser conceituada como um sentimento de não pertencimento ao sexo anatômico, sem que isso implique em distúrbio delirante ou causas orgânicas, tais como hermafroditismo ou qualquer anomalia endócrina (Castel 2001). Já a travestilidade poderia ser compreendida como um termo descritivo de uma feminilidade que se impõe ao homem e é exteriorizada a partir da vestimenta, ao mesmo tempo em que carrega ainda a certeza de pertencimento ao sexo ao qual foi designado em seu nascimento, diferenciando-se, com isso, da transexualidade (Leite Jr. 2011)

O interessante a se analisar nas teorizações descritas seriam as dissidências entre ambos os conceitos. Enquanto a transexualidade se aproximava de uma condição patológica de distorção corporal, vinculada à identidade de gênero, a travestilidade foi incorporada cada vez mais à categoria de “fetiche”, povoando as zonas de descrição psiquiátrica que competem às parafilias⁴⁰. Desta forma, a travestilidade aparece para o raciocínio médico, desde o início do século XX, como um fenômeno a ser diferenciado da transexualidade. À primeira, permanece a certeza de pertencimento ao sexo “genital”, a segunda, um desejo de se vestir e, muitas vezes, viver como o “sexo oposto”.

A criação de critérios diagnósticos institui novas configurações às antigas experiências de trânsito entre os gêneros. A nomeação científica de ambas as categorias as transformam em fenômenos específicos a serem explorados científica e

⁴⁰ Segundo DSM V: O termo *parafilia* representa qualquer interesse sexual intenso e persistente que não aquele voltado para a estimulação genital ou para carícias preliminares com parceiros humanos que consentem e apresentam fenótipo normal e maturidade física. (...)o termo parafilia pode ser definido como qualquer interesse sexual maior ou igual a interesses sexuais normofílicos. (DSM V, 2013, P. 724)

culturalmente, diante do qual, fundamentam-se conceitos, estruturam-se lugares a serem ocupados e legitimam-se relações de poder. Dentro dessa configuração a heterossexualidade aparece como norma, que orientaria o que corresponde a um homem ou mulher verdadeiros, pautados principalmente nas noções do natural frente à reprodução . As noções de que envolvem diagnóstico e “tratamento” da transexualidade coincidem com verdades estabelecidas na definição do que seriam um homem/mulher verdadeira, reguladas pelas normas de gênero (Bento, 2006).

Dentro destas categorizações, como aponta Daniela Murta (2013) a transexualidade, denominada “transtorno de identidade de gênero”, encontra nas *adequações* cirúrgicas seu principal recurso terapêutico. Nesse sentido, práticas de modificação física são utilizadas de maneira a aproximar o indivíduo à estética do gênero no qual se reconhece. Assim, Murta (2013) destaca como parte do processo transexualizador, vinculado às unidades de saúde autorizadas: a hormonioterapia, a colocação de próteses mamárias e nas nádegas, a raspagem do pomo de Adão, a depilação definitiva e, muitas vezes, as cirurgias faciais⁴¹.

A possibilidade de acesso à intervenção cirúrgica de forma gratuita no Brasil vincula-se principalmente ao estabelecimento do diagnóstico de “transexual” para sua realização. Nesse processo, diversos critérios diagnósticos seriam definidores do que corresponde ou não à transexualidade, dando acesso ou restringindo o acesso ao processo transexualizador. O que se torna importante ressaltar, é que, como já mencionado, os critérios diagnósticos postulados nesses manuais, aparecem bastante vinculados a normas de conduta e comportamento, reguladas por uma matriz da heteronormatividade.

⁴¹ Referência ao processo transexualizador de mulheres, ou seja, voltado à construção do corpo feminino.

Arán (2009) atenta à necessidade de se observar como as novas tecnologias médicas, ao se apropriar das normas de gênero, regulam uma perspectiva de masculinidade e feminilidade “legítimas”, segundo a autora: “Nota-se que nestas teorias, o que define o diagnóstico de *transexualismo* é uma concepção normativa seja do sistema de *sexo-gênero*, seja do dispositivo ‘diferença sexual’. Ambas estão fundadas numa matriz binária heterossexual que se converte em sistema regulador da sexualidade e da subjetividade.” (Arán, 2009, p.50)

No entanto, a questão que se mantém em suspenso seria a de que, a própria cirurgia de transgenitalização e a utilização de hormônios e cirurgias, como aparato médico-tecnológico demonstram a impossibilidade de circunscrever os corpos em constructos essencialistas na contemporaneidade. Ora, os processos de “readequação” sexual, demonstram como os corpos são passíveis de modificação e fora dos consultórios “regulamentados”, práticas de modificação corporal são apropriadas e utilizadas na construção de uma estética feminina.

A utilização de hormônios femininos a partir da auto-medicação transforma-se em uma prática recorrente, contando com fóruns e grupos que se propõem a auxiliar na escolha de dosagens, combinações possíveis, e demonstrações da utilização a curto e longo prazo das possíveis modificações trazidas com eles.

Também como prática paralela surgem as chamadas *bombadeiras*, responsáveis por transformar os corpos das travestis, ou transexuais que não desejam se submeter ao processo formal. As *bombadeiras*, descritas por Larissa Pelúcio (2007) são responsáveis por “fazer o corpo”, orientando quanto aos cuidados na escolha por silicones e os injetando na busca das curvas na construção dos corpos femininos. De acordo com Pelúcio (2007): “(...) as bombadeiras que injetam silicone líquido no corpo

das travestis. As bombadeiras são, na sua imensa maioria, travestis também. Cabe a elas “*fazer o corpo*”, através da inoculação desse líquido denso e viscoso, no corpo das suas clientes. O processo é dolorido, demorado e arriscado.” (p. 259)

Nesse cenário, em que práticas cirúrgicas e endocrinológicas são implementadas aos corpos, com a proposta de modificação fenotípica, o corpo deixa de ser um aparato seguro para garantir a posição do sujeito frente ao sexo. Conforme Bento (2006): “O corpo transexual põe certas verdades em um labirinto. Já não será possível ter um juízo sobre a anatomia que se supõe estável partindo da roupa que cobre e articula o corpo”. P. 107

Conquanto, há de se considerar, que o avanço médico-tecnológico, permitiu, no século XX, que a vestimenta não fosse o único meio de se fazer o transito entre os gêneros, de modo que corpos fossem esteticamente moldados por hormônios e técnicas cirúrgicas, ampliando as noções de feminilidade na contemporaneidade.

Nesse sentido, guardadas as possibilidades de sua época, a clássica afirmativa de Simone de Beauvoir em 1939, na tentativa de deslocar a referência feminina das naturalizações que a acompanham: “Não se nasce mulher, torna-se” – pode ser ressignificada diante de processos de modificação física que mostram, atualmente, a plasticidade do corpo e a amplitude de experimentações da feminilidade. “Um feminino moldável”, não apenas nas práticas culturais que o instituem, mas também como inscrição na própria carne.

Ainda que diante desse cenário, de estigmatização via patologização destes corpos, estas experiências subjetivas nos permitem observar a fragilidade das concepções hegemônicas sobre o masculino e o feminino. Diante destes corpos, estas convenções sociais, supostamente estáveis, se confundem, mostrando a improbabilidade

de responder algumas questões que suscitam frente às suas corriqueiras modificações corporais, em que a maleabilidade do corpo feminino foge a uma lógica binária determinista e demonstra um certo colapso de toda a estrutura macho/fêmea estipulada como verdade diante do domínio da ciência.

Conforme esta percepção, Bento (2006) afirma: “A aproximação com a transexualidade é reveladora das convenções sociais sobre masculinidade e feminilidade (...) põe em dúvida algumas das categorias fundadoras do pensamento e estruturadoras de nossos olhares sobre o mundo generificado.” (Bento, 2006)

É também, e talvez principalmente, possível analisar as mesmas questões levantadas por Bento (2006) ao se falar da travestilidade, considerando a ambigüidade mantida por seus corpos. Em específico há uma relação com a feminilidade a ser observada na travestilidade: um corpo, que se mantém ambíguo, distanciando-se da normativa de que o gênero seria delimitado particularmente pela genitália. Ambas experiências carregam em si a subversão das normas, a partir do trânsito entre os gêneros.

Quando saímos do campo médico-teórico, encontramos outra questão terminológica: o que é conhecido no imaginário popular como “travesti” no Brasil. Correspondendo a uma particularidade regional, o que se denomina como “travesti” no território nacional, se distancia das descrições diagnósticas das relações de distinção entre o “*fetichismo travesti*” e a “*disforia*” *transexual*.

São corpos que adotam o gênero feminino em seus cotidianos, utilizando vestimentas, adereços, comportamentos, nomes, intervenções hormonais e cirúrgicas para feminilização - tais como prótese de silicone em seios e/ou quadris. (Leite Jr, 2011)

Vivem como e se reconhecem como mulheres, não desejando, no entanto, em um grande número de casos, a cirurgia de transgenitalização.

A travesti nacional é marcada física e socialmente por sua dissidência, sendo constantemente associada à marginalização e à prostituição pelo imaginário social, ainda que não guardem reais relações com estas questões, talvez por serem principais elementos desestabilizadores de uma ordem hegemônica. Nas palavras de Pelucio (2007):

“Elas desestabilizam o binarismo de sexo/gênero, ainda que paradoxalmente o reforcem em seu discurso. Esforçam-se na construção de toda uma engenharia erótica, como propõe Hugo Denizart (1997), capaz de dar visibilidade a atributos associados ao feminino – um feminino glamourizado que convive, muitas vezes, com atributos típicos da masculinidade (autonomia, independência, força física, valorização da honra, exacerbação da sexualidade)” (P. 7)

O que denominamos, em contexto nacional de travestilidade transgride profundamente as demarcações que estruturam e fundamentam nossa perspectiva de um corpo feminino. Diante deste corpo feminino, muitas vezes possuidor de uma genitália masculina, é possível remeter a questões previamente estipuladas sobre o lugar ocupado pelo sexo feminino e, de que forma esse reconhecimento social da diferença sexual é, ou, deveria ser realizada nos dias de hoje.

Enfim, como expoentes dos embates suscitados por ciências diversas, a transexualidade e travestilidade seguem como transgressoras de um discurso hegemônico que parece encontrar na existência e reconhecimento destas experiências

um limite claro: Como poderia a medicina, a biologia e as ciências psi, diante deste cenário essencialista, justificar suas experiências de gênero, desconsiderando perspectivas patologizantes? Como justificar o reconhecimento destes sujeitos enquanto mulheres, se não foram socializadas como uma?

2.4. A mulher para Judith Butler: o gênero como ato performativo.

Como forma de crítica social, nos anos 60, teóricas construcionistas⁴² se propõem a analisar as relações de poder que fundamentam as assimetrias entre homens e mulheres na sociedade a partir do conceito de “gênero”. Enquanto o sexo corresponderia ao biológico, à ordem anatômica, o gênero fundamenta-se enquanto uma construção social, tal como é explorado por Beauvoir (1980), na afirmação anteriormente citada.

No entanto, a idéia de “gênero” marcaria uma suposta essência dada como característica da feminilidade, na mesma medida em que é vislumbrado sobre uma perspectiva binária, que limitaria as possibilidades de extensão de análise sócio-política, àqueles corpos que não correspondem aos rígidos modelos demarcados pelas identidades feminina e masculina. Butler (2003) se propõe a lançar luz exatamente sobre estes “corpos que não importam”, ao serem excluídos da inteligibilidade cultural.

⁴² Chamam-se construcionistas as teóricas feministas que partem do conceito de gênero como uma construção social

Rompendo com o raciocínio previamente apresentado, Butler (2003) parte do que denominou “gêneros não inteligíveis”⁴³ como referência que fundamentaria sua análise. Neste contexto, a autora refere-se ao inteligibilidade como: “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo.” (p. 38)

Sua proposta seria dar conta daqueles corpos que não se enquadram nas categorias previamente expressas. Nesse sentido, volta suas críticas às concepções binárias, que fundamentando as normas hegemônicas, excluem diversos indivíduos da categoria “humano”.

Ancorada em autores como Austin, Derrida e Foucault, Butler (2003) conceituará gênero, como um *ato performativo*. Para a autora, o gênero seria constituído a partir de práticas discursivas vinculadas a práticas regulatórias do corpo baseadas em uma matriz binária heterossexual. Em outras palavras, o gênero seria efeito de práticas discursivas, que regulam os corpos com determinada finalidade.

O conceito de performatividade assumido por Butler, deriva da teoria dos atos de fala de Austin. Segundo Patrícia Porchat (2007) Austin realiza uma divisão entre atos de fala constatativos e performativos, correspondendo o performativo a aqueles que criam aquilo que nomeiam. Como exemplo, Bento (2006) menciona a nomeação por médicos obstetras do sexo da criança aos pais ansiosos por essa informação. As palavras “é uma menina” ou “é um menino”, estipulam uma realidade que passará a ser construída a partir de então.

Da leitura que Derrida faz a Austin, este afirma que um enunciado performativo se efetiva por repetir um enunciado codificado. A repetição destes códigos enunciados anteriormente se dá à maneira de uma “citação”, uma referência a um dito anterior.

⁴³ “Gêneros ‘inteligíveis’ são definidos como aqueles que mantêm uma relação de coerência entre sexo, gênero, práticas e desejo.

Porchat (2007) explica: “Dirá Derrida que um enunciado performativo tem êxito porque sua formulação repete um enunciado codificado, é identificado como um modelo repetido, uma citação.” (p. 80)

A partir destas leituras Butler (2003) se utilizará das idéias de performatividade e repetição como fundamentos do conceito de gênero, sendo este um “ato performativo”, que tanto tornaria real aquilo que nomeia, quanto efetiva-se por meio da repetição. De acordo com Butler (2003):

“Assim, em que sentido o gênero é um ato? Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma performance repetida. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação.” (p. 200)

Na mesma medida, a autora explora no parágrafo posterior, como o gênero diferente de algo estável, seria “uma identidade tenuemente constituída no tempo”, que se constrói por meio de uma “repetição estilizada de atos”. Em outras palavras, para Butler, o efeito do gênero se produz em gestos, falas, comportamentos diversos que garantem uma ilusão de uma identidade que marca o “eu” enquanto pertencente a esses agrupamentos que, em nossa sociedade se apresentam sobre as categorias de homem e mulher. Neste sentido, Sara Salih (2012) explica:

“(…) Butler argumenta que a identidade de gênero é uma sequência de atos (...), mas ela também argumenta que não existe um ator (um *performer*) preexistente que pratica esses atos, que não existe nenhum fazedor por trás do feito. Ela

esboça aqui uma distinção entre performance (que pressupõe a existência de um sujeito) e performatividade (que não o faz). Isso não significa que não há sujeito, mas que o não sujeito está exatamente onde esperaríamos encontrá-lo – isto é, “atrás” ou “antes” de seus feitos.” (p. 66)

Assim, não haveria uma “essência” pré-definida para a autora, ou qualquer idéia de substância enquanto fundamento de identidade. O gênero existiria a partir do movimento de encenações já existentes e por meio de repetições se consolida a partir de uma falsa idéia de substância.

Leitora de Foucault, cabe ressaltar que para Butler há uma regulação dos corpos, a partir de relações de poder, de forma a garantir a manutenção destas estruturas binárias através da ilusão de uma substância “homem”, ou “mulher”. Ou seja, para a autora, a mesma norma que produz identidades e desejos “aceitáveis”, produz também aqueles vistos como inadmissíveis, que são reprimidos de maneira a manter a estabilidade de identidades de sexo e gênero que são apresentadas como “naturais” e/ou “inatas”. (Salih, 2014)

Opondo-se a lógica apresentada inicialmente sobre o gênero como algo sobreposto ao sexo, a autora irá questionar a própria idéia de “sexo” enquanto substância sobre a qual se inscrevem os atributos que determinariam supostas características de homens ou mulheres. Assim, a idéia de substância como constitutiva do sexo, gênero, ou mesmo das identidades, corresponde a uma falácia, a uma ilusão que tem como intuito conformar os sujeitos a uma determinada ordem. Nesta perspectiva, a suposta coerência que garantiria a inteligibilidade à alguns corpos, corresponderia também a algo irreal.

Ora, envolta nesta perspectiva de gênero, distanciada de qualquer estabilidade garantida pelas idéias de uma substância última, da não existência de um “gênero original” abre-se à possibilidade de compreensão de que homens e mulheres só existem por meio da repetição de atos consolidados pelo discurso hegemônico. Nesta medida, a suposta ordem hierárquica que determina a inteligibilidade de alguns corpos em detrimento de outros é posta em xeque.

É também neste sentido, que se torna importante pontuar que nesta trama que se impõe sobre os corpos há um exterior marginalizado, que não é assimilado pela cultura, algo inaceitável, por se distanciar das construções binárias, que estabelecem uma relação de legitimidade sob alguns corpos, em detrimento de outros. Como foucaultiana, Butler expõe que se faz necessário à idéia de coerência da heterossexualidade, que a homossexualidade exista, mas se a heterossexualidade se impõe enquanto norma há um “excesso” a ser “excretado” que se distancia desta perspectiva e é a esse excesso que autora denomina de “abjeto”. Nesse sentido, Butler (2002) afirma:

“De fato, a construção do gênero opera apelando para meios excludentes, para que o humano seja produzido não apenas acima e contra o inumano, mas também através de uma série de forclusões, supressões radicais a que são negadas, estritamente falando, a possibilidade de articulação cultural. Por isso, é insuficiente sustentar que os sujeitos humanos são construções, já que a construção do humano é uma operação diferencial que produz o mais ou menos "humano", o desumano, o humanamente inconcebível. Esses locais excluídos, ao se transformarem em seu exterior constitutivo, chegam a limitar o "humano"

e constituir uma ameaça a essas fronteiras, porque indicam a persistente possibilidade de destruí-los. (p. 27, *tradução nossa*⁴⁴)

O “humanamente inconcebível” é utilizado por Butler para descrever corpos que não apresentam coerência entre sexo anatômico, gênero, práticas sexuais e desejo; correspondendo ao culturalmente “inassimilável” e conseqüentemente, socialmente “excretado”. São estes corpos que Butler (2003) denominará abjetos.

Note-se que, tal como já explorado, é necessário rememorar que o corpo transexual e travesti adentra neste lugar de corpo “expurgado” do círculo da normalidade. Os corpos travestis e transexuais seriam alguns dos contrapontos determinantes para regular o interior que constitui a norma, considerando-se nesse caso, a heteronormatividade, exposta por Butler (2003). Bem como, o corpo deficiente extrapolaria a dita corponormatividade trazida por McRuer (2006). Aqui, a conjunção de ambas as características sob o mesmo corpo, traduz a perspectiva de uma dupla abjeção, vivida através desta posição externa, ininteligível, “inapropriável” pela cultura hegemônica. As noções de humanidade são novamente postas em xeque diante da sobreposição de ambas características.

Como bem nos aponta McRuer (2006) a corponormatividade e a heteronormatividade reforçam-se mutuamente. Nesse sentido, pensar a transgressiva “ininteligibilidade” destes corpos, trans deficientes, se faz possível ao remontar as afirmações de Butler (2003) de que nas constantes repetições de atos que constituem o

⁴⁴ “En realidad, la construcción del género opera apelando a medios excluyentes, de modo tal que lo humano se produce no sólo por encima y contra lo inhumano, sino también a través de una serie de forclusiones, de supresiones radicales a las que se les niega, estrictamente hablando, la posibilidad de articulación cultural. De ahí que sea insuficiente sostener que los sujetos humanos son construcciones, pues la construcción de lo humano es una operación diferencial que produce lo más o menos "humano", lo inhumano, lo humanamente inconcebible. Estos sitios excluidos, al transformarse en su exterior constitutivo, llegan a limitar lo "humano" ya constituir una amenaza para tales fronteras, pues indican la persistente posibilidad de derrumbarlas y rearticularlas.”

gênero, algo escapa, a partir de uma variação da repetição, intencional ou não que possibilitam advir “repetições subversivas e transformadoras”:

“Se as regras que governam a significação não só restringem, mas permitem a afirmação de campos alternativos de inteligibilidade cultural, novas possibilidades de gênero que contestem os códigos rígidos dos binarismos hierárquicos, então é somente no interior das práticas de significação repetitiva que se torna possível subversão da identidade. A ordem de ser de um dado gênero, produz fracassos necessários, uma variedade de configurações incoerentes que, em sua multiplicidade, excedem e desafiam a ordem pela qual foram geradas. (Butler, 2003, p. 209)

Como já mencionado Leite Jr (2011) utiliza-se também da noção de “monstruosidade” para se referir aos corpos travestis e transexuais. Nesses termos, o monstro, conforme o próprio autor, retirando-se das antigas concepções sobre corpos “deficientes” é apropriada a partir da interiorização psíquica. Desta maneira, com o crescimento da legitimidade dos discursos psi, “o monstro”, habitaria agora também os compêndios de descrições psiquiátricas, reconhecendo-se por sua não conformidade à normalidade psíquica.

Como corpo “monstro”, que a já tão mencionada figura da sereia, une de forma representativa sobre si, uma feminilidade transgressora e um corpo de anatomia atípica e pouco funcional em nosso contexto. É também como “não humana” que suas lendas são proferidas e mantidas há tantos séculos em nossa cultura.

As “sereias” interrogam as noções de feminilidade que amparam nossa compreensão da diferença sexual, bem como, interrogam a suposta normatização dos

corpos a partir de um modelo estético-funcional. Retomam os questionamentos sobre os limites do “humano” ao transpor barreiras que as separam da “humanidade”, como no conto de Hans C Andersen.

Seja como fantasia ou como representação da monstruosidade, é principalmente a partir da identificação com essa imagem mítica, que as experiências presentes nesse trabalho permitem interrogar sobre os destinos das noções de “humanidade” na cultura contemporânea, assim como, permitem repensar as normas que frequentemente desconsideram a amplitude de experiências possíveis frente às noções de “corpos *mulheres*”.

3. O CANTO DA SEREIA: Aspectos metodológicos da pesquisa em História Oral.

3.1. Características gerais:

A pesquisa qualitativa encontra grande expressividade nas ciências humanas por trabalhar com a construção de representações, significados, valores, expressões culturais, aprofundando a análise relacional entre indivíduo e sociedade e “revelando-se particularmente eficaz em áreas exploratórias, especialmente em campos temáticos, onde inexitem fontes de informações acessíveis e organizadas” (Gonçalves e Lisboa, 2007, p. 84).

Fazendo jus à observação do fenômeno para além de uma prática quantitativa que desconsidera a amplitude das dimensões individuais e culturais, este trabalho corresponde a uma pesquisa descritiva e exploratória, optando por uma metodologia qualitativa, e tem como foco analisar as experiências subjetivas frente ao corpo, sexualidade e feminilidade no discurso de mulheres trans deficientes a partir de suas próprias narrativas.

3.2 En “cantos” Subalternos: a História Oral

A história oral corresponde a um método de coleta surgido nos anos 60, juntamente com o crescimento de reivindicação por direitos de diversos movimentos sociais ao redor do mundo, com o intuito principalmente, de recontar a história a partir da narrativa das minorias sociais.

Conforme Trebitsch (1994) a história oral corresponderia a uma história “vista de baixo”, por outro ângulo que não o dos vencedores, mas o dos esquecidos, a história dos “sem-história”. Assim, a técnica nasce na tentativa de construção da narrativa do próprio sujeito, reconstituindo sua percepção dos fatos a partir de um lugar de exclusão. Aqui, de início, o sujeito que narra, são os “não reconhecidamente humanos”.

É ainda Trebitsch (1994) quem interroga sobre a possibilidade de reconstrução e aperfeiçoamento da técnica quando em interface com a lingüística, a história literária ou a psicanálise.

É colocando em especial evidência nesse contexto a psicanálise, que podemos considerar a citação de Thompson: “Toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir uma verdade oculta.” (Thompson, 1998, p. 197)

Geralmente utilizada de modo a atingir dimensões subjetivas para as quais dificilmente se atentaria em entrevistas fechadas, a história oral permite uma relação importante entre a subjetividade dos colaboradores e o contexto social no qual os sujeitos se inserem, tornando-se um alicerce ao contribuir com novos elementos à leitura de fenômenos sociais.

A História Oral subdivide-se em três caminhos possíveis, segundo Meihy(1996) sendo elas: *história oral de vida*, *história oral temática* e *tradição oral*. Opta-se circunstancialmente nesse projeto pela utilização da História Oral temática, a qual se vincula primordialmente a uma temática central que justificaria o ato da entrevista, buscando na história narrada pelo colaborador, informações relacionadas aos temas envolvidos no objetivo do trabalho.

A História Oral temática privilegia ainda o uso de roteiros que delimitem temas a serem abordados durante as entrevistas de modo que o entrevistador possa organizar perguntas, as direcionando ao esclarecimento do tema central (Meihsy e Holanda, 2011).

O roteiro de perguntas corresponde a um caminho a ser seguido pelo pesquisador, guardadas as devidas possibilidades de flexibilidade no decorrer da interação pesquisador – entrevistado. O roteiro que orienta as entrevistas realizadas nessa pesquisa encontra-se retratado no Apêndice A.

3.3 O mergulho: procedimentos de coleta de dados

Inicialmente, o projeto de pesquisa, que orienta este estudo, foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa – UNESP⁴⁵. Após aprovação iniciou-se a busca por sujeitos a serem entrevistados.

Dentro da dinâmica de coleta em História Oral, as participantes foram ouvidas individualmente, em local previamente designado, que fosse de maior conforto para a entrevistada. Os encontros duraram entre uma e três horas. Após a assinatura do termo de consentimento, as entrevistas foram gravadas, considerando a autorização das pessoas entrevistadas, e posteriormente transcritas para análise. O tempo total de gravações soma cerca de 8 horas.

A utilização dos dados a partir do método mencionado preconiza três momentos fundamentais: a transcrição, a textualização e a transcrição (Meihsy, 2005). A transcrição corresponde à passagem do oral ao escrito, de forma a observar pausas,

⁴⁵ O termo de consentimento livre e esclarecido utilizado nas entrevistas, encontra-se em anexo no Apêndice B.

esquecimentos e as reações diversas que podem ocorrer por parte do entrevistado. O processo posterior, a textualização, corresponde à adaptação das falas de forma a facilitar a leitura dos textos, possibilitando uma melhor compreensão da narrativa. Por fim, o processo de “transcrição” corresponderia à tentativa de recriar o contexto da entrevista, utilizando-se também de elementos extra-textuais, tais como as sensações e percepções do próprio pesquisador. O texto final obtido é analisado conforme o pressupostos metodológicos da Análise Textual Discursiva (Moraes,2003).

3.4. Observando a melodia: procedimento de análise de dados

Como método de análise dos dados obtidos, utilizou-se nesse estudo da Análise Textual Discursiva, considerando os domínios da linguagem como norteadores do processo de interpretação e categorização das entrevistas coletadas. Conforme Roque Moraes e Maria do Carmo Galiuzzi (2006): “A linguagem desempenha um papel central na análise textual discursiva, é por ela que o pesquisador pode inserir-se no movimento da compreensão, de construção e reconstrução das realidades” (p. 123)

Nesse sentido, os autores referidos definem a análise textual discursiva como uma metodologia de análise de dados que transita entre a análise do discurso e a análise de conteúdo. (Moraes e Galiuzzi, 2006).

A metodologia de Análise Textual Discursiva constitui-se de quatro focos, sendo os três primeiros, correspondentes ao primeiro ciclo de análise, que compõem os elementos principais, quais sejam:

- 1) A desmontagem dos textos a partir da unitarização dos elementos.

- 2) O estabelecimento de relações entre as unidades de base, processo denominado categorização.
- 3) Construção do metatexto a partir da análise detalhada dos elementos anteriores.

A unitarização corresponderia ao isolamento das idéias elementares sobre os temas tratados junto do texto da entrevista, a partir de uma leitura cuidadosa, bem como da interpretação do pesquisador(a). De acordo com Moraes (2003): “A análise qualitativa opera com significados construídos a partir de um conjunto de textos. Os materiais textuais constituem significantes a que o analista precisa atribuir sentidos e significados.”(Moraes, 2003, p.192). Lê-se assim, as “vozes” dos sujeitos entrevistados que, tem o (a) pesquisador(a) como interlocutor, o qual “recorta” e “desconstrói” o texto da entrevista a partir de suas próprias capacidades interpretativas.

“Ao ler, interpretar as vozes dos sujeitos da pesquisa, abrir-se à significação do outro, o pesquisador incorpora significados nos seus próprios entendimentos, constituindo sua aprendizagem no processo. Unitarizar é dar início ao processo reconstrutivo das compreensões do pesquisador, sempre a partir do mergulho em significados coletivos expressos pelos sujeitos da pesquisa.” (p. 124)

Desta maneira, o(a) pesquisador(a) insere-se não apenas de maneira passiva, mas interpelado pela narrativa do outro, escuta, interpreta e redige o que é dito, permitindo a criação de sentidos à diferentes significados expressos pela fala do(as) entrevistados(as). Pretende-se com isso, elaborar compreensões a partir da análise do conjunto de textos,

de forma a expressar possíveis sentidos e significados presentes na fala, nem sempre de maneira clara. É a partir da unitarização que se criam condições à categorização, qual seja: “(...) o estabelecimento de relações entre os elementos unitários.”(Moraes e Galiuzzi, 2006, p. 118)

A categorização corresponde, como o próprio nome refere, à criação de categorias de análise, através da “(...) comparação constante entre as unidades definidas no processo inicial, levando a agrupamentos de elementos semelhantes” (Moraes, 2003). As categorias compreendem conceitos que, em rede, pretendem expressar novas compreensões. Conforme Moraes e Galiuzzi (2006):

“Cada categoria representa um conceito dentro de uma rede de conceitos que pretende expressar novas compreensões. As categorias representam os nós de uma rede. O pesquisador ao tecer sua rede precisa preocupar-se especialmente com os nós, ou seja, os núcleos ou centros das categorias. Por isso o processo de categorização precisa investir na definição e explicitação do núcleo das categorias emergentes, deixando que se estabeleçam entrelaçamentos na superposição das fronteiras, garantindo-se desta forma a constituição de um todo integrado. A superação da fragmentação na análise textual discursiva implica não pretender estabelecer limites precisos entre as categorias.” (p. 125)

Seguindo-se à categorização se dá a elaboração dos metatextos, a partir da análise das categorias (e unidades inter-relacionais) escolhidas. Estas produções textuais têm como principal finalidade explorar as categorias finais da pesquisa, conforme os

temas e teorias abordados. Os metatextos correspondem a produtos de uma nova combinação de elementos, estabelecida principalmente a partir dos processos anteriores.

A análise textual se conclui com a elaboração do texto de análise, sendo este, definido por Moraes (2003) como:

“O corpus da análise textual, sua matéria-prima, é constituído essencialmente de produções textuais. Os textos são entendidos como produções lingüísticas, referentes a determinado fenômeno e originadas em um determinado tempo. São vistos como produtos que expressam discursos sobre fenômenos e que podem ser lidos, descritos e interpretados, correspondendo a uma multiplicidade de sentidos que a partir deles podem ser construídos” (p. 193)

Desta forma, seguindo os pressupostos metodológicos, três categorias foram selecionadas de maneira a permitir a análise detalhada das entrevistas, sendo elas: o trânsito, o olhar e a mulher. Considera-se para tanto que as categorias permaneceram divididas para melhor compreensão da análise, embora apareçam constantemente relacionadas. A interpretação da pesquisadora das categorias selecionadas constituíram o corpo textual presente no item 6.

3.5 As Sereias: breve descrição das participantes

Dentro da metodologia de pesquisa adotada, foram incluídas as entrevistas de três mulheres trans, portadoras de deficiência, para realização da coleta em História Oral temática. Foram estabelecidos os seguintes critérios para a seleção das entrevistadas:

- a) Reconhecer-se enquanto uma pessoa transexual ou travesti.
- b) Ser portadora de deficiência física ou sensorial.
- c) Ser emancipada.
- d) Ter mais de 18 anos de idade.

Por corresponder a uma pesquisa de assunto ainda não explorado, levou-se em conta a possível dificuldade em encontrar sujeitos para realização das entrevistas. Desta maneira, este recorte foi realizado considerando indicações de pessoas previamente entrevistadas e a participação em eventos e grupos de LBTTis com deficiência na cidade de São Paulo⁴⁶, que permitiram uma maior rede de contatos, auxiliando com indicações.

A partir de indicações prévias, três participantes se propuseram a participar desta pesquisa, tendo elas a faixa etária de 21 a 40 anos. Entre as quais:

- Uma possui ensino médio, uma cursa ensino superior e uma não chegou a cursar o ensino fundamental, conseqüentemente não sendo alfabetizada.

- Nenhuma possui emprego regular.

- 2 são solteiras e 1 estava, no momento da entrevista em um relacionamento.

⁴⁶ O principal grupo que auxiliou na indicação de contato seriam os organizadores do I e II Piqueniques de pessoas LBTTs com deficiência.

-Apenas uma realizou a cirurgia de transgenitalização e passando, conseqüentemente por processo de hormonização. Duas não fazem, atualmente, o uso de hormônios, embora tenham feito anteriormente.

De forma a resguardar as identidades, as 3 participantes da pesquisa serão designadas pelos nomes fictícios:

- a) Ariel⁴⁷: 40 anos, reconhece-se como transexual, deficiente visual não congênita, solteira, transgenitalizada, fazendo atualmente uso de hormônios com acompanhamento médico. Cursa atualmente o ensino superior.
- b) Iara⁴⁸: 30 anos, reconhece-se como transexual ou travesti, não fazendo distinção entre os termos. Deficiente físico (poliomelite), encontra-se em um relacionamento, não passou pelo processo cirúrgico, embora o pretenda, não faz, atualmente, uso de hormônios, não terminou o ensino fundamental.
- c) Ondina⁴⁹: 22 anos, reconhece-se como travesti, deficiente físico congênita, solteira, não passou pelo processo cirúrgico transgenitalizador, nem o pretende. Não faz, atualmente, utilização de hormônios, possui ensino médio completo.

⁴⁷ Nome fictício. O nome foi escolhido por representar a protagonista do conto: A Pequena Sereia/*The Little Mermaid*. O conto, escrito em 1837 pelo autor norueguês Hans Christian Andersen, ganhou maior notoriedade ao ser apropriado pela Walt Disney Pictures, dando origem ao filme de mesmo nome, lançado em 1989.

⁴⁸ Nome fictício. Iara é a representante para o folclore brasileiro da figura mítica da sereia. Conforme as histórias, passadas por gerações de pescadores, Iara surge das águas (doces ou salgadas) ao fim do entardecer.

⁴⁹ Nome fictício. O nome é derivado de uma figura presente na mitologia européia, descrita como “espírito das águas”, muitas vezes representada pela imagem de uma sereia. Esta figura tem sua primeira aparição na obra *Metamorfose*, de Ovídio, sendo posteriormente apropriada pelo autor alemão Friedrich de la Motte Fouqué que publica, no século XIX a novela: “*Undine*”(1843). Ondina também é referenciada na ópera de Tchaikovsky e na poesia de Luis de Camões.

4. EN’CANTOS E (des)ENCONTROS: síntese das narrativas

4.1 Ariel.

Ariel tem 40 anos, possui uma deficiência visual congênita causada por degeneração progressiva das células da retina. É uma mulher de fala calma e bem articulada. Conhecemos-nos através de uma amiga em comum, que ao saber de minha pesquisa sugeriu que a procurasse.

A distância geográfica fez com que optássemos por realizar a entrevista por ligação telefônica. Minha primeira sugestão, um tanto quanto impensada, foi sobre a possibilidade de realizá-la por Skype. Sua resposta ao pedido, no entanto, me chama a atenção à minha própria falta de percepção de seus limites físicos dados pela deficiência visual: “*Mas eu não tenho webcam. Eu não uso*”.

Ela me sugere que façamos a entrevista por ligação telefônica, e assim, entramos em consenso. A ligação telefônica permite que me coloque, em certa medida, em igualdade de condições com a entrevistada; eu não a veria, da mesma forma que, independente dos meios que optássemos por realizar a entrevista, ela não poderia me ver. Assim, Ariel se tornou uma voz e as sensações em mim suscitadas ao escutá-la naquela sexta-feira à noite.

Ariel viveu grande parte de sua vida mergulhada entre os cimentos da “selva de pedras” paulistana, cidade em que nasceu. Conta que, aos sete anos, seus pais se separaram, e, por não se identificar com a mãe, foi viver com seu pai, irmão e irmã mais novos, no interior do estado, a 600 km da capital, retornando a São Paulo, por algum tempo, 14 anos depois: “Essa é a minha história! Como eu poderia te dizer? Essa é a minha história *itinerante*, né? *Dos espaços que eu ocupei.*” – menciona.

Itinerante; conforme o Dicionário Online de Língua Portuguesa, o itinerante é aquele: “1. Que é capaz de *transitar*; que se consegue locomover. Que se movimenta de um local para outro, exercendo algum tipo de função, trabalho, ofício⁵⁰”.

Ariel é certamente uma itinerante, transita não apenas por lugares físicos, mas carrega estas transições em seu corpo. Tal como a personagem de Hans Christian Andersen⁵¹, nossa Ariel modifica seu corpo, em seu caso, através de processos diversos que se iniciam com a hormonização na idade adulta, até a complexa cirurgia de transgenitalização, aos 35 anos. Ela modifica seu antigo corpo masculino, pela possibilidade de ser reconhecida socialmente pelo fenótipo feminino:

“Eu troquei meu nome na justiça, hoje todos os meus documentos são identificados como Ariel, todo meu corpo, meu físico, é condizente com uma mulher. Então a minha existência, minha essência, meu espírito, sei lá, minha alma, queria um corpo e uma existência feminina. Eu achava assim: ‘Eu já sou mulher e pronto, porque é meu sentimento que vale’ – mas não! *Agora que eu ganhei*, acho que de lá pra cá que eu estou entendendo, de verdade, o que é ser mulher! Vivendo o prazer e a dificuldade de ser mulher.” (Trecho da entrevista de Ariel)

Ariel passou pelo processo transgenitalizador, busca, sobretudo, reconhecimento social a partir deste lugar: de mulher. Sua fala remete constantemente a noções binárias

⁵⁰ Dicionário Online de Língua Portuguesa, disponível em: <https://www.dicio.com.br/>

⁵¹ Autor dinamarquês do conto: “*A Pequena Sereia*”.

de gênero. O feminino parece ter uma estreita relação com a reconstrução do genital e com características secundárias que o tornariam socialmente reconhecível.

O “trânsito” é algo constante em sua narrativa, o transitar por outro gênero, o transitar por lugares, a dificuldade de trânsito devido à perda progressiva da visão. Palavras que remetem ao trânsito, ao movimento, à mobilidade se fazem notar por sua expressividade no decorrer da entrevista.

“Quando eu fui pra São Paulo fui morar sozinha. Eu estava perdendo a visão. Era um rapaz do interior, que cresceu no interior, que na verdade sabia que era uma garota e que estava ficando cego e que foi pra São Paulo achar que tudo ia se resolver.”

Voltei pro interior, mas sempre achei muito pequeno, achava que precisava *conhecer* mais. Sempre tive mania de grandeza acho, de mundão, de entender o mundo, de *conhecer* o mundo, de *ver* as coisas. Eu sempre fui apaixonada por São Paulo, uma das maiores cidades do mundo. Então, na primeira oportunidade que eu tive de ir pra São Paulo eu fui. E fui achando que ia conquistar o mundo também.” (trechos da entrevista de Ariel)

Ariel relata que “*as limitações sobre as coisas que a deixavam fazer*” por parte da família, diante de sua perda da visão fizeram com que optasse pela *mudança* para São Paulo. Seu desejo de mudar-se é representado pela transgressão dos limites impostos pelos familiares diante de sua condição física. Essa mudança é descrita como um desafio, ao se perceber em uma cidade em que a dificuldade de circular pelas ruas, de se movimentar sozinha, mostra-se muito maior que aquelas vividas no interior.

Dessas dificuldades surge a percepção da necessidade do auxílio de uma bengala, o que é encarado com receio a princípio. Empunhar uma bengala significava também, reconhecer-se como uma pessoa com deficiência:

“Quando eu cheguei em São Paulo que eu vi que era muita coisa, o tempo todo eu falei: “Gente, ou eu vou embora” – e tipo assim: “Não dei conta de vir morar nessa cidade”- ou eu me assumo como uma pessoa com deficiência e tenho que usar uma bengala, que pessoas com necessidade especial usam, pra poder andar nessa cidade. E aí foi o que eu fiz, procurei um lugar pra conseguir uma bengala, era uma instituição para pessoas deficientes visuais (...) E me assumi como pessoa com deficiência, assim, comecei a usar bengala e tal.”
(trecho da entrevista de Ariel)

Reconhecer-se como deficiente, devido à dificuldade de transitar sozinha pelos lugares. Esse processo foi deveras, difícil, segundo relata. Ariel teve seu diagnóstico aos 17 anos, sendo informada pelo oftalmologista que o processo de perda de visão que começava a perceber, não teria cura, assim como se acentuaria no decorrer dos anos. Em dado momento, descreve as sensações advindas da perda de visão e como isso se intensifica na dificuldade de percepção do espaço em uma grande cidade:

“Em muitas coisas a minha visão já não era suficiente pra eu me localizar assim, pra eu saber o que tinha na minha frente e tal. Porque eu vou perdendo a visão, eu vou perdendo a visão periférica, e aí eu vou perdendo todo meu campo visual. Atualmente é como se eu enxergasse como que o buraco da

fechadura, só tenho um pouquinho de visão central, bem no centro. Então você não tem noção de espaço assim, o que tem embaixo de você, o que está do lado, o que está a sua volta. Então eu trombava muito, sabe? Nas coisas, tropeçava muito, em degraus assim, esbarrava em pessoas e derrubava coisas.”
(Trecho da entrevista de Ariel)

Ariel foi para São Paulo trabalhar e estudar, teve acesso a um cursinho popular e desejava com isso, ser aprovada em uma universidade pública, o que não ocorreu. Aos poucos conseguiu emprego, e matriculou-se no curso de direito com bolsa em uma universidade particular. Sua mudança a São Paulo foi também marcada, com o passar dos anos, por seu reconhecimento enquanto uma mulher transexual. Nesse processo, o que se inicia como busca pessoal a partir de sites e grupos na internet, encontra nos grupos voltados ao atendimento a pessoas transexuais do HC-FMUSP uma possibilidade de modificação corporal.

“A internet acho que foi uma grande ponte de descoberta, porque pela internet você começa a fazer pesquisa, você começa a conhecer histórias, você começa a entender um pouco o que está acontecendo com você mesma(...)Acho que pra mim mesma, não sei te dizer muito bem. Porque eu sempre soube quem eu era, né? Eu acho que eu precisei primeiro me assumir pra sociedade pra depois eu me assumir pra mim. Eu já tinha me assumido publicamente, mas demorou pra eu entender que eu não era travesti, eu acho. Imagina a sua aparência física totalmente masculina, um corpo totalmente masculino, e de repente você assume uma condição de existência feminina de um dia pro outro e fala: “Não,

eu sou essa pessoa. Eu me comporto assim, eu me visto. assim, eu me apresento assim” (Trecho da entrevista de Ariel)

A bengala, que é colocada por ela enquanto símbolo visível ao outro de sua deficiência, é descrita também como uma possível “barreira” à violência externa depois de iniciar a transição. Ariel “vestia-se” já como mulher, bem como “veste-se”, empunhando sua bengala branca, do lugar de deficiente visual. Estas duas posições contraditórias, expressadas por ela ao caminhar pela cidade, geram primeiramente comoção no outro e possivelmente, segundo ela, evitam que seja vítima de qualquer violência.

“Eu *fui* morar em uma casa que tinham 22 homens no início de transição, sabe? Sair todo dia pra trabalhar vestido de mulher, assim, com uma aparência masculina. Mas eu acho que eu estive forte, porque eu sempre *fui* respeitada. Eu acho que a questão de eu ser deficiente, usar bengala, eu acho que expressava mais comoção, nas pessoas, que uma repulsa, sabe?.” (Trecho da entrevista de Ariel)

“*As pessoas olhavam e não viam*”, Ariel também não via. Enxergava cada dia menos com o passar do tempo. A perda de visão é um marco importante. Variáveis de “ver”, “enxergar” e, principalmente, “olhar”, são os termos de maior expressividade em sua fala. Interjeições como “olha” ao início das frases são repetidas mais de 20 vezes no decorrer de sua narrativa. O “olhar perdido” substitui-se pelo “olhar recebido”, ao

empunhar uma bengala branca, ao caminhar como um “homem vestido de mulher” pela cidade.

Assumir-se como uma mulher transexual ocasionou-lhe o peso das perdas, sejam elas de amigos, emprego e até mesmo de sua residência. Viveu por 12 anos na capital paulista, conheceu pessoas vinculadas à luta por direitos humanos, engajou-se em grupos, conquistou um novo emprego, ainda que com considerável dificuldade, e *transitou* pelos espaços da grande metrópole, como desejava. São Paulo lhe proporcionou muito, novas experiências e descobertas. Após 12 anos decidiu se despedir da metrópole, reconstruir sua vida no interior, junto da família que a acolheu, assim como acolheu sua nova “existência feminina”.

“Eu estava em uma vida extremamente solitária e extremamente estressante. E a minha perda de visão se acentuando, assim, de uma forma já bem... bem grave, assim! Eu estava em uma fase, do processo de perda de visão, já com muita parte da visão comprometida. Então, muita coisa que eu conseguia fazer, eu já não conseguia fazer mais. E aí, uma vez, eu muito triste me queixando com meu pai, o meu pai falou assim: “Meu, *vem embora*. Você não tem mais que *ficar* aí, passando por isso. Fica em casa. Você tem família aqui! Seu *lugar é aqui, vem embora!*” – E aí eu pensei: “Meu, é isso. Eu não tenho mais que *ficar aqui* em São Paulo. (...) Eu *vou pra lá*. Eu *vou ver* a minha família, eu *vou ver* todo mundo. (...) Vão me ver, vão ver uma mulher agora, *e vamos ver até que ponto eles consegue manter esse laço, esse vínculo, esse sentimento, agora, por uma mulher.*” (trecho da entrevista de Ariel)

Assim como o “trânsito” e o movimento, outro termo se repete com considerável constância em sua fala. Desta maneira, valorizadas suas repetições, esquecimentos e pausas no decorrer da entrevista, destaca-se primordialmente: o olhar, substantivo e verbo em suas mais variadas flexões, repetido 22 vezes no decorrer dos 60 minutos de entrevista; da mesma maneira o ver, a visão, o enxergar aparecem com grande frequência em sua fala.

Faz-se importante considerar que a narrativa de Ariel circunda, em alguns momentos, por sua própria perda de visão, nesse sentido, o olhar aparece em trechos que se vinculam à funcionalidade perdida e a impossibilidade de enxergar os ambientes por onde transita ou as pessoas pelas quais cruza em seus caminhos. Por outro lado, o “olhar” é marcado expressivamente, a partir do “ser visto”. Assim como muitas de suas falas se iniciam com o imperativo: “Olha”; Ariel demarca a amplitude da questão ao se aproximar de suas falas sobre “ser vista” empunhando sua bengala, ou seja, ser vista a partir do lugar de deficiente visual, assim como “ser vista” como mulher, ou como “um homem vestido de mulher”, no início de sua transição.

Outro ponto sempre presente em suas falas, remete a termos que expressam movimento, seja o dela por espaços físicos, dos corpos ao seu redor, dos empecilhos à sua locomoção ou de lugares a serem ocupados socialmente. No transitar, no itinerante, na mobilidade, na localização, no andar, no ir e vir, o movimento permeia cada uma de suas memórias ao descrever sua história, destacando a grande representatividade destas palavras em sua narrativa.

A luta, representa ainda, algo que aparece com grande constância em sua fala, embora em geral se utilize do termo “brigar para”. Termos como “enfrentamento”, “lutar para”, ou mesmo “brigar para”, remetem à sua constante busca por

reconhecimento a partir de um lugar que deseja ocupar, assim como, ao transgredir limites que são impostos, seja no trabalho, nos espaços públicos ou nas relações sociais. A busca por “lugares a se ocupar” leva Ariel à militância, à dedicação ao que ela chama de “conflitos externos”.

“Hoje eu me sinto preparada para encarar o sofrimento da vida e do mundo externo, porque eu estou pronta comigo mesma, com meu corpo, com minha compreensão de auto-identificação, de “auto-reconhecimento”. Está resolvido, sabe? Isso é importante pra caramba! *Agora eu deixei de gastar energia com meu lugar, com meus conflitos interiores e posso gastar energia com conflitos externos.* Isso é ótimo”. (trecho da entrevista de Ariel)

Ariel se apropria de palavras que remetem à “luta”, “militância”, como algo de considerável importância. Ariel lutar por ocupar esse lugar de mulher, lutar por conquistar um emprego, lutar por reconhecimento, e nesse processo, Ariel itinerante transita, ocupando espaços.

4.2. Ondina:

Ondina é um verdadeiro tsunami! Aos 21 anos, por onde passa se faz notar, seja por seus cabelos longos, vibrantes e sempre pintados, seu falar alto ou seu corpo marcado pela síndrome congênita. Se há algo que me inquieta, desde nosso primeiro encontro em sua cidade natal, é como seu pequeno corpo, apoiado sobre sua cadeira de

rodas motorizada, convoca os olhares alheios ao passar pela maioria dos lugares em que estivemos juntas.

A expressão não poderia caber-lhe melhor: “se faz notar”. Ondina gosta de ser percebida, de “ser admirada”, como ela mesma diz, assim como adora admirar-se no espelho. Somam-se mais de 15 vezes em sua entrevista a menção ao “olhar-se no espelho”, que é tido por ela como fundamental à construção de sua auto-imagem, de seu “empoderamento”:

“Porque a maioria das mulheres cadeirantes, mesmo que cis, eu tenho certeza, que a maioria delas, não *se olha no espelho* da mesma forma que eu *olho*. A maioria delas não têm essa confiança que eu tenho.”(trecho da entrevista de Ondina)

Nesse processo de reconhecimento, o “olhar” é de notável importância em seu discurso. Expressões como “ver”, “ser vista”, “olhar”, “enxergar” repetem-se mais de 70 vezes no decorrer de uma hora de entrevista, sob diferentes contextos e apreensões desse “olhar”. Nesse sentido, os olhares externos primeiramente são relatados a partir de um grande incômodo, remetendo às impressões do outro frente à sua aparência física, às marcas corporais que denunciam sua deficiência frente ao observador, para posteriormente serem ressignificados como algo desejado: ser vista, ser notada, dar-se a ver, olhar-se no espelho, como no trecho apresentado anteriormente, diante do qual, o ver-se no espelho é representado como fundamental à percepção de seu “poder”. Das narrativas sobre os incômodos no passado, Ondina refere:

“Eu era uma pessoa muito preocupada com as aparências, muito preocupada com o que os outros iam *olhar* pra mim e achar de mim, *olhar* pras minhas mãos, *olhar* pras minhas pernas, *olhar pro* meu rosto, *olhar* meu físico, né? Era uma coisa que me pegava muito. Eu usava blusa longa, moletom pra esconder meus braços, eu chegava até a usar capuz, mano! Então, tipo assim, eu larguei de fazer isso e resolvi me aceitar como deficiente primeiro (...) (trecho da entrevista de Ondina)

Conhecemo-nos no início de 2016, na cidade onde nasceu e sempre viveu, no interior de Minas Gerais. Morou quase toda sua vida com sua família: avô, irmão, irmã, mãe e avó, sendo esta última sua maior cuidadora, sempre a acompanhando nas idas e vindas entre estradas e hospitais de São Paulo. Seu tempo em trânsito era justificado pela necessidade de tratamento especializado, visto que em sua cidade não havia qualquer centro de referência relacionado à sua síndrome:

“Passei a minha infância toda cuidando da minha deficiência, tratando em São Paulo.(..) Quando eu tive o diagnóstico da síndrome eu descobri lá, né? Porque aqui ninguém sabia o que era. Ninguém conhecia, era muito raro! Tipo assim, eles *viam* uma criança com as pernas todas deformadas, né? Porque minha perna era virada, meu pé era virado. Então, em cada pé eu fiz duas cirurgias pra colocar *sapato*, eu só usava meia até então. E hoje eu uso *salto* alto!” (trecho da entrevista de Ondina)

Concordamos que sua entrevista seria realizada em sua casa. Assim, em seu antigo quarto, circundada por fotos antigas, às quais muitas vezes se remeteu entre as falas, inicia a narrativa de sua história a partir de uma longa descrição sobre sua infância, marcada pelo diagnóstico e constantes cirurgias para “correção”⁵² dos membros inferiores, que se iniciaram aos seus seis anos de idade e se estenderam até pouco depois dos oito anos. Para Ondina, o período passado em internação marca um momento de assujeitamento ao saber médico. Relata algumas vezes seu incômodo com os processos cirúrgicos e a expressão médica de sobreposição de seu desejo de não operar.

Os membros inferiores aparecem constantemente em sua narrativa a partir de diferentes metáforas. Desta forma, “o pontapé” do início de sua transição, o “salto”, escolhido como primeiro elemento da transição, os “desfiles” dos quais esteve sempre à frente, todos mencionados no decorrer da entrevista, podem ser interpretados como representativos diante de sua condição física, tendo em vista que não possui mobilidade abaixo dos joelhos. O transitar, a locomoção, a mobilidade, aparecem metaforizados a partir destes termos.

Seu corpo físico e os procedimentos médicos marcam seus relatos sobre a infância, de modo que esta é constantemente relacionada à internação e adoecimento, sendo significada por ela como uma fase da qual “abriu mão”.

“Eu *fiquei um bom tempo internada, sem sair do hospital. Então assim, a minha infância, o que eu lembro da minha infância, são os corredores de*

⁵² Termo utilizado pela entrevistada.

hospitais. Eu lembro do cheiro do desinfetante do centro cirúrgico. Eu lembro dos corredores, do teto dos corredores, porque a gente *passava* com a maca, sabe? Lembro de coisas assim, que me marcaram muito, entendeu? Eu lembro do barulho das máquinas, que estavam ligadas ao meu corpo e tudo mais.” (trecho da entrevista de Ondina)

“Eu passei por coisas que me fizeram amadurecer muito cedo, e *abrir mão da minha infância* foi uma coisa que, eu tenho certeza que afetou a minha personalidade hoje!” (trecho da entrevista de Ondina)

Ondina nasceu com uma síndrome congênita rara, que se caracteriza pelo desenvolvimento atípico dos ossos, sejam eles dos membros, coluna vertebral ou ossículos do ouvido interno. Movimenta-se pelas ruas com auxílio de uma cadeira de rodas motorizada, por não possuir autonomia de movimentos abaixo dos joelhos, e utiliza-se de um aparelho auricular ligado a seu smartphone para ouvir ruídos.

Atualmente, volta pouco a São Paulo para realizar qualquer tratamento vinculado à síndrome, isto porque, aos oito anos optou por parar com os procedimentos cirúrgicos, frente à decisão médica de realizar uma cirurgia de alinhamento da coluna devido à sua escoliose: “Eu morria de medo de operar minha coluna, morro de medo de operar minha coluna.” (trecho da entrevista de Ondina).

Hoje, como ela mesma diz, usa “salto alto”. Seus pés estão sempre adornados por belos sapatos de salto fino e longo. Embora seu corpo não lhe permitisse caminhar ou saltar, metaforicamente, Ondina realizou seu “salto”, aos 18 anos, ao comprar seu primeiro sapato feminino e reconhecer-se como uma mulher trans:

“A primeira coisa que eu fiz, eu lembro, ainda com roupinha de menininho, eu comprei um *salto*. (...) Hoje eu tenho vários! Então, foi a primeira coisa que eu fiz: linda! Usava camiseta de menininho, calça de menininho, cuequinha e usava aquele *salto*. E me achava a pessoa mais linda do universo, me achava a miss trans! E foi o *pontapé* pra falar assim: ‘Mano, é isso que eu preciso.’ É isso que eu preciso pra mim, é isso que me *faz sentir viva, sabe?*” (Trecho da entrevista de Ondina)

“Sentir viva”, a descoberta do corpo frente à própria sexualidade, demarcam uma nítida fronteira entre seus relatos anteriores sobre as dores físicas e psíquicas de uma infância da qual “abre mão” e a nova fase vivida ao retornar definitivamente à sua cidade. Essa fase, marca um rompimento com o lugar de “paciente” frente ao saber médico. Ondina impõe seu desejo de evitar processos cirúrgicos e conforma-se com as funcionalidades de seu corpo e a estética dos membros inferiores. Nesse processo, de forma intrusiva, o saber médico, detentor de uma “verdade” sobre o corpo desabilita sua própria decisão.

É frente à própria sexualidade, que Ondina se volta finalmente para a tentativa de vislumbrar seus desejos e passa a se perceber para além dos tratamentos e da deficiência. Nesse processo, o retorno à “escola regular” tem um importante papel :

“Me descobri sexualmente falando eu estava na 5ª série. Eu comecei a me preocupar com o que eu realmente me interessava, comecei a me preocupar comigo mesma. Antes disso eu era uma pessoa muito frustrada! (...) Aí, quando eu estava na quinta série eu *descobri* que eu tinha interesse por menininhos, e

aí eu falei: ‘Será que é errado?’- Porque eu não ouvia falar que existiam pessoas que gostavam de outra pessoa do mesmo sexo, e a minha família, minha infância toda, ficou preocupada com a minha deficiência, preocupada com o meu cuidado físico. Então, digamos que eu não tinha uma estrutura psicológica pra falar desses assuntos. Falar de sexualidade, principalmente da minha!” (trecho da entrevista de Ondina)

Sua primeira experiência sexual com um menino é relatada por ela como um divisor de águas. Ao se compreender como desejada e desejável pelo outro, passa a “descobrir” seu corpo e se envolver com outros meninos. “Descobre-se”, em relação a seus desejos sexuais e constrói uma nova percepção de seu próprio corpo e de si, assim como “descobre” seu corpo das vestes que tantas vezes a esconderam dos olhares de desconhecidos. As mangas e calças longas utilizadas como forma de esconder as deformidades em braços e pernas e o capuz que esconderia parte de seu rosto são pouco a pouco abandonados e começam a dar espaço à uma nascente vaidade em seus hábitos diários.

“Aí eu *me descobri!* *Descobri* que eu poderia me aceitar do jeito que eu era porque, se ele *viu* em mim, coisas que atraíam ele, porque eu não poderia ver em mim mesma, coisas que poderiam atrair outras pessoas e a mim, né? Então, foi aí que eu comecei a dar mais valor nisso, sabe? A dar mais valor pra mim, a me reconhecer melhor. Se eu não tivesse me dado a chance de *estar* com aquele menino naquele dia; acho que eu ia estar até hoje sem saber o que eu

era, sem saber o que eu sou. Tipo, depois disso eu me dei a chance *de estar* com outras pessoas. (trecho da entrevista de Ondina)

A aceitação positiva da mãe e avó ao assumir sua sexualidade, é algo que a emociona profundamente em seu relato. Ondina menciona que desde pequena teve um forte vínculo com o que reconhece enquanto tipicamente feminino e possivelmente por isso sua avó dizia já saber sobre sua orientação sexual: “Mano, eu era uma criança que pegava a blusa e vestia na cabeça pra fingir que era *cabelo*, e achava lindamente isso, sabe? Isso pequeno mesmo!” – Assim, passados oito meses aproximadamente começa a se reconhecer como uma mulher trans:

“Passou uns oito meses eu me *descobri* trans. Aí falei: Gente, é isso! É isso que falta pra mim. Eu acho que o que me segurava dentro daquele corpo, dentro daquela pessoa era essa falta de liberdade mesmo que eu tinha com a minha família (...) Eu *olhava pro espelho e eu via*: ‘Está faltando alguma coisa pra eu ser quem eu sou mesmo, de verdade’, e eu comecei a me dar ao luxo de ter mais vaidade comigo, a me cuidar mais, a *me ver* mais bonita do jeito que eu queria. Foi onde eu falei: ‘Eu tenho que ser quem eu sou’, e aí eu comecei a me montar, comecei a entrar no tratamento hormonal.” (trecho da entrevista de Ondina)

Ondina é uma mulher vaidosa, talvez por isso sempre tenha se vinculado a atividades que prezem de alguma forma pelo “olhar”, seja o seu próprio, como fotografa, ou seja o do outro ao modelar. Seu próprio olhar busca minuciosamente por

aquilo que considera esteticamente “belo”. Tantas vezes nessa entrevista fez uso da palavra “belíssima”, com intuito de qualificar algo.

Também seu corpo não fugiria a esse desejo pelo “belo”. No processo de “se montar” os hormônios são de reduzida importância, até que decide, em dado momento, parar de utilizá-los. Em sua transição, as modificações corporais de seios e quadris tomam um lugar de coadjuvantes. Sua relação com o padrão estético feminino vincula-se muito mais às roupas que utiliza às maquiagens e a dois importantes elementos que aparecem em sua fala: os sapatos e os cabelos. É sobretudo a partir deles que seu “ser feminino” toma forma e constrói um lugar a ser ocupado na busca por reconhecimento, de como “é vista” pelo outro, ou por si mesma diante do espelho:

“Hoje em dia eu não faço mais tratamento hormonal. Fiz por dois anos, parei meio do ano passado, não sei por quê. Na realidade, eu não sei te explicar nem o porquê eu comecei a fazer. Porque o tratamento hormonal... Tudo bem que ele vai te ajudar a ser mais feminina, *mas ele não é o que vai fazer você ser o que você é, entendeu?* (...) Então, tipo assim, *o meu corpo era a coisa que menos me preocupava*. Eu falava: ‘Gente, pra que eu vou ficar tomando hormônio e tudo mais, *deixando de ter... o meu corpo?*’ Lógico, ele é o que me fazia sentir bem. O que me faz sentir bem, *olhar no espelho e ver esse cabelo maravilhoso, milionário*. É uma coisa que me importa, é claro, mas não é uma coisa tipo assim: eu dependo disso pra viver, sabe?” (trecho entrevista de Ondina)

Não depende disso pra viver, seus processos cirúrgicos ligados à síndrome, sua dificuldade de locomoção por alguns espaços públicos, sua dificuldade de acesso, talvez encontrem aqui um sentido. “Depender disso para viver”, Ondina “lutou muito para viver”- como menciona em dado momento da entrevista. Lutou pela vida no sentido mais literal, bem como lutou para “sentir-se viva”. A feminilidade e o “ser mulher” são bem representados para ela por duas expressões: “luta” e “ser desejada”, de modo que estes termos se entrelaçam em seu discurso, na luta por seu desejo de reconhecimento enquanto um corpo desejável. É nesse sentido, talvez, que o feminino se aproxime consideravelmente do belo, e desejável socialmente:

“Ser feminina pra mim, não é aquilo, sabe? De ter um *cabelão*, ter maquiagens *belíssimas*, não é propriamente você estar com roupas femininas. O feminino pra mim é aquilo de *olhar no espelho* e me sentir bem, me sentir empoderada como mulher. *Olhar no espelho* e falar: estou bem, estou segura do que eu sou, estou segura do que as pessoas ao meu redor estão *vendo*.(...) Vai muito da minha realidade, vai muito do que eu vivi ver o feminino como *luta*. Lógico que também, descrever o feminino pra mim, é eu estar bonita, estar satisfeita com o meu corpo, estar feliz com o meu corpo, *me achar desejada*.”(trecho da entrevista de Ondina)

Se ver, ser vista, ser desejada. Sua fala circula quase que por toda a entrevista entre palavras que remetem ao olhar. “Ser mulher”, “ser feminina” para Ondina, relaciona-se ao “ser desejada”. É nesse sentido que suas experiências sexuais

construíram sua relação com o feminino e ressignificaram sua própria percepção do corpo. O feminino é “belíssimo”, afinal o “belíssimo” é também cobiçado.

“E a construção do meu corpo foi tão importante pra mim! *No sentido de me sentir desejada, de poder atrair outra pessoa fisicamente.* O que vale não é o seu corpo físico ali, peitão, bundão, tudo mais, e sim a sua *postura* em relação ao seu corpo. Eu descobri isso depois que eu comecei a me envolver com muita gente. Eu vi que não era o meu corpo que fazia com que eu atraísse determinadas pessoas, e sim era eu mesma! Ser a Ondina! Vi que eu consigo sim *seduzir* a pessoa que eu quero, estar com a pessoa que eu quero. É uma jogada de *cabelo* que a gente arrasa, entendeu?” (trecho da entrevista de Ondina)

Ondina é um maremoto, ultrapassa fronteiras diante de barreiras físicas impostas à sua circulação. Deseja mostrar-se como referência, ser reconhecida por suas lutas, sejam elas aquelas que travou para manter-se viva, ou aquelas que trava constantemente em busca de reconhecimento. Ocupa espaços, “bate cabelo” e arrebatava olhares, por onde quer que passe.

4.3. Iara:

Iara é uma verdadeira representante da brasilidade travesti com o acréscimo de ser, ainda, cadeirante. Em suas falas, incorpora muitas vezes a linguagem aprendida nas

ruas, enquanto fazia programas pela capital carioca ou paulistana. A “maricona”, seus “maridos”, a travesti “top” e a forte referência à permissividade da “noite”, me remeteram às entrevistas de etnografias às quais tive acesso no decorrer da revisão bibliográfica, tais como as de Pelucio (2007) ou Benedetti (2005).

Devido à sua dificuldade de locomoção, sua entrevista foi realizada na casa de acolhimento em que mora, atualmente. Foi desta forma que, em um domingo, de ruas vazias e casa cheia, se pôs a me contar sua história.

Suas preocupações com a idade, sua relação com a competitividade por pontos de prostituição, o vínculo com os clientes ou as expressões que dão lugar ao “montar-se” no cotidiano de suas vivências, Iara constituiu-se “mulher” e “puta”, como tantas vezes preza por mencionar no decorrer da entrevista. Aos 12 anos, ao ser expulsa de casa, refugiou-se junto de uma cafetina, que informou que poderia fazer dinheiro na noite.

“Numa balada essa cafetina falou: ‘Nossa, você é muito linda, você ganharia muito dinheiro na noite’ - Ela falou: ‘Veja só, você não gosta de dar o cú? Então, você vai dar o cú e ainda vai ganhar dinheiro’ – eu falei: ‘É? Como?’- Aí ela falou: ‘Eu te ensino’- Aí foi aonde que eu gostei e... Desculpa, eu gostava de fazer a prostituição no começo, mas depois não! Depois eu não gostei mais. Não gostei porque é muita rivalidade. Você chega hoje, você é a princesinha, é a top. Passou um, dois meses, ou no máximo um ano, chegou uma outra mais novinha que você, você já fica esquecida. Você já não vale aquele preço.” (Trecho da entrevista de Iara)

Carioca, negra, cadeirante, e “loira”, como busca sempre mencionar. Aos 30 anos, com seu corpo marcado pela poliomelite adquirida nos primeiros meses de vida, transitou pelos territórios das duas cidades onde viveu, Rio e São Paulo, em busca de parceiros e de amores. Sua sexualidade é como que o ponto chave que utiliza para se definir, como diz: “*Sou movida a sexo também*”. Em busca de parceiros que descobriu uma forma de se locomover sozinha pelos espaços e foi também iniciando suas experiências sexuais que abandona a escola na 4ª série do ensino fundamental:

“Eu sempre fui uma menina puta. Eu era puta mesmo! Eu adorava ficar no meio dos meninos e no meio das meninas arrumando esqueminha deles e delas, e também fazendo meus esquemas. Eu fiz até a 4ª série, mas sem saber ler. Porque lá no Rio tinha aquela progressão automática, mesmo você sem saber ler você tinha que passar de ano. Você não podia repetir, você não podia voltar pro ano que você não sabia, você tinha que dar seqüência. Eu parei porque eu fiquei puta! Fiquei mais puta do que já era. Conheci a rua, comecei a namorar, comecei a beijar na boca, comecei a dar o cú porque eu queria. Aí eu me perdia” (Trecho da entrevista de Iara)

“Mover”, “perder-se”, “ir”, “voltar”, “sair”, “ficar”, a narrativa de Iara é construída diante do trânsito por diferentes espaços. Nas entrelinhas destes termos que se repetem com muita constância em sua fala, os lugares ocupam o plano de fundo que serviria de referência à sua orientação no tempo e nos acontecimentos ao se remeter as memórias passadas. O transitar de um lugar ao outro pode ser interpretado como uma transgressão em sua narrativa. Seja movida pelo sexo, na busca por parceiros e cliente,

ou seja, pela movida fuga, o processo de movimentar-se subverte os “nãos”: da família, do círculo social, do espaço físico ou do próprio corpo. Suas impossibilidades físicas são muitas vezes superadas, na necessidade de demonstrar autonomia. Muitas vezes enquanto transita, em sua própria narrativa, anda sozinha:

“Ah eu vou ali no portão! Ah, não vai me levar não? Então eu vou!” – E eu fui!
E eu fui de costas” (...)

“Eu sempre gostava do não, o ‘não quero’. ‘Você não pode, Iara!’- ‘Ah, não posso? Vou te mostrar como que eu posso’. Então fui sempre a problemática. ‘Você não vai sair, Iara’ – ‘Ah, não vou não? Ah tá! Beijo, me liga’- (trechos da entrevista de Iara)

Conta, com muita emoção, que foi expulsa de casa ainda muito jovem pela mãe, por reconhecer-se diante dela como uma mulher. A mãe é uma personagem muito presente em suas falas, se recorda com certo rancor e muita tristeza seu abandono:

“Tipo assim, eu descobri muito cedo a minha transição, e fui falar pra minha mãe. A minha mãe simplesmente me negou esse direito de estar em casa. Ela me colocou pra fora de casa muito cedo, e eu *tive que* cair na rua, me prostitui... *tive que me vender pra poder* me manter. Foi isso! Foi bem duro pra mim, mas *eu tive que* passar. E *eu tive que* fazer essa escolha, eu fiz essa escolha: *sai*_de casa com uns 12 anos e *voltei* pra casa com 18 anos, fiquei até os 19. Quando eu ia fazer 20 ela faleceu.”(trecho da entrevista de Iara,)

Iara retornou a sua casa aos 18 anos, segundo ela, para passar os últimos anos da vida de sua mãe ao seu lado. Conta que viveu um período difícil, por sua mãe não aceitá-la como mulher, período em que diz ter sido necessário ‘se negar’, voltar a usar roupas masculinas, cortar o cabelo, viver como um homem:

“Tive que voltar a vestir roupa masculina, tive que deixar de ser a Iara que eu era! Tive que cortar cabelo, tive que fazer tudo pra estar com a minha mãe, pra ver ela até a morte dela. Porque senão, ela não ia deixar eu na casa dela como Iara. Ela falou muito bem que era pra mim...Isso me dói até hoje, e tem gravado comigo até hoje: ‘Eu prefiro filho bandido, do que filho viado! Porque filho bandido é pegador, filho viado é pegado.’” (Trecho da entrevista de Iara)

“Tive que”, “Não posso”; unidas essas expressões, aparecem mais de 100 vezes em sua fala, no decorrer de 1h e meia de entrevista, e são destacadas a cada curto intervalo de tempo, demonstrando sua relevância na narrativa. Os “nãos” demarcam um lugar a ser ocupado por Iara no decorrer de sua história. Iara, “não pode” muitas coisas, “não pode sair”, “não pode querer”, “não pode transitar”.

Assim, sempre que se recusaram a levá-la a algum lugar desejado, Iara descobriu seus métodos para “fugir”. Não aceitou os “nãos” como resposta. Sejam os “nãos” da mãe, de cuidadores ou do próprio corpo. Respondeu a todos esses imperativos com seus próprios “nãos”, afinal, assumia antes de mais nada um papel subversivo frente às “obrigações”. Iara, como ela mesma refere, é “problemática”:

“Então, é sempre assim, eu sempre fui taxada como a filhinha problemática, o filho problemático da (nome da mãe⁵³). Problemático porque é deficiente, problemático porque tem epilepsia, problemático porque é gay, problemático porque usa droga, problemático porque é trans, problemático porque é tudo. Eu sou sempre a problemática da situação. Mas eu vi que todo mundo, dos meus familiares têm o mesmo problema, mas eu sou a única que assume que tem. Eu falo: ‘Eu gosto, eu vou fazer, eu quero fazer e eu vou fazer isso’ – Então é isso!” (Trecho da entrevista de Iara)

Hoje, não mantém nenhum vínculo com os irmãos, ou com alguns vizinhos a quem chamava de família e permaneceram no Rio. Em diversos momentos condena a hipocrisia da família, a qual ela chama de “burguesa”. Segundo ela: “de dia tem que ser machão, mas de noite adora dar um cuzinho”. Das memórias que guarda da família, rememora o lugar de “problemática”, como aquilo que a define.

Sua mãe faleceu em 2007, conforme conta, devido a uma parada cardio-respiratória. Tinha uma saúde delicada, pois passou anos cuidando de sua perna ulcerada. Iara é a filha mais nova de uma extensa família. Sua mãe, ela menciona, teve um número grande de filhos, sendo a maioria de pais diferentes e devido a sua condição financeira precária entregou todos os filhos para adoção, com exceção dela. Iara também nunca conheceu seu pai. Relata ter nascido de um relacionamento extraconjugal e essa seria uma das poucas informações que sabe a respeito dele:

⁵³

O nome da mãe não será inserido como forma de respeito ao sigilo.

“A minha mãe, como ela era muito pobrezinha, ela tinha os filhos e dava. A única filha que ela criou foi eu, que pra ela era o filho. Ela nunca me via como filha, ela me via como filho. (...)”

Assim, eu nasci de um relacionamento fora. Minha mãe era amante do meu pai. Na época que a minha mãe engravidou, a mulher dele ficou doente, e tinha que voltar pro estado dela pra se tratar. Aí minha mãe foi falar com ele e ele já não estava mais, porque ele já tinha ido embora com a mulher dele. Então, meu pai nem sabe que eu existo.”(trecho da entrevista de Iara)

Embora deseje passar pela cirurgia de transgenitalização, Iara circula muitas vezes no decorrer da entrevista, entre a transexualidade e a travestilidade, apenas preza por essas nomeações atrás de seu reconhecimento enquanto mulher, se utilizar delas é, de certa forma, reivindicar essa identidade. Assim, não se importa de se definir como transexual ou travesti. Menciona que demorou anos para descobrir que seu “ser mulher” teria um nome. Em alguns momentos de sua vida, pessoas de seu cotidiano lhe nomeiam “transexual” e acaba por incorporar essa identidade pela facilidade de reconhecimento.

“Eu me considero uma mulher trans. Uma mulher trans, mas também que não tenho nenhum tipo de desapego por ser travesti também. Também gosto muito dessa palavra: ser travesti. Porque agora ficou tudo meio que moderno, que ninguém quer mais falar: “sou uma mulher travesti” – Não! Tem que ser

mulher travesti também! Porque mulher travesti que abriram portas pra gente sair hoje. Pra mim não tem nenhuma diferença porque transexual é uma mulher e travesti também.(...)

“Eu tinha 12 anos na época, que eu descobri essa palavra. Eu não sabia o que era essa palavra, eu não sabia o significado. Eu sabia que eu era mulher! Ai ele falou: ‘Você é trans’ - Aí foi ele⁵⁴ que me explicou o que é ser uma mulher trans.” (Trecho da entrevista de Iara)

Sozinha, após a morte da mãe e o término de um relacionamento, decide ir embora pra São Paulo, cidade em que vive atualmente. Em São Paulo reconstrói parte de sua história, reinicia o tratamento hormonal em um centro de referência, e se vincula profundamente ao teatro, a partir do qual dá vida às “mil faces” que afirmar ter: “Eu acho que eu não gosto de ficar com uma cara só, eu gosto de ser mil faces. Não mil faces de falsidade.” (trecho da entrevista de Iara)

No teatro revive sua história e dá vida a tantas outras. A interpretação tornou-se uma paixão. A partir da vivência do fictício, me diz identificar-se, antes de mais nada com as vilãs.

As identificações são peças importantes de sua fala e da construção de seu novo corpo ao transitar. É a partir das identificações com quatro diferentes mulheres, entre personagens e atrizes que elabora seu nome social. Duas delas são escolhidas por se “fazerem notar”, por suas presenças jamais passarem despercebidas e por serem, tal

⁵⁴ Referência a um parceiro sexual que lhe apresenta o conceito de transexualidade.

como menciona, “poderosas” e putas, “quebrando tabus”: “*Então é bem minha cara, bem prostituta*” – diz.

Ter sua presença percebida, se fazer notar, pode ser levado como algo de crucial importância em sua narrativa, considerando que como outras entrevistadas, expressões que remetem ao “ver”, ao “olhar”, ao “enxergar” entre diferentes variações, se repetem mais de 50 vezes no decorrer da fala, mostrando a relevância desses termos em seu discurso.

Outras duas mulheres são escolhidas para compor seus nomes, segundo ela, uma por ser sempre desejada por homens jovens, e a última, por interpretar “vilãs”. Iara adora vilãs, nas peças, nas novelas que assiste, menciona que sempre se identificou com as vilãs, afinal, também teve de ser má quando necessário:

“Eu adoro! Boazinha só se fode, ela só se dá bem no último capítulo. A vilã só se dá bem, ela só se fode no último capítulo. Então eu gosto dela⁵⁵ por causa disso. Por causa de eu ser vilã também com os outros. Eu tive que fazer muita maldade também e eu aprendi muito também. Eu aprendi a ser vilã através dela, de pegar esse pouco de vilã com ela. Porque se a gente for boazinha demais na rua ou você apanha na cara, ou você é morta. Você que tem vontade na rua.” (trecho de entrevista de Iara)

⁵⁵ Referência a uma atriz da qual se apropria do nome, para compor seu nome social.

“Boazinha”, “coitadinha”, em certo momento me descreve como a mulher portadora de deficiência ocupa esse lugar no imaginário social e relata ainda seu desconforto com esse lugar. Dessa forma, também teve de ser vilã para conseguir ser ouvida, para ter seus desejos atendidos, quando seu corpo não lhe permitia realizar uma tarefa sozinha e necessitava da ajuda de outra pessoa para realizar algo, sendo tantas vezes ignorada.

“É você ter um pouco de vilã com você, mas não trazer isso com você pro resto da vida toda. Em algum momento você saber: ‘Êpa, eu não preciso agredir os outros pra conseguir o que eu quero. Eu não preciso *ser esse monstro*, que eu sou na rua, pra conseguir as coisas que eu quero (...) Porque você é cadeirante, é negra, então os outros pensam que você tem que apanhar. Você não pode ter vontade própria: ‘Ah, ela está aqui? Então, ela tem que aceitar o que eu der, ela não pode ter vontade. Ela não pode querer tomar um café ou um chá. Se tiver o chá, ela vai ter que tomar o chá. Se tiver o café, se eu quiser dar eu dou. Agora, se eu não quiser dar eu também, não dou.’- Porque é assim! É assim que a sociedade faz com a gente. De burlar nossos direitos, de burlar nossas vontades.” (Trecho da entrevista de Iara)

Embora seu corpo físico não lhe permita andar, se alimentar, tomar banho ou mesmo se deitar sozinha, sempre buscou um meio de fazê-lo sem que precise, para isso, da ajuda de outros. Destas tentativas aprendeu principalmente “a fugir”. Com o pé esquerdo, sobre o qual tem mais controle, empurrava sua cadeira pelas ruas e movimentava-se de costas. Sozinha, pelas ruas de São Paulo ou do Rio de Janeiro, foi

da mesma forma que chegava às esquinas em busca de parceiros sexuais para “pagarem suas contas”.

“Pra minha mãe eu sempre falava: ‘Mãe eu vou ali no portão’. No portão? Ui! Só voltava 3 dias depois, chapada, de ressaca e ainda com dinheiro. ‘Ah, não vou sair mais não!’ – e ia, beijo, linda!” – (trecho entrevista de Iara)

Alguns demarcadores sociais são escancarados em sua narrativa: Iara é negra, trans, periférica, deficiente, analfabeta, prostituta e se encontrava, no momento da entrevista, em um processo de redução de danos para abandonar o crack. Quando me fala de preconceito, de marginalização, me fala de outro lugar, que não aquele das outras mulheres entrevistadas. Denuncia o lugar que ocupa com certa frequência, questiona as hipocrisias que percebe na sociedade e se revolta com o desejo que diz perceber no outro, de que “não seja ela mesma”.

“Quando a sociedade põe a gente, ou ela põe a gente como prostituta, ou ela põe a gente como gay, ela nunca vai por a gente como mulher. Nunca! Porque a sociedade é muito arcaica, ela é muito conservadora: “Na casa dos outros pode ter, mas na minha não. A sociedade não aceita, mas se for marginalizada: ‘Ah, é normal! Vamos aceitar!’ – Isso que eu estou falando é uma falsa sociedade. Falsa sociedade que maqueia! Maqueia falando que é acolhedora. Não é acolhedora porra nenhuma! Não é acolhedora, porque a sociedade não acolhe, a sociedade exclui mesmo. Exclui, quando não dá direito de emprego, exclui quando não dá direito de estudo, exclui quando não dá direito de você

ter escolha de ser quem você é. Então a sociedade... é vulgar. É mais vulgar que eu, é mais vulgar que você que aceita quem nós somos. Porque, eu não vou mudar pra sociedade.” (trechos da entrevista de Iara)

Me encantei com sua figura, com sua história, com suas lutas e sua narrativa. Iara é transgressora, delinqüe as normas sociais, extrapola nossas idéias de limitações do corpo frente à deficiência, contesta imposições sobre lugares que deve ocupar frente a seu desejo de reconhecimento como mulher ou como puta. Iara escapa. Foge das normas como fugiu de casa, como fugiu do Rio, como fugiu de antigos amores.

5. APRECIÇÃO DO CANTO: discussão e análise das entrevistas

A partir das narrativas obtidas, buscou-se delinear pontos de intersecção entre as falas das entrevistadas. Guardadas as diferenças de classes sociais, idades, escolaridades, raças, territorialidade e deficiências dos sujeitos de pesquisa, pontos que se repetem em todas as narrativas, permitirão compor a análise das entrevistas.

Ao longo das entrevistas foi possível identificar falas, palavras ou questões pontuais que demonstram certa proximidade entre as vivências individuais. Estas particularidades serão destacadas de maneira a permitir uma melhor discussão e análise acerca destes pontos.

Os pontos escolhidos foram subdivididos por mera questão de análise, porém, aparecem bastante entrelaçados nos discursos das três participantes.

5.1. O trânsito como transgressão – da dificuldade de locomoção ao gênero itinerante.

A deficiência, retratada na narrativa das três participantes entrevistadas recebe destaque diante questões como a dificuldade de trânsito, os empecilhos de movimentar-se ou de realizar atividades do cotidiano. Todas as entrevistadas utilizam-se constantemente de palavras que refletem os incômodos frente aos impedimentos funcionais ou impostos socialmente relativos à locomoção. A partir da constância no uso desses termos, é possível nos aproximarmos do lugar que o “trânsito” ocupa em relação à suas vivências. Nesse sentido, a impossibilidade de realização de tarefas é apreendida por elas a partir do desejo de “transgressão” das recusas sociais ou barreiras físicas encontradas.

“Transgredir” os limites impostos pela família, por seus corpos, pelos meios em que circulam, pelo estipulado como conduta médica frente às marcas corporais que delimitam barreiras. Suas narrativas expressam o “não”, como uma oposição, uma expressão de seus próprios desejos em recusa a um imperativo externo.

A recusa da impossibilidade de “transitar” devido aos impedimentos é também relatada na fala de Ariel, ao tentar caminhar sozinha pelos espaços na metrópole. Como mencionado em sua história, Ariel deixa a instituição de cuidados reabilitativos na qual se insere a princípio, para aprender a caminhar sozinha com o uso da bengala pela cidade.

“Tem toda uma técnica de uso da bengala, você não pode simplesmente pegar e *sair* assim, porque é mais perigoso ainda. E foi o que eu fiz porque eu não tinha

opção, eu estava sozinha. Então eu falei: ‘Ou eu compro uma bengala, *saio* com ela e *vou* conhecendo São Paulo através dessa bengala, ou eu tenho que *voltar* pro interior e assumir que fracassei’ – Como fracassar nunca foi uma palavra aceita no meu dicionário, então eu *segui em frente* e fiquei 12 anos em São Paulo.” – (trecho da entrevista de Ariel, *grifo meu*)

A frase de Ariel demarca um momento de aprendizagem, de se locomover sozinha pelo espaço, a partir de uma nova condição: a perda da visão. Na mesma medida, também Iara teve de aprender a se locomover sozinha para que tivesse autonomia. Descreve seus “tombos” como parte de uma aprendizagem necessária, e expressa ao final de sua fala uma afirmação a ser considerada por Ariel: “A vida é um tombo”, e como diz Iara, o tombo mostra que talvez seja possível “desviar” por outro lado.

“A vida é um *tombo*. Hoje você leva um tombo pra saber *onde* você *pisa*. Eu *levei* um *tombo* aqui, eu tenho que ver porque eu levei esse *tombo*. Eu não *levei* esse tombo à toa, eu tenho que ver: ‘Nossa, aqui tem um pau. Então por aqui eu não posso *andar* mais, ou eu tiro esse pau, ou ele vai bater na roda e a cadeira vai virar, ou eu *desvio* e vou por ali.’” (Trecho da entrevista de Iara, *grifos meus*)

“Desvio”, segundo o Dicionário Online de língua Portuguesa⁵⁶, “desviar” seria: “Mudar a direção de; afastar. Separar; arredar. *Alterar o destino.*” Há muitos desvios

⁵⁶

Dicionário online de língua portuguesa, disponível em: <https://www.dicio.com.br/desviar/>

possíveis ao “transitar”, porém, no caso destas mulheres, “transitar” já é por si um desvio. Seja transitar geograficamente ou transitar do gênero masculino ao feminino, suas escolhas refletem um desvio das normas que instituem significado frente a seus corpos socialmente. Como aponta Miskolci (2005):

“O que realmente havia de novo no desvio era a consolidação de uma nova tecnologia de poder na sociedade, nos termos de Michel Foucault, que o denominou poder disciplinar, um meio de intervenção e normalização social que foi o responsável pela criação do desvio(...) Assim, à pergunta sobre o que há de novo no desvio podemos responder: a normalidade” (p.47)

Como apontado no capítulo um, e como nos mostra Foucault (1988) e Miskolci (2005), a idéia de “normalidade” é construída. A norma é apropriada a partir do discurso e reiterada em nossas práticas cotidianas. Também a norma, produz um excedente, um “exterior” que a constitui. Os corpos que são apresentados a partir dessas entrevistas podem ser dispostos como parte desse “exterior constitutivo”, sob os domínios da “anormalidade”.

Nesse sentido, as três mulheres aqui entrevistadas, “desviam”. Transitar geograficamente, indo contra verdades instituídas sobre seus corpos, significa contrapor barreiras que estabelecem uma posição social de assujeitamento à deficiência. Na mesma medida, o transitar pelo espaço questionar os pressupostos de que a “anatomia”, determinada por suas lesões (impairment) justificaria a origem das desvantagens

(handicap). Desta forma, mesmo que de maneira involuntária, desconstroem com pressupostos culturais que compreendem a deficiência como um corpo necessariamente “inábil”. Por outro lado, transitar entre os gêneros significa colocar em xeque as próprias normas que determinam uma relação entre sexo e anatomia.

A partir de uma percepção normativa, que qualificaria os corpos enquanto “capazes” ou não, ao discurso biomédico, cabe a disciplinarização e a “adequação” a padrões que se aproximem do ideal de normalidade. Nesse sentido, como mencionado, Gavério afirma: “O corpo deficiente do discurso biomédico é aquele que *desvia* de sua integralidade orgânica perante uma norma biológica-funcional; é esse desvio da norma que torna a deficiência, e o indivíduo que a possui, um problema a ser corrigido/tratado/reabilitado e devolvido ao convívio social. (Gavério, 2015, p. 32, grifo meu)

Como explorado anteriormente, a medicina ocupa um papel fundamental na disciplinarização dos corpos desde o advento da ciência moderna. Aos médicos, caberia o lugar de detentor da verdade sobre o corpo e as possíveis “correções” de modo a se aproximar de um modelo de normalidade instituído. Contrapondo esta idéia, e vinculando-se aos “nãos” relatados pelas outras entrevistadas, Ondina descreve também sua recusa frente às ordens médicas em seu tratamento.

“Chegou uma fase do meu tratamento que eu falei: ‘*não vou.*’, que eu decidi parar de operar. Porque chegou um estágio que eu tinha que operar a minha coluna! Então, os médicos de fora que iam ter coragem de abrir, mas ai eu falei: ‘*Não, não vai me abrir.*’. Porque, quem é você na fila do pão, né? Pra me operar’(...)Uma características, das principais da síndrome é essa escoliose na coluna, e ela pode vir a se agravar, ou não, ao decorrer do tempo. Na cirurgia

iam *alinhar* ela, mas aí eu falei: “Não, não vai me abrir”– (Trecho da entrevista de Ondina, *grifos meus*)

Ondina relata seu incômodo frente à insistência médica pela cirurgia à qual se recusa veementemente a realizar. Segundo menciona ainda, no decorrer da entrevista, a cirurgia, se bem sucedida, poderia permitir que voltasse a caminhar sem o auxílio da cadeira, ao que me responde: “nunca foi minha prioridade andar”.

Os questionamentos médicos à sua decisão remetem à afirmação de Gavério (2015) sobre a necessidade de aproximação do corpo deficiente das normas de funcionalidade corporal. Ondina assume um lugar de “desviante”, impõe seu desejo de não recorrer à cirurgia, recusa um lugar de assujeitamento. Em um momento posterior, ao se referir à sua movimentação pelo espaço, desloca a palavra “barreira” em seu significado, das barreiras físicas às sociais, remetendo também, as imposições médicas sobre seu corpo.

Ser “barrada” de seu direito, de sua escolha, de seu desejo. As “barreiras” adquirem aqui um sentido social, reconhecendo-se em uma posição de recusa à imperativos que são impostos a seu corpo.

No exemplo de Iara, a escolha da palavra: “problemática”, expressa sua não conformidade às “barreiras” impostas. O termo “problemática” aparece em diversos momentos de sua fala: “(...) *problemática* porque é tudo. Eu sou sempre a *problemática* da situação.” (trecho a entrevista de Iara, *grifos meus*)

“Problemática”, a idéia de “problema” em sua fala, remonta tanto a perspectiva determinista de uma posição de incapacidade, “um problema a ser resolvido”, da

deficiência frente à cultura dominante; quanto a escolhas pessoais e o “transitar” como aspectos subversivos da ordem. Butler (2003), na introdução de “Problemas de Gênero”, volta-se a esse termo, enunciando alguns possíveis significados, sob a afirmação:

“No discurso vigente em minha infância, criar um problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. *A rebeldia e sua repressão pareciam apreendidas nos mesmos termos*, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da manha sutil do poder: *a lei dominante ameaça com problemas*, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problema são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los.” (p. 7, *grifos meus*)

A autora introduz a idéia de “problema” como forma de inserir seu raciocínio sobre as possíveis compreensões de se “ser mulher” em uma cultura masculinista. Nessa perspectiva, afirma que “o problema se tornou escândalo”, com a contestação do lugar de autoridade da posição masculina frente à ordem hegemônica.

Problema, nesse sentido, pode ser apropriado como uma “subversão” das relações de saber-poder instituídas, o que é significado socialmente como algo a ser eliminado e punido para manutenção da “ordem”. Ora, Iara assume-se como “problemática”, pois esta talvez seja a denominação dada a ela frente às suas constantes subversões no corpo, das normas. Diante de algumas falas, a palavra “problemática” se repete, designando a oposição aos limites: “Eu sempre não deixei os outros me

influenciar em nada. Eu nunca... é ... soube... dizer o ‘sim’ pros outros. Eu sempre gostava do não, o *não quero*” (trecho da entrevista de Iara, *grifos meus*)

Nos remetendo novamente aos “impedimentos do transitar”, a alteração da funcionalidade de seus membros, bem como a perda da visão no caso de Ariel, dificulta seus movimentos pelo espaço. Extrapolando a literalidade destas narrativas, é possível demarcar a expressividade de palavras que guardam relação com a mobilidade, com o transitar deslocando estas palavras de seu significado expresso. O que algumas passagens das entrevistas destacam é que, mais que transitar pelo espaço, que ocupar lugares “geográficos”, o movimento e a “ocupação de lugares” adquire também sentido frente a um trânsito entre o masculino e o feminino, tal como na fala de Ondina: “A primeira coisa que eu fiz, eu lembro, ainda com roupinha de menininho, eu *comprei um salto. Um salto*”. (trecho da entrevista de Ondina)

“Salto”, “saltar” exprime na língua portuguesa uma referência a um movimento realizado pelo corpo, na mesma medida que pode ser significado como uma peça do vestuário utilizado, em geral, por mulheres. Segundo o Dicionário Online de português⁵⁷: “Elevar-se do chão com esforço, atirar-se de um lugar para outro. Lançar-se, investir contra.”

Ondina movimenta-se com auxílio de uma cadeira de rodas, e não possui autonomia de movimentos abaixo dos joelhos. Saltar é, sem dúvida, uma de suas maiores “limitações” que pode ser analisada como transposta a partir de um elemento que aparentemente toma um significado ambíguo⁵⁸ em sua fala: o salto. Na mesma medida, ela descreve o uso do salto a partir do reconhecimento deste objeto

⁵⁷ Dicionário Online de português, disponível em: <https://www.dicio.com.br/saltar/>

⁵⁸ Considera-se aqui a possibilidade da entrevistada de utilizar outros termos que permitiriam a referência aos sapatos de salto alto, mesmo essas duas palavras que constroem sentido ao objeto são excluídas em sua narrativa.

como “primeiro elemento do feminino” que compõe sua transição. Da mesma forma, é possível analisar o trecho da fala de Iara a partir do deslocamento do significado do termo “saia”: “*Eu saía com a saia da minha mãe, já ia pra esquina, já soltava meu cabelo, passava batom, já começava a andar... já começava a andar femininamente.*” (trecho da entrevista de Iara, grifos meus)

Da mesma forma que “salto” produz um efeito de “feminilidade” em Ondina, o reconhecendo como primeiro elemento de sua transição; “saia”, é expressado por Iara, como o primeiro traje que utiliza em seu processo de transição.

Tal como “salto”, “saia”, pode ser vista como uma palavra ambígua, que representaria uma idéia de movimento e trânsito, na mesma medida que um elemento do vestuário. Considera-se com isso o verbo: “sair”; empreendendo o movimento de “passar de dentro para fora; mover-se, andar; mudar de estado; afastar-se, desviar-se.”⁵⁹

Quando “sai” com a “saia”, ela anda, e “anda femininamente”. Há uma pausa na fala, uma pausa que divide o “andar” do “andar femininamente”. A análise da fala de Iara nesse momento da entrevista, mostra o espaço entre algo do qual foi impossibilitada fisicamente “andar”, bem como impossibilitada pelas regras sociais “andar femininamente”. Na mesma medida, “transitar” ou “sair” de um lugar de assujeitamento, no qual reconhece ao mesmo tempo o desejo de “andar sozinha”, que é tantas vezes proibido e de “ser mulher”, sendo ambos criticados pela figura da mãe, que a diz que “saia” de sua casa, caso desejasse “ser mulher”.

Por outro lado, entre o transitar e as transgressões, a expressividade de algumas palavras demarcam o lugar ocupado por essas mulheres. Não ser impossibilitada de algo por suas deficiências é apropriado nos três casos como uma necessidade. Diante da

⁵⁹ Dicionário online de português, disponível em: <https://www.dicio.com.br/sair/>

negação externa, todas lutam por ocupar outras posições, sejam elas referentes ao reconhecimento de “poder” fazer frente aos impedimentos, ou ao reconhecimento enquanto “mulher”. Nesse sentido, a fala de Ondina demonstra a importância da autonomia no processo de transição: entre o corpo “hábil” e “inábil”, entre o ser “homem” e ser “mulher”, ambos expressos através do corpo: “Acho que o corpo que me motiva é estar bem comigo mesma. É olhar e falar ‘*Olha, eu posso. Eu posso! Eu posso estar com a roupa que eu quiser, eu posso fazer o que eu quiser com meu corpo e não vai pesar na minha consciência.*’” (trecho da entrevista de Ondina, grifos meus)

Por fim, um trecho da entrevista de Ariel, resume toda a análise realizada até o momento. Nessa fala, Ariel ressalta as relações estabelecidas entre um trânsito reconhecidamente aceito, e aquele que transgride, “desviando dos caminhos”. Da mesma forma que nas outras narrativas, é possível deslocar o trânsito de um “transitar” pelo espaço geográfico ao “transitar” pelos gêneros:

“Eu era um homem, *andando* por São Paulo em todos os lugares, em todos os horários. Um homem vestido de mulher. Um travesti, né? Um travesti, sabe? E eu entrava em bar, eu entrava em lugares que travestis jamais entrariam, que seriam extremamente hostilizadas, entende? ‘Sai daqui, traveco’ – na melhor das hipóteses. Só que eu estava empunhando a minha bengala branca! Ou seja, eu não conseguia ter essa noção do ambiente. Na verdade, eu tinha essa noção do ambiente! Só que eu falava: ‘*Eu não posso deixar essa condição demarcar o espaço que eu vou percorrer! Eu vou percorrer todos lugares, como se todos lugares fossem...é... permitidos a transitar e vamos ver o que acontece*’”

(trecho da entrevista de Ariel, grifos meus)

Como mencionado anteriormente, os processos que produzem sujeitos sexuados, não são diferentes dos processos que constroem corpos “deficientes”. (Preciado, 2013). Nesse sentido, torna-se possível realizar uma analogia, entre a construção discursiva do corpo, para além de sua materialidade. Porchat (2007) afirma:

“O discurso não funda o corpo, mas não há qualquer referência a um corpo puro que não seja ao mesmo tempo uma ‘formação adicional a este corpo’, algum tipo de construção que, ao falar ‘sobre’, acrescenta algo a este ‘*sexo*’, seja lá o que ele for.” (p. 90)

Tal como o sexo em sua materialidade é atravessado pela linguagem que o constitui simbolicamente, também a deficiência (*disability*) ou os “impedimentos” (*handicap*) o são. Se substituído o termo “sexo” por deficiência/ impedimento, permite-se pensar que a construção simbólica destes corpos se relaciona às normas que os instituem tanto enquanto “incapazes/impedidos” como enquanto “transexuais/travestis”, negando uma posição de reconhecimento que não seja pela via da abjeção.

Para Butler (2003), o gênero seria um *ato performativo*, isso significa dizer que na mesma medida em que este ato “cria” uma realidade, é mantido a partir de constantes reiteraões, que respondem a um “código” ou citação que mantém o gênero em conformidade com a norma. Nesse sentido, Butler (2003) fala sobre uma possibilidade de repetição subversiva, uma performance que de alguma maneira escapa à expectativa, seja de modo intencional ou não, criando espaços de resistência à norma.

Como mencionado, Robert McRuer (2002), utilizando-se do conceito de “heterossexualidade compulsória” de Butler, constrói o conceito de “*compulsory able-*

bodiedness”, traduzido por Melo (2012) como “corponormatividade”. A corponormatividade regularia a sociedade a partir de práticas, discursos fundamentados num padrão de “capacidade” ou de corpos “sem impedimentos”. Para Butler (2003):

“Assim como as superfícies corporais são impostas *como* o natural, elas podem tornar-se o lugar de *uma performance* dissonante e desnaturalizada, que revela o *status performativo* do próprio natural.” (p. 210, grifos da autora)

Considerado desta forma, a “negação” por parte das entrevistadas de cumprir com um papel em que seus corpos são localizados simbolicamente, pode ser analisada como uma subversão da norma, uma “repetição subversiva” ao performatizarem suas “identidades” deficientes, frente à sociedade. Cabe ressaltar que se toma aqui a *lesão corporal* como o “real”, a base sobre a qual a *deficiência* pratica um ato de inscrição cultural⁶⁰. (Butler, 2003)

Na mesma medida transitam “*por todos os espaços, como se todos os espaços fossem permitidos transitar*”. O corpo, instância sob a qual incidem as formas de agenciamento e controle no regime de saber/poder vigente, é resignificado a partir das variadas possibilidades do “trânsitar”, como forma de recusa às imposições sociais. Recusa que se reflete num “trânsito” novamente “impedido”, “problemático” e “barrado”: a transição no corpo ao que é reconhecido como “gênero feminino”.

⁶⁰ Citando Butler: “Eu afirmei que na distinção sexo/gênero, o sexo figura como ‘o real’ e o ‘fatural’, a base material ou corporal em que o gênero pratica um ato de inscrição cultural. Todavia o gênero não é escrito no corpo como se inscreve ininteligivelmente na carne dos acusados de *A colônia penal*, de Kafka. Não se trata de saber que sentido essa inscrição traz em si, mas sim que o aparato cultural organiza esse encontro entre o instrumento e o corpo, que intervenções são possíveis nessa repetição ritualística.” (Butler, 2003, p. 210)

5.2. O olhar como fonte de escárnio, reconhecimento e desejo.

“Ver” e “ser vista”, ser observado pelo outro. O olhar atravessa toda a construção desta pesquisa, visto sua considerável relação com o reconhecimento de um lugar simbólico a ser ocupado pela deficiência no discurso corrente.

Torna-se relevante considerar ainda a importância desse “olhar” na construção do próprio corpo e do reconhecimento das entrevistadas enquanto “desejadas” e “desejáveis”. As repetições, pausas, e a frequência com que termos que remetem ao “olhar” aparecem nas falas demonstram seu valor para a construção dos corpos destes sujeitos, sejam como corpos “mulheres”, ou como corpos “deficientes”. Nesse sentido, duas formas de apreensão do olhar são observadas a partir da fala das entrevistadas: ora como fonte de escárnio, repulsa ou “pena” diante da deficiência ou da transexualidade/travestilidade, ora como fonte de desejo, frente a seus corpos femininos.

O primeiro ponto de análise refere-se às imposições sociais que são transgredidas pelas entrevistadas. As primeiras apropriações do olhar, considerado o lugar simbólico de seus corpos a partir da deficiência, são apresentados pelos incômodos, diante da percepção do outro de seus corpos distanciados dos padrões estético-funcionais.

“Quando você vai num banco, quando você vai num hospital. Se você vai no metrô, se você vai no ônibus, as pessoas te *olham* assim, como se você fosse *uma aberração!*” (trecho da entrevista de Iara)

“Eu era uma pessoa muito preocupada com as *aparências*, muito preocupada com o que os outros iam (pausa) *olhar* pra mim e achar de mim (...) Era uma coisa que me deixava... ‘Não, não posso ir em tal lugar, não quero ir em tal lugar, porque... *Pessoas vão me olhar!*’” (trechos da entrevista de Ondina)

As falas demonstram a apropriação do olhar como fonte de escárnio ou de comoção, um olhar que assujeita, inferioriza e causa desconforto. Para Shakespeare (1994) o olhar estabelece uma relação de poder, em que o corpo que é “olhado” é inferiorizado. Shakespeare (1994) citando Coward (1984), reafirma que: “A capacidade de escrutínio é baseada no poder. Na verdade, o olhar confere poder.”(Coward, R. 1984, p. 75 apud Shakespeare, T 1994, p. 225).

Desta forma, o olhar impõe uma relação de poder que subalterniza os corpos a partir de um “estranhamento”. Esse olhar afirma: “Você não é como eu”. Nessa concepção o “estranho” deve ser compreendido como “esquisito”, ou mesmo “*queer*”, ou seja, aquele que se distancia das normas de inteligibilidade baseadas na busca de uma coerência corporal fundamentada em padrões de normalidade. Shakespeare (1994) afirma ainda, que essa relação de poder, é apropriada como uma posição de subordinação, por ser o “observado” destinatário da avaliação do outro, que no caso, focaria principalmente o distanciamento do padrão corporal designado como “normal”. Estas mesmas questões são exploradas por Melo (2012) ao afirmar:

“O culto ao corpo perfeito, belo e saudável inibe as pessoas com deficiência e constrange os “normais”. Assim, ‘devido à promoção da beleza harmônica que herdamos dos gregos até nossos dias, a manifestação da deficiência lesiona o

conceito e a idealização de corporeidade grega que eugenicamente temos tão enraizados dentro de nós’.”(Melo, 2012, p. 127)

A importância desse olhar que repousa sobre o corpo aparece, por exemplo, na fala de Ondina, que relata se utilizar das vestimentas como forma de esconder seu corpo do outro, como diz: “Eu usava blusa longa, moletom pra *esconder* meus braços, eu chegava até a usar capuz, mano! Era uma coisa bizarra! (...) É um outro *ângulo* você ter... Você se sentir *inferior* às pessoas, entendeu?” (trecho da entrevista de Ondina, *grifo meu*)

A idéia da tomada de uma marca corporal como detentora de uma verdade generalizante que diminui o sujeito, é explorada por Goffman (1988), a partir do conceito de “estigma”. Para Goffman (1988) o “estigma” corresponde a uma marca, que confere uma posição socialmente subalterna aos seus possuidores, os “desqualificando” na convivência com o outro. Considera-se com isso, a apropriação do conceito de “estigma” a partir das “marcas visíveis” utilizadas pelos gregos na antiguidade.

Como forma de deslocar a discussão do interacionismo⁶¹ de Goffman (1988), devido a seu constante uso de expressões que remetem à “normalidade” a partir de uma relação de oposição ao “desvio”, torna-se possível realizar uma analogia com outras teorias presentes nesse estudo. Segundo Porchat (2007):

⁶¹ Interacionismo simbólico: abordagem sociológica, originada da Escola de Sociologia de Chicago, na qual Goffman se insere. O interacionismo baseia-se na importância da interação social como construtora de significados simbólicos que atravessam os indivíduos e as próprias relações sociais.

“Encontramos em Goffman (1963) idéias que dialogam com a proposta butleriana de definir gênero como “identidades criadas mediante performances sociais” ou como “*uma realização performativa em que a platéia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar*”. Em *Estigma*, Goffman afirma que a sociedade estabelece categorias para as pessoas e atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias(...) Nesse sentido, podemos dizer que *os gêneros não-inteligíveis com seus atributos particulares provocam o tempo todo a atenção e a reflexão* e, por isso mesmo, incomodam. (p. 81, grifo meu)

A análise de Porchat (2007) pode ser deslocada aos corpos deficientes, considerando-se que, na mesma medida em que são instauradas normas que determinariam como inteligíveis uma coerência entre sexo, gênero, práticas e desejos, também os corpos deficientes são envoltos em um discurso de inteligibilidade a partir de normativas de capacidade e funcionalidades corporais coerentes⁶².

Ademais, sob a afirmação de Porchat (2007) sobre estes corpos “com seus atributos particulares” provocarem atenção e a reflexão, são explorados tanto por Garland-Thomson (1996) ao rememorar os freak shows, quanto podem ser relacionados à idéia de “monstruosidade”.

⁶² Citando Gavério (2015): “Em sentido mais amplo, uma análise *crip* das identidades patologizadas, de alguma maneira como deficientizadas\aleijadas - que não necessariamente se cura/se erradica, mas busca-se uma espécie de retorno a um ‘estado anterior presumidamente normal’ (STIKER, 1999, p. 122 apud McRuer, 2006, p. 111) - volta-se não só à criação de ‘problemas da capacidade’ (*ability trouble*), mas também às tentativas coletivas de subverter as normativas de capacidade e funcionalidades corporais coerentes. Tal retorno a uma plena normalidade é impossível, uma vez que o normal é uma abstração efetivamente inatingível, inclusive pelos próprios ‘normais’ que reiteram a todo momento, como paródia de si, seu medo pelo “anormal”, corporificando-o nessa categoria.. (Gavério, 2015, p. 113)

Monstruosidade é aqui entendida, como “aquele que mostra”, como algo fora da ordem, representante dos desvios da norma; ou nas palavras de Leite Jr: “(...) a manifestação de algo fora do comum ou esperado. Antes de tudo, o monstro representa uma categoria de pensamento, uma tentativa inteligível de classificar e orientar condutas em relação àqueles seres e pessoas que a princípio escapam da inteligibilidade cultural. do período. (Leite Jr, 2012, p. 561-562)

A idéia de monstruosidade, assim como dos Freak Shows, ambos caracterizados por uma expressiva relação com o “olhar”, exprimem uma limitação ao “humano”. Em outras palavras, o que esse “olhar”, ao qual os corpos “monstruosos” ou “aberrantes” são expostos busca, é o distanciamento da caracterização desses corpos como representantes da categoria de “humanos”, reiterando a exclusão sob a insígnia do “sub-humano”, ou do “inumano”.

Assim, o “olhar” expressado na fala das entrevistadas, pode ser então compreendido como uma forma de “subordinação” do outro a partir da diferença, qual seja, a demarcação de sua não-inteligibilidade enquanto corpos deficientes⁶³. O esconder o corpo, o se esconder dos olhares alheios através das vestes, demonstram de que maneira esse olhar é vivenciado por elas, tendo como principal representação a “pena”, o “escárnio” ou o “desprezo”.

Tais questões podem ser exemplificadas com a fala de Ondina, ao relatar a percepção dos médicos sobre seu corpo, na dificuldade de determinar um diagnóstico: “(...) eles *viam* uma criança com as pernas todas deformadas.” (trecho da entrevista de Ondina, grifos meus)

⁶³ Principalmente quando unida a deficiência à transexualidade/travestilidade.

Ondina se remete à percepção do outro sobre seus pés “descobertos”, eles “viam” seus pés virados. Da mesma maneira menciona, na citação anterior, como “cobria” seu corpo para evitar ser olhada, no decorrer da infância e início da adolescência. De “escondidos” no passado, os pés e pernas deixam de ser cobertos na idade adulta, e passam a ser adornados com suas botas de salto coloridas, as quais são lembradas por ela como a primeira parte do corpo a se “cobrir” de vestes femininas. Assim, do corpo “coberto”, ao corpo “descoberto” para “dar-se a ver”, esse olhar é resignificado a partir da experiência do feminino como fonte de curiosidade e desejo pelo outro: “Todo mundo já sabia, todo mundo *me via como mulher*. Eu soltava meu cabelo, *a cara mudava....*” (trecho da entrevista de Iara, grifos meus)

Aos novos corpos “descobertos” são adicionados elementos que caracterizam o feminino a cada uma das entrevistadas. Dessa maneira, adornos corporais, batom, saias, sapatos de salto alto passam a complementar a indumentária na construção de suas feminilidades. O que aparece, principalmente na fala de Iara na citação anterior. Suas vestimentas buscam, em geral, convocar o olhar para partes específicas do corpo de modo que este olhar não se remeta apenas às marcas da deficiência, mas à beleza e sedução concernentes à suas compreensões da feminilidade. Os elementos escolhidos marcam a relação entre suas transições e características do feminino que são apreendidas por elas.

Dessa forma seus corpos são apreendidos a partir de uma nova condição, não mais apenas a partir da deficiência, mas a partir da experiência da feminilidade. Nos trechos que seguem é possível notar uma nova apropriação do “olhar”. Se ao início das entrevistas o olhar aparece principalmente como algo intrusivo, conferindo uma relação de inferioridade por parte do outro, a partir do reconhecimento como mulher, esse olhar

é exprimido principalmente a partir de uma percepção “interna”, em que as entrevistadas remetem a seu próprio olhar sobre seus respectivos corpos:

“Eu digo que tudo o que é em mim é feminino porque *eu enxergo... eu vejo* como se fosse algo feminino, mas é porque eu estou dando esse nome talvez.”

(trecho da entrevista de Ariel, grifos meus)

“A construção do meu corpo foi tão importante pra mim! No sentido de me sentir *desejada*, de me sentir... de poder *atrair* outra pessoa fisicamente (...)

(trechos da entrevista de Ondina, grifos meus)

A fala de Ondina remete à sedução, o que é compreendido por ela como uma característica típica da feminilidade⁶⁴. Nesse processo, o olhar do outro que exprimia “poder” é assumido para si. Para Shakespeare (1996) o assédio, é algo que atravessa tanto a realidade das mulheres, como também das pessoas com diversidade funcional a partir da subordinação ao julgamento do outro. Aqui, esse olhar é resignificado e se torna o se “olhar no espelho”. Agora, Ondina tem o olhar a seu favor, ela é uma “mulher” olhada, desejada e sedutora; ela atrai o olhar.

Frente à questão exposta, o “ser desejada” a partir da captura do olhar do outro, trás consigo uma relação de “reconhecimento”, a partir desse mesmo olhar:

⁶⁴ Parte destas questões será explorada na próxima seção do texto: “a mulher como ‘poder’, beleza e sedução”, cabe agora apenas uma breve análise como forma de situar o leitor.

“*Aí eu me descobri! Descobri* que eu poderia me aceitar do jeito que eu era porque, se o menino mais lindo da minha escola, *viu em mim*, coisas que atraíam ele, porque eu não poderia *ver*, em mim mesma, coisas que poderiam *atrair* outras pessoas e a mim(...)” (trecho da entrevista de Ondina)

Nas falas de Ondina e Iara, a atração do olhar e o reconhecimento, vinculam-se ao sentir-se sexualmente desejadas. Esse lugar de desejo, nas falas, é o que dá sentido ao feminino a cada uma das entrevistadas, saindo de uma posição invisibilizada e socialmente “dessexualizada”, a uma posição de disponível enquanto “desejante” e “desejável”.

Esse lugar de desejante e desejável frente ao sexo, é explorado por Mrcruer (2016) em que afirma a importância da sexualidade, em geral vista como menos importante que a discussão de outros direitos frente aos movimentos sociais de pessoas com diversidade funcional. Na fala de Ondina: “Eu já estava bem! Eu me *olhava no espelho* e falava: ‘Essa é a *imagem* que eu quero’. (...)o que mais me importava mesmo e o que mais me importa até hoje é: *como eu sou vista*. Sabe?” (trecho da entrevista de Ondina, grifos meus)

Ser mulher é ser “vista” e “desejada”, a assunção deste lugar “ocupado” remete também à transitoriedade, de um corpo que, em dado momento assume um lugar de invisibilidade e repulsa, analisado a partir das conceituações do “monstro” (Leite Jr., 2015) e da “aberração” (Garland-Thomson,1996), em contraponto a um novo lugar de visibilidade e desejo, a partir da sedução feminina. Desejar, em seus respectivos casos, é também transgredir barreiras, considerado o próprio distanciamento que é imposto socialmente entre a sexualidade e a deficiência, e o lugar de assujeitamento que é

referido em alguns trechos de suas falas, sob os termos “eu tenho que”, “eu não posso”. É principalmente a partir da sexualidade que o lugar de “ser desejada” emerge.

Transgridem a imposição de silenciar seus desejos, bem como transgridem profundamente as normas sociais que delimitam a impossibilidade de transição dos corpos entre os gêneros. Assumem assim, uma dupla transgressão, dada por um novo lugar: o de mulher: “Eu notava as pessoas *me olharem* e falarem: ‘Hum, que absurdo, uma trans, uma cadeirante’. Digamos, já é difícil ser cadeirante, e ainda ser trans?” (trecho da entrevista de Ondina, *grifos meus*)

“Ser desejada” permite uma nova concepção dos próprios corpos, o “olhar-se no espelho” toma novos significados, de maneira que os cuidados com o próprio corpo dão espaço ao “embelezamento” e os “adornos” envolvem partes do corpo.

O “olhar” que em um primeiro momento é considerado como referência da inferiorização de seus corpos, é transformado a partir de uma perspectiva de um feminino sedutor. Esse mesmo olhar que estabelecia um lugar de assujeitamento de seus corpos, a partir da “sedução” e do “desejo” do outro, se reconfiguram a partir do feminino como uma insígnia de “poder”. Encerro aqui, com a citação a um trecho de Ariel, em que a estreita relação entre a feminilidade, a sedução e o olhar se fazem notar:

“Existir enquanto um *ser feminino*: um ser que se pinta, que deixa o cabelo crescer, *que seduz no olhar, que seduz no gesto, sabe? É mais gostoso!*” (trecho da entrevista de Ariel, grifo meus)

5.3. A Mulher como “poder”:

Uma das questões que se impõe desde o início desse trabalho, se encontra nas relações estabelecidas entre o feminino e a corporeidade deficiente, que são experienciadas e relatadas pelas três entrevistadas.

As três mulheres entrevistadas por esse trabalho transitam física e geograficamente e conseqüentemente transgridem normas. A transgressão do lugar previamente reservado a seus corpos certamente desperta curiosidade diante de suas histórias, convocando os olhares por onde passam. Como mencionado anteriormente, ser mulher é também, “ser desejada”.

Nesse sentido, ao retomar as próprias formulações de Butler (2002/2003) é importante pontuar que, embora a autora fale sobre “repetições subversivas”, os corpos se encontram circunscritos em uma já determinada realidade que é atravessada pela matriz heterossexual. Desta forma, os corpos tendem a reproduzir e reiterar o que se encontra previamente posto como norma, considerado que são as “performances” reconhecíveis e reconhecidas dentro de determinada cultura. Como afirma Butler (2003):

“Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades de configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura. Isso não quer dizer que toda e qualquer possibilidade de gênero seja facultada, mas que as fronteiras analíticas sugerem os limites de uma experiência discursivamente condicionada. Tais limites se estabelecem sempre nos termos de um discurso cultural hegemônico, baseado em estruturas

binárias que se apresentam como linguagem da racionalidade universal. ” (p. 30)

Desta forma, a reiteração das normas binárias se faz notar na fala das entrevistadas em momentos distintos. A expressão de um feminino “belo”, “sedutor”, bem como o uso de maquiagens e adereços para compor uma estética feminina se fazem notar constantemente nos discursos das três mulheres. A saia, os sapatos de salto, os cabelos longos compõem o figurino que exaltam o reconhecimento de cada uma das entrevistadas em sua transição ao gênero feminino. Esses elementos demonstram sua expressividade no reconhecimento delas como “mulher”. Isto se torna notável em passagens em que Iara se refere ao uso da “saia de sua mãe”, ou no momento em que Ondina se refere ao “salto”, na mesma medida em que algumas passagens retomam essa construção estética, tais como:

“Aí eu ia pra casa da outra, *me maquiava, botava aquele belo vestido ou aquela bela sainha bem bonitinha*” (trecho da entrevista de Iara, *grifos meus*)

“*Eu gosto de pintar. (...) O cabelo é o chamativo da mulher.*” (trecho da entrevista de Iara, *grifos meus*)

Por outro lado, Ariel ao se referir à própria percepção de sua feminilidade, pontua a importância da “construção social” do feminino:

“Perceber a minha feminilidade, aí, eu acho que está em toda a construção social: na *roupa* que eu visto, *uma maquiagem*. Da forma *como eu cuido do*

meu cabelo, da forma como eu me estresso com as pessoas, da forma como eu... até cuido de mim.” (trecho da entrevista de Ariel, *grifos meus*)

Cuidar, cuidado. Essas palavras não são sempre apreendidas como algo favorável, mas o “cuidado” da família com elas é por muitas vezes visto como algo sufocante e desestabilizador. Mas nesse caso em específico, ela fala sobre um “cuidado de si”. Referindo aos elementos que caracterizam a feminilidade para elas. Os cabelos e a maquiagem são elementos importantes em todas as falas.

É importante ressaltar, que na relação estético-corporal, diferente de alguns elementos apresentados como primordiais na construção do corpo das “travestis”, tais como o uso de silicone líquido, o uso de dosagens altas de hormônios, que aparecem em pesquisas como Pelucio (2007) e Benedetti (2005), não aparecem nas falas das entrevistadas como importantes à construção de um corpo “feminino”. A construção de uma estética do feminino para as entrevistadas têm, em geral, como elementos principais: sapatos de salto, o cabelo e o uso de maquiagens, distanciando-se das modificações corporais como centrais à construção do “feminino”.

Nesse sentido, talvez seja importante pontuar que, de maneira geral, os corpos de Ondina e Iara são constantemente marcados no decorrer da infância por procedimentos médicos, alguns destes, bastante invasivos. Como pontuado anteriormente, Ondina se nega a realizar alguns procedimentos cirúrgicos que colocariam sua vida em risco em determinado momento. A recusa por passar por um procedimento cirúrgico de “reconstrução genital” no caso de Ondina, pode relacionar-se principalmente ao próprio incomodo que apresenta a excessiva manipulação e regulação médica sob seu corpo em um momento anterior.

Assim, uma expressiva fala de Ondina demonstra a compreensão de sua feminilidade como destoante da expectativa de intervenção cirúrgica:

“Acho que o corpo que me motiva é estar bem comigo mesma. É *olhar* e falar ‘*Olha, eu posso. Eu posso! Eu posso* estar com a roupa que eu quiser, *eu posso fazer o que eu quiser com meu corpo* e não vai pesar na minha consciência.”
(trecho da entrevista de Ondina, *grifo meu*)

O interessante a se notar em sua fala, é como o “poder” e o “não poder” aparecem relacionados. Para tanto, há de se considerar as questões analisadas na primeira categoria aqui presente, sobre o “trânsito”. É desta compreensão entre a relação que se estabelece entre o “poder” e o “não poder” que as falas das entrevistadas circularão principalmente pela percepção do feminino enquanto “luta” e enquanto “poder”.

Desta forma, talvez, por considerar especialmente suas histórias de vida e as relações traçadas até aqui, as primeiras palavras que remetem ao feminino na análise destas entrevistas, são a “coragem” e a “luta”. Assim, no momento em que a questão: “o que é ser mulher” é colocada, suas primeiras respostas remetem especificamente a esses termos. Como expressam Ariel e Ondina:

“Eu não sei, talvez, o quanto eu fiquei na verdade muito mais dura, nessa vivência de mulher. De uma pessoa que vive muito mais na defensiva, e *tendo de lutar*, muito mais que... Eu acho que quando eu era um homem eu era um banana! No sentido de que, meu, eu não tinha fibra nenhuma *pra lutar* pelas coisas.” (Trecho da entrevista de Ariel, *grifo meu*)

“Talvez pra uma mulher cis, o feminino não é como *uma luta* pra ela. Às vezes pra uma mulher trans, o feminino não é como *uma luta* pra ela, entendeu? Vai muito da minha realidade, vai muito do que eu vivi *ver o feminino como luta*.”
(trecho da entrevista de Ondina – grifo meu)

Nas narrativas, expressões que circundam pela coragem e luta aparecem com considerável constância. Após pausas e esquecimentos, todas as entrevistadas se remeteram primeiramente a uma questão diante do feminino: “ocupar lugares”. Nesse caso, como já foi discutido dentro do primeiro eixo de análise, ocupar lugares pode se deslocar ainda à questão da locomoção ou trânsito, na mesma medida em que pode ser significado a partir da relação de identificação com a figura feminina como historicamente marcada por relações de opressão e assimetria. Entretanto, uma particularidade deve ser aqui acentuada: se tratam de mulheres trans.

Devido aos possíveis deslocamentos dessa palavra, nos remetemos a outro trecho em que Ondina afirma: “Eu acho que ser mulher *é o desafio!* (...) O feminino pra mim é aquilo de olhar no espelho e me sentir bem, *me sentir empoderada* como mulher. *É ser capaz de ocupar lugares* que os homens ocupam, de *tomar lugar* mesmo.” (trecho da entrevista de Ondina – grifos meus)

Ondina vai se referir à transição a partir da perspectiva de que o “feminino” possui uma forte relação com a luta por “ocupar lugares”. Ondina luta pela vida devido à síndrome, assim como luta por lugares a serem ocupados como uma mulher transexual, luta por seu reconhecimento enquanto mulher e luta por direitos enquanto cadeirante. Suas lutas são uma constante. A fala sobre o que significa ser uma mulher

transexual ilustra novamente o efeito de suas lutas, para as quais, é necessário “se empoderar”.

“Empoderar”, segundo o Dicionário Online de Português⁶⁵: “Conceder ou conseguir poder; *passar a ter domínio sobre sua própria vida; dar ou atribuir poder a: ‘ela luta para empoderar as minorias’; ‘empoderou-se de coragem e seguiu em frente’*”. De acordo com Marta Narvaz e Silvia Koller (2006), dentro da perspectiva feminista: “Empoderamento é um termo advindo da expressão ‘*empowerment*’ (Leon, 2000) que remete à *capacidade das mulheres de terem controle sobre suas próprias vidas, inclusive sobre seus corpos.*” (p. 651, *grifos meus*)

“Poder” e “não poder” são determinantes das relações que circunscrevem os corpos deficientes dentro de um constructo social que estipula como “inteligíveis” certas ações, movimentos e expressões destes corpos na sociedade. Em outras palavras, regulados pela corponormatividade, certas expressões dos corpos deficientes demonstram-se “inaceitáveis”, ou incompreensíveis, de modo que o “não poder” marca, a reafirmação, para além dos limites funcionais, de uma *relação de poder*⁶⁶ imposta.

Novamente nos remetendo ao documentário *Examined life*, referido na apresentação deste trabalho, em diálogo com Sunaura Taylor, Butler se refere à uma formulação de Espinoza sobre o corpo, em que o autor questiona: “o que *pode* um corpo?” - A questão é retomada por Deleuze, e Butler se refere a este último ao afirmar que a emergência desta questão permite indagar a maneira com que os corpos são tradicionalmente representados em nossa cultura. Utilizando-se do documentário como referência, Porchat (2015), ao pensar o corpo para Butler, afirma:

⁶⁵ Dicionário Online de Português, disponível em: <https://www.dicio.com.br/empoderar/>

⁶⁶ “Poder” aqui entendido, a partir da perspectiva foucaultiana.

“Mas o que um corpo pode fazer é uma pergunta diferente, pois isola capacidades e ações que este corpo pode ou consegue realizar. “Não é como se houvesse uma essência ou uma morfologia ideal”, diz Butler (cf. TAYLOR, 2008). Não se trata de como um corpo deveria ser ou de como deveria se mover.” (p. 41)

É importante ressaltar que esta questão emerge frente a um diálogo com Sunaura Taylor, em que a acadêmica e ativista pelos direitos das pessoas deficientes, afirma que se mover pelo espaço e realizar certas ações (tal como utilizar a boca para pegar um café), implica em um incômodo por parte do outro que a observa, de que não realize esta ação da maneira “tradicional”. Desta maneira, como pontuado, a questão que atravessa a descrição desta ação, seria a da expectativa de que uma ação fosse realizada de determinada maneira, como pressupõem as normas de “utilização do corpo”, que, de certa maneira determinam “o que pode um corpo”, ao estar inscrito em determinada cultura.

A despeito da utilização do exemplo do diálogo entre Butler e Taylor, a expressão dos desconfortos do outro frente ao que “pode” os corpos das entrevistadas são repetidos constantemente no decorrer da entrevista. Desta forma, a localização do feminino como “poder”, aparece ainda, a partir da circularidade que elas estabelecem no decorrer da entrevista entre um “poder” e um “não poder”.

No trecho abaixo, é possível observar a relação estabelecida entre o “não poder” como uma afirmativa apreendida a partir da deficiência, e o “poder” como superação desta perspectiva a partir da “mulher”.

“Ser mulher pra mim *é ter essa coragem*, de falar: ‘Ei caralho! Eu sou uma mulher trans! Eu sou uma mulher travesti’ *É* não querer saber a opinião dos outros. *É* se aceitar primeiramente, e passar isso pros outros. *É ter coragem duplamente* de falar: “Ei, *eu posso* ser transexual e cadeirante. Eu não preciso andar pra ser trans.”- Porque isso parece tabu ainda: cadeirante *não pode* ser travesti, *não pode* ser transexual não. Cadeirante *é* coitadinha. E não *é!* Cadeirante *é* normal, *é* gente, *é* viado *é* normal. Cadeirante *é um ser humano... só usa a cadeira*” (trecho da entrevista de Iara, grifos meus)

Por outro lado, em certa passagem, já mencionada anteriormente na categoria de análise dos trânsitos, Ondina refere que aquilo que ela busca enquanto construção de um corpo: saber que “pode”, “mostrar” que “pode”. Isso fica evidenciado pela interjeição anterior: “Olha, eu posso”. Assim como, nas expressões utilizadas por Iara ao remeter à deficiência a partir da idéia de uma negativa que remete à “impossibilidade”, ao “não poder”, em que: “cadeirante não pode ser trans”.

A partir das identificações de Iara com quatro figuras femininas que constroem seu nome social é possível perceber de que maneira explora as suas noções do feminino a partir de uma relação entre “não poder” e o “poder” como expressão de uma transgressão: “Também me identifiquei com ela, porque ela quebrou tabu. Aquele negócio de dar pro padre, *de não poder*. Ela deu pro padre, né querida? Quem vai ter a ousadia de dar pro padre? *Só a poderosa, né?*” (trecho da entrevista de Iara, grifos meus)

Por outro lado, Ariel que em um primeiro momento define ser mulher a partir das lutas que imprime para “ser ouvida”, em seguida relaciona a feminilidade à elementos de “força”, “teimosia”, “pirraça”:

“E o que é a Ariel ser mulher? É a Ariel poder expressar, de forma espontânea, todas as possibilidades que estão dentro dela. Tanto na delicadeza quanto na... *no que tem de forte*, no que tem de sensível, no que tem de... (pausa) *No que tem de birrenta, no que tem de teimosia, no que tem de pirraça*, no que tem de carinho. Tudo assim, em uma condição feminina, que eu acredito que é feminina.” (Trecho da entrevista de Ariel, *grifos meus*)

Poder expressar todas as possibilidades que estão dentro dela e foram de alguma forma silenciadas. Ariel fala, em diversos momentos sobre os impeditivos decorrentes da diversidade funcional. Ser mulher é expressar aquilo que tem em si de maneira delicada, poder “ser sensível”, mas também ser: *forte, birrenta e teimosa*. Essa teimosia aparece em muitos momentos em sua fala, quando opta por caminhar por lugares que diz que “não deveria”, quando decide não voltar pra casa e mostrar que “não fracassou”.

Dessa forma, abre-se à possibilidade de uma analogia com a fala das outras entrevistadas, a partir da premissa de que transgredir as barreiras que são impostas a ela é se colocar em um lugar desejante, que “luta” e lugar que reconhece como representação de sua feminilidade.

“Ser mulher”, nestes casos, é assumir um lugar de dupla abjeção, um lugar de *silenciamento* frente à estrutura social hegemônica. Abjeção aqui, entendida a partir do conceito utilizado por Butler (2003) como:

“O ‘abjeto’ designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’. Parece uma expulsão de elementos estranhos, mas é precisamente através dessa expulsão que o estranho se estabelece. A construção do ‘não eu’ como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito.” (p.190)

O abjeto, como explorado, é o que é “descartado”, como humanamente inconcebível. A heterossexualidade compulsória, bem como a corponormatividade compulsória circunscrevem uma esfera de identificações culturalmente reconhecíveis, culturalmente inteligíveis, o que se encontra fora dessa circunscrição correspondem ao abjeto. O abjeto, assim, corresponde ao exterior constitutivo da esfera do sujeito, pois são constituídos um em relação ao outro.

A “luta” por seus direitos, autonomia, desejos, parece se deslocar para a categoria identitária “mulher”. Para as entrevistadas, ser mulher é “requerir” algo do qual foram privadas. Nesse sentido, estabelece-se uma relação entre “ser desejável”, a partir do olhar e “ser *desejante*”, a partir da “luta”

Reavendo o conceito de “empoderamento” e de “poder” que aparece no decorrer das falas, torna-se possível deslocar o raciocínio à questão da diversidade funcional. O “lugar” simbólico da deficiência frente às instancias culturais seria o da “limitação”, o do ‘não poder’, do corpo que não é “hábil” ou “apto” para algo, rememorando a regulação por um sistema de normatividade corporal compulsória, que caracterizaria como “desejáveis” apenas corpos “capazes”.

No sentido das falas das entrevistadas, a idéia de “poder” e “empoderamento” remetem a expressões que se repetem nas entrevistas - “não posso”- em um primeiro

momento. Ser uma mulher transexual representa, nas próprias falas, uma recusa a esse papel de assujeitamento explicitado pela inabilidade, pela limitação, pelo “não poder”. A recusa que é explorada junto da questão do “transitar” pode ser novamente abordada aqui, a partir de uma transgressão das normas que convoca o “olhar” como símbolo de “poder”(“eu posso”) a partir da sedução⁶⁷.

Nesse sentido, retoma-se o conceito de abjeção de Butler (2003) como forma de classificação, também dos corpos deficientes, pois como explorado por Melo (2012): “(...) a deficiência é a materialidade da abjeção em sua acepção mais radical, posto que remete à ideia do *corpo aleijado* como perturbador degenerado, descartável, mórbido, asqueroso, repugnante, em suma, a deficiência representa a síntese totalizante da aberração da figura do monstro.” (Melo, 2012, p. 65)

Os lugares de “desejável” e “desejante” expostos em seus discursos remetem sempre a uma transgressão, seja da hete/cisnormatividade, ou da corponormatividade. Pois é através do desconforto, do incômodo com a norma que regula “o que pode um corpo”, que estabelecem uma “luta” por reconhecimento enquanto “desejantes” e “desejáveis”. Como tantas vezes referem, o que buscam com o “ser mulher” é “ocupar lugares”, “se fazer ouvir”.

Nessa conjectura, das relações entre as “lutas” por reconhecimento dessas mulheres, que em certa medida corporificam a abjeção sob diversas nuances desse “exterior constitutivo”, é que se faz possível utilizar da leitura que Porchat (2007) faz de Butler em *Cuerpos que importan*:

⁶⁷ Observa-se com isso, que os trechos que remetem à sedução, na seção anterior, são seguidos de afirmações sobre a percepção de um “poder”. O olhar agora é “dominado” por elas.

“Mas Butler não indica apenas que a matriz mediante a qual se formam sujeitos (constituídos através de identificações lícitas) requer a produção simultânea de seres abjetos, os não-sujeitos, que formam o exterior constitutivo do campo dos sujeitos. Ela também afirma que é pela voz do “abjeto” que a reflexão sobre a produção do humano, as normas que o regulam e a possibilidade de transformação social se farão ouvir.” (p. 94)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Uma pesquisa que se molda sobre teorias tão abertas ao “não saber”, certamente não se encerra com respostas prontas, nem se resigna ao lugar da “verdade”. Diante disso que me cabe, antes de me apropriar das vestes dos títulos acadêmicos, me reconhecer diante de um saber suposto, que me permitiu primeiro, elaborar novas e inquietantes questões no lugar de respostas.

Novas perguntas traçam novos horizontes possíveis, novos caminhos a serem explorados e sem dúvidas, contribuem mais ao conhecimento que as certezas. Assim, talvez a conclusão, é que não haja “conclusão”, demonstrando que “limites” se dão para além dos corpos, mas também ao pensar teórico. Desta pesquisa, levo novas interrogações, antes que “conclusões” propriamente ditas, e as penso como potencialmente mais construtivas.

No terreno fértil sobre o qual me disponho diante de questões sobre esses corpos femininos abjetos, certamente há de se considerar uma interação embrionária que me interpela de meu encontro enquanto pesquisadora com corpos que extrapolam a ordem

na tentativa de reconhecimento enquanto humano, mas também se compreendem transgressores.

A pergunta que se inicia ao princípio desse percurso sobre o “ser mulher” se desdobra em uma multiplicidade ímpar de experiências, signos, verdades e representações possíveis ao feminino.

Esse trabalho versa sobre o controverso; as controversas relações instituídas sobre os corpos dos sujeitos aqui analisados, frente a um regime de saber/poder que excluí, categoriza, patologiza e desumaniza. Da questão que permite dar “corpo” a este texto, sobre o que a experiência da transexualidade acrescentaria à deficiência, como dito, levo novas questões e talvez a própria reformulação da pergunta inicial, posto que a relação que aqui se estabelece entre o corpo deficiente e transexual não se restringe apenas a uma idéia de “soma” ou “acrécimo”.

Ao leitor desatento, talvez caibam aqui respostas prontas de que a transexualidade imprimiria uma condição de visibilidade, de uma beleza peculiar, de retorno às “maravilhas” da plasticidade dos corpos e da resignificação do feminino enquanto embate às normas hegemônicas. Ao leitor perspicaz talvez caiba a percepção de que esse trabalho versa, especialmente sobre a desconstrução de verdades pré-estabelecida sobre os corpos e que busca trazer visibilidade ao inexplorado.

Assim, buscou-se no decorrer da revisão teórica empreender um extenso caminho diante do qual, as diferenças corporais transformam-se em “monstros”, “aberrações”, “anormalidade”, “degenerescência” e são expostas a normas que controlam, disciplinam e excluem, sob o viés de que o “natural” da espécie humana compete a uma suposta coerência anatômico-funcional inalcançável e inexistente.

Como bem teoriza McRuer (2006), somos expostos a relações que não se

limitam a perceber a noção de “capacidade” como um fato neutro sobre o corpo, mas vê essa condição como única “desejável” individual ou socialmente. Por “desejável” entenda-se aqui, não apenas desejável para si como condição anatômico-funcional, mas desejável pelo outro, de forma que se torna importante questionar, a partir das teorizações que foram aqui expostas, o porquê da sexualidade ser algo a ser desfrutado apenas por certos corpos em detrimento de outros.

Há de se considerar que a corponormatividade compulsória e a heteronormatividade compulsória reforçam-se mutuamente frente a pessoas com diversidade funcional, de forma que negam possibilidades de prazeres sexuais e reconhecimento fora da esfera da cisgeneridade.

Com esse entendimento, retoma-se as revisões teóricas seguintes, sobre as quais, o domínio da “anormalidade” recai sobre os corpos transexuais/travestis. Ora, como interrogação fundamental, atravessando todo o campo teórico que estrutura essa pesquisa, a crença em uma suposta normalidade estabelece fronteiras entre anatomias e estruturas psíquicas culturalmente “aceitáveis” e aquelas que devem ser relegadas a um lugar de exclusão. Também a transexualidade e a travestilidade não fugiriam a estes padrões, escapando as leis anatômico-corporais que reafirmam a verdade dos sujeitos nos corpos genitalizados.

Tal como o monstro das anomalias corporais, a transexualidade e a travestilidade transgridem as normas que imprimem sobre qualquer ambigüidade entre macho/fêmea uma proibição, sendo reconhecidos como dissidentes da normalidade e do sistema médico-jurídico vigente. Nesse sistema regulado por uma heteronormatividade compulsória, ao que delinqüe é relegado um lugar de “não humano”, de excremento social, de abjeto. Mas é sobre o abjeto, que tal como McRuer, Butler irá se debruçar

para explorar as contradições das normas do sistema sexo/gênero, permitindo uma compreensão da feminilidade que extrapole noções restritas ao culturalmente inteligível.

Tomar as noções de gênero como ato performativo, permite assimilar as transgressões expostas nas falas das entrevistadas como uma forma de subverter noções e limites previamente estabelecidos sobre os corpos. Quando as negam o direito a “ser humano” transgredir é o que resta como única opção viável, e os “nãos” impressos como resposta às obrigações para com seus corpos e gêneros diante da normativa vigente, imprimem uma possibilidade de resistência e de modificação social frente às expectativas do culturalmente aceitável, do culturalmente “pensável”, do culturalmente inteligível.

É pela não inteligibilidade que as mulheres que falam através dessa pesquisa encontram a possibilidade de “ser” e imprimem “lutas” cotidianas por reconhecimento.

Como tanto se falou de normas no decorrer dessas páginas, também de normas se regulam as produções científicas e exigem, por muitas vezes que um produto final se regozije de uma conclusão relevante. Relevante ou não, me pergunto sobre as possibilidades de me apropriar do estudo que aqui se encontra à luz da psicanálise, bem como, como fio solto em meio à “limitância⁶⁸” de fazer opção por outros aspectos relevantes, analisar tantos pontos que foram excluídos devido às normas ou ao tempo que me restou.

Como mote à normatividade do “conclusivo”, a questão que é primariamente colocada: “O que a transexualidade e a experiência do feminino acrescentaria a essas

⁶⁸ Anagrama de “militância”.

vivências da deficiência?”- pode ser metaforicamente sintetizada pela emblemática figura da sereia, tão representativa às mulheres entrevistadas.

Presente nos discursos das três entrevistadas, diversas analogias são possíveis de serem traçadas entre esta figura mitológica, representada pelos “perigos” da sedução feminina e a particular vivência do trânsito entre os gêneros e da deficiência frente às três mulheres entrevistadas, como foi, de início, apresentado na introdução desse trabalho. O “poder”, a sedução feminina, a incongruência entre uma estética feminina “padrão” e as estreitas relações entre a marginalidade desses seres místicos, dos quais, segundo algumas lendas, tais como as portuguesas, deveriam ser temidas e mantidas distante.

As sereias têm seu próprio “submundo”, um mundo subalterno e distante daquilo que é passível de ser determinado enquanto “humano”. E afinal, o que é um corpo “humano”? Jorge Leite Jr.(2006) se faz essa pergunta ao se remeter às nuances corporais de uma estética do grotesco. Os corpos “amorfos” e disfuncionais, que são apresentados como particularmente desejáveis são vistos pelo telespectador no mínimo, como algo inusitado, tal como relatam nossas sereias, em suas falas sobre as vivências e descobertas das próprias sexualidades.

A sereia é um monstro, não apenas no sentido etimológico do termo, mas também conceitual. Navega entre as “zonas inabitáveis” daquele que não é reconhecidamente humano, mas com seu canto, ainda que por vezes silenciado, encanta, retoma o olhar, seduz e subverte a norma. A figura da sereia sintetiza o feminino sedutor, o feminino enquanto “coragem”, o feminino que foge à ordem anatômica, o feminino que expõe a impossibilidade de uma coerência física concreta. Nas palavras de Ondina:

“Enquanto uma mulher trans, as sereias continuam sendo criaturas incríveis , *condenadas desde quando nasceram a uma condição que assusta os terrestres, saber que em um mundo distante existem criaturas que digam ser mulheres sendo peixe? Sabendo que o mundo que pra eles parecem distante esta mais próximo do que eles pensam. Criaturas atentas ao que podem feri-las, sempre armadas e prontas pra se defender, criaturas que sabem usar muito bem seu poder de persuadir e ter o que querem.*” (trecho da entrevista de Ondina, ago/2017)

A sereia, essa clássica figura que habita o imaginário popular, sintetiza pontos dos discursos dessas três mulheres, e é também referenciado por elas. Como nas palavras de Ariel, a sereia que seduz, ao olhar dos homens, a partir de um “encanto irresistível”, de um feminino atípico, ou que deseja a solidão e o distanciamento frente às diferenças dos corpos humanos, como apresentado por Ondina, têm, principalmente, a liberdade de transitar. O erótico desse corpo feminino que transita pelos mares, dá às sereias um encanto peculiar, uma beleza única, uma experiência visual particular. Um feminino belo, desejado.

Seria a sereia o monstro encantador, que resignifica as noções de feminilidade e convoca de maneira inescapável os olhares alheios? As sereias que são revividas nas narrativas, seguem aqui tentando se fazer ouvir através de seus cantos, vivem nas profundezas, nas “zonas inabitáveis” que competem ao abjeto, em cantos subalternizados, em cantos invisibilizados, em “cantos” silenciados... Encantos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Alves, B.M. & Pitanguy, J. (1981) *O que é feminismo*. São Paulo: Brasiliense
- Áran, M. (2002) Feminilidade, Alteridade e Experiência, *Physis Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p.121-140
- _____ (2006) A Transexualidade e a Gramática Normativa do Sistema Sexo-Gênero, *Revista Ágora*, Rio de Janeiro, 9(1), p. 49-63.
- Beauvoir, S. (1980) *O Segundo Sexo: A Experiência Vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Benjamin, H. (1966) *The Transsexual Phenomenon*. New York: The Julian Press.
- Benedetti, M. (2005) *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond
- Bento, B. (2006) *A Reinvenção do Corpo: Sexualidade e Gênero na Experiência Transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- _____ (2012) *O que é transexualidade*, São Paulo: Editora Brasiliense
- Birman, J. (1999); *Cartografias do feminino*. São Paulo: Editora 34
- Butler, J. (2003) *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- _____ (2002) *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós

Castel, P.H. (2001) Algumas reflexões para estabelecer a cronologia do fenômeno transexual (1910-1995). *Revista Brasileira de História*, 21 (41), p. 77-111.

Cuche, D. (1999) *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC.

Davis, L.J. (1995). *Enforcing normaly: Disability, deafness and the body*. New York: Verso.

Del Priore, M. (2004) Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: Del Priore, M. (org.); “História das mulheres no Brasil” (7. ed.). São Paulo : Contexto.

_____ (1990) *Ao Sul do Corpo: Ação feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. (Tese de Doutorado). Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo.

Dicionário Aurélio Online, disponível em: <https://dicionariodoaurelio.com/>. Acesso em 26/06/17

Dicionário Michaelis Online, disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro> . Acesso em: 13/02/2018

Diniz, D. (2009) Modelo Social Da Deficiência: A Crítica Feminista. *Série Anis* 1(28), Letras Livres, p. 1-8.

_____ (2007) *O Que É Deficiência*. São Paulo: Brasiliense

Duke, Thomas (2011) “Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Youth with Disabilities: A Meta-Synthesis”. *Journal of LGB Youth*. 8(1), p. 1-52.

Engel, M. (2004) *Psiquiatria e Feminilidade*; In: Del Priore, M. (org.); “História das mulheres no Brasil” (7. ed.). São Paulo: Contexto.

Finger, A. (1992) "Forbidden Fruit"; *New Internationalist*; 233(9)

Fernandes, L. B.; Schelesener, A. & Mosquera, C. (2011) Breve Histórico da Deficiência, *Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares em Musicoterapia*, v.2, p.132 –144. Curitiba.

Foucault, M. (1977), *O Nascimento da Clínica*; Rio de Janeiro: Forense - Universitária.

_____ (1999), *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Ed. Graal

_____ (1982) *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: F. Alves

_____ (2001), *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes

_____ (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil/Gallimard.

Fremlim, P.(2011) *Corporalidades de Chumbados: uma etnografia de pessoas com deficiências físicas no Rio de Janeiro*.(Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Galvão, L. Fe. (2011) *Quem nomeia a deficiência?* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Instituto de Psicologia, São Paulo

Garland-Thomson, R. (1996); From Wonder to Error: A Genealogy of Freak Discourse in Modernity". In: GARLAND-THOMSON, R. (ed.). *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*. New York: New York University Press.

- Gavério, M. A. (2015). Medo de um planeta aleijado? – Notas para um possível aleijamento da sexualidade. *Áskesis*; 4(1); p: 103-117
- _____ (2017). *Estranha ação: A criação de categorias científicas para explicar o desejo pela deficiência* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, São Carlos.
- Gesser, M. (2010) *Gênero, corpo e sexualidade: Processo de significação e suas implicações na constituição de mulheres com deficiência física*. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina - Florianópolis
- Gesser, M.; Nuernberg, A. H.& Toneli, M. J. F. (2012). A contribuição do Modelo Social da Deficiência à Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 557-566. Editora Unesp. São Paulo
- Goffman. E. (1988) *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, Rio de Janeiro: Zahar
- Harlos, F. E. (2012) *Sociologia da deficiência: vozes por significados e práticas (mais) inclusivas*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós Graduação em Educação Inclusiva, São Carlos
- Hirschfeld,M. (1910) *The Transvestites: The Erotic Drive to Cross-Dress*; Prometheus Books: Germany
- Kappler, C. (1994); *Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes: São Paulo
- Kramer, H. e Sprenger, J. (1991) *Malleus Maleficarum*, Rosa dos Tempos: Rio de Janeiro

- Laqueur, T.(2001) *Inventando o sexo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Leite Júnior, J. (2011) *Nossos Corpos Também Mudam: A Invenção das categorias 'Travesti' e 'transexual' no Discurso Científico*. São Paulo: Annablume
- _____ (2006) *Das Maravilhas e Prodígios Sexuais: A pornografia bizarra como entretenimento*. São Paulo: Annablume
- _____ (2012) Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras, *Estudos Feministas*, 20(2), p. 259-268
- Louro, G. L. (2004) *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Maia, A. C. B.(2006) *Sexualidades e Deficiências*. Editora: UNESP.
- Martins, H. H.. (2003) Metodologia qualitativa de pesquisa. *Educação e Pesquisa*. 30(2), p. 289-300.
- McRuer, R. (2006) *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- McRuer, R & Mollow A.(2012).*Sex and Disability*, Durham: Duke University Press
- Meihy, J.C.S.B.(1998) *Manual de História Oral*. 2.(1). São Paulo: Loyola
- Mello, A. G.. (2014) *Gênero, Deficiência, Cuidado e Capacitismo: uma análise antropológica de experiências, observações e narrativas sobre violência contra mulheres com deficiência*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

- _____ (2016) Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC, *Ciência e Saúde Coletiva*, 21(10), p. 3265 – 3276.
- Mello, A.G. & Nuernberg, A. H. (2012) Gênero e Deficiência: interseções e perspectivas. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(3), p. 635-655.
- Miskolci, R (2009). A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, 1(21), , Porto Alegre, p. 150-182
- _____ (2005) Do Desvio às Diferenças. *Teoria & Pesquisa*, São Carlos, 1(47), p. 9-42.
- Molero, C.M.M & Sousa, M.,J.A, (2015) Homens gays com deficiência congênita e/ou adquirida, física e/ou sensorial:duplo-fardo social. *Sexualidad, Salud y Sociedad*. 1(20). p. 72-90.
- Moraes, E.R. (2002) *O corpo impossível*; Editora Iluminuras: São Paulo.
- Moraes, R. (2003). Uma tempestade de luz: a compreensão possibilitada pela análise textual discursiva. *Ciência & Educação*, 9(2), 191-211.
- Moraes, R., & Galiuzzi, M. D. C (2006). Análise textual discursiva: processo reconstrutivo de múltiplas faces. *Ciência & Educação* (Bauru), 12(1)
- Narvaz, M. G & Koller, S.H. (2006) Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. *Revista Psicologia em Estudo*, 11(3), p. 647-654.

Oliver, M. (1986) Social Policy and Disability: Some Theoretical Issues; *Disability, Handicap & Society*, 1(1), p. 5-17.

Pinto, C.R.J. (2010) Feminismo, história e poder. *Revista de Sociologia Política*, 36(18), p. 15 – 36.

Pelucio, L.M. (2007) *Nos Nervos, na Carne, na Pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de aids*. (Tese de Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

_____ (2005) “Toda Quebrada na Plástica” – Corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas, *Campos*, 6(1), p. 97-112

Perez, M.M. y Ripollés, S.A. (2016) Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente: una conversación con Robert McRuer, *Ilemata*, 1(20), p.137-144

Porchat, P. (2013). Psicanálise, gênero e singularidade. *Revistafaac*, 2(2), 195-202.

_____ (2007). *Gênero, Psicanálise e Judith Butler – do transexualismo à política*. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____ (2014) O gênero é um outro. In: *Políticas e Fronteiras – Desafios Feministas*. Org: Luzinete Simões Minella; Gláucia de Oliveira Assis; Susana Bornéo Funck. Ed. Copiart : Tubarão – SC

- Preciado, P. (2013). *¿La Muerte de la Clinica?* Conferência: Madrid. (Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs&t=2501s> - acesso em: 26/03/2018)
- Rago, M. (2014) .“Do cabaré ao lar: a Utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- Salih, S. (2012) *Judith Butler e a Teoria Queer*. Editora Autêntica: Belo Horizonte
- Santana, E. L. de (2016) As mulheres contra o patriarcado e as relações desiguais de gênero: aspectos teóricos e práticos no combate às opressões. *Revista Universidade e Sociedade*; 58(1), p. 32-41.
- Santos, M. W.B. (2007) *Sexualidade da pessoa com deficiência mental: entre discursos de verdade e a possibilidade de outras práticas de si*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande.
- Shakespeare, T. (1994) Cultural Representation of Disabled People: dustbins for disavowal?; *Disability & Society*. 9(3), p. 217-233.
- _____ (2000) Disabled Sexuality: Toward Rights and Recognition; *Sexuality and Disability*, 18(3), p. 159-166.
- Silva, S. M. A. (2015) *Cartografando a Gestão Familiar do Sujeito Narrado em uma Construção de Anormalidade Intelectual: Intersecções entre Gênero, Sexualidade e “Deficiência”*. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de Fortaleza: Fortaleza.

- Snigurowicz, D. (2005) *The Phénomène's Dilemma: Teratology and the Policing of Human Anomalies in Nineteenth- and Early-Twentieth- Century Paris*. In: Tremain, S. (ed). *Foucault and the Government of Disability*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005 (p. 172 – 183)
- Taylor, A. (2008) *Examined life; philosophy in the streets*, Documentário, 87 min. Canadá, Judith Butler & Sunaura Taylor. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE . Acesso em 22/06/2017
- Thompson, P.1998) *A voz do passado: História Oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Tremain, S. L. (2000) Queering Disabled Sexuality Studies. *Sexuality and Disability*. 18(4), p.291-299
- Wolf, M. (2007) *Sexualidade da Pessoa com Deficiência Mental: entre discursos de verdade e a possibilidade de outras práticas de si*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Campo Grande.

ANEXO A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

1. Você está sendo convidada(o) para participar da pesquisa: “Corpo e desejo na experiências de mulheres trans deficientes.” que tem o objetivo de compreender os significados e sentidos atribuídos ao corpo, à feminilidade e à sexualidade por mulheres transexuais e deficientes.
2. A pesquisa, utilizando a metodologia de pesquisa qualitativa, consistirá em entrevistas individuais (gravada em áudio) junto às participantes do estudo para posterior análise dos dados, dessa forma, pretende-se mostrar a relevância do assunto para que ele obtenha melhor visibilidade social. Trata-se de uma pesquisa de mestrado desenvolvida por Drielly Teixeira Lopes Silveira do curso de Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, sob orientação da Profa. Dr.^a Patricia Porchat Pereira da Silva Knudsen.
3. O benefício da sua participação na pesquisa será contribuir para fomentar a discussão sobre novas percepções de formas de subjetivação do corpo feminino tal como na transexualidade em interface com a deficiência.
4. Ao participar deste trabalho você se deparará com perguntas que podem oferecer riscos e desconfortos como o sentimento de constrangimento, seja ele de cunho emocional e/ou moral. Ademais, sentir-se ameaçada quanto à exposição direta ou indireta de sua privacidade, devido o teor das questões que abordam assuntos relacionados ao gênero e à sexualidade. Sendo assim, salienta-se que você poderá se retirar da pesquisa a qualquer momento se sentir-se desconfortável e/ou arrependida por ter aceitado participar sem sofrer nenhum tipo de penalidade. Sua decisão será respeitada.
5. Garantimos a indenização diante de eventuais danos causados a você pela participação nesta pesquisa.
6. A qualquer momento da realização desse estudo você poderá receber os esclarecimentos adicionais que julgar necessários e poderá recusar-se a participar ou retirar-se da pesquisa em qualquer fase da mesma, sem nenhum tipo de penalidade, constrangimento ou prejuízo por parte da pesquisadora ou da instituição.
7. O sigilo das informações será preservado através de adequada codificação dos instrumentos de coleta de dados, e especificamente, nenhum nome, isto é, identificação de pessoas, tampouco locais serão divulgados. Todos os registros efetuados no decorrer desta investigação serão usados para fins unicamente acadêmico-científicos e apresentados na forma de dissertação, não sendo utilizados para qualquer fim comercial.

8. A participação no estudo não acarretará custos para você, bem como nada será pago por sua participação e é garantido o ressarcimento, das possíveis despesas comprovadamente decorrentes da pesquisa.

9. Desde já agradecemos sua colaboração e nos comprometemos com a disponibilização dos resultados obtidos nesta pesquisa, tornando-os acessíveis a todos os participantes. Você receberá uma via deste termo onde consta o telefone e o endereço de e-mail do pesquisador, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento no futuro.

Drielly Teixeira Lopes Silveira

driellylopess@hotmail.com (35)988858300

Patricia Porchat Pereira da Silva Knksen

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar. A pesquisadora me informou que o projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da localizada à Rodovia Araraquara-Jaú, Km 1 – Caixa Postal 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Fone: (16) 3334-6263 – endereço eletrônico: comitedeetica@fclar.unesp.br.

Local e data: _____

Assinatura do sujeito da pesquisa

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

1 –Roteiro para entrevistas

BLOCO	OBJETIVOS	QUESTÕES NORTEADORAS
História de Vida	Permitir que a entrevistada fale, o mais livremente possível, sobre aspectos que avalia como importantes em sua história.	- Conte pra mim um pouco da sua história.
Corpo	Investigar de que forma a colaboradora se relaciona com seu próprio corpo em aspectos tais como: sexualidade, percepção corporal e experiências sensoriais vivida.	- O que significa “corpo” para você? - Como você pensa sua relação com seu próprio corpo?
Sexualidade	Investigar de que forma a entrevistada descreve sua sexualidade, como se relaciona com ela.	- O que significa sexualidade para você?
Gênero e Feminilidade	Pesquisar quais os significados dados pelas entrevistada à sua feminilidade.	- O que você entende por “gênero”? - Para você, o que é “ser mulher”?* - O que lhe faz sentir “feminina”?*

APÊNDICE B – FICHA TÉCNICA DAS ENTREVISTADAS**FICHA TÉCNICA (entrevistados):****Nome:****Idade:****Profissão:****Data da entrevista.****Estado civil:****Data de nascimento:**