



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTE  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**PIETRA CONCEIÇÃO AZEVEDO DA SILVA PAIVA**

**“AS TRAVAS DE JARDIM SÃO UNIDAS”: ETNOGRAFIA DA  
PERFORMANCE IDENTITÁRIA DAS TRAVESTIS EM CONTEXTOS  
RURAIS E INTERIORANOS DO SERTÃO POTIGUAR**

**NATAL (RN)  
2020**

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN  
Sistema de Bibliotecas - SISBI  
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -  
CCHLA

Azevedo, Pietra Conceição.

"As travas de jardim são unidas": etnografia da performance identitária das travestis em contextos rurais e interioranos do sertão potiguar / Pietra Conceição Azevedo da Silva Paiva. - Natal, 2020.

116f.: il. color.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Arte, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2021. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020.

Orientadora: Profa. Dra. Elisete Schwade.

1. Travestis - Dissertação. 2. Contextos rurais e interioranos - Dissertação. 3. Performance identitária - Dissertação. 4. Visibilidades sociais - Dissertação. 5. Sociabilidades - Dissertação. I. Schwade, Elisete. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 39(813.2)-055.3

PIETRA CONCEIÇÃO AZEVEDO DA SILVA PAIVA

**“AS TRAVAS DE JARDIM SÃO UNIDAS”: ETNOGRAFIA DA  
PERFORMANCE IDENTITÁRIA DAS TRAVESTIS EM CONTEXTOS  
RURAIS E INTERIOANOS DO SERTÃO POTIGUAR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elisete Schwade

NATAL (RN)  
2020

PIETRA CONCEIÇÃO AZEVEDO DA SILVA PAIVA

**“AS TRAVAS DE JARDIM SÃO UNIDAS”: ETNOGRAFIA DA  
PERFORMANCE IDENTITÁRIA DAS TRAVESTIS EM CONTEXTOS  
RURAIS E INTERIOANOS DO SERTÃO POTIGUAR**

Dissertação Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Elisete Schwade (Orientadora) – UFRN

---

Angela Mercedes Facundo Navia (Membro Interno) – UFRN

---

Silvana de Souza Nascimento (Membro Externo) – USP

---

Rozeli Maria Porto (Suplente) – UFRN

*Às mulheres guerreiras que inspiram minha vida:  
Minhas irmãs, minha mãe, minha tia e minhas amigas travestis.*

## AGRADECIMENTOS

*“Vento que me venta da cabeça aos pés  
E eu me rendo  
Vento que me leva onde quero ir  
E onde não quero  
Para que te quero, asas  
Se eu tenho ventania dentro?”  
 (“Asas” de Luedji Luna).*

Às travestis amigas e interlocutoras – Dália, Edelvais, Girassol, Magnólia e Margarida – pelas trocas, pelos afetos, pelos conselhos, pelas aprendizagens e pelas histórias. Obrigada por possibilitarem a realização dessa pesquisa e, sobretudo, por me ajudarem no processo de (auto)compreensão das travestilidades a partir das diversidades e das alteridades. Continuemos resistindo!

À minha família, em especial minhas irmãs Paula e Mônica, minha mãe Magnólia e minha tia Verônica, pelo apoio e amor incondicional. E ao meu “namorado” Saulim, por ter sido compreensivo com minhas ausências e meus “picos hormonais”, por ser companheiro das batalhas cotidianas e por trans-bordar o amor comigo.

Às minhas amigas: Alinny Lima, por ser um exemplo de resistência e por ter me ajudado na inserção em campo; Cleylton, Pablo, Mathu, Ana V, Gender(layne), Ysmael(ly), Gd e Diogo, que em diferentes momentos ouviram meus desabafos e minhas reflexões sobre a pesquisa, bem como, me aconselharam ou me ampararam nos momentos de desespero e de crise; por último, mas não menos importante, à Elcimar e Aelton pelas revisões técnicas tão valiosas.

Às, também amigas, piranhas: Cândido, Deyse, Diego, Elô, Ester, Iadira (Ia), Janayna (Janna), Jéssika, Ricardo, Telma, Thaís (Cora) e Tontom. Vocês me ajudaram a ressignificar os ônus da pós-graduação e fizeram-me acreditar que é possível fazer uma “antropologia da piranhagem” repleta de afeto e cumplicidade. Aprendi muito com cada uma de vocês. Se o “La luna” falasse...

À minha querida orientadora Elisete, que mesmo com todas as suas demandas enquanto mãe e professora ativa, sempre se mostrou participativa e compreensiva. Obrigada pela parceria e por ser uma mulher inspiradora.

À banca, composta por duas mulheres que nutro grande admiração intelectual, Silvana Nascimento e Angela Facundo, pelas contribuições valiosas ao trabalho. À Angela agradeço também pelas dicas na qualificação, por ser um exemplo de professora que quero seguir e pelos afetos.

Aos coordenadores do PPGAS, Professor Glebson e Professora Rozeli, pelas instruções, compreensões e carinhos. A esta última sou grata também pela análise crítica na qualificação, pelas trocas de afetos e de conhecimentos.

Aos ex-presidentes Lula e Dilma que com seus governos pensados também para a classe trabalhadora, oportunizaram que uma travesti do interior rural potiguar saísse da pobreza e pudesse cursar uma graduação e uma pós-graduação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) pelo financiamento que viabilizou a realização e a conclusão dessa pesquisa.

Controversamente, sou grata às pessoas e conspirações negativas que cruzaram meus caminhos durante esse período, vocês me ajudaram a ser mais forte e, sobretudo, me mostraram exemplos de vida que não quero seguir. Fora Bolsonaro!

Aos ventos que me guiam no trilhar dos meus caminhos e afastam de mim as negatividades. Que a ventania continue dentro... Salve Iansã! Epahey Oyá!

“Sobrevivi a dias de fome  
Dias sem poder dormir  
Dias de tiro na Terceira Guerra Mundial  
Sem casa  
Sem família  
Sem alguém para me comunicar  
Sobrevivi a estupros de mão armada  
Sobrevivi a cantadas e deboches que sugavam todas as  
minhas energias de repente  
Sobrevivi a tentativas de feminicídio  
Sobrevivi a transfeminicídios  
Sobrevivi a médicos que não me atenderam quando  
estava morrendo  
Sobrevivi a tiros de quem se dizia meu aliado  
Sobrevivi a Bolsonaro  
Sobrevivi a dias e noites de pista sem ganhar um real  
Já me prostituí por drogas  
E sobrevivi a overdoses depois do programa  
Sobrevivi a homens que não me assumem por eu ser  
quem sou  
Sobrevivi a homens que me assumem por interesse e me  
batem e me matam  
Sobrevivi a mulheres que lutam por feminismo dizendo  
que eu sou homem  
Pior, dizerem que eu sou “o novo patriarcado”  
Sobrevivi a terapias hormonais que me causaram  
trombose, doenças no fígado, baixa imunidade  
Sobrevivi a mutilações  
Sobrevivi a erros cirúrgicos que deformaram para  
sempre meu rosto  
Sobrevivi a litros de silicone industrial que necrosaram  
todo o meu corpo  
Sobrevivi a doenças sexualmente transmissíveis  
Sobrevivi a apedrejamentos  
Sobrevivi a assassinatos de 15 homens  
Sobrevivi ao machismo  
Sobrevivi ao racismo, xenofobia, transfobia, gordofobia  
Me silenciaram  
Não me ensinaram a ler  
Sobrevivi à escola brasileira de torturas psicológicas e  
físicas  
Sobrevivi à casa dos meus pais de torturas psicológicas e  
físicas  
Sobrevivi a minha expectativa de vida medieval  
Sobrevivi a falta de um emprego formal  
Sobrevivi a homens que me comeram depois me  
assassinaram  
Já fui roubada, já roubei, bati, matei  
Sobrevivi aos presídios masculinos sendo uma figura  
feminina  
Sobrevivi  
Pode ter certeza que se não desapareci ainda  
É porque tenho uma missão a ser cumprida  
Eu me chamo TRAVESTI  
Minha resposta a tudo isso é permanecer  
essa cultura  
viva”  
(Viva de Tertuliana Lustosa).

“Em terra de pesados olhares preconceituosos, ser  
travesti é ser uma sobrevivente.  
Nosso brilho ofusca guerras.  
Nossos cabelos cobrem lágrimas.  
Nossa maquiagem esconde feridas.  
Nosso sorriso sela a maldade.  
Somos o impacto que a sociedade não quer ter que  
sofrer.  
Somos o desconforto que muitos temem sentir,  
Somos uma provocação nítida ao preconceito.  
Lutamos contra a natureza pra conquistar o equilíbrio de  
nossas almas,  
Pagamos o mais alto preço para nos adequarmos,  
Na esperança de viver talvez livremente.  
Condenadas há centenas de anos, as esquinas são a única  
alternativa que resta para a maioria de nós,  
Pois não temos portas abertas no tal mercado de trabalho  
padrão,  
Não somos aceitas e quando somos,  
Encontramos uma sociedade que não é preparada para  
nos aceitar.  
Nos tornamos segredos de homens,  
Somos o material mais procurado em sites de  
pornografia brasileira,  
O país que tem o mais alto índice em morte com  
travestis em todo o mundo.  
Somos consumidas e mortas pelos mesmos homens do  
qual nos tornamos segredo.  
Nos fazem de objetos sexuais!  
Somos o adereço a parte de uma fantasia oculta.  
Nos fazem de fantasma depois de uma transa ou mesmo  
depois de várias.  
Porque não dizer logo depois de um romance camuflado  
de anos?  
Somos forçadas a ver as pessoas com outros olhos, nos  
preparando sempre para a decepção.  
Nos programamos para não nos entregarmos facilmente.  
Para as mais experientes sofrer por amor acontece  
raramente, só que constantemente sofremos caladas a  
falta dele.  
Se desejássemos teríamos nossos lençóis sujos todos os  
dias,  
Mas nosso único e maior desejo é que sejamos um dia  
mais respeitadas, ouvidas, que possamos ocupar espaços  
sem causar desconforto às demais pessoas.  
Porém, enquanto isso não acontece seremos com o maior  
orgulho o desconforto,  
Incomodaremos o quanto pudermos em busca de sermos  
mais felizes, livres, libertas, sobreviventes.  
Isso é ser Travesti.”  
(Ser travesti é ser uma sobrevivente  
de Leandrinha Du Art).



## RESUMO

As pesquisas sobre travestilidades apresentam majoritariamente um *locus* urbano e metropolitano para a performance identitária das travestis, pouco conhecendo as performatizações em outros contextos, como os rurais e interioranos. Por via etnográfica, acompanhei cotidianamente, com alguns intervalos, cinco travestis entre fevereiro e setembro de 2019 em um município rural/interiorano do sertão norte-rio-grandense, buscando problematizar e compreender como elas performatizam suas identidades de gênero e constroem seus corpos e subjetividades. Para isso, refleti sobre a fluidez e descentramento destas performances identitárias no manejo dos símbolos, das formas de tratamento e dos espaços generificados; e analisei, no âmbito da alteridade, as visibilidades sociais e as sociabilidades construídas/presentes nos cotidianos observados, tendo como base os marcadores sociais da diferença de classe, deficiência, geração e raça. De um lado, compreende-se as agências e a diversidade envoltas das travestilidades, corroborando na expansão do mosaico e do caleidoscópio das travestilidades brasileiras e nordestinas, e evidenciando a heterogeneidade a partir dos marcadores diferenciados de subjetivação e de deslocamentos. Por outro, desmistifica-se o Nordeste e seus interiores [rurais] como “atrasados” e *locus* da moralidade conservadora e repressora, e problematiza-se a geometria dos espaços, que socioculturalmente propaga e defende a hierarquia do urbano/metropolitano “civilizado” sobre o rural/interiorano “primitivo”, alegando a reconhecimento das cidades como lugares de trânsitos, onde os municípios urbanos ou rurais estão interligados pelos deslocamentos multilaterais, colocando em questão a essencialização e a binariedade do rural, urbano, interior e metrópole.

**Palavras-Chave:** Travestis; Contextos rurais e interioranos; Performance identitária; Visibilidades sociais; Sociabilidades.

## ABSTRACT

Research on *travestilidades* is mainly presented in urban and metropolitan locus for the identity performance of *travestis*, with little knowledge of performance in other contexts, such as rural and inland cities. By ethnographic route, I followed five *travestis* between February and September 2019 in a rural/interior municipality in the hinterland of Rio Grande do Norte with some intervals, seeking to problematize and understand how they perform their gender identities and build their bodies and subjectivities. For this, I reflected on the fluidity and decentralization of these identity performances in the handling of symbols, forms of treatment and the spaces that are generated; and I analyzed, in the scope of otherness, the social visibilities and sociability built/present in the observed daily lives, based on the social markers difference of class, disability, generation and race. In one hand, we understand the agencies and diversity involved in *travestilidades*, corroborating the expansion of the mosaic and kaleidoscope of Brazilian and northeastern *travestilidades*, and highlighting the heterogeneity based on the different markers of subjectivation and displacement. On the other hand, the Northeast and its [rural] inland cities are demystified as “backward” and locus of conservative and repressive morality, and the geometry of spaces is problematized, which socioculturally propagates and defends the hierarchy of the “civilized” urban/metropolitan over the “primitive” rural/inland cities, claiming the recognition of cities as places of transit, where urban or rural municipalities are interconnected by multilateral displacements, calling into question the essentialization and binary nature of the rural, urban, inland cities and metropolis.

**Keywords:** Travestis; Rural and inland cities contexts; Identity performance; Social visibility; Sociabilities.

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

<b>Figura 1</b> – Mesa com jantar de recepção para mim, na casa de Margarida.....	29
<b>Figura 2</b> – Balcão com objetos, entre a sala de estar e a cozinha de Margarida.....	45
<b>Figura 3</b> – Parede com objetos, da sala de estar de Margarida.....	71

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

ABHT – Associação Brasileira de Homens Trans

ABRAI – Associação Brasileira de Intersexos

ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISCTE - IUL – Instituto Universitário de Lisboa

IST – Infecção Sexualmente Transmissível

LGBTIs – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais

ONG – Organização Não Governamental

PcD – Pessoa com Deficiência

PETCIS – Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais

PROUNI – Programa Universidade para Todos

RBA – Reunião Brasileira de Antropologia

REA-ABANNE – Reunião Equatorial de Antropologia e de Antropólogos do Norte-Nordeste

REUNI - Reestruturação e Expansão das Universidades Federais

STF – Supremo Tribunal Federal

SUS – Sistema Único de Saúde

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

TH – Terapia Hormonal

UERN – Universidade do Estado do Rio Grande Norte

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UnB – Universidade de Brasília

USP – Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO</b> – “Ela é muito fina. Né da roça como a gente não, ela é da capital”.....	14
i. A travesti de Vertentes: Pietra.....	14
ii. Sobre o que é e o que busca evidenciar esta pesquisa antropológica?.....	23
iii. Estrutura da dissertação.....	27
 <b>CAPÍTULO 1</b> – “Para ser travesti tem que ser <i>truqueira</i> ”.....	29
1.1 O município de Jardim e suas flores.....	30
1.2 Percursos etnográficos.....	34
1.3 Etnografando a partir de antropologias “fora dos eixos”.....	38
1.4 A escrita de uma travesti: notas sobre travestilidade, hormonização e etnografia.....	42
 <b>CAPÍTULO 2</b> – “Essas bichas de homem não tem o que dar a gente não, que somos travas. São todas despeitadas com nossa performance”.....	43
2.1 Fluidez e descentramento das performances identitárias das travestis em contextos rurais e interioranos.....	47
a) A visibilidade dos pelos nos corpos.....	47
b) As formas e os pronomes de tratamento.....	52
c) Os trânsitos entre os espaços generificados.....	55
d) Descentramento da hormonização no (auto) reconhecimento enquanto travestis.....	57
2.2 “Não sou gay, sou travesti”: identidades femininas performatizadas a partir da alteridade..	61
 <b>CAPÍTULO 3</b> – “Cansei da linha mapôa, hoje gosto de chamar atenção, de ser travesti”.....	71
3.1 Visibilidades sociais das travestis no interior rural: entre ser “famosa, engraçada e desejada”.....	72
a) “Essa véa é palqueira e danada, né!?”: “fama” e passabilidade.....	72
b) “Gosto de brincar, mas não sou palhaça, bicha. Não gosto de ser avacalhada”: agência sobre as tentativas de tornar risível o corpo da travesti.....	79
c) “Todos os homens daqui curtem”: a potência do desejo público sobre as travestis.....	83
3.2 Sociabilidades rurais e interioranas: “casamentos”, namoros e amizades das travestis.....	92

a) “Hoje em dia eu só faço me amar, bicha. Eu não amo mais homem nenhum”: relacionamentos e paradoxos.....	93
b) “As travas de Jardim são unidas”: notas sobre amizades travestis e alteridades.....	99
 <b>CONTEMPLAÇÕES TRAVESTIS.....</b>	<b>103</b>
 <b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>108</b>
 <b>ANEXO 1:</b> Tabela com os perfis das interlocutoras.....	<b>116</b>
 <b>ANEXO 2:</b> Glossário do <i>pajubá</i> .....	<b>117</b>

## PRÓLOGO

**“Ela é muito fina. Né da roça como a gente não, ela é da capital”**

*"Não queimem as bruxas mas que amem as bixas mas que amem  
Que amem, clamem, que amem  
Que amem  
Que amem as travas também"  
(Oração - Linn da Quebrada).*

### **i. A travesti de Vertentes: Pietra**

Em janeiro de 2019, eu estava decidida a começar minha transição de gênero, a qual há tempos vinha adiando, embora já construísse estratégias de publicização para todos os grupos sociais dos quais fazia conexão, sobretudo, o da minha família. Nesse período, minhas trajetórias eram atravessadas por dois marcos basilares: meu retorno a Vertentes, comunidade rural na qual nasci e me criei, após um ano morando em Natal; e o início da pesquisa de campo com as travestis rurais/interioranas, que é o sustentáculo deste texto. Decidir voltar ao contexto rural tinha dois principais intuitos: expressar minha travestilidade “espontaneamente” naquele cotidiano, buscando “naturalizar” tal performance com meus parentes, sobretudo; e sentir, mesmo que embrionariamente, como meu corpo travesti era percebido e se relacionava com outros corpos naquele lugar.

Segundo as moradoras mais antigas, Vertentes foi fundada em 1882. Situa-se às margens da RN-015, exatamente na fronteira das cidades de Baraúna/RN e Mossoró/RN. Atualmente, 138 anos depois, tem em média 200 habitantes distribuídos em 45 famílias, dispõe de uma escola pública de ensino fundamental I, um posto de saúde, uma “bodega”, um bar/restaurante, uma quadra de esportes, uma igreja católica, uma igreja evangélica e um poço com catavento.

Minha família, as/os Azevedos, foi uma das primeiras que ali chegaram. Fui criada junta a outras três irmãs por uma mãe solteira com ajuda de familiares e amigas. Existia uma expectativa sobre mim como a figura masculina da família por ter nascido com um pênis. Porém, logo na primeira infância minha performance feminina contra-atacava, pois eu era uma criança afeminada, delicada, educada, que gostava de dançar e de circular entre os “lugares

femininos”, ou seja, uma “criança viada”<sup>1</sup>. A cobrança sobre as “incongruências” de tais comportamentos recaía sobre a minha mãe, a qual reagia com agressão ao meu corpo.

Na pré-adolescência, meus trejeitos femininos acentuaram-se, e isso era atribuído, pelas pessoas de Vertentes, tanto à falta de uma figura masculina como referência, quanto ao fato de eu só frequentar os “espaços das mulheres”, ou seja, domésticos/privados. Na escola, um dos poucos lugares mistos (em termos de gênero) que eu frequentava, sentia o peso de palavras direcionadas a mim que desconhecia os significados, mas sabia que eu não queria ser “aquilo”, eram elas: “mulherzinha”, “viadinho”, “bichinha”, “baitola”, “boiola”. Sofria violência na escola e em casa por não conseguir me defender dos meus colegas. Com a mente confusa eu não conseguia entender o que estava acontecendo, o que meu corpo/performance implicava ali, por que eu não me enquadrava.

Na adolescência, minhas primeiras experiências sexuais-afetivas com rapazes, quando flagradas, eram punidas com surras. Minha mãe estava cansada de tentar me “corrigir” e viu aquilo que Welzer-Lang (2001) denomina “casa dos homens” uma possível “solução”. Vivenciar a sociabilidade masculina, como brincar na rua com os garotos, foi uma experiência abrupta que me exigiu mudanças comportamentais, porque eu precisava minimamente, para sobreviver, me encaixar entre eles, embora eu nunca tivesse conseguido. Neste período me tornei mais violenta, quando me diziam que eu andava e falava “como mulherzinha”, rebatia com socos e chutes. Com todas as turbulências, nessa fase eu transitava entre os “universos femininos” e “os masculinos” com circularidade e assim pude colher bônus além dos ônus. Às meninas eu destinava meu afeto e aos meninos o sexo, com poucas exceções. Hoje consigo visualizar como minha travestilidade está implicada nesse fluxo corporal entre os gêneros, as sexualidades e os espaços.

Sempre estudei em escolas da rede pública, conclui o Ensino Médio com 16 anos de idade, mesmo a escola sendo um espaço excludente frente a uma “bichinha implicante”<sup>2</sup>. Aos 17 anos saí de casa, após vários confrontos com minha mãe ainda no tocante a questões sexuais, de gênero e outras, e fui trabalhar em uma Organização Não Governamental (ONG) cristã que inibia suas funcionárias Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais (LGBTIs)<sup>3</sup>, mas que me proporcionou um pensamento crítico acerca das causas

<sup>1</sup> “Criança viada”, embora carregue palavra que denota, em termos superficiais, sexualidade – “viado” – deve ser percebida como uma categoria de gênero. Pois a femilidade e não as práticas sexuais homoeróticas, na infância de uma criança com pênis, que era usada para realizar a classificação de um corpo que burlava a ordem sexo-gênero.

<sup>2</sup> Alinny Xavier (2019), Luma Andrade (2012) e Berenice Bento (2011) apresentam reflexões interessantes sobre a exclusão das travestis nos espaços escolares.

<sup>3</sup> Recentemente uma série de grupos identitários começam a reivindicar espaço no movimento LGBT, o mais consistente é o de pessoas intersexos, que embora tenham aproximação com a população T, possuem



sociais e me instigou a iniciar militância junto das juventudes rurais e periféricas. Na ocasião do emprego me mudei para Mossoró/RN, o que me possibilitou novas experimentações, inclusive em espaços de sociabilidade exclusivamente LGBTI.

Meu contato com a denominada zona urbana, até então, era restrito às idas eventuais ao centro comercial mossoroense e visitas aos parentes, bem como idas e vindas à Baraúna, cidade de pequeno porte, para estudar o ensino fundamental e médio. Senti pela primeira vez a distinção socioculturalmente feita entre rural e urbano na escola, quando funcionários e colegas de turma tratavam a mim e outras pessoas de comunidades rurais com uma diferença que beirava a inferioridade. Nunca admiti esta distinção e fui (in)compreendida como “zuadenta”.

Em 2013, consegui ingressar no curso de Ciências Sociais (bacharelado) através do sistema de cotas socioeconômicas na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), sendo a primeira pessoa de Vertentes a conseguir chegar no Ensino Superior público por via do vestibular<sup>4</sup>. De repente, mesmo sem saberem do quê se tratava o curso, todas as moradoras começaram a me ver e tratar diferente, com carinho e atenção. O *status* de “bicha que tinha tatuagens, piercing e cabelo descolorido” tinha se tornado secundário ao de “universitária”. Dessa maneira, um processo de “higienização” tentava percorrer minha corporalidade e performance, ao passo que eu me tornara uma referência, embora com ressalvas.

Em 2014, fiz meu primeiro retorno à Vertentes por motivos financeiros, uma vez que não conseguia me manter na cidade apenas estudando, sem ter uma bolsa que garantisse minha permanência. Foi estranho voltar, sobretudo pela rápida transformação da minha visibilidade social naquela minúscula comunidade. Logo consegui uma bolsa de estudos, com garantia até o final da graduação, no Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais (PETCIS) que proporcionou meu retorno à Mossoró. No PET, que trabalhava com ensino, pesquisa e extensão, eu tinha até três meses para formular um projeto de pesquisa com uma temática de meu interesse. Perambulava em duas áreas vistas como distantes: Etnologia indígena e Antropologia das Relações de Gênero e Sexualidades.

---

singularidades que necessitam de políticas públicas específicas, por isso se organizam através da Associação Brasileira de Intersexos (ABRAI). Em alguns espaços acadêmicos e militantes já se utiliza bastante o “I” na sigla do movimento. Reconhecendo e simpatizando com a luta e a organização deste grupo é que utilizarei a sigla LGBTI’s no decorrer deste trabalho.

<sup>4</sup> Nos governos do presidente Lula da Silva (2003-2011) e da presidenta Dilma Rousseff (2011-2016) tivemos a expansão do ensino superior brasileiro, com a ampliação das Universidades Federais por meio do Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) e a criação e expansão dos Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia, além da ampliação dos meios de acesso ao ensino superior privado, com o Programa Universidade para Todos (PROUNI), que oportunizou a diversificação do perfil da ingressante nesta modalidade educacional.

Paralelamente, eu conheci a figura da travesti em três instâncias: a primeira, na Rodovia Federal BR-304 em uma das margens mossoroenses, onde me inquietaram a vulnerabilidade e agência daqueles corpos; a segunda, através de vídeos viralizados nas redes sociais de programas policiais que elas protagonizavam; a terceira foi quando eu voltava da universidade no ônibus e uma travesti sentou ao meu lado e conversou comigo, fiquei paralisada por um instante admirando-a sem parecer invasiva. Nunca mais a vi, mas tenho esse momento de perplexidade e reflexividade como basilar no meu processo de autocompreensão enquanto travesti. Vê-la de perto me tornou possível, porque é a partir de referências que a dimensão da possibilidade de existência travesti se concretiza.

Quando eu tive que decidir qual temática pesquisar, “escolhi” a segunda área pensando no enfoque sobre as travestilidades. Na escrita do projeto, eu tive dificuldade em formular a motivação em estudar esse universo, e coloquei, assim como está no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que a escolha se dava pela militância que eu construía, sendo que eu ainda não compunha de forma orgânica nenhum movimento LGBTI. No fundo, haviam conexões intersubjetivas que nos aproximavam, mas até então eu não possuía nenhuma referência, que é algo sempre presente nas narrativas travestis sobre a transição de gênero (AZEVEDO, 2017). Estudar sobre/com elas me possibilitou além de referenciais, ver muitas dimensões de marginalização e resistência que atravessavam suas vidas e seus corpos, que por vezes me incitavam e por outras me inibiam. Os quadros de violência da transfobia e do extermínio do transfeminicídio me intimidavam e ainda amedrontam, o que tornava o medo uma ferramenta social.

Gradativamente, por influências múltiplas, fui deixando meu cabelo crescer, utilizando acessórios e roupas “femininas”, usando batom e empregando o nome Pietra com algumas amigas. Na onda pós-moderna, com a *Teoria Queer*<sup>5</sup>, que a UERN vinha passando, ao menos nas discussões acadêmicas que eu participava, cheguei a me autoafirmar uma “bicha não-binária”, ou seja, uma pessoa que não se reconhecia nem como homem, nem como mulher. As nuances entre a não-binariedade e as travestilidades valem uma discussão futura<sup>6</sup>. Eu tinha me empoderado enquanto uma “bicha afeminada”, já bebendo das referências das travestis que eu vinha acompanhando etnograficamente no contexto urbano mossoroense. Publicizei algumas

---

<sup>5</sup> A *Teoria Queer* emerge nos anos 1990 enquanto uma perspectiva teórica e epistemológica pós-estruturalista que buscava problematizar noções como sujeito, gênero, sexualidade, identidade, agência e identificação. Guacira Louro argumenta que ela “permite pensar a ambiguidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero, mas, além disso, também sugere novas formas de pensar a cultura, o conhecimento, o poder e a educação” (LOURO, 2016, p. 48-49).

<sup>6</sup> Há alguns casos no Brasil de pessoas que primeiro se percebiam como não-binária e posteriormente se viram como mulher trans ou travesti, a exemplo da cantora Liniker.

fotos em minhas redes sociais usando batom, saia, etc. que causaram conflitos de meus familiares com alguns moradores de Vertentes, os quais me julgavam a partir da identidade que eu performatizava, mesmo estando distante<sup>7</sup>. O projeto imaginário de higienização sobre mim parecia ruir, pois eu estava decidida a ser “todo dia mais bicha, todo dia um level a mais, igual *Pokémon*”<sup>8</sup>. Eu tinha consciência do poder e prestígio que a universidade me proporcionou e operacionalizei isso para evidenciar minha “performance bicha” e tentar minimamente reverter o estigma (GOFFMAN, 1988) desta identidade, a fim de ajudar outras LGBTIs de Vertentes.

Em 2016, concorri e conquistei a única bolsa de intercâmbio, para todos os cursos de graduação, disponibilizada pela UERN para fazer mobilidade internacional durante um semestre. Após um texto que escrevi em meu *facebook* falando sobre minha história de vida enquanto uma jovem rural pobre e estudante de um curso com pouca visibilidade, que conseguia concretizar um sonho inimaginável, recebi inúmeras mensagens de apoio, cedi entrevistas para *blogs* e programa televisivo local. Toda a repercussão em torno do acontecimento me trouxe visibilidade e poder. Em Vertentes não existia outro assunto, eu me tornara um “orgulho” para a comunidade. Teriam que engolir que a “bichinha de Magnólia [minha mãe]” iria estudar na tão aclamada Europa. Minha feminilidade performática ou qualquer coisa que pudesse remeter a uma transgressão de gênero naquele contexto, parecia não importar frente a esse “pódio”.

Já em 2017 embarquei para Lisboa/PT e cursei a Licenciatura em Antropologia no Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL). Dentre as coisas vividas por mim, vale destacar as relações estabelecidas com travestis imigrantes brasileiras e o fato de ter experienciado a performance “cdzinha<sup>9</sup>”, a qual seria a mais próxima da travestilidade que vivi até aquele momento. Ter um oceano entre eu e Vertentes me dava segurança para viver a plenitude daquele instante, e sempre que me vinha alguma cobrança em mente, lembrava do poder que possuía. Foi um exercício intenso, profundo e prático de autoconhecimento e de levantar questionamentos sobre minha subjetividade e corporalidade. Lá ergui outros sustentáculos da minha travestilidade.

A experiência “cdzinha” foi um marco definidor que me ajudou a compreender minha travestilidade. Portanto, as performances de gênero são bem mais contingenciais, complexas e

---

<sup>7</sup> Sayad, ao relatar sobre o retorno como algo presente na condição do migrante, diz “esse é um dos numerosos paradoxos da imigração: ausente onde está presente e presente onde está ausente” (SAYAD, 2000, p. 20). Nesse sentido, mesmo estando ausente em Vertentes, eu me fazia presente nas discussões e conversas cotidianas.

<sup>8</sup> Frase famosa a partir do filme “Bichas, o documentário” de Marlon Parente. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0cik7j-0cVU>

<sup>9</sup> Conforme a definição que fiz em outro momento: “*Crossdresser* é uma pessoa que performatiza contingencialmente o gênero oposto ao que lhe foi designado ao nascer cuja orientação sexual pode ser diversa e a identidade de gênero é uma expressão da transgeneridade. *CD* é a abreviação da palavra *Cross-Dresser*. *Cdzinha* é uma palavra que representa o *abrasileiramento* da expressão *crossdresser*” (AZEVEDO, 2020, p. 05)

singulares que os modelos lineares estáticos impostos nas identificações. A sociedade erroneamente insiste em querer nos exigir certezas e coerências em um mundo de experimentações múltiplas e de construções identitárias difusas e contraditórias.

Voltei ao Brasil e por questões financeiras, fiz meu segundo retorno, o mais difícil, à Vertentes para escrever o TCC e estudar para a seleção de mestrado. Estava visivelmente “mais feminina”, principalmente pela ausência de pelos no rosto e no corpo, que eram os signos fortes de masculinidade que carregava, e também porque eu cotidianamente trajava indumentárias “femininas”. Lembro de quando fui na mercearia local e o seu proprietário questionou se eu queria ser tratada no masculino ou feminino, o que me deixou bastante surpresa. Ainda que estivesse potencialmente mais afeminada, as pessoas pareciam mais dispostas a se aproximarem de mim, porque eu tinha “estudado fora”. Aproveitei a situação para fazer (re)aproximações, sobretudo com as jovens rurais contextualmente lidas como “atribuladas”, ou seja, “viados, sapatões, sapa-rigas e putas”<sup>10</sup>, que formavam um grupo de amigas na qual me inseri.

A questão rural estava pulsante tanto por acompanhar de perto as trajetórias daquelas jovens e me reconectar com aquele contexto, quanto pelas inquietações que meu TCC elencou acerca das travestis dos contextos rurais e interioranos. A temática me atravessava em várias direções. Escrevi o projeto de mestrado, tentei a seleção e fui aprovada. A comunidade festejava comigo. O discurso meritocrata me perseguia, mas sempre o rebatia dizendo que foram as oportunidades que tive que me levaram aos caminhos que trilhei. Nesse intervalo, “retornei” ao limbo da “não-binariedade”, embora já latejava a travestilidade, na qual relatei para uma amiga que me disse: “você está envolvida demais com a pesquisa”. As dúvidas não cessavam.

Em 2018 me mudo para Natal. A pós-graduação tornou o ano extremamente exaustivo, no qual tive pouco tempo para mim mesma. Um ano depois, em 2019, realizei meu terceiro retorno à Vertentes. Com os rumos nebulosos que o país assumia pós-eleições que tornaram Jair Bolsonaro presidente, candidato da extrema-direita, senti que precisava parar e refletir interna e externamente sobre minhas aspirações. Sabia que as incertezas nunca deixariam de me perseguir, porém senti que era o momento de deixar de ser *gayzinha*<sup>11</sup> e me tornar uma travesti.

Morando com familiares, fui introduzindo gradativamente minha travestilidade. O ápice aconteceu no mês de abril, sob dois marcos: primeiro no aniversário de uma parente em que se encontrava a maioria de minha família, e eu estava lá “montada”; segundo no meu próprio

---

<sup>10</sup> “Atribulada”, no contexto de algumas religiões evangélicas, é uma pessoa cometidora de pecados que destoa do ideal de um cristão protestante, a exemplo dos gays, lésbicas, bissexuais e mulheres subversivas.

<sup>11</sup> *Gayzinha* representa, para travestis, uma fase pré-transição (AZEVEDO, 2017).

aniversário que trazia como tema “25 da Pietra”, cuja a decoração, feita por minha irmã, era toda com as cores da bandeira trans.

Sempre tensionei a ideia de “se assumir”. Compreendo que fazer um discurso de publicização de orientação sexual e/ou identidade de gênero para a família é marcado territorialmente e por uma questão de classe. No contexto de Vertentes, a autoevidência já fala por si. A afirmação de uma identidade sexual e/ou de gênero é contingencial e fluída, e em se tratando de um contexto rural, a ideia de “sair do armário” merece então essa problematização contextual. Antes de eu saber o significado da palavra *bicha*, ela já me era direcionada. Meu corpo e minha performance comunicavam. Essa era minha tática com a travestilidade, pois tinha sido assim com a “homossexualidade”, fazer ser “natural” e aparecer sistematicamente no cotidiano, sem precisar necessariamente de um jantar para falar sobre, com o melodrama familiar novelesco (típico de uma pedagogia midiática das relações familiares), como é comum ouvir em relatos de jovens citadinos de classe média.

Longe de querer impor processos, é importante evidenciar as singularidades. Quanto aos conflitos, sempre irão existir. Além do mais, eu tinha conseguido muito poder para não usá-lo. A travestilidade tornava minha visibilidade social em Vertentes ainda mais paradoxal. Meu corpo passou a ser mais olhado e desejado pelos homens, e as crianças não disfarçavam a admiração e sempre indagavam: “você é homem ou é mulher?”. Para mim, tudo representava um retorno ambíguo daquilo que eu estava me construindo: uma travesti.

No começo do ano corrente, regressei mais uma vez à Vertentes, depois de morar uma temporada em Mossoró/RN. Decidi passar a quarentena, motivada pela pandemia da covid-19, junto de meus familiares. Meu corpo apresentava muitas mudanças físicas em decorrência dos hormônios femininos que eu utilizava, como diminuição dos pelos, crescimento dos seios e redistribuição de gordura. Algumas pessoas da comunidade já me tratavam por “Pietra” e com pronomes femininos, mas nos diálogos predominava uma confusão quanto ao uso de dois nomes e dois gêneros em referência a mim. Minha família continuava na defensiva, embora me apresentasse com roupas e perfumes “femininos”, bem como se incomodava quando eu não estava depilada ou com unhas pintadas, o que demonstra, de certa forma, um reconhecimento de minha travestilidade.

Esse resgate biográfico representa, além do meu gradual processo de transição de gênero, minhas (re)conexões com a ruralidade enquanto um marcador de minha identidade. Nesta perspectiva, Gupta e Ferguson (2000[1992], p. 36) dizem que “os lugares lembrados têm

amiúde servido como âncoras simbólicas para gente dispersa (...) Nesse sentido, a “terra natal” permanece um dos símbolos unificadores mais poderosos para povos móveis e deslocados”.

Nas narrativas biográficas supracitadas, visualiza-se que os deslocamentos, em níveis específicos, perpassam minha corporalidade e minha performance. Do trajeto Vertentes – Mossoró – Vertentes – Mossoró – Lisboa – Vertentes – Natal – Vertentes – Mossoró – Vertentes produzi minhas referências e empoderamento. Estes trânsitos, em diferentes escalas, me possibilitaram um olhar diferenciado sobre os diversos territórios. Entre o penúltimo e o antepenúltimo deslocamento, também estive em Jardim, *locus* da pesquisa etnográfica com as travestis em contextos rurais e interioranas, que se tornou um pilar de apoio para meu auto(re)conhecimento travesti. Primeiro porque ampliei a visão que tinha sobre travestilidades, o que me ajudou a diminuir a cobrança sobre meu corpo/performance; e segundo que transicionar rodeada de outras travestis torna o processo menos “espetacularizado”, já que entre iguais há uma partilha de apoio e “naturalização” da transição.

Confesso que dois receios, em esferas opostas, me rondavam no começo da pesquisa de campo. Não sabia se deveria ir logo “bem garota” ou se deveria “fazer uma linha mais andrógina”, por desconhecer totalmente a realidade que iria estudar. Optei pela segunda para que processualmente pudesse ser “bem garota”, já introduzida em campo. Temia também, em meio ao “*anthropological blues*” (DA MATTA, 1978), da deslegitimidade que poderiam fazer sobre minha transição de gênero alegando “afetação” de uma “observação participante” ao estilo malinowskiano, onde “tornar-se nativo” era uma premissa. Mas eu sentia que para além da antropologia, sou uma pessoa em construção e os processos identitários são sempre relacionais, complexos e não necessariamente lineares. Há conexões entre esses dois âmbitos – ser travesti e ser antropóloga –, mas um não é determinante do outro.

A afetação no/do campo, no sentido empregado por Jeanne Favret-Saada<sup>12</sup> (2005), foi inevitável, devido ao encontro e cruzamento de trajetórias de vidas semelhantes – minhas e das interlocutoras – enquanto travestis, mesmo em processos diversos de travestilidades. Reconhecer ser afetada implica o risco de ver o projeto de conhecimento se desfazer, já que há a comunicação não verbal, não intencional e involuntária, ao surgimento e ao livre jogo de afetos desprovidos de representação (FAVRET-SAADA, 2005). No entanto, desconsiderar isso é anular a ideia da intersubjetividade presente nesta etnografia marcada por afetos,

---

<sup>12</sup> Antropólogas feministas têm usado a estratégia de utilizar o nome e o sobrenome quando se referenciar a mulheres, tendo em vista que o uso apenas do sobrenome invisibiliza a produção feita por nós, mulheres. Esta dissertação segue esta tendência.

cumplicidades e conflitos, e que reconhece tanto a experiência sensível quanto a experiência racional.

Assim, meu corpo travesti, com seus pertencimentos e suas conexões, possibilita pensar outras formas de fazer pesquisa e escrita a partir do que Sofia Favero denominou de *ética pajubariana*, ou seja, “não somente um modo diferente de chamar determinada postura política frente uma pesquisa, trata-se também de reconhecer as apurações marcadas pela travestilidade como encadeadas pela relação que elas têm com seus campos, ou seja, conforme uma cosmologia específica” (FAVERO, 2020, p. 16).

Ser uma travesti que pesquisa sobre/com travestis só é possível graças à mudança na forma de produção de conhecimento [antropológico] que reconhece a política identitária, resultado dos tensionamentos feitos pelas ditas “minorias” após nosso ingresso na universidade, nas ciências e nas epistemologias. Neste sentido, há uma dialética, a partir dessas *trajetórias de vida* (BOURDIEU, 2006), em pensar a universidade que me transformou e a transformação da universidade através de minha presença. Ser uma travesti antropóloga fazendo ciência implica, além de não ser balbúrdia, uma luta contra o epistemicídio. Maria Clara dos Passos (2019) problematiza o epistemicídio ao pensar o currículo numa perspectiva decolonial, apontando para o rompimento do silêncio de sujeitos historicamente subalternizados, como o caso dos/as negros/as, das travestis, entre outros, no processo de produção de novas epistemologias (DOS PASSOS, 2019).

Considerando uma possível “epistemologia travesti” alguns questionamentos são válidos: O que implica ser uma travesti pesquisadora no reconhecimento da dimensão intersubjetiva e das relações de poder? O que representa uma travesti pesquisar e escrever sobre/com travestis? Qual minha contribuição para o campo da intersubjetividade, para o contexto estudado e para a antropologia? O que levo comigo e o que deixei com elas? Quais foram as trocas possíveis considerando as semelhanças e diferenças presentes em nossas travestilidades?

Aproximo-me de Clifford (2002; 1997) diante da preocupação com a perspectiva dialógica e polifônica, relatando a minha experiência em campo e me percebendo como sujeita pesquisadora localizada. Neste sentido, entendendo tal qual Elisete Schwade (2016) que a subjetividade é inerente à pesquisa antropológica e esta implica refletir sobre contextos e relações de poder, por isso é importante assinalar qual minha *posição social* enquanto pesquisadora, e

mesmo me arriscando a que me situem como agente empírico, nunca deixei de me esforçar por sê-lo na medida do possível enquanto pesquisador[a], em especial ao

levar em conta minha posição e sua evolução no tempo, como fiz aqui, no intuito de dominar os efeitos que poderiam ter sobre minhas tomadas de posição científica (BOURDIEU, 2005, p. 133-134).

Assim sendo, possuo aproximações com as interlocutoras por ser uma travesti interiorana e residente de um comunidade rural, mas carrego outros marcadores, como o fato de ser transfeminista<sup>13</sup>, branca, jovem, universitária e de classe popular, que ocasiona em lidar com a dialética do estranhamento e da familiarização na representação escrita do conhecimento intersubjetivo, pensando que “nenhum conjunto específico de vozes deve ser negado ou privilegiado – o(a) autor(a) deve objetivar sua própria posição na etnografia exatamente na mesma medida em que procura retratar a subjetividade dos outros” (STRATHERN, 2014, p. 19). Segundo Elisete Schwade (2016, p. 224) “não obstante a presença da subjetividade esteja assumida, o/a pesquisador/a ainda é o/a outro/a, não pertence àquele mundo e fala a partir do lado de cá”, assim sendo, embora eu seja também uma “travesti interiorana/rural”, tal diferenciação é assumida, por exemplo, quando sou lida e apresentada pelas interlocutoras como uma “travesti de fora”: “Pietra de Baraúna” e “Pietra da Universidade”.

## **ii. Sobre o que é e o que busca evidenciar esta pesquisa antropológica?**

Sempre que fui questionada sobre o que estava pesquisando no mestrado e respondia que era algo em torno das travestis em contextos rurais/interioranas, deparei-me com a admiração das/os curiosos/as. Esta premissa fortifica a invisibilidade das travestis que constroem seus cotidianos em contextos rurais e interioranos, já que estes são fortemente associados ao conservadorismo, à heteronormatividade<sup>14</sup> e à cisnormatividade<sup>15</sup>, cuja figura da travesti não é pensada (se) construindo (n)esses lugares. Portanto, as narrativas e reflexões aqui apresentadas têm como foco a desmistificação da existência das travestis nestes contextos,

---

<sup>13</sup> O transfeminismo segundo Beatriz Bagagli (2016, p. 89): “como movimento feminista é capaz de compreender a diferença trans no sexual, no sexo, na sexualidade, ou simplesmente no gênero para além da patologia através da crítica ao cissexismo, cisnormatividade ou cisgeneridade compulsória”, portanto, este denuncia a patologização e controle dos corpos trans pelos poderes biomédico e psiquiátrico (BAGAGLI, 2016). Raíssa Éris Grimm Cabral se incorpora na discussão ao pensar o transfeminismo pós-pornográfico, argumentando que “a pós-pornografia funciona como um modo de pensamento, que articula novas possibilidades de agenciamentos (trans)feministas, implicados em processos lúdicos e hedonistas de experimentação com as tecnologias que organizam nossas experiências de sexualidade” (CABRAL, 2015, p. 102).

<sup>14</sup> A noção de heteronormatividade é referenciada pelas ideias de Judith Butler (2016) a partir da definição da heterossexualidade enquanto compulsória.

<sup>15</sup> Cisnormatividade concerne ao caráter compulsório, obrigatório e normatizador da cisgeneridade (VERGUEIRO, 2015). Sobre a discussão ver Bonassi (2017) que discorre sobre a cisgeneridade como norma em três eixos analíticos: a religião judaico-cristã, a biomedicina e o direito brasileiro.



assim como o rompimento da percepção dual que coloca o rural e o interior como lugares subalternos das performances de travestilidades.

Neste sentido, busco compreender como as travestis interlocutoras desta pesquisa antropológica performatizam suas identidades de gênero e constroem seus corpos e subjetividades em um município rural/interiorano do sertão do Rio Grande do Norte. Para isso, refletirei sobre a fluidez e o descentramento destas performances identitárias no manejo dos símbolos, das formas de tratamento e dos espaços generificados; e analisarei, no âmbito da alteridade, as visibilidades sociais e as sociabilidades construídas/presentes nos cotidianos observados, tendo como base os marcadores sociais da diferença de geração, classe, deficiência e raça.

Ao realizar uma pesquisa sobre as travestis, a relevância social é pulsante quando se visualiza os dados alarmantes quanto aos assassinatos no Brasil: a *Transgender Europe* aponta para um total de 2.264 homicídios à transexuais, 7 travestis e transgêneros, baseados em uma pesquisa sobre 68 países em todo o mundo entre 01 de janeiro de 2008 e 30 de setembro de 2016, o Brasil é o primeiro do *ranking* com 900 homicídios<sup>16</sup>. No ano de 2018, conforme aponta a Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA tivemos 163 assassinatos de pessoas trans, sendo 158 travestis e mulheres transexuais, 4 homens trans e 1 pessoa não-binária; a região Nordeste lidera a maior concentração dos assassinatos com um correspondente de 36,2% dos casos; e no *ranking* dos assassinatos por estado, em números proporcionais, o Rio Grande do Norte ocupa o quarto lugar no país, com 6 mortes (ANTRA, 2019). No ano de 2019, foram confirmadas informações de 124 assassinatos de pessoas trans, sendo 121 travestis e mulheres transexuais e 3 homens trans; a maior concentração dos assassinatos foi vista na região Nordeste com 45 assassinatos (37% dos casos), sendo 4 destes no Rio Grande do Norte (ANTRA, 2020). Nos oito primeiros meses de 2020, o Brasil chega a 129 assassinatos de pessoas trans, todas travestis e mulheres transexuais, com aumento de 70% em relação ao mesmo período de 2019<sup>17</sup>.

Socioculturalmente, nós travestis somos associadas - via estigma (GOFFMAN, 1988) - à prostituição, à ambiguidade e à hostilidade, e também somos relacionadas diretamente à cidade e ao urbano, como se nossa existência fosse predominantemente territorializada na urbanidade. A própria bibliografia antropológica sobre nós, travestis, apresenta majoritariamente um *locus* urbano/metropolitano (KULICK, 2008; BENEDETTI, 2005;

<sup>16</sup> Disponível em: <http://tgeu.org/tdor-2016-press-release/>

<sup>17</sup> Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2020/09/boletim-4-2020-assassinatos-antra-1.pdf>

PELÚCIO, 2009; DUQUE, 2011), pouco conhecendo as performances identitárias das travestis em outros contextos, como rurais, interioranos e etnicamente diferenciados.

As pesquisas realizadas com travestis nesses contextos, hegemonicamente antropológicas, foram as de Luanna Mirella (2010) Gontijo e Francisca Costa (2012), Gontijo (2014), Silvana Nascimento (2014b), Tota (2015) e Verônica Guerra (2016a e 2016b). Acerca das discussões mais amplas sobre ruralidades, interioridades, etnicidade e relações de gênero e sexualidades, temos três dossiês disponíveis: “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: Novos descentramentos em outras axialidades” de Lopes, Gontijo, Fernandes e Tota (2016b); “Ainda sobre novos descentramentos em outras axialidades da diversidade sexual e de gênero” também organizado por Lopes, Gontijo, Fernandes e Tota (2016a); e o “Dissidências de Gênero e Sexualidade(s) em Contextos Interioranos e/ou Rurais” de Oliveira, Leticia Nascimento, Lorena Moraes e Caetano (2020).

A escassez de pesquisas com enfoque nessas discussões emergentes foi primeiro assinalada por Gontijo (2013) e reforçada em muitos dos trabalhos e dossiês supracitados. O estudo de Gontijo e Francisca Costa (2012) sobre a vivência da travesti Vanessa na Fazenda Santa Clara, região do semiárido piauiense, pontua que “as discursividades desenvolvimentistas e heteronormativas reproduzem a verdade não questionada de um “urbano” civilizador que deve se sobrepor a um “rural” a ser civilizado, mas a trajetória de Vanessa parece mostrar outra realidade” (GONTIJO e COSTA, 2012, p. 183).

Direta ou indiretamente, as pesquisas desenvolvidas com travestis em contextos interioranos e rurais indicam rupturas com as percepções hegemônicas sustentadas na cis(hetero)normatividade e na centralidade urbana, configurando outras formas de construir e performatizar travestilidades a partir de contextos diversos. Diante do embate entre a “centralidade urbana” e a “marginalidade rural” nos estudos sobre relações de gênero e sexualidades de maneira geral, e travestilidades em específico, o interesse reside em pensar as pessoas que constroem e dão sentidos a suas localidades a partir das representações sociais locais. Segundo Carneiro (1998, p. 53):

o ritmo das mudanças nas relações sociais e de trabalho no campo transforma as noções de “urbano” e “rural” em categorias simbólicas construídas a partir de representações sociais que, em algumas regiões, não correspondem mais a realidades distintas cultural e socialmente. (...) No entanto, tal processo não resulta, a nosso ver, numa homogeneização que reduziria a distinção entre o rural e o urbano a um *continuum* dominado pela cena urbana.

As travestis de Jardim, *locus* dessa pesquisa, significavam a localidade enquanto rural e interiorana. Acompanhei diversas situações em que foram usadas estas categorias, sobretudo rural. Uma das interlocutoras, a qual tinha residido em vários municípios, costumava dizer que havia escolhido Jardim por causa da “tranquilidade no rural”. Certa vez estava indo com duas interlocutoras, no começo da noite, para o que elas denominam de “Centro” e quando chegamos as ruas estavam desertas, uma delas comentou: “mulher, isso aqui num parece um sítio?! olhe esse deserto, num tem um pé de gente”. Outra vez acompanhei o diálogo de uma interlocutora com outras duas travestis de uma cidade vizinha, que a visitavam. Ela, falando sobre trabalho e aposentadoria<sup>18</sup>, enfatizava: “venham pro rural, aproveitem e venham morar nos sítios, porque é onde vocês vão se aposentar, porque em cidade vocês não têm mais jeito não”. Em outra ocasião, eu estava com duas interlocutoras transportando tijolos, na casa de uma delas, quando acidentalmente feri minhas mãos e uma delas aproveitou para dizer a outra: “ela é muito fina, mulher. Né da roça como a gente não, ela é da capital”.

Embora eu relatasse que residia em uma comunidade rural, o fato de ser universitária, ter morado em Lisboa e em Natal (“capital”), parecia me higienizar tornando-me uma “bicha fina e delicada” que não estava acostumada com o trabalho braçal da “roça”. Realmente os deslocamentos que tenho feito, querendo ou não, me distanciam da “vida rural” e acabam por secundarizar minhas experiências neste contexto frente aos novos marcadores que carrego. Entendo que minha vivência é ainda muito singular, por ser uma travesti no ensino superior e ter sido a primeira jovem, de minha geração em Vertentes, a cursar uma graduação. Justamente baseando-me nesses enfrentamentos, que reivindico minha identidade enquanto uma “travesti no/do rural” para demarcar, com os privilégios que possuo, a multiplicidade de trajetórias possíveis a partir da ruralidade e ampliar o *campo de possibilidades* (VELHO, 1994) dos *projetos* (VELHO, 1981) que possamos construir enquanto “travestis rurais”. Estas questões evidenciam a heterogeneidade que a “travestilidade rural” carrega a partir de suas múltiplas experiências perpassadas por marcadores diferenciados de subjetivação e deslocamentos.

Para além das problematizações acerca do rural como sinônimo de lugar tranquilo e sem agitação, da aposentadoria rural e do trabalho braçal como marcadamente rural, tais situações, observadas/vivenciadas durante a pesquisa de campo, asseguram o uso do termo “rural”, percebido como representação social local. Já a categoria “interior”, pensada por Gontijo (2017) a partir da noção de *interioridade*, isto é, “um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade” (GONTIJO, 2017, p. 51), aparece menos nos discursos das interlocutoras.

---

<sup>18</sup> A explanação sobre seguridade social para travestis, especificamente de áreas rurais, vale uma discussão futura.

Entretanto, a utilização de “interior” é profícua para pensar o contexto específico de Jardim, município interiorano, e inclusive problematizar, a partir das vivências das travestis de lá, reificações e a discriminação associada à ideia de “interiores como atrasados”, a partir da cristalização de uma binariedade que coloca a “capital/metrópole” como “lugar do progresso”. Portanto, usarei de forma concatenada, durante o texto, a terminologia “contextos rurais e interioranos”.

Paralelo a incipiência e emergência de investidas etnográficas sobre travestis em contextos interioranos e rurais, outra motivação ajuda a justificar esta pesquisa antropológica: o estudo que realizei entre os anos de 2015 e 2017 com as travestis na cidade de Mossoró/RN, objetivando compreender como se constituía o processo de performatização identitária delas a partir do contexto urbano. Nesta experiência, várias inquietações foram levantadas em campo sobre a existência e tipo de performance das travestis do “interiorzinho”<sup>19</sup>, conforme indicavam as interlocutoras daquela pesquisa. Algumas questões me inquietavam: o que diferencia as performatizações das travestis localizadas em contextos ditos distintos (rural e urbano – interior e capital)? O que aproxima essas performances cujas noções de rural/urbano estão em constantes questionamentos? E de que forma as travestis dão sentido, a partir de uma localidade, a performance de suas travestilidades?

### **iii. Estrutura da dissertação**

No primeiro capítulo, apresento o município que foi realizada a pesquisa antropológica, bem como a descrição do perfil das travestis interlocutoras, mostrando o grau de afinidade com cada uma e a problemática da instrumentalização a partir das relações de interesse. Em seguida, trago algumas reflexões etnográficas: discutindo sobre questões metodológicas; pensando meu lugar de anúncio na antropologia por meio da “Antropologia no/do Nordeste” e dos saberes antropológicos do Sul Global; e por último, analisando como a harmonização influencia no processo de escrita etnográfica de uma travesti intelectual.

Em um segundo momento etnográfico, discutirei e apresentarei como as performances identitárias das travestis dos contextos rurais/interioranos provocam rupturas em termos da percepção binária de gênero, uma vez que apontam para uma fluidez e um descentramento específicos quanto ao manuseio dos símbolos e dos comportamentos de feminilidade e de

---

<sup>19</sup> “Interiorzinho” é uma categoriaêmica das travestis cidadinas de Mossoró/RN para se referirem tanto às comunidades rurais, distritos, sítios, fazendas, etc. quanto às cidades interioranas de pequeno porte e predominantemente rural (AZEVEDO, 2017).

masculinidade, e concomitantemente para a expansão do entendimento das travestilidades. Visualiza-se isso através da visibilidade dos pelos nos corpos; das formas e os pronomes de tratamento; dos trânsitos entre espaços generificados; e do descentramento da hormonização no (auto)reconhecimento enquanto travestis. No segundo tópico, apresentarei o “feminino” como basilar na reivindicação da performance identitária das travestis e como elas constroem identificações a partir da alteridade em suas relações tecidas com os “viados”, que apontam, de maneira geral, para identidades fluidas, contingenciais e fragmentadas.

No terceiro capítulo, refletirei no primeiro tópico sobre as visibilidades sociais das performances identitárias das travestis de Jardim, considerando suas *trajetórias de vida* (BOURDIEU, 2006) e os marcadores sociais da diferença (geração, deficiência, raça e classe), em três eixos: (1) as várias vias das “famas” que elas possuíam no município, abrindo espaço para discorrer sobre *passabilidade* nos contextos rurais e interioranos a partir da frase “cansei da linha mapôa, hoje gosto de chamar atenção, de ser travesti”; (2) a agência das travestis frente às tentativas de “ridicularização” e “avacalhação” que sofriam, cujo objetivo era tornar seus corpos risíveis; (3) a potência do desejo público pelas travestis, em que há a “naturalização” do afeto e da atração para/por nós travestis e a valorização das “travestis de fora” e do “corpo jovem”, que propiciou debates sobre conflitos e autoestima travesti.

No último tópico, retratarei as sociabilidades tecidas pelas interlocutoras, enfocando nos “casamentos”, nos namoros e nas amizades. De início, explanarei como os relacionamentos amorosos fixos, que parecem se constituir pelas aproximações de *trajetórias de vida* (BOURDIEU, 2006) e marcadores sociais comuns das travestis e seus parceiros, eram repletos de paradoxos, submissões, violências e agencialidades. Por fim, relatarei como nas relações afetivas construídas entre as travestis de Jardim predomina-se a amizade, a solidariedade e a cumplicidade.

## CAPÍTULO 1

### “PARA SER TRAVESTI TEM QUE SER *TRUQUEIRA*”



**Figura 1** – Mesa com jantar de recepção para mim, na casa de Margarida.

*“Então eu, eu  
Bato palmas para as travestis que lutam para existir  
E a cada dia conquistar o seu direito de viver e brilhar  
Bato palmas para as travestis que lutam para existir  
E a cada dia batalhando conquistar o seu direito de  
Viver brilhar e arrasar”  
(Mulher - Linn da Quebrada)*

## 1.1 O município de Jardim e suas flores

Jardim<sup>20</sup> é um município interiorano do Rio Grande do Norte. Tem em sua base de formação uma área de assentamentos de trabalhadores/as rurais sem terra, cujo cooperativismo é que fundamentou seu sistema econômico. Possui quase meio século de existência e tem um pouco mais de 30 anos de emancipação política. Atualmente há menos de 13 mil habitantes na localidade, dispersos em pouco mais de vinte comunidades localizadas numa área onde o sertão e o litoral se encontram. O município, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, possui uma “zona urbana” equivalente a 5% do seu território, o que implica em uma maior extensão “rural”.

Jardim tornou-se o *locus* desta pesquisa no final do primeiro ano de mestrado (2018). Enquanto percurso metodológico, é necessário frisar que desde meu ingresso na pós-graduação, comecei a realizar um levantamento, através de minhas redes de contato, das travestis que residiam em contextos rurais e interioranos do Rio Grande do Norte. Para minha surpresa consegui elencar um número de 15 travestis distribuídas nas várias mesorregiões do estado. A grande dificuldade era a não concentração de mais de uma travesti em uma única localidade. No entanto, por intermédio de uma amiga travesti, Alinny Lima, que conheci na UERN e morava em Mossoró/RN, descobri a existência de quatro travestis que residiam em um único município rural e interiorano: Jardim.

Em 15 de fevereiro de 2019, fui a campo pela primeira vez acompanhada de Alinny, que era amiga das travestis de Jardim, portanto, ela iria intermediar as relações entre nós. Chegando no município, fomos para onde se denomina, localmente, “Centro”, que supostamente representava a “zona urbana”, onde me deparei com uma estrutura com representações da *interioridade* (GONTIJO, 2017). A exemplo: em meio a apenas uma rua asfaltada, havia várias de estrada carroçável e algumas com calçamento; não havia nenhum prédio de muitos andares ou sinais de trânsito; o centro comercial tinha pouca oferta de produtos e serviços, com exceção dos dias de “feira popular”, aos domingos de manhã; o sistema

---

<sup>20</sup> Reconhecendo o poder da escrita etnográfica e as implicações políticas da pesquisa antropológica na contemporaneidade, principalmente quando o grupo interlocutor é socialmente estigmatizado, como é o caso de nós travestis, e acompanhando a ascensão do fascismo com a eleição de um presidente de extrema-direita, decidi utilizar nomes fictícios para a localidade e também para as interlocutoras com intuito de manter o anonimato, mesmo reconhecendo suas limitações (FONSECA, 2011). Pois conforme defende Cláudia Fonseca (2018, p. 208): “a ideia de que, na área das humanas, nossas pesquisas têm consequências “meramente” simbólicas e, portanto, podem ser classificadas como de ‘risco mínimo’ é enganosa”.

bancário para fazer transações, como saques, era deficitário; era comum ver o uso de carroça e bicicletas como meios de locomoção, mas o principal veículo era a motocicleta (substituindo as carroças), em que raramente se fazia uso de capacetes. Nas outras comunidades que compunha o município, pelo menos as que pude conhecer, predominava uma “estrutura rural”, que se visualizava a partir da estrada carroçável e quintais extensos com criações de animais e pequenas plantações.

Quando chegamos no “Centro”, fomos recebidas por Dália e seu amigo Chico, um “viado” de 50 anos de idade, com abraços afetuosos. Dália era uma travesti negra<sup>21</sup> de 32 anos de idade, trabalhava como merendeira na escola do município, residia sozinha no “Centro” em uma casa conquistada através de uma ocupação, embora tenha vivido sua infância e adolescência em uma das comunidades mais distantes (cerca de 30 km do “Centro”), onde ainda morava sua mãe. Esporadicamente “fazia uns plocs” (trabalhava com prostituição no *pajubá*<sup>22</sup>) na própria localidade e na Rodovia Federal (BR) que cruza uma cidade próxima de Jardim. Também era promotora de eventos no município. Na ocasião de minha primeira visita, ela estava organizando o 1º Miss Drag de Jardim, e minha amiga e eu tínhamos a missão de ajudá-la. Dália ocupava uma centralidade em meio as outras travestis de Jardim, como se fosse o elo que conseguia articular todas elas. Nossa relação se construiu com muita cumplicidade, carinho e atenção.

Ainda no primeiro dia, quando estávamos ornamentando o local que sediaria o evento organizado por Dália, conheci Margarida. Ela chegou de motocicleta trazendo a irmã de Dália, ambas iam ajudar. Margarida era uma travesti branca de 52 anos de idade, ex-artista circense e “filha de cigana”. Era dona de casa, agricultora, fazia trabalhos publicitários e participações em alguns circos que estavam na redondeza. Ela residia sozinha em uma comunidade que ficava a 3 km do “Centro” e era natural de outro município interiorano potiguar, que ficava distante de Jardim. Em meio aos seus deslocamentos com o circo, morava em Jardim fazia oito anos, sendo que morou cinco destes no seu *trailer* no “Centro” e apenas há três anos estava na residência atual. Na ocasião que nos conhecemos, ela já foi falando ter sido entrevistada por outra

---

<sup>21</sup> A classificação racial “negra” tem por base as definições êmicas como “morena” e “parda”, termos que podem ser problematizados a partir da discussão sobre mestiçagem, embranquecimento e identidade negra no Brasil feita por Munanga (1999). Outro eixo para justificar o uso de “negra” se alinha a partir do contraste que as travestis negras costumavam fazer com a cor de pele de Margarida, a única interlocutora branca.

<sup>22</sup> Pajubá ou “bajubá” é um conjunto de palavras e expressões utilizadas entre a população LGBTI, e principalmente entre as travestis. Uma espécie de dialeto, de linguagem popular. O dialeto pajubá foi primeiramente utilizado em terreiros de religiões afro-brasileiras, como candomblé e umbanda, e depois apropriado e reinventado pelas travestis. O anexo 2 traz uma lista de expressões e palavras do pajubá utilizadas neste texto.



universitária que tinha “adorado suas histórias” e imediatamente me convidou para ir em sua casa. Apesar de sempre me apresentar falando da pesquisa, todas já sabiam e demonstravam interesses distintos. Margarida, que “gostava de palco” por conta de sua origem circense, se mostrou desde o início, muito disponível em colaborar. Majoritariamente fiquei hospedada na casa dela durante o período da pesquisa, desta forma, construímos uma relação bem próxima de amizade, quiçá de “amadrinhamento”, por ela ter mais idade e experiência de vida que eu, findava, em algumas situações, alimentando relações de cuidado e proteção, me percebendo como sua “afilhada travesti”<sup>23</sup>. Mesmo não sendo natural de Jardim, ela possuía um grau de pertencimento com a localidade, muitas vezes se enquadrava e era enquadrada como “jardinense”, enfatizando que tinha escolhido lá por causa da “tranquilidade do rural”.

Na manhã do segundo dia de campo, conheci Magnólia. Na ocasião, ela vinha da casa de sua mãe, em uma comunidade que ficava 6 km do “Centro”, e seguia em direção à cidade vizinha, onde trabalhava como prostituta, atendendo tanto em seu domicílio, como também na Rodovia Federal (BR). Às vezes conseguia realizar uns “plocs” (programa no *pajubá*) em Jardim. Magnólia era uma travesti negra de 27 anos de idade e foi “a primeira bicha a se montar” na localidade, ou seja, a primeira travesti jardinense. Ela e Dália eram as únicas interlocutoras naturais do município e mantinham uma forte ligação de “irmandade” por serem companheiras desde o início de suas transições de gênero. Sua residência era múltipla e perpassada pelos deslocamentos, onde intercalava entre a casa de sua mãe, a casa de uma amiga na cidade onde trabalhava e a casa de Dália quando ia para eventos no “Centro”. Apesar de no período da pesquisa ela ter estado mais presente na cidade onde trabalhava, todas as pessoas a referenciavam como uma travesti emblemática da localidade, justamente por ser a “primeira”. De início, Magnólia parecia me evitar e não costumava me dar muita atenção, só aos poucos fui conseguindo ganhar confiança e me aproximar dela, embora tenha sido uma das interlocutoras que tive menos contato.

Ainda no segundo dia, conheci Girassol. Após almoçarmos na casa de Chico, *viado* amigo de Dália, estávamos sentadas na sala de estar quando uma travesti, em silêncio e cabisbaixa, sentou conosco. Era Girassol, que tinha 24 anos de idade, era negra e trabalhava braçalmente, manuseando um produto típico de Jardim. Ela era natural de outro município, mas

---

<sup>23</sup> Algo semelhante ao “amadrinhamento” que os estudos de Kulick (2008), Benedetti (2005) e Larissa Pelúcio (2009) apontavam entre travestis com mais e menos idades no contexto da prostituição, em que “*Amadrinhar* geralmente se refere a proteger e ensinar a viver como travesti, cabendo à categoria de *mãe* a iniciação propriamente dita” (PELÚCIO, 2009, p. 208). Embora Margarida fosse protetora comigo e sempre me aconselhasse, nossa relação era baseada em trocas de conhecimentos, onde nunca nutrimos o sentimento de superioridade uma pela outra a partir de nossos marcadores.

residia em Jardim desde seus quinze anos de idade, em uma casa alugada no “Centro” junto de sua mãe, avó e irmão, que migram buscando melhores qualidades de vida. As outras interlocutoras costumavam dizer que “ela não gira bem da cabeça”. Girassol não possuía diagnóstico clínico que atestasse alguma deficiência, embora alguns/as moradores/as a incentivassem buscá-lo, com intuito de uma aposentadoria. Ela tinha comportamentos excêntricos, como conversar sozinha, e se relacionava socialmente diferente do comum, chegava e saía em silêncio dos lugares onde pessoas conhecidas interagiam, ou interrompia um diálogo em andamento partindo sem concluir ou se despedir. Por isso as pessoas a caracterizavam como “especial”, e ela não questionava<sup>24</sup>. Por ser a mais distante do “grupo”, Girassol foi a travesti com quem tive menos contato, apesar de termos conseguido traçar laços afetivos entre nós. Embora ela se percebesse como uma travesti jardinense, muitas vezes ela não é referenciada como uma, inclusive pelas outras interlocutoras.

No mesmo dia que conheci Girassol e Magnólia, fui apresentada a Edelvais. Eu estava com Dália finalizando a ornamentação da festa, quando Edelvais chegou de motocicleta acompanhada de outra travesti. Ambas estavam no cabaré de Jardim trabalhando, e Edelvais tinha ido ver como estavam os preparativos do evento que aconteceria naquela noite. Ela era uma travesti negra de 40 anos de idade e trabalhava como prostituta há bastante tempo. Foi ela quem apresentou a “BR” a Dália e a Magnólia, sendo que já dividiu casa com a primeira e acolheu a segunda na cidade vizinha, onde se prostituíam. Ela não fazia mais “ponto” (vitrine de prostituição no *pajubá*) na “BR”, era uma “puta andarilha”, no qual percorria os cabarés dos municípios da redondeza “na batalha” (trabalhando na prostituição no *pajubá*). Edelvais, assim como Magnólia, vivia em deslocamento entre Jardim e outros municípios. Estes deslocamentos permanentes, comum entre as tavestis que eram integralmente profissionais do sexo, são interessantes porque tensionam a ideia de um lar e da noção de casa como fixa. No final da pesquisa de campo, Edelvais mudou-se para Jardim, porque lá “se sentia respeitada e acolhida”. Mesmo não sendo natural da localidade, ela se afirmava e era vista pelas outras travestis como uma “travesti jardinense”. Desde o dia que nos conhecemos sempre tivemos bastante afinidade, o que culminou em uma relação baseada principalmente no respeito mútuo<sup>25</sup>.

Vale mencionar que desde os primeiros momentos da pesquisa de campo sempre frisei que meu interesse era realizar uma pesquisa acadêmica sobre o dia-a-dia delas. Com exceção

---

<sup>24</sup> O uso do termo “deficiente” será sempre aspeado pela complexidade que envolve tal caracterização nesta etnografia.

<sup>25</sup> As informações das interlocutoras constam organizadas em uma tabela que está no “Anexo 1”.

de Magnólia, que a priori se manteve resistente, as demais se mostraram dispostas a contribuir. Mesmo nas visitas subsequentes, eu fazia questão de pontuar que estas estavam pautadas em um investimento intelectual, mantendo o cuidado para construir interesses que não fossem unilaterais. Portanto, o deslocamento envolvia um objetivo de ganho material, espiritual e científico, bem como, obter conhecimento ou ter uma experiência a partir daquela realidade específica (CLIFFORD, 1997). Nesse sentido, para mim, fazer antropologia é construir relações de afetos, de confiança e de interesse, mas estas últimas não podem se sobressair às demais, pois do contrário haverá uma instrumentalização negativa das relações e consequentemente a/o antropóloga/o poderá ser visto/a como “espiã/o” ou “aproveitador/a”, como tem acontecido bastante em vários investimentos etnográficos<sup>26</sup>.

## 1.2 Percursos etnográficos

Em primeira instância, é necessário situar a compreensão de etnografia que dará subsídio às reflexões elaboradas a partir da pesquisa de campo executada nos “moldes” da observação participante desenvolvida contemporaneamente. Entendo, tal qual Cláudia Fonseca (1999), que etnografia corresponde a produção de conhecimento qualitativo, intersubjetivo, contextualizado, reflexivo e com um número pequeno de interlocutoras. De forma específica, etnografia é estabelecer relações, selecionar interlocutoras, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário. É também uma descrição densa, que condiz à descrição interpretativa e microscópica da realidade estudada, onde esta também pode ser percebida como uma representação do real, uma verbalização da vitalidade (GEERTZ, 2008).

Em etnografia, é basilar a criação da coetaneidade para que a comunicação seja captada como construtora do tempo compartilhado e intersubjetivo (FABIAN, 2013), exercício realizado constantemente considerando as diferenças geracionais, raciais, de escolarização e de capacidade física/intelectual entre as interlocutoras e eu. Também é crucial mencionar que no trabalho de campo antropológico não cabe falar de “coleta de dados”, porque, como pontua Bruner (1986), é como se os “dados” fossem frutas maduras esperando para serem colhidas, e na verdade o que ocorre é a construção coletiva de um conhecimento intersubjetivo, elaborado a partir das reflexões congruentes e conflitivas compartilhadas entre travestis com vivências

---

<sup>26</sup> Zenobi (2010) discorre sobre o modo de produção do conhecimento antropológico e as acusações enquanto “espiões” ou “infiltrados” que antropólogos podem sofrer ao estabelecerem relações pessoais com os atores pesquisados.

diversas. Nesse processo produtivo, Foote Whyte (2005) aproveita para aludir sobre a complexidade do equilíbrio das interpretações do/a autor/a e as obrigações com os/as interlocutores/as. Mesmo esta etnografia buscando preservar o anonimato das identidades das travestis pesquisadas, algumas interpretações foram postas de lado por eu perceber o desconforto delas e/ou os riscos que poderiam vir a ter com a publicização.

Para Clifford (1997), o trabalho de campo envolve deixar a casa fisicamente para ir a um local distinto. Sair a campo pressupõe práticas de deslocamento e atenção focada e disciplinada, e neste segmento, a noção de viagem, redefinida, permanece viva. Portanto, realizei várias viagens até Jardim e acompanhei fisicamente e virtualmente as cinco interlocutoras entre fevereiro e novembro de 2019, com alguns intervalos. A princípio, o plano era morar no município por três meses, mas em decorrência de problemas pessoais e de campo, fiquei realizando visitas etnográficas sistematicamente nesse período. Estas duravam de três dias a uma semana de acompanhamento cotidiano, onde nos dois primeiros meses foi possível realizar duas visitas mensais e nos demais fiz uma visita de maior duração em cada mês. Os lugares observados foram os mais diversos: domicílios delas, casas de vizinhos e amigas, espaços de lazer (bares, clubes, festas comemorativas pessoais e públicas), circo, hospital, posto de saúde, supermercados, cabaré, campo de futebol, praça, pequenos estabelecimentos comerciais, prefeitura, lanchonetes, posto de combustível, etc.

Os cotidianos das interlocutoras fortemente marcados por deslocamentos, dificultavam as visitas, porque todas as vezes que fui a campo fiquei hospedada nas casas delas, principalmente na de Margarida e por vezes na de Dália. As demais, por motivos diversos, não tinham como me hospedar. Desta forma, eu dependia da disponibilidade delas duas em me abrigar. Pensei em utilizar a única pousada que o município dispunha. Ao levantar esta possibilidade fui repreendida por elas que me disseram não ser necessário, já que não viam problema em me receber em seus lares, aliás “faziam questão”. Ao invés de pagar uma pousada, eu ajudaria elas com as despesas diárias, este era o combinado. O positivo do acordo foi a intensidade do acompanhamento por passar todos os momentos dos dias e das noites com elas, o negativo foi que fiquei presa aos dias disponíveis delas em me receberem.

É possível afirmar, assim sendo, que as metodologias emergem dos contextos etnográficos, sempre negociados, cuja as detentoras do poder de decisão, arrisco dizer, são as interlocutoras, que também devem ser entendidas como *sujeitas analisantes* (ROSALDO, 2000). Em meio a essa negociação, que acredito ser comum em uma pesquisa antropológica, também estive com elas enquanto se deslocavam para outros municípios. Em especial,

enfatizarei um evento futebolístico – “jogo das monas” – protagonizado apenas por travestis e “bichas montadas” de uma cidade vizinha, onde três travestis de Jardim estiveram presentes. Pela amizade e proximidade que as interlocutoras nutriam entre si, em muitas ocasiões pude observá-las juntas.

A partir do entendimento das travestis de Jardim enquanto *sujeitas analisantes* (ROSALDO, 2000), é possível traçar uma breve reflexão sobre os riscos envoltos nesta experiência etnográfica, a forma como lidei com estes e as análises feitas pelas interlocutoras acerca de mim. Em novembro, meus planos eram ir a Jardim realizar as entrevistas semi-estruturadas e assim concluir a pesquisa. Porém, algumas situações de risco, que ainda não estou preparada para relatar, impossibilitaram estes planos e findaram impactando meu processo de produção etnográfica.

“Os riscos fazem parte” é uma ideia, geralmente, nutrida tanto entre antropólogos/as no fazer etnográfico, quanto entre as travestis de Jardim nos seus cotidianos. Ao frequentar “espaços perigosos”, por ser travesti, eu deveria ser astuta e destemida, porque “para ser travesti tem que ser *truqueira* (audaciosa e perspicaz no *pajubá*)”, conforme as interlocutoras atestavam. As situações de risco que experienciei, não apenas na última visita etnográfica, provocaram duas interpretações das interlocutoras sobre mim: de início fui julgada desfavoravelmente por ter sido precipitada e agido com impulso e despreparo, em seguida elas me perceberam como ingênua e bondosa, e a vivência daquelas inconveniências se dava por eu “não ver maldade nas pessoas”. Depois de um tempo, parei de me culpar por minhas atitudes, e canalizei que tais riscos, que não podem ser romantizados, ajudaram a construir minha visibilidade perante o grupo, posteriormente tida como positiva, bem como proporcionaram uma compreensão mais ampla sobre as interlocutoras. Confesso que fiquei receosa em relatar, mesmo sumariamente, sobre os riscos, porque

pelo simples fato de falarmos dos riscos, temos nossa subjetividade e competência profissional questionada porque os nossos mitos tácitos de origem continuam a pautar nossa conduta acadêmica. Expor o que é tido como “fragilidade” “contamina” o subjetivo porque ainda parece ser necessário acreditar no “antropólogo-herói” (FLEISCHER e BONETTI, 2010, p. 14).

Enquanto uma antropóloga que não se reivindica “heroína”, empreguei como técnicas de produção e assimilação desse conhecimento: a comunicação verbal, a observação do comportamento manifesto e o contato via redes sociais, que correspondem de forma mais específica às conversas e acompanhamentos cotidianos, presencial e virtual, e a manutenção do diário de campo, que foi alimentado sistematicamente de acordo com a realização da pesquisa.

Quando eu não estava em Jardim, sempre mantinha contato com as interlocutoras via redes sociais, principalmente o *WhatsApp*, sendo que por vezes fazíamos chamadas de vídeo. O acompanhamento virtual é pensado a partir da ideia de Christine Hine (2000) em que não é possível dissociar o mundo real do mundo virtual, sendo a internet produtora de relações sociais. Neste sentido, entendo, assim como Laura Gomes e Débora Leitão (2017), que a pesquisa medida por novas mídias nos coloca nessa situação permanente de observadora-observada.

Sobre a realização das conversas cotidianas, que foram mecanismos para captar as *trajetórias de vida* (BOURDIEU, 2006) e entender outros aspectos objetivados nesta pesquisa, é imprescindível fazer algumas reflexões. Considerando como a ilusão biográfica é posta na construção de uma história de vida pensada na linearidade, Bourdieu (2006, p. 185) diz que

produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar.

Nesta perspectiva, considere as contradições e complexidades, assim como as múltiplas vozes envolvidas nas *trajetórias de vida* das travestis interlocutoras. O convívio social cotidiano com os parentes, conhecidos e as amigas próximas, facilitou a construção mais abrangente das variadas narrativas de uma mesma trajetória. Para compreender uma *trajetória de vida* é basilar construir os estados sucessivos do seu campo e apresentar todas as relações objetivas dele, concernentes aos vários agentes incluídos nessas interações (BOURDIEU, 2006).

Tendo em vista que acompanhei cinco cotidianos que por vezes se aproximam, e por outras se distanciam, é imperativo fazer uma reflexão sobre as conexões, trânsitos e malhas, ou seja, as redes que as interlocutoras tecem entre elas e com outras pessoas. Mesmo sendo mais recorrentemente usada em pesquisas urbanas, a análise de redes não se limita a esta área, e mesmo em contextos rurais e interioranos ela pode ser frutífera. Neste direcionamento, Hannerz (2015) tem uma visão de redes como transcendendo grupos e instituições, no qual enfatiza a flexibilidade em vez do vigor e profundidade, em que as pessoas podem combinar e recombina em uma multiplicidade de maneiras para objetivos diferentes, onde “uma pessoa em uma rede densa provavelmente será exposta à influência de qualquer outro participante por meio de elos diretos e também indiretos” (HANNERZ, 2015, p. 174).

Hannerz (2015, p. 169) insiste que o “motivo pelo qual há muitas maneiras de abstrair redes é, então, que existem muitas maneiras de combinar papéis e criar algo interessante a partir das combinações”, neste sentido Cláudia Fonseca (1999, p. 64) discorre dizendo que “ao cruzar dados, comparar diferentes tipos de discurso, confrontar falas de diferentes sujeitos sobre a

mesma realidade, constrói-se a tessitura da vida social em que todo valor, emoção ou atitude está inscrita”. Foi a partir das várias formas de cruzamentos, conflitos, combinações e confluências das especificidades, que refleti sobre questões mais amplas, como cisnormatividade, classismo, racismo, capacitismo, relações geracionais e deslocamentos, que perpassam as vidas das travestis dos contextos rurais e interioranas em Jardim.

Pensando o fazer antropológico em sua amplitude, me aproximo de Marisa Peirano, na tentativa de assim seguir tais instruções, quando ela defende que

na antropologia, a pesquisa depende, entre outras coisas, da biografia do/a pesquisador/a, das opções teóricas da disciplina em determinado momento, do contexto histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia no local da pesquisa, entre pesquisador/a e pesquisados/as (PEIRANO, 1995, p. 09).

### **1.3 Etnografando a partir de antropologias “fora dos eixos”**

Em termos de posicionalidade política e situacionalidade do conhecimento, preciso dizer qual meu lugar de anúncio na antropologia. Inserida no campo emergente de reflexões em torno das relações de gênero e sexualidades em contextos rurais e interioranos, esta pesquisa está igualmente situada no que atualmente se denomina “Antropologia no/do Nordeste”, bem como, na intensiva de “saberes antropológicos do Sul Global”, ambas “fora do eixo”.

“Fora do eixo” e “dentro do eixo” são expressões recorrentemente utilizadas pelas/os pesquisadoras/es que se debruçam sobre a emergência das pesquisas acerca da diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas, que apontam para a necessidade de outras axialidades que apresentem reflexões a partir de lugares e falas que estão fora dos centros hegemônicos de produção antropológica do conhecimento, ou seja, as que se localizam, sobretudo, nas regiões Norte e Nordeste do Brasil (LOPES; GONTIJO; FERNANDES & TOTA, 2016a). Entretanto, esta compreensão política e epistemológica visa também desmistificar a associação dos estudos rurais ao Nordeste/Norte e os estudos urbanos aos grandes centros metropolitanos do Sul/Sudeste. Neste sentido, uma pesquisa “fora do eixo” pode levantar questionamentos a partir de uma perspectiva decolonial, apontando essas hierarquias e cristalizações colonialistas.

Semelhante ao que os países metropolitanos faziam com os periféricos, nas investidas antropológicas, os estados do Sul/Sudeste/Centro-Oeste do Brasil faziam/fazem com os do Norte/Nordeste, utilizando-os como potenciais para “campo” e querendo reproduzir suas teorias

nesses contextos distintos. Neste sentido, indago de que forma podemos utilizar a categoria “antropologia periférica” para pensar a Antropologia Brasileira em suas particularidades, a partir das representações hegemônicas de centros acadêmicos que detêm mais financiamentos (como Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, Universidade de Brasília-UnB, Universidade de São Paulo-USP, Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC, entre outras) e das “subalternidades” dentro do próprio Brasil, como é o caso da antropologia das universidades nordestinas e nortistas.

A defesa de uma “Antropologia do/no Nordeste” do Brasil está longe da reivindicação de algum tipo de segregação, romantizar a própria noção de Nordeste, fortalecer a colonialidade entre regiões ou reificar dicotomias de regionalidades geográficas “antagônicas”. O que se busca é legitimar suas especificidades na produção de conhecimento antropológico, em disputa, e reconhecer que a própria região é diversa e não homogênea.

A resistência intelectual das “antropologias periféricas” se fortifica a partir das redes de apoio e pesquisa construídas por antropólogas/os dessas regiões. Resistem também por meio da ocupação dos espaços nacionais de poder acadêmico, como nos grupos de trabalhos dos maiores eventos da área, tal qual a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), o Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) e a Reunião Equatorial de Antropologia e a Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (REA-ABANNE). Destarte, em passos lentos começamos a vislumbrar a descentralização da produção acadêmica e a construção de caminhos que reconheçam o conhecimento situado, o saber localizado e as múltiplas formas de fazer antropologia. É nesse segmento que esta etnografia tenta contribuir, buscando, inclusive, romper com a ideia do “conservadorismo”, “atraso” e “tradição” associadas ao Nordeste.

Pensando em macroescala a “antropologia periférica” e a geopolítica do conhecimento, seria imaturo negar as estruturas de poder nas quais se forjou a disciplina, pois ela se assenta em “um encontro desigual de poderes entre o Ocidente e o Terceiro Mundo que data na emergência da Europa burguesa – um encontro de que o colonialismo é apenas um momento histórico específico” (ASAD, 2017, p. 322). Esse encontro entre antropologia e colonialismo é rememorado constantemente nas acusações feitas à produção do conhecimento antropológico enquanto colonialista. É inegável que a estrutura de poder colonial tornou acessível e seguro o objeto de estudo antropológico, no qual se constitui a prática etnográfica e o trabalho de campo, sustentados pelo encontro do europeu observador com o não-europeu observado. Embora antropólogos digam que “contribuíram para a herança cultural das sociedades que estudaram



através de um registro empático de formas de vida locais que, de outro modo, teriam se perdido para a posteridade” (ASAD, 2017, p. 323), esses conhecimentos foram utilizados de alguma maneira para a manutenção e fortificação do sistema colonial.

O que move toda essa assimetria é a dialética do poder mundial. Desse modo, é importante reconhecer o poder que tem a antropologia, assim como qualquer outra disciplina burguesa, que pode ter seu conhecimento utilizado para a exploração e a dominação de realidades outras. Isto implica um cuidado no processo de objetificação das pessoas, contextos e situações estudadas, já que “para a crítica pós-colonial, o poder colonial se desenrola e se reproduz, sobretudo, na forma de arquivos e estratégias descoladas da mera intencionalidade individual, o que ajudou a refinar a autocrítica antropológica sobre a sua atividade de objetificação do Outro” (REINHARDT e CESARINO, 2017, p. 16).

Em uma abordagem mais intervencionista, Raewyn Connell (2016) afirma que os estudos pós-coloniais tentam mostrar os limites do pensamento do Norte Global ao nomear e desdobrar os tipos metropolitanos de pensamentos nos quais o poder global da metrópole está implicado, através do projeto de conhecimento local e por meio das teorias do Sul. A divisão global do trabalho científico posiciona a teoria da metrópole como hegemônica, “dentro do eixo”, a partir da falsa percepção da ciência enquanto universal, colocando a periferia global, “fora do eixo”, num limbo de exportação de dados e importação de ciências aplicadas. Embora estejam situados na parte global com a maioria da população mundial, a experiência social pós-colonial dos intelectuais “periféricos” continua marginalizada. Portanto, as teorias do Sul estão preocupadas centralmente com a transformação da sociedade e do conhecimento do mundo colonizado e na ordem mundial criada pelo imperialismo (CONNELL, 2016).

Fazer antropologias “fora dos eixos”, tanto a no/do Nordeste como a pós-colonial, representa, nesta etnografia, a referenciação de pessoas trans autoras e de pesquisas com travestis em contextos rurais e interioranos realizadas na/da região. Ser uma travesti antropóloga potiguar, sertaneja e nordestina implica pensar outras epistemologias para fazer o eixo girar e ouvir outras vozes. Assim como Gayatri Spivak (2010), que acusou a violência epistêmica imperialista, social e disciplinar do projeto colonial, indagou-se “pode o subalterno falar?, os/as questiono se “pode a travesti falar?”.

#### **1.4 A escrita de uma travesti: notas sobre travestilidade, hormonização e etnografia**

Em agosto de 2019, iniciei minha hormonização. Embora soubesse que este processo não era basilar para minha autoidentificação e reivindicação travesti, conforme aprendi também com as interlocutoras desta pesquisa, eu necessitava ver mudanças corporais a fim de preservar minha auto-estima e autopercepção. Longe de querer me encaixar na cisnormatividade, até porque vivencio uma “transição tardia”, o intuito era moldar meu corpo a partir das várias referências de feminilidades que possuía, sobretudo as de outras travestis. Eu ambicionava vivenciar um processo de *corporificação social*, isto é, “um processo coletivo e reflexivo que envolve os corpos em dinâmicas sociais, e as dinâmicas sociais nos corpos” (CONNELL, 2016, p. 48). O entendimento acerca dessas reflexividades e dinâmicas corporais, correspondia tanto nas ratificações do que socioculturalmente é tido como corpo feminino, quanto nas rupturas com a feminilidade hegemônica e na ampliação da potencialidade das feminilidades travestis. Neste processo, eu pressupunha, a partir da inconstância e contextualidade, que “o gênero não denota um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergente” (BUTLER, 2016, p. 32-33).

As modificações que ocorreram no meu corpo foram produzidas pela ingestão de bloqueador de testosterona (50mg diária de acetato de ciproterona) e uso de estrogênio (dois/três *pumps* diários de oestrogel), nenhum destes pensados especificamente para Terapia Hormonal (TH) de nós travestis, embora a junção deles seja entendida, pelos endocrinologistas, como uma TH menos danosa. Como todo medicamento, estes continham efeitos indesejáveis, os quais selecionei apenas os nervosos e psiquiátricos. O Acetato de ciproterona, conforme a bula, tem como reação comum: estados depressivos, inquietação temporária e cansaço (fadiga), já o Oestrogel, conforme a bula, pode ocasionar com pouca frequência: enxaqueca, sensação vertiginosa, sonolência, ansiedade, enjoo e irritabilidade; e com mais frequência: nervosismo e síndrome depressiva.

Nos primeiros meses, eu já notava o ônus da hormonização. Os efeitos indesejáveis surgiam e se coadunavam em instabilidade emocional, fruto da depressão coercitiva e do despreparo para lidar com estas mudanças psicossociais. A angústia me consumia por não saber reagir às oscilações sentimentais. Decidi, além de procurar um psicólogo no Ambulatório LGBT+ de Mossoró/RN, sistematizar cotidianamente o que parecia ser uma “puberdade” aos 25 anos de idade, a conselho de amigas cisgêneras<sup>27</sup> que faziam o mesmo com os ciclos

---

<sup>27</sup>Pessoa cisgênero (cis) é aquela que se identifica com o gênero designado no seu nascimento (JESUS, 2012). Segundo Amara Moira (2017, p. 369) “cis e trans, pontos de referência, os dois extremos duma dada divisão do mundo, entre eles havendo uma grande variedade de sujeitos e mesmo casos fronteiriços”. Para Leila Dumaresq (2016, p. 126), “a palavra cisgênero é hoje um caso bem-sucedido de ocupação epistêmica, pois foi adotada por

menstruais, para melhor lidar com estes. Interessante pensar sobre as temporalidades nesse contexto, em que precisei lidar com noções temporais, corporais e emocionais contraditórias e em discordância do que comumente se atribui aos marcadores de tempo a partir dos anos vividos.

Esta “puberdade” extemporânea resultava naquilo que eu e minhas amigas travestis costumamos denominar de “pico hormonal”. Sem precisão, denominamos este como um pico alto ou baixo de estradiol/estrogênio (hormônio feminino) em nosso corpo. Os picos são ocasionados por alguma quebra na hormonização cotidiana, seja o esquecimento de tomar algum medicamento ou o uso de doses maiores que o comum. Estes também podem se evidenciar a partir de momentos de emoção excessiva, com picos depressivos reverberados em vontade de chorar desesperadamente e/ou raiva com ânsia de gritar, que por vezes também provocava febre emocional, enxaqueca, indisposição, inquietação, sonolência ou insônia.

Durante a produção desta dissertação, vivenciei muitas das sensações psicossociais supracitadas. Atrelado a isto, experienciei momentos de desapego com os cuidados estéticos, como depilação, que ocasionou além de problemas com autoestima, dificuldades de relacionamento, já que preferia não ser vista e nem manter relações com outras pessoas. Assim sendo, é necessário frisar que não há, com a explanação dessas notas, tentativa de justificar o texto que se segue ou de romantizar o processo de escrita de uma travesti. Apresento elas a fim de tornar essa etnografia mais contextualizada, mais “humana” e mais “travesti”, reconhecendo a importância de evidenciar as ausências e presenças das emoções e dos sentimentos na escrita antropológica, e, sobretudo, conforme apontou Bourdieu (2005, p. 135),

nada me deixaria mais feliz do que lograr levar alguns dos meus leitores ou leitoras a reconhecer suas experiências, suas dificuldades, suas indagações, seus sofrimentos, etc. nos meus e a poder extrair dessa identificação realista, justo o oposto de uma projeção exaltada, meios de fazer e de viver um pouco melhor aquilo que vivem e fazem.

---

diversas pessoas transgêneras, travestis, mulheres transexuais e homens trans para designar aqueles que não são tratados como transgêneros pela sociedade”. O empreendimento travesti/trans em classificar o “cis” é longe de uma fortificação binária, uma intensiva política de subversão que tenta mostrar os limites e coerções da cisgeneridade normatizada socioculturalmente, é uma contracorrente que delinea “um/a outro/a” a partir do poder subalterno. Lamentavelmente, para alguns estudiosos da chamada “Teoria Cuier”, como Larissa Pelúcio e Duque (2020), na qual até referencio a partir de outros textos nessa dissertação, o uso do “cis” por pessoas trans, nos espaços da universidade, para apontar os privilégios dos intelectuais cisgêneros que fizeram pesquisas e falam por pessoas trans, representam, de forma não educativa, acusações, ataques, silenciamentos, incitam violências e reforçam binarismos. Eles dizem reconhecer a importância da luta das pessoas travestis e trans na universidade, e que inclusive trouxeram para a academia as vozes delas, mas se incomodam porque estas querem disputar visibilidade e reconhecimento. O incômodo cisgênero é fruto desse empreendimento cunhado por epistemologias travestis e trans.

## CAPÍTULO 2

**“ESSAS BICHAS DE HOMEM NÃO TÊM O QUE DAR A NÓS, QUE SOMOS TRAVAS. SÃO TODAS DESPEITADAS COM NOSSA PERFORMANCE”**



**Figura 2** - Balcão com objetos, entre a sala de estar e a cozinha de Margarida.

*“Ela tem cara de mulher  
Ela tem corpo de mulher  
Ela tem jeito  
Tem bunda  
Tem peito  
E o pau de mulher!  
Afinal  
Ela é feita pra sangrar  
Pra entrar é só cuspir  
E se pagar ela dá para qualquer um  
Mas só se pagar, hein! Que ela dá, viu, para qualquer um”  
(Mulher - Linn da Quebrada).*

Nós, travestis, somos socioculturalmente lidas como trans-gressoras por performatizarmos identidades que ultrapassam a inteligibilidade discursivamente instituída de gênero, corpo e sexualidades. As corporeidades expressas nas diversas travestilidades extrapolam os limites da estagnação em que o feminino e o masculino estão submergidos. Atravessamos, ou melhor, “(a)travecamos” essa barreira dicotômica generificada quando expandimos as possibilidades de ser e estar no mundo, para todas as pessoas. A trans-gressão representa, desta forma, o alargamento da compreensão da condição humana a partir de resistências e agencialidades de travestis nos variados contextos: rurais, interioranos, quilombolas, indígenas, citadinos, metropolitanos, entre outros.

A (in)visibilidade acadêmica sobre as performances identitárias de travestis em contextos rurais, interioranos e outros “não-urbanos”, ocasiona tanto limitações nos estudos das relações de gênero e sexualidades, bem como nos estudos das ruralidades e urbanidades no entendimento da diversidade humana e das relações sociais, quanto a cristalização de um ideal travesti marcadamente urbano e metropolitano. Os cotidianos, as narrativas e as trajetórias das travestis jardinenses tensionarão estes dois âmbitos ao apresentarem expansões, rupturas e agências<sup>28</sup>.

O primeiro tensionamento senti em meados de fevereiro, logo no primeiro momento da pesquisa de campo, quando me deparo com um *estranhamento* primário. Assim que eu e Alinny, amiga que fez a ponte entre eu e as interlocutoras, descemos do “táxi alternativo” fomos logo recebidas por abraços afetuosos de Dália e Chico. Dália trajava uma camiseta sem sutiã por baixo e um *short* pequeno, possuía pelos na parte do “chuchu” (barba no *pajubá*) e estava com seu cabelo preto liso atado, com lábios carnudos, sobrancelhas arqueadas e ombros largos, ou seja, uma performance/corpo generificadamente fluida. De imediato, como não tínhamos falado nossos nomes, não associei aquele corpo/performance à travesti Dália, que Alinny vinha comentando durante nossa viagem. Quando Dália se apresentou, o primeiro gatilho foi disparado.

Embora eu tivesse, *a priori*, conhecimento que as travestilidades rurais/interioranas apresentariam diferenciações diante das conhecidas até então por mim (urbanas e metropolitanas), a imagem do que é uma performance/corpo travesti “ideal” ainda direcionava meu olhar, ou seja, que a fluidez dos gêneros era sobreposta por uma feminilidade medular.

---

<sup>28</sup>Penso a agência, tal qual Sherry Ortner, como construída culturalmente e relacionada à intencionalidade, poder e universalidade, agindo no contexto das relações de desigualdade, de assimetria e de forças sociais, perpassando a dominação e a resistência, assim sendo, a compreendo como uma propriedade de sujeitos empoderados (ORTNER, 2007).

Este preambular instante etnográfico, e todas as posteriores observações e relações em campo, modificaram e ampliaram minha visão sobre o que é “ser uma travesti”. Eu precisava me *familiarizar* com as expressões e os símbolos dessas performances identitárias, para conseguir visualizar as potencialidades que possuíam de expansão do entendimento vigente das travestilidades, pensando a fluidez e as múltiplas possibilidades de gêneros e corpos a elas associadas.

Aquilo que afirmo ser a performance identitária das travestis tem por base, principalmente, as reflexões de Judith Butler (2016) sobre performance, e considera o que há de convergência, similitude e câmbio entre as singularidades das travestilidades, bem como as particularidades e diferenças que emergem sobre o campo da coletividade e expressam o descentramento da identidade travesti. Portanto, quando falo de performatização da identidade me refiro a como o gênero, o corpo e o discurso, bem como outros marcadores sociais da diferença, são performatizados por atos, gestos e atuações reiterados cotidianamente e elaborados em identidades descentradas. Assim sendo, a performance travesti possui um caráter eminentemente subversivo de descentramento e desnaturalização da associação entre sexo biológico, gênero e sexualidades.

A feminilidade medular continua basilar na performatização das travestilidades das interlocutoras, como nos contextos estudados até então (KULICK, 2008; BENEDETI, 2005; PELÚCIO, 2009; DUQUE, 2011). No entanto, a performance identitária das travestis dos contextos rurais/interioranos de Jardim provoca rupturas em termos da percepção binária gênero, que apontam para uma fluidez específica quanto ao manuseio dos símbolos e dos comportamentos de feminilidade e de masculinidade, e concomitantemente para expansão do entendimento das travestilidades. Visualiza-se isso através da visibilidade dos pelos nos corpos; das formas e os pronomes de tratamento; dos trânsitos entre espaços generificados; e do descentramento da hormonização no (auto) reconhecimento enquanto travestis.

Quando falo em rupturas, tomo por base os cruzamentos dos resultados das pesquisas socioantropológicas realizadas com travestis nos contextos urbanos e metropolitanos, como os de Kulick (2008) em Salvador/BA, de Benedeti (2005) em Porto Alegre/RS, de Larissa Pelúcio (2009) em São Paulo/SP e de Duque (2011) em Campinas/SP e os que formulei a partir de Mossoró/RN (AZEVEDO, 2017). Com exceção do meu, estes são os mais referenciados nas discussões acerca de travestilidades atualmente.

Esses estudos de cunho etnográfico parecem delinear uma semântica travesti. Mesmo argumentando para a diversidade de expressões identitárias desses processos performativos, em

várias escalas de cidades e tipos de urbanidades, essas pesquisas findam despretensiosamente alimentando aproximações que me fazem pensar, mesmo limitadamente, em um ideal de travestilidade, que implica, sucintamente, a construção sistemática de um corpo e uma identidade demarcadamente feminina, a reificação dos símbolos da feminilidade hegemônica e a centralização da hormonização.

Mesmo percebendo essas regularidades nos estudos sobre nós travestis, inclusive o que desenvolvi em outro momento, é necessário frisar que nenhum/a autor/a defendeu algum tipo ideal de travestilidade, pelo contrário. Esta explanação tem meramente o intuito de mostrar recorrências e apontar rupturas e aproximações a partir de outros contextos socioculturais, para assim pensar diferenciações e especificidades a partir das travestis de Jardim. Duque (2011) já sinalizava para as rupturas e consequente expansão da ideia de travestilidade a partir da *montagem estratégica* percebida nas trajetórias das travestis adolescentes que pesquisou.

Os poucos estudos sobre as travestis em contextos rurais e interioranos – Luanna Mirella (2010) Gontijo e Francisca Costa (2012), Gontijo (2014), Silvana Nascimento (2014), Tota (2015) e Verônica Guerra (2016a e 2016b) – embora visibilizem esse debate escanteado, não propiciam arcabouço etnográfico com discussão aprofundada de outras formas e tipos de performatização identitária, o que circunscreve a comparação e a referenciação das reflexões de contextos “próximos”. Desta forma, mesmo considerando os limites das comparações de contextos geoculturalmente compreendidos como distintos - rural e interiorano vs urbano e metropolitano - e a problemática em torno da transposição dos modelos de análises hegemônicos “dentro do eixo” para os “fora do eixo”, tentarei identificar e evidenciar as diferenciações construídas na relação da performance identitária das travestis com o município de Jardim, uma localidade rural/interiorana, traçando paralelos com os estudos urbanos sobre as travestis. Segundo Verônica Guerra (2016b, p. 42) “pensar sobre sexualidade em regiões interioranas e na experiência da travestilidade no Nordeste, é inevitável deixar de mencionar as pesquisas nos grandes centros urbanos.”

Transversalmente será refletido sobre a produção multilateral de significados a partir da relação pessoa-espço, ou seja, travesti-localidade. Neste sentido, para além da necessidade de apresentar a distinção entre o rural e o urbano, já posta em questão há algum tempo conforme analisa Maria José Carneiro (1998; 2008),

é importante esclarecer que aceitar os limites da capacidade heurística das categorias “rural” e “urbano” não significa abolir o seu uso ou reafirmar, apenas, que o rural não se restringe ao agrícola e nem que se trata de mera criação imaginária. Não é apropriado, muito menos, buscar uma essencialidade para essas categorias, de maneira

a restituir-lhes função classificatória. Essas observações nos levam à necessidade de reconhecer o estatuto teórico dessas categorias (CARNEIRO, 2008, p. 28).

O fundamental seria, portanto, identificar como a localidade constrói e é construída pelas relações sociais, formação das sujeitas, coletividades e performatização identitária, percebendo como um espaço determinado significa e é significado por essas categorias a partir das interações locais. Valendo-se sobretudo na operacionalização dessas categorias por parte das sujeitas locais na autocompreensão de si e do mundo (CARNEIRO, 2008), conforme tentarei enunciar no decorrer deste empreendimento etnográfico.

Antes de explanar sobre as especificidades e as diferenciações supracitadas acerca dos processos de performatização identitária das travestis interlocutoras, as quais pressupõem aproximações e distanciamentos com as travestis estudadas hegemonicamente até o momento, é salutar discorrer sobre a conceituação de gênero aqui referenciada. Na tentativa de pensar o gênero de forma (des)colonializada e interseccional, almejando contribuir para o campo das análises científicas feitas no Sul Global, pensarei as dinâmicas e os processos formativos, criativos e violentos, que envolvem o gênero, a partir das transformações das culturas e dos corpos num jogo de disputa sociopolítica, que possa reconhecer a multiplicidade presente na concepção pós-colonial dos estudos de gênero (CONNELL, 2016).

## **2.1 Fluidez e descentramento das performances identitárias das travestis em contextos rurais e interioranos**

### **a) A visibilidade dos pelos nos corpos**

Pelos no corpo são socioculturalmente, na contemporaneidade, atribuídos aos corpos masculinos, a partir do ideal de beleza padrão que discursivamente age sobre as performances de gênero, embora tenha crescido o número de rapazes que se depilam e o de mulheres que não se depilam. Entre nós travestis, de modo geral, há uma luta constante na eliminação dos pelos, excepcionalmente do “chuchu” (barba no *pajubá*), por este ser um dos símbolos fortes da masculinidade. As travestis interlocutoras da pesquisa também travam essa luta diariamente, apesar de algumas circularem “tranquilamente” exibindo seus “chuchus” acentuados pelas ruas de Jardim.

Desde o começo da pesquisa de campo, os pelos nos corpos das travestis interlocutoras têm me chamando atenção, ou melhor, a forma como elas lidam cotidianamente com a visibilidade deles. Observei que todas elas, com exceção de Magnólia, em muitos momentos



exibiam pelos no rosto, tronco e pernas. Edelvais, por fazer hormonização, apresentava pelos mais finos e em menor quantidade, os quais se tornaram mais vistos em setembro, período em que ela tinha diminuído o consumo de hormônios femininos. Girassol tem uma concentração forte de pelos apenas nas pernas, nunca a vi com “chuchu”. Margarida, em um primeiro instante, tinha me relatado que não saía de casa com o “chuchu gritando” (barba acentuada no *pajubá*), ela costumava tirá-lo através da depilação com cera. Em minha segunda ida à campo, fiquei surpresa em vê-la com “chuchu”, no que mais tarde naquele dia, a pedido dela, eu que o eliminaria usando uma pinça. Margarida também possui pelos pretos e brancos na parte superior do tórax, entre os seios e as clavículas, que dependendo da peça de roupa que utilize, os deixam à mostra. Dália quase sempre estava com “chuchu” e com pelos entre os seios, os quais blusas decotadas visibilizavam, embora tenha testemunhado-a por vezes usando pinça, por outras lâmina de barbear. Sua depilação era principalmente na véspera do final de semana, para ir sem “chuchu” para as festas e bares, durante a semana só se depilava se tivesse algum evento para ir.

O não desconforto com a exibição dos pelos me faz pensar em alguns indicadores: o fato delas circularem diariamente em uma localidade que a grande maioria das pessoas eram conhecidos/as, onde a familiaridade com quem se relacionam acaba por gerar um tipo de segurança, parece não provocar riscos à elas de terem suas travestilidades “deslegitimadas”. Em contraposição, nos momentos em que as acompanhei em outras localidades, elas sempre estavam depiladas. Nos casos de Dália, Margarida e Girassol, que vivem mais continuamente em Jardim, os cotidianos eram marcados por intensas andanças que findavam gerando familiarização e consequentemente uma liberdade frente aos desprendimentos das exigências sobre os cuidados estéticos com os corpos femininos.

Até junho, Dália possuía dois empregos, trabalhava nos turnos matutino e vespertino. Quando chegava em casa no final da tarde estava cansada e a depilação do “chuchu”, por exemplo, não era uma preocupação. Margarida, em sua motocicleta, passava os dias andando entre sua comunidade e o “Centro”, cujas paradas eram diversas, sendo que o pequeno hospital municipal era diariamente parada obrigatória, porque ela com frequência ajudava as famílias no acesso aos serviços do Sistema Único de Saúde (SUS) e também se disponibilizava como acompanhante das pessoas internadas<sup>29</sup>. Nas vezes que eu subia em sua motocicleta, tinha consciência que iríamos parar no mínimo em cinco estabelecimentos públicos e comerciais e/ou

---

<sup>29</sup> A forma como as travestis de Jardim acessam os serviços de saúde merece uma reflexão mais específica e densa, que não é o foco desta pesquisa.

domicílios. Girassol estava sempre andando pelas ruas de Jardim, muitas vezes sem um rumo específico. Uma vez encontrei com ela em uma de suas caminhadas e perguntei: “está indo para onde, Girassol?”, rindo ela me respondeu: “para lugar nenhum, bicha. Eu gosto de andar, melhor que ficar em casa, né!?” e seguiu seu caminho rindo e falando sozinha.

Estive morando em “minha” comunidade rural durante a maior parte do período da pesquisa, e tendo iniciado recentemente a “transição de gênero”, não sentia tamanho desconforto com a exibição dos meus pelos, incluindo o “chuchu”, no cotidiano de Vertentes. Embora sentisse a necessidade de me afirmar, nisto estava implícito uma performance feminina padrão, por estar no início da transição, a familiaridade com aquelas pessoas, que me conheciam desde criança, me desprendia dessa cobrança sistemática. Portanto, a densidade dos vínculos e das relações próximas se relaciona com a diminuição da autocobrança. Aqui é possível traçar um paralelo, sem necessariamente traçar uma regra. Por outro lado, em um dos períodos de escrita da dissertação estive morando em Mossoró/RN, a segunda maior cidade do estado, e a minha circulação ficou mais restrita e era impensável a ideia de sair de casa com “chuchu” visível.

A noção de que o “anonimato urbano” possibilita maior liberdade em circular na cidade parece questionável, já que as travestis dos contextos rurais e interioranos têm mais circularidade (ou uma maior segurança em realizá-la) que as travestis dos contextos urbanos e metropolitanos (onde se concentram os maiores índices de transfeminicídio<sup>30</sup>). Em um outro momento, vale a discussão sobre violência, transfobia e segurança a partir do circular entre contextos.

A circulação nas localidades feita por nós travestis, com ou sem “chuchu”, também está relacionada aos horários que podemos realizar esta ação. As evidências etnográficas e a fala de uma das interlocutoras da pesquisa que realizei no contexto urbano mossoroense são emblemáticas neste sentido. Após uma situação de transfobia numa lanchonete da universidade, Gaby comenta: “travestis não são do dia, bicha... tá vendo o povo tudo olhando e a forma como nos tratam? Isso é porque travesti não é para aparecer durante o dia, gata” (AZEVEDO, 2017, p. 39). A imagem da travesti é associada, no contexto urbano, à noite, às esquinas, às rodovias federais. Em Jardim, não há horário específico para vermos uma travesti andando e nem locais determinados. Portanto, a travesti não é vista como uma figura restrita e estigmatizadamente

---

<sup>30</sup> Segundo a ANTRA o transfeminicídio é o assassinato sistemático de travestis, mulheres transexuais e outras pessoas trans devido ao ódio à sua identidade de gênero, reforçando que a motivação por trás da violência transfóbica provém do gênero que expressam. Verônica Guerra (2016a) fez um estudo de caso sobre uma travesti que migrou de um contexto rural/interiorano para uma cidade metropolitana e foi assassinada.

nortuna. Portanto, a exibição ou não do *chuchu* também entrecruza-se com a gestão do anonimato a partir dos contextos.

Voltando à discussão base do tópico, outro indicador quanto a visibilidade dos pelos parece-me estar relacionado com a prostituição. As únicas interlocutoras que trabalham sistematicamente com sexo remunerado – Magnólia e Edelvais – são as que menos ou nada evidenciam esses “símbolos da masculinidade”. Nas etnografias de Benedeti (2005), Kulick (2008) e Larissa Pelúcio (2009), o trato das travestis no combate aos pelos é imprescindível, sistemático e central, não à toa essas pesquisas focam no contexto da prostituição travesti. Sobre as travestis que se prostituem, as exigências quanto à performatização da feminilidade padrão são maiores e a existência de pelos no corpo coloca em teste tal empreendimento. Um corpo depilado é uma exigência da prostituição de forma geral, que incide até sobre prostitutas cisgêneros, não é algo próprio da travestilidade, mas sim da profissão. É importante fazer essa pontuação e romper com esta hiperespecificidade atribuída a nós travestis.

Um terceiro indicador aparentemente se concatena com o cansaço produzido pelo cuidado estético da depilação cotidiana em um corpo que produz hormônio masculino. Aqui falo também através de minha experiência como uma travesti no início da transição que começou recentemente a hormonização. Enquanto Dália limpava a casa, no crepúsculo de uma sexta-feira do final de março, nós conversávamos sobre como era cansativo lidar com pelos. Quando relatei da preguiça que eu possuía quanto a esse procedimento, ela riu e comentou: “mulher, imagine eu, que desde os 16 [anos de idade] estou nessa peleja”.

Em outro momento etnográfico, em meados de maio, iríamos a um campeonato de Motocross no “Centro”. Estávamos nos arrumando eu, Margarida e Dália na casa desta última. Elas ficaram prontas rapidamente enquanto eu ainda me depilava. Elas me cobravam agilidade, e Margarida dizia: “bicha não precisa disso tudo não, nós vamos só ali *dar um close* [ser vista no *pajubá*]”. Depois de pronta, fiquei pensando se eu era perfeccionista demais na arrumação ou se elas já estavam cansadas deste perfeccionismo, por terem idades mais avançadas que a minha e se “montarem” há mais tempo. Elas pareciam não se cobrarem quanto a estes símbolos. Neste dia em questão, elas tinham pelos visíveis, Dália entre os peitos, onde a blusa com alça deixava evidente e Margarida no “chuchu” com algumas falhas da depilação. Essas narrativas no tocante ao “cansaço de se depilar” nos faz considerar os marcadores sociais da diferença de “geração” e “tempo de transição”, que quando acionados juntos, a partir de uma maior longevidade, culminam em um desprendimento às cobranças socioculturalmente instituídas sobre nossos corpos e nossas feminilidades travestis.

A cobrança social de uma “*montagem* [práticas de manipulação do feminino travesti no *pajubá*] perfeita de uma *boneca* [travesti no *pajubá*] impecável” nos faz refletir sobre as exigências que recaem sobre os corpos de nós travestis. Sabemos que a depilação sistemática não é algo específico da travestilidade, mas uma exigência sobre os corpos das mulheres cis e trans. Neste âmbito, os movimentos feministas e transfeministas buscam tensionar para uma maior autonomia sobre nossos corpos, onde possamos nos sentir livres depiladas ou não. Em Jardim, de maneira geral, as interlocutoras transparecem não sentir incômodo com os pelos. A ideia da “disforia de gênero<sup>31</sup>” parece não atingi-las incidentemente neste quesito. Embora relatem um certo desconforto com os pelos, o fato deles estarem visíveis não faz com que sintam suas performances identitárias (des)legitimadas e não as fazem sentirem-se menos travestis, femininas e desejadas.

Traçando um paralelo, outro aspecto performático no plano da estética que é descentralizado é o uso de cosméticos para se maquiar. Nós travestis usamos maquiagem para moldar nossos rostos, evidenciando “traços femininos” e escondendo os “masculinos”. Margarida é a única das interlocutoras que fazia uso constante, embora não todos os dias, de maquiagem (basicamente base, pó, rímel e às vezes lápis de olho). Segundo ela: “se eu pudesse andava sempre chique, bicha, toda produzida. Eu gosto que as pessoas me olhem e elogiem”. Magnólia também fazia uso frequente, embora sem muito afinco como Margarida. A única vez que vi Girassol usando algum cosmético para se produzir, foi quando estávamos em uma grupo de travestis e viados nos arrumando, notei que ela tentava manusear os produtos, sem muito talento e talvez por coerção, e findou passando apenas um batom. O comum é vê-la de “cara lavada” (sem maquiagem no *pajubá*) no cotidiano de Jardim. Edelvais não gostava de se maquiar e quando íamos sair dizia: “vou passar apenas um batom e estou pronta”. Dália em seu trabalho durante o dia não usa maquiagem, esta é exclusivamente usada por ela para eventos e festas. Em cotidianos permeados pela circularidade constante, as interlocutoras não se cobravam na moldagem de rostos, com o uso de maquiagem, frente às demandas sociais sobre performances que se reivindicam no âmbito feminino.

O desprendimento com as cobranças que socioculturalmente recaem sobre o corpo feminino – como, além de outras exigências, um corpo impecavelmente depilado e uma “pele feminina” [maquiada] – evidencia que as travestilidades, nesses contextos rurais e interioranos,

---

<sup>31</sup>“Disforia de gênero” representa o sofrimento/desconforto persistente com as marcas e os símbolos de gênero e sexuais, que estão inconformes à identidade de gênero reivindicada, que pode causar depressão e ansiedade. Vale comentar que ela é socioculturalmente alimentada pela cisnormatividade.

não necessariamente cobram o reforçamento dos símbolos da feminilidade padrão/hegemônica e ocultamento dos símbolos referidos à masculinidade. Há, portanto, construções de corpos que são fluidos, que perpassam o feminino e o masculino sem necessariamente serem lidos como ambíguos, cujos signos corporais generificados são negociados em performances identitárias que se desvinculam da binaridade de gênero.

## **b) As formas e os pronomes de tratamento**

Era o primeiro dia na pesquisa de campo e enquanto ornamentávamos o espaço que sediou o “1º Miss Drag de Jardim”, organizado por Dália com ajuda das outras travestis, conversávamos eu, Alinny, Dália, Margarida, as duas proprietárias do clube (um casal de lésbicas) e uma irmã de Dália. Durante os diálogos, algo me inquietava. Por vezes, a irmã de Dália ou as proprietárias tratavam Margarida e Dália “espontaneamente” por pronomes de tratamento masculinos – ele, dele – e isto não as incomodavam. Alinny as corrigiu educadamente algumas vezes, esta correção partia de sua vivência citadina e universitária. Embora as interlocutoras sejam tratadas por seus nomes – femininos – estes veem frequentemente acompanhados de pronomes masculinos. “Fale aí com Dália, diga a *ele* que estou chamando”, foi uma das frases proferidas que ouvi naquela tarde. A composição dos termos pareceu-me inarmônica, mas com o desenrolar das visitas etnográficas, fui percebendo que esse tipo de frase era comum naquele contexto.

Em um sábado no final de fevereiro, eu estava com Edelvais, Girassol e Dália em outro município, na ocasião tínhamos ido participar de um evento organizado pelas “bichas” da localidade, em que as travestis de Jardim eram convidadas especiais. Se tratava de um amistoso de futsal protagonizado por times formados exclusivamente por travestis e “viados montados” dos dois municípios, intitulado “jogo das monas”. Era manhã daquele dia e eu acompanhava Girassol e Edelvais pelo mercado central do município. Para além dos olhares e das zombarias que recebíamos, algo que me chamou atenção foi como Edelvais era cumprimentada. Ela conhecia algumas pessoas do lugar, que inclusive sabiam e a tratavam por seu nome de “ocó” (homem no *pajubá*), uma das poucas ocasiões que testemunhei o desuso do “nome feminino”. Em um momento ela parou em uma barraca de frutas e começou a conversar com o proprietário, pareciam amigos. Ele comentou sobre ela com outro homem que estava ao lado, dizendo: “ela

é gente boa demais. Tava com saudade de tu, Fulano<sup>32</sup> [nome dela de ocó]”. Ela tratou com naturalidade a situação, se despediram e ela até frutas ganhou. Mais uma vez, na esfera oposta, vi a “confusão” na pronúncia de uma frase que fundia um pronome de tratamento feminino com um nome masculino.

Girassol se identificava e era tratada por um nome de um animal, uma espécie de apelido no qual ela se apoderou. Assim que nos conhecemos, perguntei se ela gostava que a tratassem por aquele nome, ela enfaticamente respondeu: “gosto sim. A única pessoa que me chama de Beltrano [nome dela de “ocó”] é minha mãe, não aceito que outra pessoa me chame assim, porque eu sou Girassol”. Embora tenha acompanhado-a com menor frequência, Magnólia foi a única das interlocutoras que não vi sendo tratada por pronome ou nome masculino. Era bastante usual ser referenciada por seu apelido, que era feminino, ou pelo diminutivo de seu nome.

No final de março, eu estava hospedada na casa de Margarida. Íamos da sua comunidade até o “Centro”, quando ela decidiu passar antes no posto de saúde. As pessoas que esperavam atendimento médico a cumprimentavam amistosamente. Todas a tratavam pelo nome Margarida, embora usassem vez ou outra os pronomes de tratamento masculinos. Acompanhei Dália em diálogo com sua irmã/vizinha algumas vezes, que sempre a chamava no masculino, mesmo respeitando seu nome feminino. Acerca do tratamento em relações familiares, Gontijo e Francisca Costa relatam sobre a realidade da travesti pesquisada na região do semiárido piauiense, em que

o pai e a irmã que moram com ela chamam-na pelo nome de batismo, Roberto, enquanto a mãe e a outra irmã, também moradora da Fazenda, chamam-na de Vanessa. Na Fazenda, todos a chamam pelo nome feminino, mas muitos se referem a ela pelo nome masculino, como pudemos constatar durante nossa estadia – quando ela está presente, os empregados da administração chamam-na pelo nome feminino; quando estão reunidos entre eles, usam o nome masculino para reportar-se a ela, raramente em tom jocoso; os assentados, em geral, usam o nome feminino (GONTIJO E COSTA, 2012, p. 180).

No contexto rural e interiorano de Jardim, há uma fluidez principalmente nos usos dos pronomes de tratamento, sendo os nomes geralmente os femininos. Todo esse jogo de palavras e gêneros me faziam buscar justificativas para entender esse fenômeno. Numa primeira hipótese, eu tentava formular uma atribuição ao fato delas serem conhecidas pelas pessoas da localidade desde antes da transição, onde era usual o nome e pronome masculinos, o que gera

---

<sup>32</sup> As interlocutoras não tinham problema em falar seus nomes de “ocós” para mim, acredito que por ser também uma bicha/travesti gerava confiança frente aquela “intimidade travesti”. Embora outras pessoas, por vezes, pronunciassem os nomes de “ocós” delas e elas não transparecessem desconforto, eu sabia que elas preferiam enaltecer o nome de “trava” ao invés do nome de “ocó”, por isso preferenciei usar nomes vagos ao invés do uso de nomes masculinos.

uma confluência da identidade masculina anterior e da feminina atual. No entanto, Margarida e Edelvais não tiveram socializações antes da transição em Jardim, bem como Magnólia, nascida e criada lá, não vivencia essa oscilação de tratamento. Portanto, longe de querer evidenciar o porquê, me parece mais útil apresentar como elas lidam com essa forma de tratamento e como isto está implicado nas performances identitárias delas.

Entre as interlocutoras, por outro lado, a única que ainda usava, às vezes, pronomes masculinos para se referir às outras era Margarida, até mesmo com suas presenças. Segundo Kulick (2008, p. 227, *grifo meu*) “as travestis sempre se referem umas às outras por pronomes e formas gramaticais femininos e são chamadas por termos vocativos femininos, exceto nos casos em que o intuito é ofender ou fazer troça [*que as referem no masculino*]”. No caso de Margarida, não há a intenção de zombaria ou provocação, bem como as outras travestis não retrucam e nem se ofendem. Assim, a espontaneidade dos termos falados por ela parece mais se ligar a uma questão geracional, de trajetória de vida e também a uma espécie de permissão negociado que nasce de relações próximas, empáticas e afetivas.

Fui por vezes também tratada no masculino por ela, mas não ia descontextualizadamente exigir uma correção política nem acusá-la por isso, embora sentisse incômodo quando acontecia. Margarida era “atrasada” por tratar outras travestis no masculino? Era “atrasada” por desconhecer a agenda de luta do Movimento Trans<sup>33</sup>? O que é atraso? O debate é extenso e envolve questões coloniais. Chamá-la de atrasada não seria uma acusação colonial? Poderíamos enquadrar este contexto como “atrasado” por haver uma “incoerência e desrespeito” com a identidade de gênero? Seria adequado a aplicação universalizante do “politicamente correto” quanto ao uso de nomes e pronomes com as travestis de Jardim? Como a colonialidade perpassa essas questões?

Em contextos outros, como os urbanos e os metropolitanos, o Movimento Trans marcadamente cidadão luta pelo respeito à identidade de gênero, reconhecimento do nome civil<sup>34</sup> ou social e utilização dos pronomes de tratamentos corretos a partir do gênero reivindicado. A negligência com a forma adequada de tratamento, por exemplo, pode ser

---

<sup>33</sup>Movimento Trans diz respeito aos movimentos sociais, grupos e coletivos políticos e associações de travestis, mulheres transexuais, homens trans e comunidade trans de maneira geral. A nível nacional temos dois órgãos importantes: a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) e a Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT).

<sup>34</sup> Em 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que a alteração dos documentos de pessoas trans não precisa de autorização judicial, laudo médico ou comprovação de cirurgia de redesignação sexual, em seguida, a Corregedoria do Conselho Nacional de Justiça regulamentou a mudança de nome e gênero em cartórios. Há também a possibilidade da inclusão do nome social, para quem não deseja retificar o registro civil, nas Carteiras de Identidade através do Decreto Federal Nº 9728/2018.

entendida como uma violência simbólica e enquadrada como transfobia. Esta conjuntura, quando comparada ao contexto rural e interiorano de Jardim, expressa a diversidade de demandas, transações e das agencialidades locais para/com elas. Interessante pensar como essas dimensões, das formas de tratamento que uma travesti está submergida, são contextuais, diversas e marcadas por negociações e relativizações cotidianas.

### **c) Os trânsitos entre os espaços generificados**

Os espaços sociais foram, e continuam sendo, histórico-culturalmente marcados e divididos por relações de gêneros e de poder. Nessa divisão que perpassa espaços e gêneros, também estão implicados comportamentos e símbolos socialmente tidos como femininos e masculinos. Margaret Mead (1988) em seu estudo antropológico clássico sobre cultura e personalidade com os Arapesh, Mundugumor e Tchambuli concluiu que os traços de personalidade que chamamos de masculinos e femininos são condicionados socioculturalmente e a ocupação dos espaços varia a partir do contexto e não do sexo. Clastres, ao realizar pesquisa de campo etnográfica com os guaiáqui, relata além da divisão sexual das tarefas e dos objetos/símbolos culturalmente associados aos homens e mulheres, arcos e cestos respectivamente, sobre o caso de uma “indígena transgênero<sup>35</sup>”, Krembégi:

Krembégi era na verdade um sodomita. Ele vivia como as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que os outros homens; e só executava trabalhos femininos: ele sabia "tecer" e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto de disposições artísticas muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. Enfim, ele era evidentemente proprietário de um cesto (CLASTRES, 1986, p. 76).

Apesar da utilização de termos, atualmente, inapropriados no relato, o autor apresenta uma figura interessante para pensar tanto a existência antiga de uma “pessoa trans” em um contexto indígena, quanto para ver como ela é enquadrada na divisão de gênero vigente na época. Krembégi, que vivia como uma mulher, que só executava trabalhos femininos e carregava o símbolo máximo da feminilidade naquela realidade (o cesto), era impossibilitada de ocupar os espaços dos homens (CLASTRES, 1988).

Na contemporaneidade, acompanhamos vários rompimentos, desde a crescente desterritorialização dos espaços ditos femininos e masculinos, proporcionada sobretudo pela

---

<sup>35</sup> Utilizo a expressão “indígena transgênero” por falta de um termo êmico que melhor represente essa performance identitária. A utilização de termos ocidentais para classificar realidades e processos não-ocidentais é sempre uma armadilha e merece atenção e cuidado.



luta das mulheres no movimento feminista, até a transitoriedade das travestis nos variados espaços generificados, como foi possível observar nos contextos rurais e interioranos dessa pesquisa.

Acredito tal qual perfilha Gupta e Ferguson (2000[1992], p. 34) que “ao trazer sempre para o primeiro plano a distribuição espacial das relações de poder hierárquicas, podemos entender melhor o processo pelo qual um espaço adquire uma identidade distintiva como lugar”. Tratando-se dos espaços rurais e interioranos estudados, é perceptível ainda a forte feminilização e masculinização destes, atrelados a divisão sexual do trabalho e da complementaridade entre os sexos, embora já seja possível problematizar a reprodução mecânica da família patriarcal nas relações de gênero no campo, conforme já apontava Silvana Nascimento (2008).

Nos alpendres e nas calçadas das comunidades e do “Centro” de Jardim, a visibilidade maior são para os grupos de homens reunidos. Quanto às mulheres, em sua grande maioria, estão dentro das casas ocupando-se das atividades domésticas, e apenas no final da tarde é possível visualizá-las em grupos conversando. Inúmeras vezes, quando acompanhava Margarida em sua motocicleta, paramos em frente de residências que tinham homens sentados do lado de fora conversando, e só quando entrávamos para tomar um café, encontrávamos as mulheres. Presenciei todas as interlocutoras circulando em ambos os espaços, tanto a casa como a rua, em meio a grupos de “mapôas” (mulheres no *pajubá*) e também de “ocós” (homens no *pajubá*). Penso que esse trânsito é possibilitado pelo fato delas serem travestis, ou melhor, pela fluidez de suas performances identitárias.

Margarida, por morar sozinha, sempre teve que se responsabilizar pelas atividades ditas femininas e masculinas do lar, ou seja, as domésticas e “braçais”, da mesma forma que Dália. Girassol, além de exercer um trabalho braçal remunerado e ajudar nas atividades domésticas, inclusive no cuidado com a avó que possuía deficiência visual, por vezes ela também vai para o campo de futebol jogar com os rapazes. Edelvais, além de prostituta, também exerceu trabalho braçal na roça coletando o produto típico do município. Considerando que as interlocutoras são, em sua maioria, negras, é necessário reconhecer a afirmação de Angela Davis (2016) quando argumentou que proporcionalmente mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que as mulheres brancas, e muitos dos trabalhos eram “braçais”. Essas funções múltiplas desenvolvidas pelas interlocutoras, interligadas aos lugares diversos, possibilitam conexão com as observações que Luanna Mirella (2010) e Gontijo (2014) fizeram de Kátia, que assume

atividades diversificadas em seu cotidiano rural piauiense, como: engajamento político, vida na roça, parteira e auxiliar no combate às Infecções Sexualmente Transmissíveis – IST's.

No contexto que as travestis interlocutoras estavam inseridas, teria como desconsiderar o fato de serem, em sua maioria negras, e todas de classe baixa, ao exercerem diversos trabalhos socioculturalmente generificados e opostos? Quando as travestis destes contextos rompem as dimensões espaciais de gênero a partir dos trabalhos que exerciam, ainda seria apropriado dizer que elas estão simplesmente “copiando o modelo de feminilidade”? Quais as contribuições delas para a expansão do entendimento da ocupação diversa das mulheres no trabalho?

Nos bares e clubes que estive com as interlocutoras era notório também a divisão de gênero na composição das mesas. Havia as exclusivamente masculinas e as femininas, embora fosse comum ver alguém do gênero oposto, que era o/a cônjuge de uma das pessoas da mesa, e raramente via-se uma composta por casais. Acompanhei todas as travestis de Jardim, com exceção de Girassol, que não saía para esses espaços, nos momentos de lazer nesses lugares. Por vezes ficamos apenas eu e Magnólia em uma “mesa de ocós”, ou eu e Edelvais em uma “mesa de mapôas”, etc. Estive com todas elas em ambos os grupos. Teve ocasiões, quando estávamos em um grande número de travestis, que tínhamos uma mesa nossa, “das travas”. Algo semelhante é vivenciado pela travesti que foi pesquisada por Gontijo e Francisca Costa (2012, p. 182), segundo eles “Vanessa tem trânsito livre entre as casas e bares, pois é muito querida. Ela pode frequentar os bares tanto para homens como para mulheres, o que facilita seus encontros amorosos (no núcleo, dois bares são frequentados exclusivamente por homens e o terceiro, por homens e mulheres separadas)”.

As travestis ocupam e interligam espaços generificadamente vistos como “opostos”. Desde a fusão do trabalho “braçal” com o doméstico, passando pela circularidade de seus corpos nos espaços de lazer, até os trânsitos em lugares ocupados majoritariamente por algum dos gêneros, elas representam modificações na forma binária de construção dos espaços. Pensando juntamente com Gupta e Ferguson (2000[1992]) que uma das tarefas da antropologia é a de desnaturalizar divisões culturais e espaciais, os relatos etnográficos aqui escritos, a partir das experiências de travestis dos contextos rurais e interioranos que conectam espaços, podem ser profícuos nesta empreitada.

#### **d) Descentramento da hormonização no (auto) reconhecimento enquanto travestis**

Eu estava na casa de Dália. Em um momento fui ao banheiro e ela tirava o “chuchu” com uma pinça. Entrei e comecei a urinar enquanto ela se depilava de frente ao espelho. Falávamos sobre os pelos incômodos. Ela comentou que eu estava com “cara de mapôa” (rosto dito feminino no *pajubá*), eu rebati dizendo que era só “truque” (disfarce no *pajubá*), que eu estava na verdade cheia de “chuchu” e não via a hora dos hormônios terem eficiência. Ela comentou rindo: “será que depois de velha vou ter que tomar hormônios, mulher? Estou mais para uma linha *drag*, e não trans<sup>36</sup>... se bem que para ser travesti não necessariamente tem que tomar hormônios, né mona? [eu concordei com a cabeça]... se eu fosse uma trava bem “mapôa” e com peitos não ia prestar, bicha. Sabe por quê? eu tinha debandado no mundo, só deus sabe onde eu estaria...” Caímos nas gargalhadas juntas (diário de campo, 06 de setembro de 2019).

A partir da pesquisa de campo junto das travestis de Salvador, Kulick (2008, p. 83) afirma que para suas interlocutoras, “os hormônios estabelecem uma espécie de linha divisória entre as travestis de verdade (“travesti mesmo”) e os que as travestis chamam de *transformistas*”. De forma mais incisiva, ao acompanhar as travestis de Porto Alegre, Benedeti (2005, p. 80) argumenta que

o tratamento hormonal parece ser o veículo que integra e exterioriza as dimensões física e moral do universo das travestis (...) O hormônio goza de um *status* privilegiado: seu consumo parece ser o elemento simbólico que determina o ingresso nessa identidade social em fabricação, nessa moldura social possível. As travestis somente reconhecem outras travestis nas pessoas que fazem ou fizeram uso dessas substâncias.

Na sua etnografia com travestis em São Paulo, Larissa Pelúcio discorre que a ingestão dos hormônios além de representar o momento em que as travestis passam a ter o feminino “no sangue”, é também o marco da transição de “gayzinhas” para travestis<sup>37</sup>, e que esta prática de forma geral é uma das formas mais reconhecidas de entrada no mundo travesti (PELÚCIO, 2009).

Nos estudos sobre travestis em contextos rurais e interioranos, a temática em torno dos hormônios foi nada ou pouco abordada (MIRELLA, 2010; GONTIJO & COSTA, 2012; GONTIJO, 2014; NASCIMENTO, 2014; TOTA, 2015, GUERRA 2016A; 2016B). Luanna Mirella (2010), Silvana Nascimento (2014) e Tota (2015) citam sumariamente que as travestis que foram suas interlocutoras nestes contextos, não se hormonizavam e não tinham esse

<sup>36</sup> Sobre as nuances entre *drags* e travestis, a partir da noção de “montação estratégica”, ver Duque (2011).

<sup>37</sup> As travestis que etnografei no contexto urbano mossoroense também relatam esse “rito de passagem” que a ingestão dos hormônios representa. Para deixar de ser “gayzinha” e tornar-se efetivamente travesti, segundo elas, é necessário passar por este processo (AZEVEDO, 2017).

processo como central no auto(re)conhecimento travesti. Assim sendo, as sinalizações dos contextos diferentes e similares me servem para refletir de que forma o uso dos hormônios é percebido e incorporado nas travestilidades performatizadas pelas travestis de Jardim. No diálogo supracitado entre eu e Dália, ela verbalmente descentraliza a ingestão de hormônios na sua (auto) compreensão do que é “ser travesti” quando enfaticamente diz “*que para ser travesti não necessariamente tem que tomar hormônios, né mona!?*”.

Hormonização, hormonioterapia no processo transexualizador, endocrinoterapia e Terapia Hormonal (TH) são termos que designam, em linhas gerais, a mesma coisa, isto é, a administração ou subtração de hormônios na construção do gênero e corpo reivindicado (feminilização ou masculinização), além de possuírem outros fins médicos. A escolha pelo primeiro vocábulo se dá a partir do que foi observado em campo. Os outros termos que trazem a palavra “terapia” em sua formação me remete a um acompanhamento médico, que não é o caso das interlocutoras, que ingerem esses medicamentos por meio da autoinstrução. Nesse sentido, hormoniz-ação, ou seja, o ato de se hormonizar, parece etnograficamente mais válido.

No dia posterior ao “jogo das monas”, onde havíamos dormido no município que sediou a partida, estávamos conversando eu, Dália, Edelvais, Girassol e outra travesti amiga delas que morava em um município vizinho. Em um momento do intenso e diversificado diálogo, alguém notou que Girassol estava muito peluda nas pernas, e a partir disso começaram a incentivá-la a “tomar hormônios”, mesmo sabendo que a mãe dela não autorizava. Girassol ficou animada e já tinha até a justificativa para a mãe: “só poderia jogar no jogo das monas quem tomasse hormônio”. O debate em torno da travestilidade e da “deficiência” de Girassol se complexifica quando mesmo se reivindicando e se construindo travesti, ela tinha sua autonomia sobre o próprio corpo reduzida por sua mãe. As pessoas com deficiência são tratadas como *incapazes* (inclusive de intervir sobre seu corpo), denotando aí uma *violência capacitista* (MELLO, 2014).

Edelvais aproveitou o assunto para narrar que toma hormônios injetáveis a cada oito dias e disse ainda que “fazem 30 anos que tomo *Perlutan* e não vivo sem os hormônios por nada”. Segundo ela, se parar de tomar sente-se feia e cheia de espinhas. Ela também relatou que nunca teve problemas de saúde por conta da automedicação. Edelvais é a interlocutora mais “fanática” com a hormonização, e junto com Magnólia eram as únicas que a faziam. Continuando a narrativa, Edelvais comentou sobre os efeitos da hormonização, a qual ficava enjoada e pelo menos três dias “com pavor de machos”, mantendo distância deles. Em outro momento etnográfico, em meados de maio, eu estava acompanhando-a na casa de Dália, enquanto ela escovava o cabelo a indaguei: “hoje você está para o ‘crime’?”, ela imediatamente

respondeu: “estou nada, mulher. Estou sem vontade de fuder, tomei meu hormônio hoje”. Em seguida, fomos ao “mercadinho” para comprar cervejas e na hora do pagamento ela deixou cair uma cartela de comprimidos no chão, abaixei-me para apanhar, vi que eram os hormônios e a entreguei, ela então disse: “bicha, são meus comprimidos de evitar”, aproveitei para perguntar se ela tinha preferência pelo *ciclo 21*, ela respondeu: “tenho não, para mim é tudo a mesma coisa, eu tomando é o que importa”.

*Ciclo 21* é um tipo de contraceptivo oral (anticoncepcional) usado na hormonização por algumas travestis, como o caso de Edelvais. É importante mencionar que o uso deste medicamento, assim como outros anticoncepcionais, como o caso da *Perlutan*, é realizado principalmente por travestis de classe baixa. Desde que comecei minha hormonização, tenho acompanhado várias polêmicas em torno do uso de anticoncepcionais neste processo. As/os endocrinologistas não indicam a utilização destes na Terapia Hormonal (TH) e apontam para os grandes riscos que estes apresentam à saúde. A dimensão de classe é palpitante no uso destes medicamentos, já que as travestis que conseguem acessar o atendimento especializado endocrinológico e consequentemente a TH são geralmente as de classe média/alta. As que fazem uso destes medicamentos não recomendados, que são mais baratos, como os anticoncepcionais, são as de classe baixa.

Em uma sexta-feira de abril, após o almoço, eu ajudei Margarida a depilar o “chuchu” com uma pinça. Estávamos no chão da sala de estar em sua casa, ela com a cabeça sobre meu colo enquanto eu tirava pelo por pelo. Ela dizia que os pelos a incomodavam e que era desgastante o exercício cotidiano da depilação, e nesse sentido os hormônios ajudavam a retê-los. Margarida me disse que iniciou sua hormonização ainda na adolescência, tomava hormônio injetável e comprimidos anticoncepcionais, mas parou depois que teve um câncer no estômago. Saudosamente ela me mostrou os seios flácidos que foram dilatados a partir da hormonização.

Margarida nunca comentou se o câncer tinha relação direta com o uso de hormônios. Mas, sabendo dos riscos da automedicação, principalmente quando desenfreada, é importante frisar que as próprias bulas dos principais tipos de hormônios femininos e bloqueadores de testosteronas ingeridos por nós travestis alertam para riscos de hipernatremia, depressão, acidente vascular cerebral, comprometimento da visão e audição, trombose arterial, embolia, hipertensão, tromboflebite, trombose venosa, falência do fígado, etc. O acompanhamento de uma endocrinologista e de uma equipe multidisciplinar na denominada Terapia Hormonal é algo raro na vida de uma travesti de classe popular, como é o caso das interlocutoras. Felizmente, o Rio Grande do Norte conta atualmente com dois ambulatórios que atendem

travestis via Sistema Único de Saúde (SUS). Um “Ambulatório Transexualizador Potiguar” com sede na capital do estado e o Ambulatório LGTB em Mossoró/RN. Porém, nenhuma interlocutora acessa os serviços de saúde disponíveis nestes.

O debate sobre a hormonização e travestilidade apresenta outras nuances a partir da figura de Exedito, que conheci durante a pesquisa de campo. Ele não se reivindicava travesti, embora fizesse uso de hormônios, evidentes em seus seios crescidos. Era “viado afetado”, conforme dizia, que mesclava em uma estética corporal os símbolos femininos e masculinos. “Viado afetado” é uma categoria êmica que pode ser correlacionada a um “gay afeminado”, embora as modificações corporais evidenciem suas especificidades. Tal categoria se junta à pluralidade de identificações perpassadas por dimensões de gênero, sexualidades, corpo e performance nos contextos rurais e interioranos.

Mesmo sem hormonização e as consequentes modificações corporais, as interlocutoras possuíam empoderamento com seus corpos travestis. Em variados momentos as vi desnudas, assim como elas me viram. Éramos corpos negros e brancos, pouco ou nada acinturados, compridos e pequenos, com seios medianos e minúsculos, pernas torneadas e finas, ombros largos e pênis. Uma intimidade travesti possibilitava a exibição e trânsito de nossos corpos em liberdade e sem receio de julgamentos acerca de nossas travestilidades.

Das cinco interlocutoras, duas nunca fizeram uso de hormônios e outra não podia tomá-los. Larissa Pelúcio (2009) relatou que conheceu travestis que não se hormonizavam mas continuavam se auto-reconhecendo como travestis, mesmo frente a uma esmagadora maioria que defendia o contrário. Duque (2011), a partir de sua pesquisa com travestis adolescentes, também sinaliza para processos múltiplos de construção do feminino não necessariamente baseados no uso de hormônios. Mesmo se aproximando destas realidades, todas as travestis de Jardim reconhecem a importância da hormonização na performance da feminilidade travesti, ainda que não a torne central na autocompreensão da travestilidade, que se constrói e se expressa de forma diversa nos contextos rurais e interioranos.

## **2.2 “Não sou gay, sou travesti”: identidades femininas performatizadas a partir da alteridade**

O relato de tais especificidades no manejo contingencial dos signos “femininos” e “masculinos” visa ampliar intercruzadamente a bibliografia dos estudos das relações de gênero e sexualidades, bem como das reflexões sobre ruralidades, urbanidades, interioridades e

territorialidades. A recorrência dos elementos discutidos no tópico anterior, visualizados em cotidianos que se aproximam e se distanciam simultaneamente, não implica regra ou estabilidade, e sim possibilidades de construção de si a partir das negociações e agenciamentos.

Embora fosse possível traçar uma ligação da não-binariedade dos gêneros com as performances das interlocutoras, o que ocorre na verdade é que elas simplesmente se veem como travestis e demandam a feminilidade, em várias nuances, como primordial em suas identidades. Talvez a fluidez relaciona-se à não performatização da feminilidade hegemônica e à construção de um feminino travesti marcado por agências, que negociam as coerções dos modelos de gênero preponderantes socioculturalmente que aprisionam e tentam controlar/moldar os corpos das mulheres.

Era começo de maio e eu acompanhava Dália se arrumando para ir ao “forró” que acontecia frequentemente no quiosque localizado na praça central do município, que por sinal ficava próximo de sua casa. Era interessante como Dália ia construindo as curvas de um “corpo feminino” a partir de vários mecanismos, depois de já estar maquiada. Ela primeiro vestiu um “*bundex*”, uma saia cós-alto para moldar o quadril e escolheu uma blusa que não acentuava a largura dos ombros, aos quais sempre se queixava por serem “largos demais”, e por último colocou um “*megahair*” para deixar os cabelos mais compridos. O sutiã não é uma peça central em seus *looks*, embora às vezes o use. Já Margarida, além do uso sistemático da maquiagem na acentuação de “traços femininos” do rosto, usava sempre sutiã em que colocava próteses mamárias externas, caprichava nas vestimentas ricas em cores e nos muitos acessórios extravagantes (colares, brincos e anéis).

Edelvais por possuir seios crescidos frutos da hormonização, geralmente não usava sutiã e nem era muito adepta à maquiagem, mas adorava vestidos e saias curtíssimas, esbanjando a sensualidade de seu corpo hormonizado. Magnólia adorava peças minúsculas que evidenciavam seu corpo sempre depilado. Girassol, por causa de suas condições materiais precárias, possuía um “guarda-roupa” um tanto “excêntrico”, cujas roupas eram, em sua maioria, adquiridas através de doações, o que por vezes ocasionava em desproporções das peças em seu corpo de mais ou menos 1,80m de altura. Mesmo desproporcionais, ela sempre ficava estonteante quando recebia um conjunto de vestes doadas e fazia questão de exibi-las.

Além do vestuário “feminino”, elas às vezes frequentavam os salões de beleza, para ajeitarem cabelo, sobrancelhas e unhas, assim como descoloriam os pelos do corpo. Estas práticas geralmente eram direcionadas a algum evento ou festa. Em termos de atos performáticos, as interlocutoras costumavam andar com o rebolado mais gingado, fazendo

geralmente “um carão” (expressão facial de deboche no *pajubá*) e com constantes jogadas de cabelo, o que poderia se associar à atitudes de uma “feminilidade exacerbada” (PELÚCIO, 2009), ou melhor, um feminino travesti conforme descreve Benedetti (2005, p. 96):

o gênero das travestis se pauta pelo feminino. Um feminino tipicamente travesti, sempre negociado, reconstruído, ressignificado, fluido. Um feminino que se quer evidente, mas também confuso e borrado, às vezes apenas esboçado. O feminino das travestis é um constante jogo de estímulos e respostas entre o contexto específico de determinada situação e os sentimentos e concepções da travesti a respeito dos domínios do gênero.

Embora apresentem suas singularidades, a(s) feminilidade(s) das travestis interlocutoras eram lida(s) socialmente no contexto em que viviam, por vezes, como alocadas aos “espaços das mulheres”. O uso do banheiro feminino, por exemplo, é alvo de inúmeras polêmicas em torno de espaços públicos (como universidades) e comerciais (como supermercados) nas médias e grandes cidades brasileiras<sup>38</sup>. Em Jardim, as travestis têm livre acesso aos banheiros femininos tanto de bares e clubes como de órgãos públicos, como a prefeitura do município, conforme observei. Enquanto travesti, atravessada ultimamente pela urbanidade, eu sentia tensão em usar um banheiro fora de casa. A primeira vez que acompanhei uma das interlocutoras até um banheiro, na ocasião de uma festa em um clube, lembro-me de ficar um pouco aflita e com receio de repreensão. Depois que fui perceber a “naturalidade” delas e das pessoas com a utilização deste espaço feminino pelas travestis.

O gênero feminino pautado pelas travestis de Jardim também compõe sua performance identitária na medida em que esta expressão as diferencia dos “viados”. Esta diferenciação, embora evidenciada primeiramente na performatização corporal feminina das travestis e “masculina” dos “viados”, apresenta outras nuances.

Conversando com Edelvais na mesa do bar, em uma das últimas sexta-feiras do mês de março, acerca de um “erê” (adolescente ou rapaz com feições muito joviais no *pajubá*) que estava rondando-a no “forró”, pergunto se ela não tinha interesse, instantaneamente ela rebateu: “nam mulher, aquele *erê* eu não quero não, ele gosta de gay. Eu não sou gay, sou travesti”. Em outro momento, acompanhei Dália e Edelvais conversando sobre quem eram as “bichas” que “representavam” Jardim. Edelvais foi enfática em sua fala: “você [Dália] sabe que quem representa Jardim é você. Eu, você, a Magnólia e a Margarida. São as quatro travestis de Jardim,

<sup>38</sup> Acessar: <http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2016/09/transexual-denuncia-faculdade-por-ser-impedida-de-usar-banheiro-feminino.html> e <http://agorarn.com.br/cidades/confusao-grande-apos-transexuais-tentarem-usar-banheiro-de-supermercado-em-natal/>



quem representa Jardim somos nós. Eu nem conto com a Chico nem com a Expedito”<sup>39</sup>. Dália, que tinha se intrigado recentemente com seu amigo Chico, pontuou: “essas bichas de homem não tem o que dar a nós, que somos travas. São todas despeitadas com nossa performance”.

Interessante pensar como a negação dos “viados” ou “bichas de homem”, “despeitadas com a performance travesti”, está presente na autoafirmação e identificação delas enquanto travestis. Para Bhabha (1998, p. 95), “a negação do Outro sempre extrapola as bordas da identificação, revela aquele lugar perigoso onde a identidade e a agressividade se enlaçam. Isso porque a negação é sempre um processo retroativo; um semi-reconhecimento daquela alteridade que deixou sua marca traumática”. O negar é algo a se considerar quando múltiplas identidades, diante da alteridade, estão em jogo de forma relacional, como é o caso da travesti e do “viado”.

Embora neguem a associação direta com os “viados” na performatização de suas identidades, as travestis faziam uso corrente de termos correlatos como “fresco”, “bicha”, “mona” e até “viado” para se referirem às outras travestis, sem necessariamente ser em tom de xingamento. Portanto, há aproximações e distanciamentos dessas identidades. No entanto, não há ligação direta com a conclusão de Kulick (2008), que defende a centralidade da sexualidade na performance travesti, entendendo-as como “perfeitamente homossexuais, ou seja, “o desejo homossexual é, portanto, a tendência que baliza e dá sentido às práticas corporais, às atividades profissionais e aos relacionamentos afetivos das travestis. Ser homossexual está no âmago do projeto travesti. Para que uma pessoa seja travesti, ela deve primeiro ser *viado*” (KULICK, 2008, p. 230-231). Os câmbios dos termos, sobretudo na utilização de expressões de tratamento, ficam latentes os cruzamentos das dissidências de gênero e de sexualidades que não seguem a cis(hetero)normatividade nos contextos rurais e interioranos.

“Bicha”, nesse sentido, parece-me a mais usual por se tratar de um vocábulo feminino. É tanto que algumas vezes ouvi, como no relato de Dália acima, as locuções “bichas de homem” e “bichas de mulher” correspondentes, na sequência, aos “viados”, cuja *performance* era “masculina” e às travestis, de *performance* “feminina”. “Bicha”, para as interlocutoras, refere-se a uma pessoa que ao nascer, a partir do pênis entre as pernas, foi designada homem, mas que em determinado momento da vida não se reconhece na heterossexualidade e/ou na cisgeneridade, se contruindo como travesti ou “viado”. Desta forma, “bicha” pode ser entendida como uma

---

<sup>39</sup> O fato de Girassol não ser citada na fala de Edelvais, talvez relaciona-se à pouca inserção dela no “grupo” das travestis. Por conta de ter sua autonomia reduzida pela mãe, o que implica ou não sua “deficiência”, Girassol acaba tendo baixa sociabilidade com as outras, sobretudo nos eventos e festas do município e redondezas. Provavelmente foi este aspecto, a visibilidade juntas em espaços públicos, que Edelvais utilizou para listar as “travestis que representam Jardim”.

categoria aglutinadora que versa sobre travestilidades, homossexualidades e outras dissidências, tanto de gênero quanto de sexualidades, nos contextos rurais e interioranos estudados, diferentemente da formulação de Luanna Mirella (2010, p. 13-14):

a bicha que, apesar de relacionar-se com homens, nunca se definiu forçosamente como “homossexual”; que, apesar de ter trejeitos “femininos” e de gostar de vestimentas “femininas”, nunca reivindicou uma *performance* ideal de mulher; que, apesar de ser conhecida por apelidos ou nomes femininos, nunca reivindicou o uso civil desses nomes.

Voltando a diferenciação entre as “bichas de homem” e as “bichas de mulher”, a disjunção entre estas identidades é escrachada quando um elemento focal é acionado: o “acué” (dinheiro no *pajubá*), ou melhor, o recebimento ou o pagamento deste, que tipificará quem é “viado” e quem é travesti. No dia da festa de comemoração da emancipação política do município, estávamos Magnólia, Dália, Margarida, Edelvais, mais duas “mapôas” e eu nos maquiando/produzindo na mesa da cozinha da casa de Dália. Neste momento, Chico chegou e pediu para alguém maquiar ele, então Edelvais debochadamente falou: “baixe o fogo viado, que você num é travesti não” e complementou: “mas só assim, você se montando, pra parar de pagar os machos para comer você”. Não era segredo que Chico pagava os “ocós” para “comê-lo”.

Em meados de março conheci Expedito. Margarida tinha me levado em sua motocicleta até a casa dele e nos apresentou. Ele morava sozinho no “Centro”, em uma casa simples e com pouca mobília. Assim que voltei para a casa de Dália, ela teceu alguns comentários sobre ele, com a concordância de Margarida. Segundo ela, “a bicha Expedito” realmente era muito trabalhadora, conforme a mesma tinha me relatado. Porém, tudo que lucrava dava para os “bofes”, porque ela “fazia uma linha apaixonada”, ou seja, se apaixonava pelos homens e “bancava eles de tudo”, sendo que muitas vezes não existia correspondência e era por isso que “ele não tinha nada na vida”, nas palavras de Dália.

O discurso de “não ter nada na vida” também era usado para se referir a Chico. Na primeira vez em campo, fiquei hospedada na casa dele, com estrutura precária e poucos móveis desgastados. Acompanhei naquele primeiro final de semana, chegadas e partidas constantes de rapazes no domicílio. Perguntei curiosamente quais as razões de tantas visitas. Ele me relatou, sem relutância, que iam para pedir cigarros, bebidas, dinheiro e comida, sendo que quando ele tinha, dava, porque “sei que eles voltam depois”. Esta última frase me falou enquanto ria, insinuando recompensa pela troca de favores e mercadorias. Outra vez estávamos assistindo um vídeo de Chico dançando, em que fazia movimentos ousados. Edelvais imediatamente o denominou de “trapezista” e continuou dizendo “só sendo trapezista para não pagar pros *boys*

comerem ele”, mas Dália replicou: “mulher, num tem esse babadinho não. Ele vai morrer se atrepando, porque pagar ele vai ter que pagar, pois ele já botou em costume”.

Na tarde anterior ao “jogo das monas”, eu comentei com Edelvais, enquanto estávamos deitadas em uma rede, que da última vez que tinha estado em Jardim, um “ocó novinho” tinha me abordado na festa pedindo dinheiro para ficar comigo e eu tinha recusado, assustada com a abordagem. Ela então retrucou: “Chico que acanalha os babados quando paga esses bofes”, e olhando para uma travesti que tinha sido convidada a ir ao município e estava se maquiando com Dália no quarto ao lado, acrescentou: “gata, se o bofe for te cobrar, a senhora *multa* [cobrar por sexo no *pajubá*], que aí ele faz de graça”. Esta prerrogativa só vale para as travestis, segundo ela. Dália foi enfática e disse: “travesti não paga a macho! Eu sou desmantelada para farra, mas não pago macho não, viu querida!?”.

Por outro lado, em uma discussão travada via grupo do *WhatsApp* por Edelvais e Margarida sobre prostituição e desejo, a primeira, rindo, gravou em um áudio: “Margarida, você não precisa vender as carnes mais não, porque você não tem como vender, pois já estão todas engelhadas. Você tem que pagar os machos para comer suas carnes agora, porque estão engelhadas”. Em outro momento na mesma discussão, a própria Edelvais se contradisse com o comentário: “adoooooro ser puta e quando eu quero ganhar dinheiro, eu ganho dinheiro assim dentro da minha casa, mas quando me dar vontade de fazer um *vício* [transar sem cobrar no *pajubá*], eu corro léguas atrás do macho... Quer quanto? eu sou vagabunda de pagar o ‘pró’ [programa] do macho”. “Engelhada<sup>40</sup>” é uma tentativa de acusar Margarida pela idade que possuía, 52 anos de idade, e o consequente não-desejo por seu corpo. Sobre “pagar o programa do macho”, Edelvais se referia especificamente ao contexto da cidade de médio porte que residia, já que em Jardim, a lógica operante é outra, segundo ela mesma relatou anteriormente.

Essas narrativas posicionam, além da diferenciação entre travestis e “viados”, o “acué” como fronteira das performances, ou seja, o dinheiro como categoria de análise, a partir de sua circulação – dos “viados” para os “bofes” ou dos “ocós” para as travas – e de sua lógica autovalorativa a partir de quem cobra pelo sexo. Interessante pensar sobre a agência dos homens

---

<sup>40</sup> Em outro momento, que elas conversavam sobre uma travesti que tinha falecido em um município vizinho, Edelvais disse: “a finada Brilhosa era *morena*, a gente dava 50 anos a ela, e ela dizia que tinha 63... avalie Margarida que é branca, parece o pão d’água, a cara tudo engelhada”. “Engelhada”, no sentido empregado, referir-se-ia à “negatividade” da branquitude de Margarida, que por ser uma travesti branca tinha sua velhice mais escrachada a partir das marcas do rosto, diferente de Edelvais que era “morena”/negra e apesar de ter idade próxima da dela, sempre a confrontava reivindicando ser mais juvenil.

de Jardim ao cobrarem por serviços sexuais de “macho” sem necessariamente se afirmarem “garotos de programas”<sup>41</sup>.

As várias identidades em jogo retornam, na perspectiva pós-colonial, o questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem é confrontada por sua diferença, seu Outro (BHABHA, 1998). Para Woodward (2000), a identidade é relacional, marcada pela diferença e por meio de símbolos, portanto sua construção é tanto simbólica como social. Na mesma linha de raciocínio, Silva (2000) dirá que identidade e diferença têm uma estreita dependência, são inseparáveis. Devem ser compreendidas, pois, dentro dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido, entendidas como produção simbólica e discursiva. Portanto, como coloca Silva (2000, p. 81)

a identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição - discursiva e linguística - está sujeita a vetores de forças, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas.

É nesse campo discursivo e de disputa em que se constrói as identidades, que segundo Hall (2000, p. 109) “precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas”. Para entender a identidade em paralelo com a diferença e pensá-la de forma relacional, é necessário comentar sobre como esta é perpassada pela alteridade, e no caso das travestis de Jardim esta alteridade é vivenciada em diversos âmbitos e relações.

Destarte, mesmo não conhecendo e nem usando expressões como “identidade de gênero” e “orientação sexual”, as interlocutoras conseguem mostrar esta diferença a partir das relações sociais, sexuais e monetárias, perpassadas por disputas e elaboradas em seus cotidianos em constante alteridade. Demandar uma performance identitária “feminina”, a partir das ressignificações, reiteraões e agencialidades, as coloca em contraste e paradoxalmente em aproximações com os “viados”, por exemplo.

A complexidade da discussão se aguça quando o plano das práticas sexuais é salientado. A ordem cis(hetero)normativa engendra os corpos através de binômios que coloca homem/pênis/masculino/penetrador em contraposição a mulher/vagina/feminina/penetrada. Todas as possibilidades que rompem essa linearidade e “coerência” são vistas como “abjetas”.

---

<sup>41</sup> Sobre as várias nuances da prostituição masculina, tanto o trabalho “clássico” de Perlongher (1987), quanto a pesquisa mais atual de Passamani (2015) sobre pessoas com condutas homossexuais entre 52 e 82 anos de idade em duas cidades de pequeno e médio porte na região do Pantanal de Mato Grosso do Sul, são sugestivas para reflexões futuras acerca deste empreendimento masculino em contextos rurais e interioranos.

Para Judith Butler (2016, p. 230), “o “abjeto” designa aquilo que foi expelido do corpo, descartado como excremento, tornando literalmente “Outro” (...) A construção do “não eu” como abjeto estabelece as fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito”. Os corpos das travestis, que se reivindicam femininos e possuem pênis, atravessam subversivamente essas correlações de abjeção quando são lidas como “penetradoras” no ato sexual.

Ouvi inúmeros relatos que apontavam Magnólia e Dália como “comedoras de cu”. Sempre que falávamos de penetração no sexo, o nome de Magnólia era acionado, inclusive por não fazer distinção entre “ocós” e “viados” quando o assunto era “comer cu”. Certo dia, no início do mês de maio, eu estava com Dália no “forró” quando passou por nós um “bofe escândalo” (homem muito bonito no *pajubá*), o qual era trabalhador de uma das empresas recém instaladas no município. O “bofe” tinha um “edi” (bunda no *pajubá*) avantajado, ficamos admirando-o e depois que ele passou, comentamos uma para a outra que faríamos um “fleur-de-rose no edi do ocó” (sexo oral nele no *pajubá*). Aproveitei o momento e perguntei se ela gostava, assim como eu, de penetrar os “ocós” e ela me respondeu com uma frase emblemática: “a gente é travesti original, que levanta o pau”. Rimos juntas da situação<sup>42</sup>.

Quanto à Edelvais, ela por vezes confessava e por outras negava gostar de penetrar os “ocós”. Uma vez ela me falou via *WhatsApp*: “a vida agora mudou, bicha. Quero comer cu agora, deixei de dar meu cu, é só comendo agora... comi e achei bom, vou comer mais”, outra vez vi ela conversando com Dália, acusando-a: “quem gosta de chupar cu é você, eu num gosto não. Eles que estão com vontade de dar o cu para a gente chupar. Eu nem comer eu como, avalie chupar”. Margarida e Girassol nunca comentaram nada acerca do assunto. Sobre essa questão, a partir das histórias de vida de cinco travestis indígenas, habitantes de cidades do interior do estado da Paraíba, Tota (2015, p. 191) pontua: “Naomi não queria “tirar” porque ela gostava de “fazer tudo” no sexo, principalmente “comer” (...) Para Naomi, o “passivo” sexual era “viado”, já que ‘homem que é homem não vai deixar um travesti comer ele. E a maioria dos homens hoje pede pra eu comer. Muito raro eu não fazer essa linha’”.

“Fazer a linha ativa” (ser penetradora no *pajubá*), no caso das travestis interlocutoras, também me faz refletir sobre duas questões. A primeira é a prostituição, onde a travesti para ter muitos clientes precisava ser “ativa” e “passiva”, ou seja, gostar de penetrar e de ser penetrada.

---

<sup>42</sup> Escrevendo esse trecho me vi reflexiva se exporia minha “intimidade”. Porém, analisei como geralmente antropólogos/as gostam de expor intimidades alheias e não as suas, assentando-se na noção nebulosa de “anonimato” das interlocuções. Além da confiança que tais confissões geraram em campo, a textualidade delas podem ser “boas para pensar”, tal qual fez Ferreira (2006) e Camargo (2016).

Não à toa, as três que disseram serem “ativas” trabalham como prostitutas. Edelvais me relatou que “no começo da vida de puta eu era só passiva”, mas depois “criei gosto em comer também”. Há, portanto, uma estreita ligação da prostituição com o alargamento das práticas sexuais.

A segunda questão diz respeito à negritude. As três travestis que explanaram “fazer essa linha” eram negras. De um lado, os homens negros são perpassados por esterótipos sexuais, como a associação aos pênis grandes, resultados do racismo e do sexismo (CONRADO & RIBEIRO, 2017), e do outro, as mulheres negras tiveram/têm suas imagens associadas, historicamente, à “selvagens sexuais”, “prostitutas”, “objetos sexuais disponíveis”, entre outros termos sexualizadores, conforme discute bell hooks (1982). Assim sendo, é inquestionável a hipersexualização das pessoas negras. Magnólia, além de “fazer a linha ativa” era “necuda” (possuía pênis grande no *pajubá*), conforme as outras interlocutoras comentavam e a própria não se inibia em exhibir. Ser “necuda” era um trunfo na prostituição (PELÚCIO, 2009). Serem mulheres negras com pênis aloca estas travestis tanto à hipersexualização fruto do racismo e sexismo, quanto à exotificação produto da cisnormatividade.

A utilização do pênis ou a “penetração” na prática sexual socioculturalmente atribuídas à masculinidade parece não atingi-las no processo de performatização de uma identidade feminina ressemantizada a partir dos fluxos de gênero e dos ampliados campos de possibilidades das sexualidades. A versatilidade nas relações sexuais não as fazem “machos” ou “viados”, as fazem pessoas que exploram as várias formas de exercício das sexualidades e burlam a discursividade que tenta normatizar e controlar estas (FOUCAULT, 2013). Tais práticas colocam as travestis de Jardim em disputa no campo das sexualidades, o que Carole Vance (1995) defende ser uma área simbólica e política ativamente disputada, em que grupos lutam para implementar plataformas sexuais e alterar modelos e ideologias sexuais.

A desestabilização que a performance identitária travesti faz sobre essas binariedades estáticas, colocam-nas na matriz subversiva e de desordem do gênero, por não manterem relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Isto torna suas performances “(in)inteligíveis”. Nas palavras de Judith Butler (2016, p. 63)

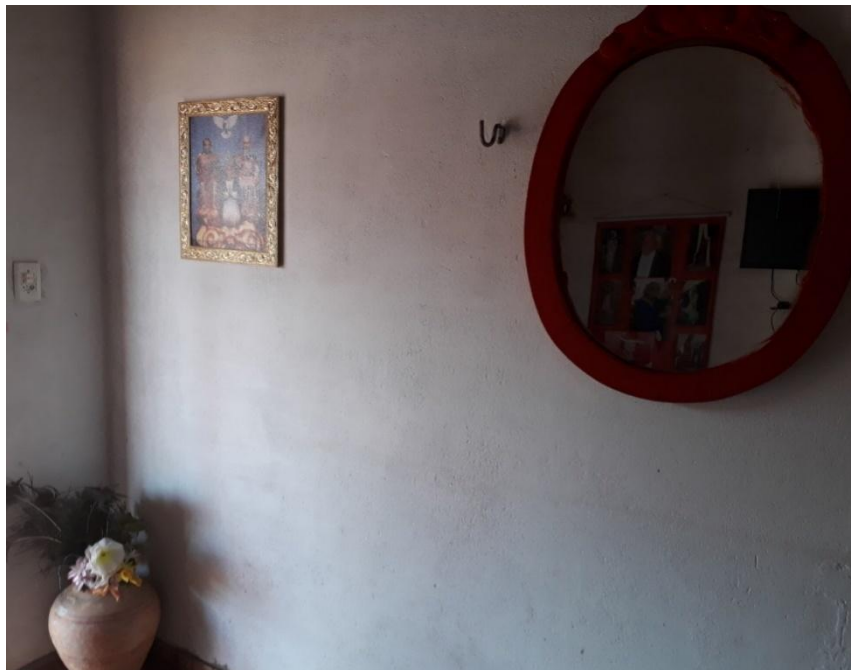
as produções se desviam de seus propósitos originais e mobilizam inadvertidamente possibilidades de “sujeitos” que não apenas ultrapassam os limites da inteligibilidade cultural como efetivamente expandem as fronteiras do que é fato culturalmente inteligível.

A partir das performatizações de feminilidades descentradas, fluidas e ressignificadas, que brincam com signos, comportamentos e práticas generificadas/sexualizadas e subvertem a inteligibilidade cis(hetero)normativa, argumento em defesa de identidades contingentes,

fragmentadas, múltiplas e dispersas das travestis dos contextos rurais e interioranos do sertão potiguar. A forma como estas ganham visibilidades socialmente e são atravessadas pelas relações sociais cotidianas é o que discutirei a seguir.

### CAPÍTULO 3

## “CANSEI DA LINHA MAPÔA, HOJE GOSTO DE CHAMAR ATENÇÃO, DE SER TRAVESTI”



**Figura 3** - Parede com objetos, da sala de estar de Margarida.

*“Ela é amapô de carne osso, silicone industrial  
Navalha na boca  
Calcinha de fio dental (...)  
Eu tô correndo de homem  
Homem que consome, só come e some  
Homem que consome, só come, fodeu e some”  
(Mulher - Linn da Quebrada).*



As projeções sociais que as cinco travestis de Jardim fazem a partir de suas performances identitárias, bem como a forma como são lidas socialmente, são transpassadas pelas relações que elas constituem em seus cotidianos nos contextos rurais e interioranos, que apresentam singularidades, similitudes, distanciamentos e aproximações. Assim sendo, visibilidades e sociabilidades se interconectam multilateralmente, e devem ser compreendidas a partir das *trajetórias de vida* (BOURDIEU, 2006) e dos marcadores sociais da diferença (geração, deficiência, raça e classe).

Para refletir sobre as visibilidades sociais, é necessário considerar as dubiedades envoltas nestas e os processos de subjetivação por meio dos símbolos, das imagens, do corpo e das noções de público/privado. Em torno das visibilidades, estão imersas relações de poder, e, neste sentido, Foucault (1987) assinala que “quem está submetido a um campo de visibilidade, e sabe disso, retoma por sua conta as limitações do poder; fá-las funcionar espontaneamente sobre si mesmo; inscreve em si a relação de poder na qual ele desempenha simultaneamente os dois papéis; torna-se o princípio de sua própria sujeição” (FOUCAULT, 1987, p. 226).

As redes de sociabilidade são formadas por relações intencionadas, negociadas e conflitivas, que ponderam as diferenças, as semelhanças e as alteridades. Simmel (1983) percebe a sociabilidade enquanto forma lúdica de sociação demandada pela interação impulsionada e propositada entre iguais, tendo em vista que tudo que está presente nos indivíduos tem um conteúdo permeado por uma sociação.

### **3.1 Visibilidades sociais das travestis no interior rural: entre ser “famosa, engraçada e desejada”**

#### **a) “Essa véa é palqueira e danada, né!?”: “fama” e *passabilidade***

Desde os primeiros contatos estabelecidos com as travestis de Jardim até os últimos dias da observação participante, algo emblemático foi verificado: elas são bastante conhecidas e cumprimentadas constantemente pelos outros habitantes da localidade. Isso as torna, como eu costumava denominá-las durante a realização da pesquisa de campo: “famosas”. Incontáveis vezes estive com Dália - que assume uma certa centralidade entre as outras travestis e portanto uma “maior fama” - quando esta respondeu aos acenos diversos e foi parada em seu trajeto para conversas com as mais variadas pessoas. No dia que a conheci, fizemos um curto trajeto e neste ela foi abordada quatro vezes: os primeiros foram adolescentes que passavam de motocicleta e que eram alunos da escola que ela trabalhava, depois uma mulher que estava no alpendre de sua

casa a chamou para saber sobre a festa que Dália estava organizando (o 1º Miss Gay do município<sup>43</sup>), e por último, respondeu aos gestos de cumprimentos de jovens que caminhavam em uma rua distante. Em seguida, já próximas ao nosso destino, comentei “a senhora é famosa, hein mulher!?”; ela riu e respondeu que isso se dava porque promovia eventos no município.

Eu não conseguia identificar se o fato dela ser promotora de eventos era produto ou produtor dessa “fama”, já que para ela, conseguir público para seus eventos precisaria ter muitos conhecidos/as e assim, lotar suas festas, mas talvez tenha sido através deste trabalho que ela se tornou mais conhecida. Sua “fama” propiciava, inclusive, convites e participações regulares como cantora nas “serestas” do município. No entanto, outros fatores me ajudam a refletir a “fama” de Dália: o já mencionado fato dela trabalhar como merendeira na escola municipal e também a consideração dela ser natural de Jardim, o que possibilitou conhecer mais pessoas da região.

Magnólia também é natural do município, sendo sempre lembrada como a “primeira travesti de Jardim”. Porém, não goza de muita “fama”, ou melhor, apesar de ser conhecida de muita gente da região, ela não é percebida como uma pessoa carismática, por ser muito “enjoada”. “Enjoada” (*pajubá*) é um adjetivo bastante usual entre nós, travestis, e é utilizado para caracterizar uma travesti mais reservada, não muito simpática e que está sempre fazendo “carão” (*pajubá*), isto é, com expressões faciais associadas ao “deboche”. Eu, por exemplo, fui denominada algumas vezes pelas interlocutoras de “enjoada”, sobretudo em ocasiões que era cortejada por homens e não demonstrava interesse ou simpatia. “Ser enjoada” pode ser compreendido como uma *reserva*<sup>44</sup> (SIMMEL, 1967), já que na experiência de muitas travestis estão presentes relações sociais intercaladas pela espetacularização, ridicularização e sexualização. Desta forma, “ser enjoada” poder ser visto como um mecanismo de defesa e resistência frente a esses processos de precarização da vida (BUTLER, 2015) engendrados pela

---

<sup>43</sup> O “1º Miss Gay de Jardim” foi organizado com intuito, segundo Dália, de “dar visibilidade pras bichas daqui”. Embora, contraditoriamente, nenhuma bicha do município tenha concorrido, estas contribuíram na busca por patrocínio, na ornamentação, na bilheteria, na mesa julgadora, na portaria, etc. e estiveram todas presentes no evento, com exceção de Girassol. As concorrentes ao título de Miss Gay foram três, duas *drags queens* e uma travesti, residentes de uma cidade vizinha. A vencedora foi uma *drag*, que na época era uma “gayzinha” que já se hormonizava, e posteriormente, começou a se reivindicar travesti, comprovando o que foi discorrido por Silvana Nascimento (2014b, p. 394): “os concursos, muitas vezes, são a porta de entrada para experimentar a travestilidade que, em alguns casos, se tornará uma condição mais permanente”. Embora carregasse no título a palavra “Gay”, as pessoas a concorrer não necessariamente tinham que reivindicar esta identidade sexual. Dália escolheu os termos baseada num concurso que assistiu. Ela fez uma apresentação de abertura com direito a “bate cabelo”, em seguida ocorreu o concurso e *shows* de três atrações locais.

<sup>44</sup> Para Simmel (1967), *reserva* é uma atitude mental baseada na desconfiança e na proteção frente a indiferença cidadina. A transposição para pensar os contextos rurais e panos da pesquisa é ilustrativa para pensar a “fama” de “enjoada” de Magnólia.

cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015; BAGAGLI, 2016; BONASSI, 2017). Talvez Magnólia tenha se tornado “enjoada” por consequência de suas trajetórias de vida fortemente atravessadas pela prostituição urbana.

Já Margarida não é jardinense por nascimento, mas é uma das mais carismáticas entre as interlocutoras. O fato dela ter sido artista circense por muitos anos está imbuído no seu carisma. Sua “fama” equivalia a de Dália. Em todo o município, “Margarida” era um nome famoso. Ela não era alguém que gostava de passar despercebida pelos lugares. Sua performance cotidiana clamava por visibilidade. Sua vestimenta composta principalmente por vestidos e saias longas, seu cabelo loiro, seus óculos grandes, seus colares, brincos e anéis, suas sandálias salto alto e bolsas combinando, junto de maquiagem acentuada a tornava alguém difícil de não se notar. Presenciei várias pessoas elogiando a forma como ela se vestia, por possuir “chiqueza” e “fineza”. Ela adorava ser elogiada e sempre que isso acontecia na minha presença, ela comentava: “por mim eu viveria arrumada, sempre chique”.

Embora contemporaneamente acompanhemos a visibilidade de estilos de roupas variados sendo construídos pelas diversas travestilidades, parece que algumas questões merecem pontuações a partir das travestis de Jardim. Ainda há uma associação viva de nós, travestis, com a prostituição e concomitantemente se molda um estilo único de vestimenta, ou seja, os trajes curtos. Margarida sendo elogiada por sua “chiqueza” se relaciona de alguma forma com esta padronização. No começo do mês de maio, acompanhei ela em um evento de “Motocross”, e naquele dia, excepcionalmente, ela vestia uma blusa e um short jeans curto. Em um dos momentos que estivemos juntas, ouvi uma “mapôa” questionando sobre o tamanho daquele short. Este questionamento junto com o “elogio” da “fineza” denotam tensionamentos a partir da questão geracional e ocupacional. Porque para Margarida, uma travesti de cinquenta e poucos anos que não era prostituta, estava destinado se manter “chique” e longe da “estética da prostituição”, em outras palavras, sua “condição” era de construir uma *feminilidade madura e recatada* em oposição a *feminilidade exotizada, sexualizada e juvenil* (SANDER & OLIVEIRA, 2016).

A possibilidade dela ser uma “prostituta cinquentona” também era negada pelas outras travestis. Edelvais fazia questão de evidenciar isso sempre que debatia com Margarida, em uma das discussões, pontuou: “mulher, véa num faz programa não, véa ganha dinheiro para dar aos machos. Da onde saiu isso de véa fazer programa? nunca conheci isso na minha vida. Tenho 40 anos, mas nunca soube que véa fazia programa”. Há uma exclusão periódica das travestis do mercado sexual por causa da idade avançada (SANDER, 2015). A compreensão das travestis em

torno de envelhecimento, de geração ou de velhice relaciona-se, em muitos casos, às dinâmicas do mercado do sexo, ao trabalho na prostituição, que valorizam a juventude (ANTUNES, 2010; SANDER & OLIVEIRA, 2016), ou seja, “quando não pudessem mais viver do corpo, já seriam consideradas velhas. Enquanto trabalham, são úteis, produtivas e, portanto, jovens” (ANTUNES, 2010, p. 261).

Voltando à discussão acerca dos estilos de vida e vestimentas, determinações são postas até sobre a forma como nos vestimos. Determinações estas, higienizadoras e hierarquizantes, as quais tentam nos estigmatizar através da dita “estética vulgar da travesti prostituta”, sendo que nem toda travesti é prostituta e não existe uma estética única da travestilidade e nem da prostituição. Existem travestis putas que também são “chiques”, como Dália; existem travestis putas que gostam de vestes minúsculas, como Edelvais e Magnólia; existem travestis que mesclam em ambos os estilos, como Margarida; existem travestis com outros estilos, como Girassol, que, por uma questão de classe, montava sua indumentária a partir de doações; e existem travestis que não são putas e usam trajés sumários, como eu. Já sofri alguns julgamentos por conta disso - “como pode uma “universitária” vestir “roupas inapropriadas”? – onde minha vestimenta já foi até motivo de comentário discriminatório em sala de aula por uma doutora professora da pós-graduação. Tudo evidencia como essas imbricações deterministas são falhas. As limitações e os aprisionamentos são tensionados a partir das rupturas provocadas pelos intercruzamentos de estilos de vida e de vestes diversificadas, conforme supracitado. Nisto, estão em jogo questões como liberdade, empoderamento feminino e luta contra o controle sobre o corpo das mulheres.

Voltando a falar da “fama” de Margarida, ela, além de “chique”, possuía uma simpatia singular. Inúmeras vezes estive na garupa de sua motocicleta a acompanhando em diversos trajetos cujos cumprimentos recíprocos eram intensos. Por vezes, ela parava para um cumprimento físico, mas no geral ela buzina e recebia acenos em troca. Quando estávamos em alguma festa, recorrentemente Margarida sumia por algumas horas. Todas sabiam que ela estava cumprimentando e conversando com as pessoas do evento. Na primeira vez que saímos juntas, fiquei preocupada com seu desaparecimento e, assim que chegou, a perguntei onde estava, ela ligeiramente respondeu: “mulher, eu estava falando com as pessoas, né!? Não quero que pensem que sou besta ou metida”, ou seja, ela tinha receio de ser lida como antipática e de manchar sua “fama”.

Nas festas, Margarida tinha outro comportamento performático que a tornava “famosa”: seus “shows”. No final do mês de julho, ela, Dália e eu fomos para uma festa de aniversário de

uma amiga delas em outra Comunidade de Jardim. No local, havia um “paredão de som” e algumas mesas com grupos de pessoas, que contabilizava umas trinta e cinco, sendo majoritariamente homens. Depois de alguns minutos, Margarida começou a dançar e foi para cima do “paredão”. Ela sambava, “batia cabelo”, “descia até o chão”, rebolava e fazia espacate. Todas as pessoas no local pararam para assistí-la. Era notório o brilho nos olhos dela ao ver o público atento a sua apresentação. Certamente, Margarida sentia falta do circo, do palco e de ser ovacionada, coisas que mantinha conexão mesmo longe da vida artística. Quase sempre ela fazia seus “shows” nos eventos que íamos, por vezes pedia para eu filmá-la.

Acerca do “show” de Margarida nesta festa de aniversário, Dália, que estava assistindo comigo, comentou: “mulher, essa véa é palqueira e danada, né!?”. Não foi a primeira vez que ouvi comentários sobre a vivacidade e a disposição de Margarida, representadas na frase de Dália pelo adjetivo “danada”. Ser uma travesti de 52 anos de idade com alta capacidade de mobilidade e agilidade patenteia incoerência na lógica que aloca força, agilidade e rapidez apenas à juventude. Ser uma “véa danada”, para Margarida, representava o esforço em mostrar constantemente vivacidade juvenil, numa tentativa de se desprender da imagem de uma “travesti velha e cansada”, como se a velhice estivesse se transvestindo de juventude e disfarçando a realidade (ANTUNES, 2010).

Margarida não negava ser “palqueira”, conforme Dália qualificou-a, bem como gostava de ser popular e conseqüentemente “famosa”. Adorava citar que participou de um documentário alguns anos atrás, na qual sempre me mostrava os mesmos vídeos com trechos deste. No final do mês de março, em uma de minhas visitas, Margarida estava mais “famosa” em Jardim, em decorrência de um vídeo seu que circulava nas redes sociais. Neste, ela estava no hospital do município tomando uma injeção. Ela gritava e gemia caricaturalmente enquanto a enfermeira (sem luvas) aplicava a medicação em uma de suas nádegas, cuja calcinha estava à mostra. Depois de finalizado o procedimento, a profissional bate na bunda dela. O vídeo tinha viralizado nas redes sociais e muitas pessoas, quando iam cumprimentá-la, comentavam sobre este e ela respondia euforicamente, mesmo às ponderações que tentavam ser negativas acusando-a de querer “chamar atenção”.

“Chamar atenção” não era percebido como algo que possuía negatividade para Margarida, nem para as outras travestis de Jardim. Dália, inclusive, pensa que ser travesti e “chamar atenção” são sinônimos. No final do mês de fevereiro, eu acompanhava as interlocutoras em outro município, no qual elas tinham ido participar do “jogo das monas”. Após o evento, fomos eu, Dália e Girassol junto de outras duas travestis jantar em uma

lanchonete e em seguida fomos à uma “seresta”, enquanto caminhávamos de um local ao outro, elas dialogavam sobre *passabilidade*. Argumentavam que a travesti mais gorda “se passava por mapôa” e que a gordura ajudava neste sentido. A outra travesti dizia não “se passar por mapôa” apenas por causa de sua voz que era grave, nenhuma das outras concordaram, já que ela possuía “traços masculinos” que a distanciava da *passabilidade*. Já Dália foi enfática discorrendo que: “já fui de fazer a linha de se passar por mapôa”, e acrescentou: “cansei da linha mapôa, hoje gosto de chamar atenção, de ser travesti”.

“Se passar por mapôa” e “linha mapôa” delineiam uma mesma semântica que é a busca de querer parecer ser uma mulher cisgênera (cis). “Cansar da linha mapôa” simboliza em palavras o processo fatigante de uma travestilidade performatizada para/com a cisnormatividade. Este cansaço é revestido em autocobranças que só martirizam o corpo e é composto por performatizações que alimentam um adoecimento mental (disforia) com base em perfeições utópicas. A busca incessante de “parecer ser” mulher cis, e consequentemente, ser lida socialmente desta forma, não é pleiteada por Dália e nenhuma das outras travestis interlocutoras. A resistência delas à cisnormatividade demonstra espontaneidade em Jardim a partir do reconhecimento cotidiano da potência do corpo da travesti como um corpo que “chama atenção”. A incorporação, no discurso e no corpo, do “chamar atenção” faz parte do processo de afirmação e empoderamento travesti nestes contextos rurais e interioranos.

Com a *passabilidade*, “é possível que o desejo predominante seja de fato o de sumir na multidão, o direito à indiferença” (ALMEIDA, 2012, p. 519), que não relaciona-se com a autopercepção identitária e com a legitimação social desta, pois segundo Raewyn Connell (2016, p. 245): “o reconhecimento como mulher [e homem] não precisa envolver a *passabilidade*”. Amara Moira (2017) problematiza que

a luta não é simplesmente acumular um máximo de estereótipos cis para conseguir a tal da passabilidade e camuflar-se na multidão, pôr-se ao abrigo da transfobia, mas sim dar legitimidade ao discurso que enxerga a mulheridade trans como integrante da própria noção de mulheridade e a homenzidade trans da homenzidade plena, reorganizando os sentidos que as palavras “mulher” e “homem” comunicam (MOIRA, 2017, p. 368).

Edelvais era a única das interlocutoras que possuía *passabilidade* e gostava de tê-la, porém, paradoxalmente, a usava para vangloriar sua travestilidade e seu orgulho de ser uma travesti. O que fica evidenciado no seu relato exposto num grupo de travestis do *Whatsapp* que todas, me incluindo, estavam adicionadas. Eu também estava presente no momento em que ela gravava o áudio. Eu, ela e Dália estávamos sentadas na sala de estar na casa da última quando a discussão acontecia no grupo. No áudio Edelvais agitada, falava:

não tenho culpa se as outras não têm o cartaz que eu tenho. Eu sou a travesti que é conhecida como puta e passo por racha em qualquer um canto. Quem não me conhece eu me passo por uma racha, como ontem no barzinho... as putas chegavam perto de mim e diziam: ‘ai mulher, posso sentar na sua mesa?’, ‘pode, mulher, sem problema’. Elas conversando, conversando ‘e você não é uma mulher não?’, ‘sou não, linda. Sou uma travesti’, ‘nam, pois eu deixei você como se fosse uma mulher’, ‘pois fique deixada mesmo, mulher. Mas que eu sou travesti eu sou’ (transcrito com autorização - diário de campo - julho de 2019).

Edelvais era “famosa” em Jardim por ser “puta”, conforme pontuou. Uma das suas formas de inserção na localidade foi através de suas estadias no cabaré do município, que culminou em sua “fama”. Ela costumava frequentar os cabarés de vários municípios da mesorregião que Jardim compunha. Era uma espécie de “travesti puta andarilha”. A rotatividade entre lugares faz parte do universo da prostituição travesti, independentemente da escala. Acerca desta questão, Silvana Nascimento (2014b, p. 73) pontua que: “no contexto da Paraíba, o nomadismo evidencia-se na circulação entre municípios e cabarés, entre pontos e programas realizados na estrada, nas suas relações afetivas e construções corporais”. Só em setembro de 2019 que pude conhecer o cabaré jardinense que Edelvais frequentava, mas antes disso eu já tinha conhecido, em festas, outras travestis que o compareciam. Porém, somente Edelvais possuía conexão forte com Jardim, já que as outras não realizavam muitas “visitas”, sendo que Edelvais circulava rapidamente em outras cidades, mas fazia questão de manter uma residência em Jardim e assim reivindicar pertencimento ao lugar.

“Ser famosa” para as travestis de Jardim propiciava, além da livre circulação e do prestígio de serem conhecidas, alguns benefícios. A grande popularidade de Margarida e Dália as inseria intensamente nas articulações políticas municipais. No final de março, enquanto assistíamos TV na casa de Dália, estas afirmavam que sempre apoiaram e votaram nos mesmos candidatos. Disseram que sabiam de suas “potências eleitorais” por conta da “fama” que possuíam, e que em período eleitoral elas eram bastante procuradas. As alianças políticas que firmaram nos anos anteriores concederam algumas conquistas, como o terreno que Margarida ganhou e posteriormente construiu sua casa e o cargo comissionado que Dália exercia<sup>45</sup>. No sertão do Piauí, Kátia Tapety também era popular, “famosa” e engajada politicamente, o que lhe conferiu, inclusive, o título de primeira travesti eleita a cargos públicos no Brasil (MIRELLA, 2010; GONTIJO, 2014)

E Girassol, não era “famosa”? sim, ela possuía uma “fama” de “bicha sem juízo”. Sua “deficiência” permeava suas relações sociais cotidianas e (in)visibilidades. Das vezes que

---

<sup>45</sup> Margarida também colhe benefícios realizando trabalhos publicitários, nos quais é contratada para gravar vídeos divulgando serviços e produtos locais de Jardim.

estivemos juntas, sempre a via sendo cumprimentada, porém se demonstrava retraída e tímida com postura curva e cabisbaixa. Somente em uma única ocasião a vi sendo a mais “famosa” e simpática entre as interlocutoras, no “jogo das monas”.

**b) “Gosto de brincar, mas não sou palhaça, bicha. Não gosto de ser avacalhada”: agência sobre as tentativas de tornar risível o corpo da travesti**

No “jogo das monas”, Girassol era uma das “atrações principais”, conforme ouvi um mês antes do evento, em fevereiro, numa roda de conversa. Naquele dia, eu acompanhava Dália que estava conversando com as “bichas” do outro município, organizadoras do evento. Em um determinado momento Girassol chegou. As “bichas” rapidamente disseram que ela não poderia faltar o jogo, porque “tinha feito sucesso no ano anterior”, e assim se tornou uma “atração principal”. Girassol ficou eufórica. Andava de um lado para o outro, às vezes falava em nossa direção, em outras em direção a ninguém. As “bichas” riam da forma como ela se comportava.

Girassol não possuía *passabilidade*, tinha comportamentos destoantes da lógica capacitista e suas condições materiais de vida eram precarizadas. Os visíveis e acentuados “traços masculinos” fruto do trabalho braçal que desenvolvia juntamente com as roupas inconformes às suas medidas a apresentavam como uma “figura caricatural”, uma “atração principal” para o público do evento. Existia uma tentativa de tornar aquele corpo travesti risível. Por um momento, no dia do jogo, me entristeci ao ver as pessoas rindo dela e fazendo comentários jocosos na tentativa de ridicularizá-la. Mas ao direcionar meu olhar a ela, a vi exultante. Aquela era uma das poucas ocasiões que Girassol tinha para sair de casa e de Jardim. A autonomia e a atenção que adquiriu fazia com que ela ressignificasse toda a zombaria em prestígio. Das vezes que participou do evento, ganhou doações de roupas e calçados, o que a deixava ainda mais feliz. Aquele era o seu momento.

No dia que conheci Girassol, perguntei se ela costumava sair com as outras travestis para as festas e bares, ela respondeu que a mãe desautorizava porque tinha medo dela sofrer violência pelo “seu jeito” e por andar “vestida de mulher”. “Seu jeito” implicava a “deficiência” e “vestida de mulher” sua travestilidade. Esta intersecção ampliava a “vulnerabilidade” de Girassol e consequentemente o controle sobre seu corpo. Neste sentido, a autonomia emergia como resistência e fonte de felicidade, como no dia do “jogo das monas”. A tentativa social de espetacularizar a presença da travesti e, por conseguinte ridicularizá-la, fazia parte das trajetórias de Girassol, uma travesti pobre, deficiente, interiorana e negra. Megg Rayara



Oliveira (2015) ao discutir a representação da mulher negra a partir da análise de três personagens de histórias em quadrinhos, mostra como o corpo negro ganha visibilidade social a partir da lógica racista que deliberadamente intenta mostrar o corpo negro como repulsivo, paródico e risível (OLIVEIRA, 2015).

Espetáculo era uma palavra comum a Margarida, que durante anos se deslocou em seu *trailer* com circos para realizar suas apresentações. Era começo de abril e ela lembrava suas apresentações circenses enquanto estávamos deitadas em redes no alpendre de sua casa. Uma delas se destacava: abriam as cortinas; tocava uma música animada; Margarida começava a dançar no centro do picadeiro, em seguida ia até a plateia na arquibancada e rebolava ao lado de rapazes, alisando e cheirando-os; eles ficam envergonhados e o público rir...

Em uma sexta-feira de março, um circo estreava em Jardim, cujas/os artistas eram amigas/os de Margarida. Esta conseguiu gratuitamente ingressos para mim e Dália, e fomos prestigiá-las/os. Numa das apresentações realizadas pelo palhaço “principal”, cujo nome é o mesmo do circo, este interagia com outro integrante. Ambos começavam a paquerar duas mulheres que entraram em cena, uma cis e outra trans. O palhaço tentava seduzir a primeira e o homem a segunda. As piadas giravam em torno da travestilidade, onde o palhaço tentava inferiorizar o homem por está paquerando uma travesti<sup>46</sup>. Me senti desconfortável, mas não externalizei porque “afinal, é só uma brincadeira de circo”. Seria um humor estúpido ou haveria uma crítica social acerca da transfobia e afetividade trans?

Tanto a apresentação memorizada e encenada por Margarida quanto a que assisti durante a estreia do circo em Jardim me instigam a refletir sobre as nuances da transfobia nas “brincadeiras” circenses e na agência das travestis artistas nesses espaços e contextos. Especificamente me possibilitam pensar, a partir da esfera pública social, sobre como o contato com nossos corpos e o afeto construído para/com nós, travestis, são risíveis e abjetos, cenas potentes para o divertimento cisgênero<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Durante a *live* que fez no dia 08 de agosto de 2020, a cantora Marília Mendonça tornou risível o fato de um de seus músicos ter se relacionado com uma travesti numa boate de Goiânia. Ao narrar o acontecido, a cantora e todos da banda riam. Após ser acusada de transfobia, ela se desculpou. Até quando se relacionar com uma travesti vai ser motivo de piada?

<sup>47</sup> Outra cena do “divertimento cisgênero” que tenta tornar nosso corpo risível, se dá nos Programas Policiais da TV. Estes quando trazem reportagens com nós, travestis, geralmente tentam nos ridicularizar, tratando-nos como “palhaças”, além de fortalecerem estigmas nos associando à hostilidade, ao roubo e à prostituição. Frente a tentativa de avacalhagem as travestis entrevistadas produzem agência (ORTNER, 2007) e reverteram a situação ao criarem bordões que viralizam na internet e as dão fama momentânea, como foi o caso de Deborah Palhari e o famoso “exatamentchy” do vídeo <https://www.youtube.com/watch?v=I3J64T-S6hM>.

Se no picadeiro o toque de Margarida era motivo de risada, na hegemonia do seu cotidiano em Jardim era algo banal. Os rapazes jardinenses, na sua grande maioria, a cumprimentavam e eram cumprimentados por ela com cheiros e abraços afetuosos. O respeito prevalecia. Alguns ficavam intimidados com o toque dela, geralmente eram os que possuíam menos intimidade. Poucos usavam da situação para zombaria, estes ocasionalmente estavam entre amigos e tinham menos idade. Quando passávamos e eles ficavam com “brincadeira”, chamando-a para abraçar um deles, ela correspondia e participava da “brincadeira”. Interpreto esta participação como forma de ressignificação de uma possível transfobia, na qual a agência está presente, ou seja, ao invés de rir dela, eles riam com ela. Entendo que possa existir uma linha tênue, mas naquele contexto, esta poderia ser uma estratégia de resistência.

Dália também recebia abraços respeitosos dos homens da localidade, mas todos que faziam isso possuíam intimidade. Entretanto, certo dia ela argumentou que: “não sou muito de tá beijando e abraçando, justamente para não dá liberdade às pessoas de fazerem avacalhão comigo”. Dália proferiu esta frase quando chegamos na residência de Margarida, após uma situação de constrangimento que aconteceu com esta. Dália, indignada, procurava “justificar” o ocorrido, dizendo para Margarida ser menos solícita.

O acontecimento foi no aniversário que eu estava com elas duas, em julho, onde Margarida tinha dançado e “chamado atenção”. Num momento em que Dália saiu para ir ao banheiro, ficamos eu e Margarida dançando, quando um homem idoso, bêbado e coberto de sujeira se aproximou dela, chamando-a para dançar. Ela gentilmente acenou um “não”, mas o homem ficou insistindo. Dois rapazes que presenciavam a situação começaram a rir e incentivavam o idoso a não desistir. A insistência junto das risadas perduraram alguns minutos de constrangimento à Margarida. Vê-la abalada me deixou sem reação, pois sempre a via reagindo a “avacalhão” com “facilidade”. Ela decidiu ir chamar a aniversariante para intervir, e assim esta fez. Pouco tempo depois decidimos ir embora.

Foi durante o trajeto de volta para casa - íamos nós três na motocicleta de Margarida - que ela relatou para Dália o constrangimento. Ao chegar no nosso destino, fomos conversar acerca do assunto. Margarida, que oscilava entre raiva e tristeza, disse: “gosto de brincar, mas não sou palhaça, bicha. Não gosto de ser avacalhada”. Dália, revoltada, falou que se estivesse no momento: “eu ia fechar, porque sou atrevida. Não consigo ver uma situação dessa e ficar calada”, complementou dizendo que era para Margarida ter comunicado a ela ainda quando estávamos no evento, e finalizou pontuando que um “aniversário bom” ocorre quando ela e Margarida se sentem bem, ou seja, quando as travestis são respeitadas e acolhidas no lugar.

“Gosto de brincar”, “não sou palhaça” e “não gosto de ser avacalhada” refletem negações e aproximações entre ser engraçada e ridicularizada. A determinação do teor negativo e violento das “brincadeiras” cabe a Margarida, a travesti envolvida nestas, que negocia cotidianamente suas agencialidades e discriminações.

A negação de Margarida em ser vista como “palhaça” não representava envergonhamento de suas trajetórias como artista circense<sup>48</sup>. A forte associação de sua performance identitária àquele âmbito de sua vida era inquestionável. No entanto, a intersecção deste marcador com sua travestilidade a direcionava à estigmatização social como “palhaça”. Socioculturalmente existia uma dupla “permissividade”, circense e travesti, de tornar risível seu corpo/performance.

No último dia de uma de minhas visitas no mês de maio, tomei café com Margarida, que em seguida foi me deixar no “Centro”, mais especificamente na rodoviária, lugar que costumava pegar táxis. Quando chegamos, havia um taxista e uma passageira, e Margarida decidiu desabafar que não gostava de um taxista especificamente, que inclusive tinha receio de eu ser passageira dele, porque este tencionava realizar “brincadeiras pesadas” com ela. Por fim ela acrescentou: “gosto de brincar, abraçar, cheirar... mas isso não significa que tô querendo o macho”. A definição de “brincadeiras pesadas” parte do excesso de liberdade e desconhecimento do taxista em entender os sentidos do toque de Margarida, compreendendo-os como proposições sexuais. Entretanto, nem toda “brincadeira” com presença da eroticidade era enquadrada como “pesada” [negativa], para isto, esta precisaria gerar um desconforto na sua protagonista, Margarida. Porque em várias ocasiões, quando ela era abordada por um grupo de homens conhecidos, temas sexuais eram pautas centrais dos diálogos e das interações.

Na semana que comemorava a emancipação política do município, estavam sendo promovidos campeonatos esportivos e Margarida me levou para assistir alguns. Em um deles, ela parou para cumprimentar três homens ricos jardinenses, que assistiam às partidas, me apresentando como “minha amiga universitária”. Ela os abraçou e um deles a perguntou qual dos três “tinha cara de ter o pau [pênis] maior”. Esta fez seus apontamentos a partir de suposições e explanações cômicas e os homens riram das analogias. Esta foi uma entre as várias conversações de cunho sexual que presenciei. Margarida acionava sua agência quando solicitava para fazer o exame físico e assim responder com “mais precisão” as indagações sobre

---

<sup>48</sup> Ela guardava seu *trailer*, que tinha sido sua residência durante muitos anos de vida no circo, no quintal de sua casa e orgulhosamente dizia: “guardo porque é a minha história... não esqueço de minhas origens”.

os tamanhos dos pênis, que eram as mais recorrentes. Nestas interações incorriam questões de gênero, geração, classe e de sua antiga profissão circense.

Assim como Margarida, todas nós, travestis, somos lidas como “especialistas em pênis”. As travestis de Jardim afirmavam que a maioria dos homens da localidade eram “necudos” (dotados no *pajubá*), o que intensificava o discurso em torno dos pênis, principalmente quando uma travesti estava presente. Nunca acompanhei conversações com esta temática enquanto acompanhava as “mapôas” amigas das interlocutoras. Os homens de Jardim adoravam a presença de uma travesti, nos diálogos cotidianos, para enaltecer seus pênis, usando da comicidade para “suavizar” estes. Não existia tentativa de tornar o corpo da travesti risível, o que se evidenciava era a validação da masculinidade a partir do falocentrismo, e possivelmente, a sexualização das travestis.

Dália também participava das “brincadeiras” de perspectivas sexuais. Ainda no aniversário em julho que estive com as interlocutoras, em um momento da noite, ela foi convidada para ir a uma mesa só de homens, entre eles estava seu “primeiro homem”, conforme me relatou. Ela cumprimentou todos e depois saiu com um deles para uma região escura ao lado da casa. Depois que eles retornaram, todos riram, incluindo Dália e o rapaz. Assim que voltou a nossa mesa ela me contou o ocorrido. O rapaz tinha desafiado ela, na frente dos demais, a fazer sexo oral nele lá próximo, com o pretexto de “tirar um chiclete que tinha grudado no pau dele”, e ela aceitou. Ninguém parecia constrangido. Indaguei se as risadas não a incomodavam e tranquilamente ela respondeu que não, porque eles eram seus amigos e ela também tinha se divertido com a situação.

A sexualização da – ou desejo sobre a – travesti é viva em Jardim, muitas vezes marcada pela atmosfera jocosa quando realizada em público, mas que não representa necessariamente discriminação ou ridicularização, como no acontecido com Dália, que parecia haver uma cumplicidade de ambas as partes. O que motiva a risada? O desejo pelas travestis é pulsante? Quais as tensões e aproximações entre a risada e o desejo? Há paradoxos nesses contextos rurais e interioranos?

### **c) “Todos os homens daqui curtem”: a potência do desejo público sobre as travestis**

No final do mês de março, eu acompanhava Dália, Edelvais e Margarida em uma “seresta” realizada no “Centro” de Jardim. Durante aquela noite me chamavam atenção as abordagens que Dália recebia de muitos homens da festa, se abraçavam e riam juntos. Confesso

que fiquei me questionando se aquelas interações possuíam caráter de “desejo” ou eram apenas “brincadeiras”. Então ela me falou que tinha um “ocó (homem no *pajubá*) querendo meu corpo”, me levou para conhecê-lo, deixou a gente conversando e saiu para “fazer” (transar no *pajubá*) com outro. No trajeto de onde estávamos até o “ocó”, rapidamente Dália disse que eu deveria “meter a carteirada e multar (ambas significam cobrar por sexo no *pajubá*) 50 “mafaí” (reais no *pajubá*)”. O homem que conheci era negro, morador da localidade, tinha 40 anos de idade e logo disse estar sem dinheiro. Talvez ele fosse um cliente de Dália e desta forma, eu não poderia “fazer vício” (transar sem cobrar no *pajubá*) com ele. Assim sendo, retornei para a mesa do bar onde estavam as outras travestis. Neste percurso, dois rapazes me chamaram para conversar, mas desviei o olhar e segui. Este relato evidencia a potência que o corpo da travesti tem em despertar o desejo público nos contextos rurais e interioranos de Jardim.

Os questionamentos que me fiz acerca dos motivos reais das abordagens sobre Dália relacionam-se ao desafio antropológico que é a não reprodução de análises de outros contextos sobre o que estava pesquisando. Nos contextos urbanos, os quais eu possuía acesso, o desejo por nós, travestis, geralmente era restrito aos espaços privados (motéis, quartos de apartamentos, etc.), em que a “discrição” e o “sigilo” eram altamente valorizados, cujo intuito era não ser visto com uma travesti, independentemente de ser prostituta ou não. E quando a interpelação em público é realizada, comumente coaduna-se com a tentativa de ridicularização. Há, portanto, uma vergonha da companhia travesti, fruto da cis(hetero)normatividade.

A partir de sua vivência como travesti e puta em uma metrópole sudestina, Amara Moira (2018, p. 172) problematiza: “quem se permite sentir atração por nós, nossos corpos, existências? T-lovers, travequeiros, gente que só assume nos desejar na calada da noite, longe dos olhares públicos”. Já em sua pesquisa etnográfica com travestis de Salvador/BA entre 1996 e 1997, Kulick (2008) aponta como esta questão problemática se prolonga por anos:

de modo geral, o afeto que pode existir entre as travestis e os namorados tende a ser expresso em contextos privados, a portas fechadas. As travestis não interagem socialmente na companhia dos namorados, e vice-versa (...) os namorados, em sua maioria, “têm vergonha” de serem vistos publicamente em companhia das travestis (KULICK, 2008, p. 220-221).

A admiração que eu tinha em presenciar – e resistência em reconhecer – o desejo pelo corpo da travesti sendo realizado publicamente em Jardim, foi se desmistificando no decorrer da pesquisa etnográfica. Da mesma maneira, demorei um tempo para compreender a magnitude da frase, socialmente disseminada no município, que “todos os homens daqui curtem”. Foi numa madrugada do terceiro mês da pesquisa de campo, quando eu e Dália estávamos deitadas

na sua cama, após uma festa, que ela me confessou que uma das razões que a motivava permanecer residindo em Jardim era porque todos os homens respeitavam as travestis e as desejavam, o que consequentemente a fazia se sentir acolhida e desejada naquela localidade, e concluiu afirmando: “todos os homens daqui curtem, mulher. E os de fora quando tão aqui são do mesmo jeito, todos curtem”. Seria Jardim a “terra prometida” para as travestis? Será que em outros interiores e comunidades rurais as travestis vivenciam essa mesma realidade? Gontijo e Francisca Costa (2012) descrevem uma realidade semelhante da travesti Vanessa no semiárido piauiense:

hoje, [ela] mantém relações sexuais com diversos homens da Fazenda, em sua maioria casados. Ela conta que se senta nos bares e fica à espera, até que um ou outro lhe ofereça cerveja ou cigarro e se sente para conversar com ela. Diz que “ninguém desconfia”, já que as pessoas acham que se trata somente de “amizade” – e também porque muitos desses homens já tiveram relações sexuais com ela (Gontijo & Costa, 2012, p. 181).

Na noite que antecedeu essa madrugada e consecutivas revelações, Dália e eu “fizemos dois ocós” (transamos com dois homens no *pajubá*), ambos eram de outras cidades e estavam trabalhando nas empresas recém instaladas em Jardim. Em decorrência disso, cerca de mil homens migraram para o município, segundo as interlocutoras, o que ampliou o *campo de possibilidades* (VELHO, 1994) dos encontros sexuais, afetivos e comerciais para as travestis. Edelvais, inclusive, comentou comigo via áudio de *Whatsapp* nas vespéras de minha visita no mês de abril, acerca desta ampliação: “tá cheio de macho da firma *tal* e da *tal*, bicha. Fazer a média né, porque eles adoram um *viçozinho* [sexo gratuito no *pajubá*]. É bom um *viçozinho* de vez em quando. Mas a gente querendo se lançar, né bicha, porque tem um bocado que adora sair com travesti para pagar”.

Os “machos da firma”, conforme denominava Edelvais, também expressavam seu desejo publicamente por nós, travestis. Amanhecendo o dia, após a festa de comemoração do dia da emancipação política de Jardim, estávamos eu, Edelvais e Magnólia indo à mercearia comprar algo para tomarmos café-da-manhã. Já próximo ao nosso destino, um grupo de quatro “machos da firma”, que estavam bebendo ao redor de uma mesa improvisada debaixo de uma figueira, nos convidaram para acompanhá-los. Segui elas duas, que de imediato pediram cervejas e cigarros de tabaco e eles providenciaram. Dois deles eram irmãos, três eram negros e apenas um era jovem. Eles não se intimidavam, mesmo na frente uns dos outros e com as pessoas caminhando na rua no raiar do dia, de lançarem investidas sobre nós, travestis. Tocavam-nos e faziam propostas. Quando foi abordada pelos três homens com mais idade, Magnólia era enfática em dizer: “cinquenta reais”. Apenas estas duas palavras saíam de sua

boca, sem titubear com as negociações que eles propuseram. Um deles tentava argumentar, mas ela não expressava reação alguma como resposta, parecia não haver negociação. Ela estava interessada no mais jovem, que ao demonstrar interesse recíproco se beijaram.

Mais cedo na noite anterior, enquanto andávamos juntas na festa, Magnólia foi abordada por um homem mais velho, que depois de combinarem um “programa” saíram juntos em direção ao estacionamento. Certamente ela só fazia “vício” (sexo sem cobrar no *pajubá*) com homens de menos idade, diferente de Edelvais. Nesta mesma noite, acompanhei Edelvais até o banheiro. No caminho fomos interpeladas por um grupo de “erês” (rapazes de pouca idade no *pajubá*). Quando retornamos até onde estavam as outras, Edelvais relatou o ocorrido: “eu entrei na quebrada para mijar, eu e a outra bicha, a Pietra. Tinha seis boyzinhos, o mais velho eu tinha certeza que não tinha 17 anos. Quando me chamaram eu respondi: que história é essa? quem gosta de criança é papafigo”.

Todas essas situações de publicização da cobiça pelos corpos de nós, travestis, evidenciam a humanização através da “naturalização”, dos desejantes e dos transeuntes, acerca do afeto e da atração para/por nós e a agência travesti frente a este processo. Em todas as circunstâncias supracitadas não presenciei estranhamento, olhares invasivos ou comentários negativos das pessoas ao redor. Uma narrativa diferente é apresentada pela travesti e doutora Amara Moira (2018), a partir de sua experiência citadina e metropolitana:

aquele momento em que você se dá conta de que estão metralhando de olhares, olhares de todos os feitios, hostis, curiosos, divertidos, zombeteiros, não você, mas a pessoa com quem você está de mãos dadas, a pessoa por quem você nutre afeto (...) a culpa dessa metralhadora de olhares é sua, porque não importa quem seja a outra pessoa, importa apenas que ela está com você, travesti (MOIRA, 2018, p. 171).

No contexto de Jardim, um agravante desse fascínio dos homens sobre as travestis se efetivava quando estas eram “de fora”. Em setembro, Dália tinha organizado outra festa – “Garota Verão” – e nesta havia quatro “travestis de fora” (incluindo eu). A noite foi de bastante azaração. Posteriormente, no pôr do sol do dia seguinte, fui com Margarida em uma Comunidade que ficava cerca de 5 km da que ela residia. Fomos em sua motocicleta numa estrada carroçável de difícil acesso, pela grande quantidade de areia solta. Na ocasião ela foi visitar um “viado”, amigo seu, que lá morava. Em um dos diálogos, Margarida relatou sobre a festa “Garota Verão”. Disse que nenhuma das travestis de Jardim tinha conseguido “fazer um ocó” (transar com homem no *pajubá*) e completou dizendo: “os homens daqui só querem as *travestis de fora*”.

Ouvi comentários interessantes, de duas “travestis de fora”, acerca daquela noite. A primeira, que residia em um município vizinho e tinha vivências nas duas maiores cidades do Rio Grande do Norte (Natal e Mossoró), disse-me que ficou impressionada com as abordagens em público que recebeu, que nunca tinha presenciado uma ocasião de paquera intensa entre “travas” e “ocós” daquela forma e que pretendia em breve voltar a Jardim. A segunda, que tinha chegado recentemente de São Paulo e estava morando em uma cidade de médio porte da mesoregião, relatou que não gostava de Jardim e que no outro dia iria embora. Fiquei curiosa, mas antes de perguntá-la o porquê, Edelvais, que estava presente, explicou: “ela gosta de dinheiro, bicha, por isso não gosta daqui, pois não curte a *linha viciosa* [transar sem cobrar no *pajubá*]”. Ambas as travestis eram prostitutas e negras, porém a primeira era mais jovem e com alterações corporais apenas fruto da hormonização, já a segunda era “toda quebrada” (repleta de cirurgias e intervenções plásticas no *pajubá*). Certamente, as facilidades e os valores em torno dos “programas” eram bem mais baixos em Jardim, neste sentido, “fazer a linha viciosa” era mais propício. A travesti “toda quebrada” não viajou no dia seguinte, inclusive, soube através das interlocutoras que ela retornou algumas vezes ao município, o que demonstra que seu relato tinha o intuito de autoafirmação enquanto não “viciosa”, algo negativo no universo da prostituição travesti. Segundo Larissa Pelúcio (2009, p. 81),

o *vício* é uma categoria depreciativa quando aplicada às próprias travestis [no contexto da prostituição]. Uma travesti “*viciosa*” é alguém que não sabe separar trabalho de afeto, planos opostos e, teoricamente, imiscíveis. A *viciosa* compromete os negócios de todas que estão próximas dela, porque tende a sair de graça com homens desconhecidos. Paira sobre ela também a suspeita de “não se cuidar”, pois se deixa levar pelos afetos de ocasião. Daí a discreta relação que essa categoria guarda com o feminino, pois a travesti *viciosa* é alguém “sem cabeça”.

Na minha primeira visita etnográfica também acompanhei a presença de outras duas “travestis de fora”. Uma delas, com perfil semelhante ao da travesti que fugia do estigma da “travesti viciosa”, era postituta, possuía próteses de silicone nos seios e também tinha morado uma temporada em São Paulo. Esta não ficava na defensiva quanto “fazer a linha viciosa” e ir para Jardim era uma forma dela aumentar sua autoestima, conforme me relatou, já que lá se sentia mais desejada. Nos dias que a acompanhei vi sendo cogitada, saindo com vários homens e beijando alguns publicamente. A outra travesti tinha apenas 17 anos de idade, marcador incisivo na azaração, e na noite da festa – o “1º Miss Gay de Jardim” – recebeu várias investidas, foi convidada para dançar e ganhou bebidas dos homens.

Existia uma maior valorização das “travestis de fora” porque elas simbolizavam “novidade” em Jardim, segundo os argumentos das interlocutoras. Embora Margarida tenha se



expressado meio indignada, quando disse que “os homens daqui só querem as de travestis de fora”, sempre que ela e as outras travestis de Jardim eram questionadas pelas “travestis de fora” sobre informações dos homens que as desejavam, estas respondiam prontamente. Não existia inveja ou competição por parte delas, pois sabiam que os homens logo voltariam a desejá-las, já que as de “fora” eram apenas visitantes. Para além da ideia de “novidade”, outro atrativo se configurava a partir dos marcadores socioculturalmente difundidos como estimáveis, tais como juventude, branquitude e feminilidade.

Ser uma travesti – “de fora<sup>49</sup>” – jovem, branca e com “traços femininos” realçados, me direcionava ao campo privilegiado dos desejos. Na segunda visita etnográfica, eu estava menos na defensiva quanto às abordagens, então comecei a sentir mais investidas<sup>50</sup>. Margarida acordou cedo para ir deixar Dália no “Centro” para trabalhar, esta tinha dormido conosco. Eu aproveitava que estava sozinha para alimentar meu diário de campo sentada no alpendre, quando de repente chegou o vizinho de Margarida e outro homem perguntando se ela estava em casa. Ao saberem que ela tinha ido ao “Centro”, começaram a se insinuar e eu respondia friamente. O argumento deles nas insinuações se baseava no tamanho de seus pênis, os quais se valiam da fama jardinense dos homens dotados. Desinteressada, voltei ao meu diário de campo, ignorando-os e tão logo eles partiram. Os “necudos” (homens de pênis grande no *pajubá*) são altamente enaltecidos pelas travestis de Jardim, valor exaltado também por travestis em outros contextos (KULICK, 2008; ANTUNES, 2010), o que resulta num discurso falocêntrico utilizado estrategicamente por eles para conquistar qualquer travesti.

Em maio fui com Margarida para uma “seresta” no “Centro”. No final, quando as pessoas já se recolhiam para suas casas, porque a festa tinha encerrado, nós fizemos o mesmo, subimos na motocicleta para irmos à sua Comunidade e fomos abordadas por dois rapazes. Margarida ficou negociando com eles enquanto eu “aquendava um oxanã” (fumava um cigarro de tabaco no *pajubá*). Então ela me comunicou que sairíamos cada uma com um para algum lugar abandonado lá próximo. Obedientemente segui meu par. Assim que chegamos no nosso destino, Margarida nos acompanhou. O par dela tinha ido embora. Ela chegou aborrecida e sabendo da minha relutância em ter envolvimento com homens comprometidos, comentou:

---

<sup>49</sup> Embora eu tenha realizado visitas [etnográficas] sistematicamente, é importante assumir tanto minha posicionalidade enquanto antropóloga, naquele contexto não me reivindicando “nativa”, quanto a própria definição das interlocutoras que me percebiam como uma “travesti de fora”.

<sup>50</sup> Apresentarei narrativas pessoais acreditando que no exercício etnográfico, a antropóloga, conforme Holy (1984, p. 17), “debe participar en la vida de los sujetos, en el sentido de interactuar activamente con ellos, porque sólo a través de la interacción se puede lograr una comprensión de la forma de construcción de la significación dentro de la cultura estudiada”.

“sabia que esse bofe é casado?”. O rapaz retrucou: “eu curto tudo, como tudo, tem besteira comigo não<sup>51</sup>”. Sem despedidas, partimos. Chegando em casa, indaguei-a sobre o aborrecimento e ela rapidamente respondeu: “os dois queriam você, mulher”.

Naquela madrugada fui dormir entristecida, pensando sobre os percalços do envelhecimento travesti e consecutiva solidão, e mais especificamente, sobre como envelhecer associa-se ao desinteresse afetivo/sexual sobre nós. Ser uma travesti cinquentona, como Margarida, representa maior dificuldade de conseguir parceiros nos contextos rurais e interioranos jardinenses, assim como pude observar em várias ocasiões. Entendendo que ser desejada é central na vida das travestis (KULICK, 2008), quando considerado o marcador geracional, é necessário reconhecer que “culturalmente é comum imaginar que com a chegada do envelhecimento, não haverá mais atrativos sexuais, pois nossa sociedade é baseada na juventude eterna, no corpo definido e sarado. Ser procurado sexualmente significa ser atraente. Portanto, pessoas atraentes não são consideradas velhas” (ANTUNES, 2010, p. 209-210). Em suas pesquisas sobre travestilidades e questões geracionais, Vanessa Sander e Lorena Oliveira (2016) enunciam as representações positivas e negativas das travestis com mais idade, porque segundo elas,

coexistem e misturam-se duas representações recorrentes. Uma que afirma o peso do estigma da “travestilidade” somado ao da velhice, ressaltando um cenário negativo de solidão, melancolia, decadência física e desvalorização erótica; e outra que atenta para perspectivas mais positivas, frisando novas possibilidades, valores e habilidades associadas ao envelhecimento como travesti (SANDER & OLIVEIRA, 2016, p. 73).

Margarida, na situação supracitada, por exemplo, mostrou habilidades de articulação e de poder. Por vezes, eu tinha consciência da instrumentalização que ela corporificava sobre mim, como naquela noite. Porém, não me sentia explorada, embora soubesse que havia relações de poder numa perspectiva geracional justapostas, em que existia a tentativa de manipulação de uma travesti mais velha sobre uma mais nova. Algo semelhante ao poder que as *mães/madrinhas/veteranas* tinham ou tentavam ter, através da cafetinagem, sobre as *filhas/novinhas* no contexto da prostituição em Belo Horizonte (SANDER, 2015). Neste sentido, conforme expõem Vanessa Sander e Lorena Oliveira (2016, p. 79): “fica evidente como as relações intergeracionais são compostas por uma complexidade de laços que, ao

---

<sup>51</sup> A ideia que a masculinidade se baseia no papel “ativo” nas relações sexuais sempre foi muito forte no Brasil (FRY & MACRAE, 1984). Segundo FRY e MACRAE (1984, p. 52) “o “ativo” na relação não sofre nenhuma crítica e frequentemente consegue aumentar sua imagem de um macho *comendo as bichas*”. Em Jardim, os homens adoravam enaltecer a imagem de “macho comedor”.

mesmo tempo que estão marcados pelo afeto, aliança e cuidado, são também frágeis e permeados por tensões”.

A juventude é um marco da idealização do “corpo travesti desejável”. Dessa maneira, além dos casos citados anteriormente, outra narrativa merece destaque. No penúltimo mês da pesquisa, conheci uma travesti que estava em temporada no cabaré de Jardim. Em diálogo, ela lamentava ao se considerar uma “travesti velha”. Vendo sua aparência jovem, perguntei a idade e ela respondeu 25 anos. Em seguida, a questioneei o porquê se sentia velha, foi quando ela relatou que tinha começado a “sair no mundo” muito cedo, ainda aos 16 anos, e desde os 18 estava na “batalha” (se prostituindo no *pajubá*), que acabou gerando muito desgaste para a vida dela. “Essas experiências tensionam os esquemas normativos de institucionalização das etapas da vida, pensadas a partir de marcadores cisgêneros–heterossexuais e reprodutivos” (SANDER & OLIVEIRA, 2016, p. 78).

Como defender a cronologia da vida que classifica uma pessoa de 25 anos de idade como jovem, quando a expectativa de vida de uma travesti no Brasil é apenas 35 anos de idade e quando a média de idade das travestis que são expulsas de casa é de apenas 13 anos (ANTRA, 2018)? Temporalidade e envelhecimento ganham outra dimensão no universo travesti. Vanessa Sander e Lorena Oliveira (2016, p. 70) alegam que “é possível, até mesmo, questionar a própria noção tradicional de temporalidade nestes cenários, uma vez que os contextos precários vivenciados pelas travestis acabam por distorcer a marcação dos estágios de infância, juventude e velhice em suas vidas”.

Outro conflito<sup>52</sup> geracional que vivenciei durante a pesquisa de campo, foi com Edelvais, a segunda mais velha entre as interlocutoras. Nos últimos meses que estive em Jardim, sempre que as outras interlocutoras expunham que fui cortejada, Edelvais contava uma história sua de cortejamento, tentando menosprezar a que foi narrada sobre mim, pelas outras. Não era apenas comigo que ela costumava agir daquela forma. Quando havia uma tentativa dela de se enaltecer por “fazer um ocó” (transar com um homem no *pajubá*), as travestis rebatiam com uma frase de deboche bastante usual: “pare de ser linda, Edelvais”.

Embora não gostasse de demonstrar, Edelvais era uma travesti negra quarentona repleta de inseguranças e problemas de autoestima. As marcas que carregava em seu corpo – os dentes

---

<sup>52</sup> As interações e os conflitos da pesquisa de campo devem ser compreendidas como relações sociais que interferem nos resultados obtidos, provocando distorções que precisam ser reconhecidas e dominadas (BOURDIEU, 2003). Sobre essas distorções, Foote Whyte (2005, p. 350) diz: “parecia que o mundo acadêmico impusera uma conspiração do silêncio às experiências pessoais de pesquisadores de campo”, por isso ele defende, e o seguirei, que é importante descrever os conflitos, erros, confusões e envoltimentos do trabalho de campo com fim etnográfico.

danificados, quebrados e amarelados em detrimento do uso sistemático de “oxanã” (cigarro de tabaco no *pajubá*); a gilvaz fruto de lesões graves com espinhas; as cicatrizes no corpo ocasionadas por “garrafadas” e tiros – ressaltavam trajetórias de vida perpassadas pela prostituição, uso de drogas e violências, e reverberavam no desejo sobre ele.

Em uma segunda-feira de setembro, eu e Margarida fomos na casa de Dália saber como tinha sido o final da festa da noite anterior, já que tínhamos ido cedo para casa. Margarida perguntou: “rolou fojo?” (se saíram com alguém no *pajubá*), Edelvais, que estava morando uma temporada com Dália, respondeu agitado que não tinha “rolado” e complementou: “eu não morro por macho, como muitas bichas que vão para as festas só atrás de machos... também odeio *vício*. Gosto de macho que paga”. Todas sabíamos que ela estava mentindo, pois presenciamos ela na “caça”. A resposta era uma espécie de autodefesa. Quando saíamos para as festas, ela raramente era cortejada e quando isso acontecia, esta ficava narrando durante muitos dias.

Através dessas narrativas, é perceptível uma problemática quanto à autoestima travesti, quando esta é estritamente relacionada ao desejo dos homens cisgêneros sobre nós. Como se a atratividade e busca deles fossem valorativos para nossas performances identitárias enquanto travesti. Há um movimento emergente e incipiente de travestis, pautadas no transfeminismo, que buscam o desprendimento dessa relação com os homens cis como definidora da forma como compreendemos nossa autoestima.

A combinação da autoestima com a azaração, no caso de Edelvais, interliga-se com seu trabalho como prostituta, onde o desejo é negociado. A prostituição reforça a autoestima travesti (KULICK, 2008). Durante um tempo de sua vida, ela “descia pra bia” (ia se prostituir nas rodovias federais, BR, no *pajubá*). Foi Edelvais que apresentou a “BR”, que cruzava uma cidade vizinha, à Magnólia e à Dália, que continuavam esporadicamente indo “fazer ponto” (disponibilizar o corpo para negociações sexuais/comerciais em algum lugar, no *pajubá*). Segundo ela, prostituir-se nas “BR’s” representava muitos riscos: “porque tinha muita travesti cracuda e noiada” e a violência era proeminente, ocasionada por clientes, policiais, passantes e até outras travestis.

Numa tarde no final de fevereiro, Edelvais e Dália contavam “histórias da BR”. Relataram que uma vez bateram em uma travesti que queria “multá-las pelo ponto” (cobrar pelo espaço no *pajubá*), o qual usavam na “BR” para se prostituir e que em outra vez elas tinham “feito um ocó” (transado com homem no *pajubá*) juntas, que depois virou cliente fixo de Dália. Esta disse que faturou muito assim que começou a “fazer ponto na BR” porque era novidade, e

que tinha brigado com Magnólia porque ela estava usando drogas no “ponto”, deixando-a alterada, que findou numa briga. Porém, Dália complementou: “apesar dos vícios e dela roubar, com todos os problemas que ela tem, Magnólia continua sendo minha melhor amiga, porque nós duas começamos juntas lá no início [referenciando a transição]”. Por último, ela narrou um “programa difícil”, em que tinha transado, dentro de um caminhão, com um cliente, que no final da transa a enforcou e tomou seu “acué” (dinheiro no *pajubá*). Ela “fez o truque” (usou do artifício no *pajubá*), fingiu que tinha desmaiado e partiu para cima dele, batendo-o. Disse que ainda tomou o som do transporte e o obrigou a deixá-la no “ponto”. No final do relato, afirmou: “a gente que é travesti tem que saber viver, tem que saber reagir, tem que ser truqueira”.

“Descer para bia”, com todas as vulnerabilidades e exposições do lugar, representava a aprendizagem de novas estratégias de sobrevivência para as travestilidades performatizadas. Nas bermas das estradas, nas margens, as travestis “de bia”, como Edelvais, Magnólia e Dália, corporificavam as presenças, ausências e resistências, produzindo agencialidades frente aos estigmas que as perseguiam.

Os riscos da “BR” supracitados – violência, uso de drogas, disputa por territórios, entre outros – significavam uma possibilidade maior de encurtamento da vida. Segundo a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), a maior parte das travestis assassinadas no Brasil são prostitutas negras que trabalham nas ruas, perfil que encaixava Edelvais, Magnólia e Dália. Dos assassinatos cometidos contra profissionais do sexo no Brasil nos últimos três anos, travestis foram vítimas em 70%, 65% e 67% dos casos, cerca de 55%, 60% e 64% ocorreram nas ruas e pessoas negras e pardas representaram 80%, 82% e 82% das mortes (ANTRA, 2018; 2019; 2020). Estes dados nos inserem numa necropolítica, que segundo a definição de Mbembe (2012, p. 135) é “a destruição material dos corpos e populações humanas julgados como descartáveis e supérfluos”, que possibilita perceber a ontologia corporal repensada a partir da “condição precária” e os enquadramentos das vidas consideradas vivíveis (BUTLER, 2015). De um lado, é preciso combater o transfeminicídio e o genocídio da população negra, fortificados pela cisnormatividade e pelo racismo no/do Brasil, e de outro, é necessário além de oportunizar amplamente a inserção de nós, travestis, no mercado de trabalho formal, regulamentar a prostituição no país para romper com o rufianismo, a exploração sexual, as condições precárias de trabalho, etc.

### **3.2 Sociabilidades rurais e interioranas: “casamentos”, namoros e amizades das travestis**

**a) “Hoje em dia eu só faço me amar, bicha. Eu não amo mais homem nenhum”: relacionamentos e paradoxos**

Uma das minhas inquietações com a ideia do desejo intenso sobre as travestis em Jardim, discorrido no tópico anterior, se formulava em torno da problemática hipersexualização do corpo travesti. No entanto, as evidências etnográficas sinalizavam que tal problematização era inadequada, porque naquele contexto o desejo e o afeto eram expressos publicamente e relacionamentos duradouros eram possíveis de serem construídos com nós, travestis.

Dália, Edelvais, Margarida e eu estávamos numa seresta de uma das Comunidades do município, quando um homem se aproximou de nossa mesa e cumprimentou Edelvais, eram conhecidos. Ele deveria ter uns 40 anos de idade. Enquanto conversavam, ele me olhava. Então decidi sentar ao meu lado. Elogiou minha beleza, disse que morava sozinho, me convidou para ir conhecer sua casa, contou algumas histórias e confessou que casaria comigo, caso eu quisesse. Agradei os convites e comentei que me apetecia passar a tarde com minhas amigas. Dália perguntou sobre o que dialogávamos, relatei e todas disseram, rindo, que eu tinha encontrado um “marido”.

Constituir um relacionamento afetivo/sexual com um único parceiro, isto é, “encontrar um marido”, era algo comum nas trajetórias das interlocutoras, seja em namoros ou “casamentos”. Trarei as narrativas e experiências de Dália, Edelvais e Girassol. Quanto a Magnólia e Margarida, a primeira teve alguns namorados, um deles até conheci durante o período que estive em Jardim, e a segunda já tinha se relacionado prolongada e afetivamente na época que circulava com o circo, mas ambas não tinham interesse em conversar sobre a temática<sup>53</sup>. Em outros contextos rurais e interioranos estudados, o relacionamento duradouro também era uma realidade, como no caso de Kátia Tapety, que dividiu a vida com seu “marido” por mais de vinte anos (MIRELLA, 2010; GONTIJO, 2014).

Dália já tinha sido “casada”. “Casamento”, naquele contexto, significava morar juntos e/ou compartilhar a vida afetivamente. Em uma sexta-feira de março, eu e ela conversávamos sobre relações amorosas enquanto limpávamos sua residência. As histórias se endereçaram para seu ex-casamento, assunto que ela não gostava de comentar. No entanto, ela narrou rapidamente que seu ex-marido tinha uma ótima relação com seu pai e que juntos adoravam falar sobre a impulsividade e o atrevimento dela. Aproveitou para elogiá-lo enquanto um “homem bom”,

---

<sup>53</sup> Sei que meu papel enquanto antropóloga é questionar e investigar a fundo. Porém, sempre busquei respeitar as histórias que as interlocutoras decidiam contar e quando percebia um bloqueio com determinados assuntos, não insistia.

que demonstrava ter muito afeto por ela. Apesar da ex-sogra, que não aceitava o relacionamento, dizer em todos os cantos de Jardim que “preferia ele casado com uma rapariga”, eles saíam para todos os lugares juntos, “todo mundo sabia que a gente vivia junto... ele fazia tudo por mim, acredita, mona?”. Com a deixa, me atrevi e indaguei sobre o motivo do término e ela respondeu: “mulher, ele era muito bom, mas eu era uma cachorra, naquela época eu não prestava”, então assumiu que o traía e a partir de flagras e agressões constantes, eles findaram terminando. No período que Dália foi “casada”, Edelvais também estava em um relacionamento. Uma discussão travada no grupo de *WhatsApp* delas, mostra-se interessante para pensar os relacionamentos, os termos e as amizades:

**Dália:** você que me botou na vida de prostituta, porque eu era casada. Você se descasou, ainda me levou. Num quis ir só não, né!?

**Edelvais** (eufórica): e você bem que achou bom, né!? Foi fazer depravação na “BR” se prostituindo. Você adorou porque até hoje você nunca saiu, né!? Já a Edelvais nunca fez essa linha... lhe botou no mundo da prostituição, ela saiu e você ficou. Ficou viciada e não deixa.

**Margarida** (ironicamente): Edelvais sempre foi uma mulher casada, ela casou com um rapaz de boa família, que tem um irmão que é secretário da prefeitura.

**Dália** (gritando): ela se casou com o pior marginal que tinha em Jardim, isso sim... ela também se casou com os marginais de *tal lugar* e depois de *tal lugar*.

(Diálogo realizado via áudios e transcritos em agosto de 2019 no diário de campo).

Edelvais sempre esteve em relacionamentos sérios, sendo excepcionalmente construídos com “marginais”, conforme pontuou Margarida e Dália. Na segunda visita etnográfica, enquanto fumava um “oxanã” (cigarro de tabaco no *pajubá*) na cozinha da casa de Dália, Edelvais me dizia ser “viúva”. Dos cinco “casamentos” que vivenciou, três dos seus “maridos” foram assassinados. Porém, ela se detinha a falar apenas de um deles, Neguinho, o “finado”, a única pessoa que tinha amado além de seus pais, também falecidos. Ela disse que o conheceu em uma cidade litorânea e que “ele era um drogado, eu ia até pegar ele nas bocas de fumo (...) mas tinha uma “neca” (pênis no *pajubá*) ótima e me assumia”, complementou. Em abril, ela tinha postado uma foto dele no *status* do *WhatsApp*, perguntei quem era e ela me respondeu em áudio:

é o finado, mulher. Meu ex-marido, sou viúva dele. Ele era tão ciumento, bicha. Ele era um diabo. Se pegasse eu com outro macho era daquele modelo, só não me chamava de santa. Ele tentou matar eu duas vezes, bicha. Tentou me matar uma vez enforcada em casa e tentou mais uma vez lá por trás do cemitério, porque eu disse que não queria mais ele (...) Mulher, ele sabia que eu era garota de programa. Ele tinha ódio quando eu fazia programa, mas tinha que me aceitar, né gata? Porque ele me conheceu puta (...) Eu adorava ele, eu amava ele, amava assim... porque ele me respeitava, ele me considerava, ele ia para todo canto comigo, não tinha vergonha. Mas, bicha, o macho era daquele modelo, quando ele se transtornava, era tapa e era murro nos bares. Eu passava vergonha. E outra, bicha, ele não gostava de mulher, ele gostava de travesti. Quando ele queria me humilhar, arranjava uma bicha na minha

frente (...) Ele deixou duas travestis para ficar comigo, e a ex-mulher dele queria que eu fosse morar com ele lá na casa dela, mas eu nunca quis, quis ser rapariga, como sempre fui (...) Ele batia em mim quando estava bebendo na frente do povo... mas quando eu pegava ele só, quem dava nele era eu, ele fazia tudo que eu queria. Mas eu amei ele, não amei outro homem a não ser ele. Até hoje eu não soube encontrar um homem para ocupar o lugar dele. Para mim, amar outro homem vai ser muito difícil. A não ser que ele queira morar comigo e queira me ajudar. Agora só pra dizer que tenho um macho, pra me comer e pagar bebida pra mim, quero não viu, linda. Hoje em dia eu só faço me amar, bicha. Eu não amo mais homem nenhum. Quem eu amava era minha mãe e meu pai, que não tenho mais, e o finado né!?

(Edelvais não sabia escrever, só se comunicava virtualmente por áudio. Quando pedi para utilizar este áudio, ela autorizou, mas pediu que eu “corrigisse” os erros, para não parecer que ela não sabia falar. As correções foram pequenas, com cuidados para não alterar a narrativa).

O relacionamento de Edelvais com o “finado” era repleto de paradoxos, submissões, violências e agencialidades. Desde o princípio ela o reconhecia como “drogado/marginal” e isto não o desvalorizava, pelo contrário, ela gostava de se relacionar com “marginais”. Como se as “margens”, nas quais estavam uma travesti prostituta e um “marginal”, se encontrassem para construir afetividades que não eram acessadas em outras vias. Além de uma “neca ótima”, outra característica era estimada por ela, ele a “assumia”. Mesmo com as tentativas de homicídios e agressões constantes, ela o amava porque “ele me respeitava, ele me considerava, ele ia para todo canto comigo, não tinha vergonha”. Naquele caso, tanto o amor quanto as violências eram públicas. Seria Edelvais submissa a uma relação tóxica ou as “migalhas” de afetos que nós, travestis, recebemos nos tornam carentes de amor e relativizadoras de violências?

Kulick (2008) relata que na década de 1980, a violência, a agressão e as ameaças com armas já permeavam os “namoros” das travestis de Salvador/BA. Tota (2015), na pesquisa que realizou entre 2009 e 2010, constatou que as brigas e as agressões físicas, motivadas por ciúmes, intermediavam os relacionamentos amorosos de suas interlocutoras, travestis habitantes do interior da Microrregião do Litoral Norte do estado da Paraíba, “como prova, Naomi mostrou uma cicatriz em seu pescoço, sinal de um corte de faca” (TOTA, 2015, p. 188). A partir de estudos antropológicos no mesmo contexto, Silvana Nascimento (2014a) exprime:

as relações conjugais, com maridos e namorados, não são nada estáveis e são permeadas por conflitos, cenas de ciúmes, brigas violentas. Os homens com as quais elas se relacionam performatizam o “cabra macho”, sempre acompanhados de uma faca pronta para ser usada como ameaça ou agressão, embriagam-se e põem em cheque a todo momento a fidelidade de suas parceiras. (...) Aqui, violência não se traduz em negação do afeto, significa reafirmação de laços de intimidade, em corpos que se fazem nas cicatrizes físicas e simbólicas de rupturas e reconciliações (NASCIMENTO, 2014a, p. 79).

Em suas narrativas, Edelvais tentava justificar às vezes que “o finado” tentou matá-la. E, assim como nos interiores paraibanos citados, os “ciúmes”, em detrimento do trabalho que



ela exercia como prostituta, fundamentavam em partes a justificativa. Ele não a aceitava como profissional do sexo, embora fosse através da prostituição que ela o “bancava”, incluindo os vícios, pois ele não trabalhava e era pai de uma criança. Quando a indaguei sobre esta contradição, ela foi enfática na resposta: “quando a gente tem um macho que a gente gosta tem que ajudar ele mesmo, porque se a gente não ajudar vem outra e ajuda”. Kulick (2008, p. 117) coloca que “a única coisa que o namorado quer da travesti é ser sustentado por ela”, porém, este autor diz que suas interlocutoras não se sentem exploradas, elas enfatizam a própria agência de escolherem seus parceiros e de possuírem poderes sobre estes, por sustentá-los (KULICK, 2008).

A outra “motivação” das tentativas de homicídio que Edelvais sofreu, era quando ela queria colocar um fim no relacionamento. Ele não aceitava e a agredia, mas depois se arrependia e pedia para voltar. Ainda na conversa que tivemos na segunda visita etnográfica, ela me relatou sorridente das vezes que reatou com o “finado”: “ele me beijava em público, me chamava para dançar (...) a mãe dele ia atrás de mim, pedindo para eu voltar com ele”. O afeto público e o reconhecimento da família dele eram valorativos para ela. Foi próximo de uma das vezes que reataram, que ele foi assassinado. Os dois estavam sentados em um bar quando foram baleados, ele não sobreviveu e ela ficou ferida.

Em setembro, Edelvais me enviou algumas fotos dela com um homem que deveria ter uns cinquenta anos de idade, pelo *WhatsApp*, e um áudio dizendo: “mulher, dessa vez eu fui sortuda. O meu macho nem usa drogas, nem fuma cigarro (...) não curto marginal mais, eu curto coroas que trabalham e têm dinheiro para me dar (...) quando eu estou com meu velho, é só nós dois para comer, tomar um refrigerante, uma cerveja... É pra ser assim, a gente tem que dar valor a quem dá valor e ajuda a gente”. Por mais que comumente dissesse que não queria um “marido” e que “hoje em dia só faço me amar”, Edelvais não desconsiderava a possibilidade de se “casar” novamente com alguém que a ajudasse. Sendo que este não seria mais um “marginal” e sim um “coroa”. Já no final da observação participante, Edelvais estava se distanciando da prostituição e também se reconhecendo enquanto uma “travesti coroa”. Ouvi a expressão “travesti coroa” em um diálogo entre Edelvais e Dália. “Coroa” é uma classificação etária para designar uma pessoa entre os 40 e 59 anos de idade. Parece-me que há uma predisposição dos relacionamentos a se constituírem a partir de aproximações de *trajetórias de vida* (BOURDIEU, 2006) e marcadores sociais comuns, como classe, raça e deficiência.

A negritude emerge como um marcador social comum que atravessava os relacionamentos de Edelvais e Girassol, cujos parceiros também foram/eram negros. Segundo

Eliane Fernandes (2018), a partir de sua pesquisa com mulheres negras cisgêneras, os relacionamentos afrocentrados, ou seja, os constituídos por duas pessoas negras, se formulam como estratégia de fuga da solidão afetiva, processos de empoderamento e de resistência e busca de acolhimento e entendimento das opressões sofridas no mesmo grupo racial. “Portanto, o amor preto seria o amor almejado, no qual as mulheres negras encontrariam amparo, reciprocidade e compreensão, pois os homens negros também enfrentariam demandas relativas ao racismo e à raça em suas experiências afetivas” (FERNANDES, 2018, p. 92).

Girassol, a única das interlocutoras que estava em um relacionamento sério durante a observação participante, experienciava um namoro a partir, também, dessas “aproximações”. Foi no segundo dia da pesquisa que conheci o namorado dela. Estávamos todas nos arrumando para o “1º Miss Gay de Jardim” na casa de Chico, “viado” amigo das interlocutoras. Também estavam presentes umas “bichas” de uma cidade vizinha que iriam se apresentar no evento. Girassol chegou e conversou um pouco. As “bichas” tentavam a espetacularizar. De repente, ela avisou que iria buscar seu namorado. As “bichas” se olharam e riram. Em seguida ela voltou acompanhada de um rapaz, que não cumprimentou ninguém e ficou ao lado dela calado, eles trocaram algumas palavras entre si. As “bichas” ficaram admiradas. Decidi perguntar qual era o tempo de namoro, ela respondeu quase seis anos e ele riu. As “bichas” continuavam em silêncio. Dália, que estava em outro cômodo, compareceu onde estávamos e as “bichas” a questionaram sobre aquele relacionamento, mesmo na frente de Girassol e seu namorado, e esta respondeu: “ele é especial como ela”. Sobre o termo “especial”, Anahí Mello (2014, p. 36) introduz: “a ideia é que *ser especial* é menos constrangedor e agressivo que o termo concreto *deficiência*”

A espetacularização, as risadas, a admiração e a curiosidade sobre Girassol e seu namoro refletiam o capacitismo e a negação dela construir relacionamentos afetivos e sexuais por conta de sua “deficiência”. Para enriquecer a reflexão, trago duas citações provocativas, uma da “militante LGBT e PcD (Pessoa com Deficiência)” Leandrinha Du Art e outra da antropóloga Anahí Mello:

até que decidi por si só que as minhas experiências sexuais me fariam completa, gozar me levaria longe, gozar gostoso me daria força para escrever esse texto sem pudor e deixar claro como sua lubrificação vaginal que todas nós não iremos obedecer a sociedade normativa que infantiliza, segrega e afasta as mulheres com deficiência do direito de ter seu próprio orgasmo. (Trecho do texto “Com licença, quero gozar” de Leandrinha Du Art, disponível em: <https://midianinja.org/leandrinhaduart/com-licenca-quero-gozar/>).

a caracterização das mulheres com deficiência como seres assexuados contribui para uma representação social que não lhes condiz, ou seja, a de que as mulheres com

deficiência são incapazes de provocarem e experimentarem desejo ou mesmo de encontrarem formas de resolver os problemas relativos à sexualidade de acordo com a nova condição corporal [mental] (MELLO, 2014, p. 130-131).

Um dia após o “jogo das monas”, Girassol, Edelvais, Dália, eu e outra travesti amiga delas conversávamos sobre relacionamentos na sala de estar da casa da “bicha” que nos hospedou. Girassol ficou a maior parte do tempo em silêncio, até que tentou participar falando sobre seu namorado. As demais a ignoraram. Eu levantei e sentei ao seu lado para ouvi-la. Duas conversas simultâneas aconteciam no ambiente. Interrupções, gritos, palmas, gargalhadas e o fato de Girassol falar baixo e olhando para o chão, dificultavam que eu a ouvisse. Ela me contou que era segura com o namoro, porque: “a mãe dele falou pra mim que ele nunca vai me deixar, porque eu ajudo e cuido dele”. Perguntei como se dava esta ajuda e ela explicou que ele era epilético, e quando tinha convulsão cuidava dele. Naquele momento de nossa conversa particular, a sala encontrava-se silenciosa e as outras travestis impressionantemente pararam para escutá-la. O fato de eu ter dado atenção a ela, impulsionava as demais a fazerem o mesmo.

Edelvais decidiu participar da conversa, relatando que o namorado de Girassol já tinha cortejado outras travestis, incluindo ela. Girassol, querendo parecer despreocupada, disse não se incomodar e as incentivou a corresponderem. Dália rebateu falando que não correspondiam por causa da “consideração” (do respeito) que tinham por ela. Girassol se calou mais uma vez. Edelvais interrompeu o silêncio e falou: “ela costuma dar dinheiro e presentes a ele, que eu sei”. Girassol ficou contrariada, e raivosa confirmou a afirmativa, complementando que tinha presenteado ele com um aparelho de celular novo. De repente a sala voltou a ficar barulhenta. Edelvais tentava criticar Girassol, mas Dália interviu argumentando que ela também arcava com as despesas do “ex-marido”, o finado Neguinho. A travesti amiga das interlocutoras também relatou, vangloriada, que já assumiu toda a responsabilidade financeira de um “ex-marido”, Dália disse, inclusive, que o conheceu e enalteceu ele, porque “pegava na mão dela e a beijava em público”. Dália, mesmo quando “casada”, vivenciava o oposto, o “marido” que a ajudava financeiramente.

Entre acusações e engrandecimentos, a circulação unilateral do “acué” (dinheiro no *pajubá*), promovida por uma travesti em um relacionamento, gerava assimetrias negociadas em retribuições, como a publicização do afeto pela financiadora. A partir da lógica da dádiva de Mauss (2003), a travesti daria o dinheiro, receberia o afeto público e retribuiria com a admiração. Mesmo percebendo que no contexto de Jardim os homens demonstram o desejo e o afeto pelas travestis, em alguns casos construir um relacionamento duradouro representaria relações comerciais. Existe um preço, financeiro e social, ao publicizar o amor por uma travesti?

Por que os homens que nos amam publicamente são endeusados por nós? A admiração que alimentamos, neste sentido, seria fruto da marginalização social e afetiva que sofremos diante da cisnormatividade?

#### **b) “As travas de Jardim são unidas”: notas sobre amizades travestis e alteridades**

O afeto para/com nós, travestis, é circunscrito por negociações, sujeições e ambiguidades. Nas relações afetivas construídas entre as travestis de Jardim, predomina-se a amizade, a solidariedade e a cumplicidade, diferentemente das observadas em contextos citadinos/metropolitanos marcadas principalmente por conflitos, competição, desconfiança e rivalidade fruto das redes de sociabilidade do universo da prostituição (KULICK, 2008). Mas existem relações de amizade entre travestis nesses outros contextos?

Segundo Kulick (2008, p. 60), “certamente que em alguns casos particulares algumas travestis conseguem estabelecer laços de amizades sólidos e duradouros com outras. Mas em geral elas me diziam não ter amigas de verdade, e que desconfiavam de todas as travestis indiscriminadamente”. Já Larissa Pelúcio (2009) dirá que a amizade travesti relaciona-se, no contexto que pesquisou, apenas ao começo da transição de gênero ou ao universo das *pistas* da prostituição. A vivência das interlocutoras, residentes em Brasília, de Luanna Mirella (2010, p. 154) sinalizava: “a maioria mantinha o consenso de que ‘não existe amizade entre travestis’”. Esta mesma autora, a partir do seu outro *locus* de pesquisa, os contextos rurais do Piauí, em contraposição diz: “Kátia, por exemplo, tinha em Jovanna Baby, travesti, sua melhor amiga, fato conhecido entre todos da cidade” (MIRELLA, 2010, p. 155).

No dia posterior ao “jogo das monas”, nós do “time de Jardim” – eu, Dália, Edelvais, Girassol, Chico e uma amiga das interlocutoras – conversávamos enquanto tomávamos café-da-manhã. O diálogo girava em torno das relações conflituosas entre as travestis da cidade que sediou o jogo. No meio de várias falas atropeladas e exaltações de vozes<sup>54</sup>, uma frase proferida por Dália resumia toda a discussão: “as travas daqui de *tal lugar* vivem em pé de guerra... Você não vê isso entre nós, porque as travas de Jardim são unidas”. As interlocutoras relatavam sobre os conflitos e as disputas que observaram na noite anterior, entre as travestis daquela localidade, se colocando em contraposição a estas, ao refletirem sobre as relações amistosas que construíram entre si.

---

<sup>54</sup> Etnografar a sociabilidade travesti é um desafio. Além das frases paralelas e rápidas expressas, existe um “deboche” intrínseco, cujo entendimento da intenção não é sempre imediato. E quanto maior o número de travestis na conversação, mais difícil é a absorção e a memorização dos diálogos.

Na noite que aconteceu o jogo também constatei a mesma presunção que as interlocutoras, e conversando com uma das travestis anfitriãs descobri que esses conflitos relacionavam-se às disputas de ser: a mais próxima do padrão de beleza, a com mais *passabilidade*, a mais desejada, a que tinha mais clientes. Também observei como as travestis daquela localidade lidavam de forma desprezível com as travestis de Jardim. Algumas horas antes da partida todas se encontravam no ponto de concentração – a casa que estávamos hospedadas – a maioria ingeria bebida alcoólica, algumas dançavam na calçada da casa e a sociabilidade era intensa. As travestis anfitriãs tinham belezas mais próximas do padrão, e utilizavam-se disto para ridicularizar as travestis de Jardim por meio de “brincadeiras”, tentando reforçar uma superioridade sobre elas, que eram travestis negras, de classe popular e que performatizavam suas travestilidades a partir dos recursos disponíveis.

Uma imagem instigante, ainda desta noite, está atrelada a locomoção até o ginásio que aconteceria o jogo. Esta se deu em um “trenzinho”, daqueles que transportam crianças em datas comemorativas, e nele as travestis e “bichas montadas” cumprimentavam os/as moradores/as e convidavam-nos/as para irem assistir o famoso “jogo das monas”. A imagem emblemática era que as “monas” da localidade disputavam ferozmente para serem notadas, em cima do “paredão” dançando, enquanto as travestis de Jardim e eu íamos sentadas uma ao lado da outra, bebendo e conversando. O cenário evidenciava visualmente dois ambientes, um de companheirismo e outro de competição.

Já no ginásio, aconteceu outra situação interessante. Com o final da partida de futsal, na qual tivemos um empate, as competidoras, travestis e bichas “montadas”, deveriam encenar brigas para entreter os/as telespectadores/as que lotavam as arquibancadas (Dália foi a única das interlocutoras a participar). O próprio jogo deveria ter cenas de agressões, com empurrões, chutes e puxões de cabelo. Só fiquei sabendo deste “combinado” quando já estava jogando e recebi um empurrão que culminou com meu corpo no chão. Além do fato de termos que demonstrar inabilidade, já que é socioculturalmente impensável uma travesti com habilidade futebolística, teríamos que nos agredir em detrimento do entreterimento cisgênero<sup>55</sup>. As pessoas foram para rir de nós, “monas”, do começo ao fim do “espetáculo”. Existia uma nuance entre assujeitamento e agência das travestis jogadoras frente à avacalhação? Haveria, no jogo, um

---

<sup>55</sup> As brigas entre travestis também podem ser percebidas como um marco do esquema binário de gênero, que enquadra as brigas entre mulheres (cis e trans) como “chacota” a partir de suas feminilidades colocadas a serviço do “entreterimento da masculinidade hegemônica”.

possível fortalecimento da transfobia via ridicularização? Por que a graça do jogo se alocava nas agressões cometidas entre travestis? A “rivalidade travesti” é alimentada pela sociedade?

A rivalidade e a disputa eram pouco presentes entre as travestis interlocutoras. Embora em outro momento eu tenha afirmado que as condições precárias da prostituição favoreçam a manutenção da rivalidade socioculturalmente construída entre nós travestis (AZEVEDO, 2017), nos contextos rurais e interioranos de Jardim, mesmo trabalhando em um dos lugares de maiores riscos da prostituição travesti, as Rodovias Federais (BR), a concorrência ou disputa pelos territórios e clientes não estavam presentes em suas relações.

A afirmativa “as travas de Jardim são unidas” talvez represente o pequeno número que morava na localidade, o que culmina numa aproximação entre semelhantes e consequente companheirismo. Porém, também existiam conflitos cotidianos entre elas, mais comumente entre Margarida e Edelvais, mas que rapidamente eram resolvidos e viravam motivos de risadas coletivas. Silvana Nascimento (2014b) pontua que embora haja instabilidade das relações de amizades das travestis, são estas e o compadrio que proporcionam a circulação das travestis em contextos distintos.

Em Jardim, no geral, prevalecia a solidariedade. Dália e Magnólia mantinham amizade desde adolescentes e acompanharam o começo da transição de gênero uma da outra. Magnólia e Edelvais dividiram casa enquanto se prostituíam em uma cidade vizinha, e mesmo não morando juntas, sempre se visitavam. Dália e Edelvais também já compartilharam residência nesta cidade e já no final do período da pesquisa a segunda mudou-se e foi morar com Dália em Jardim. Margarida, assim que chegou no município, estreitou laços com as únicas travestis de lá, na época apenas Magnólia e Dália, a qual adorava relatar que quando adolescente fugia de casa para ir ao *trailer* de Margarida no circo. Sobre a importância da amizade travesti, Santos (2017, p. 143) argumenta: “além de tornar possível uma circulação de afetos doces em meio à solidão, a sensação de estar em contato com alguém que vive a mesma experiência é algo apontado por Andréa como fundamental, pois só assim se consegue uma troca justa, um entendimento considerado verdadeiro”.

Girassol assumia uma certa distância das outras travestis, como já mencionado anteriormente. Isso se dava em decorrência tanto da sua autonomia reduzida orquestrada por sua mãe, quanto pelo fato desta ser a única em um relacionamento amoroso fixo, o que reverberava na sua ausência nas festas, bares e eventos, lugares de intensa sociabilidade das outras travestis de Jardim. Elas sempre estavam juntas compartilhando momentos nas festividades do municípios e das localidades vizinhas. No dia da festa de emancipação política

do município, Margarida foi altamente criticada pelas demais por ter ido para o camarote, a convite do prefeito, e ter abandonado a “mesa das travas”. O cuidado, a irmandade e a afeição que elas tinham umas pelas outras eram peculiares daquele contexto.

## CONTEMPLAÇÕES TRAVESTIS

*"Eu determino que termine aqui e agora,  
Eu determino que termine em mim, mas não acabe comigo  
Determino que termine em nós e desate  
E que amanhã, amanhã possa ser diferente com elas  
Que tenha outros problemas e encontre novas soluções  
E que eu possa viver nelas  
Através delas,  
Em suas memórias"  
(Oração - Linn da Quebrada).*

Há uma imagem cristalizada socioculturalmente do sertão nordestino, em especial dos contextos rurais e interioranos, como conservador, machista e LGBTIfóbico. O primeiro erro está em perceber uma região tão diversa como homogênea, o segundo se dá no estabelecimento de generalizações sem notar as relações microssociais, que evidenciam agencialidades e ressignificações, e não só discriminação e ódio. Não há tentativa de negar a existência da LGBTIfobia, mas não podemos pintar os contextos rurais e interioranos como as localidades mais opressoras, como único *locus* das opressões, ou os piores lugares para uma pessoa LGBTI residir.

As trajetórias de vida das travestis de Jardim mostram, além dos processos cotidianos de resistência e de agência, os movimentos, as experiências, as estratégias e os deslocamentos. A compreensão acerca das performances identitárias das interlocutoras ajuda tanto na desmistificação das travestilidades, entendendo-as como diversas e constituídas em variados contextos, como os rurais e interioranos, quanto no rompimento da associação estanque destes contextos ao “atraso” e à “discriminação”.

Um investimento antropológico de uma travesti interiorana pesquisando – “fora do eixo” – outras travestis em contextos rurais e interioranos, possibilita o enriquecimento de áreas como a antropologia das relações de gênero e sexualidades, antropologia rural, antropologia urbana e a etnografia reflexiva, bem como, viabiliza pensar outras epistemologias fazendo o “eixo girar” e ouvindo “vozes travestis subalternizadas”.

As travestilidades em contextos rurais e interioranos, como Jardim, significam performances identitárias que quebram com a binariedade de gênero ao apresentarem uma fluidez com os símbolos e comportamentos generificados, através: da construção de uma identidade feminina que lida com os pelos nos corpos com desprendimento das cobranças da feminilidade hegemônica, a partir de noções como familiaridade, segurança, circulação, gestão do anonimato e prostituição; das formas e dos pronomes de tratamento que intercambeiam vocábulos femininos e masculinos, transpostos por negociações e relativizações, sem



corresponder a ideia de violência simbólica (transfóbica); dos trânsitos entre diversos espaços demarcados pelos gêneros, seja de “mapôas” ou de “ocós”, que reverberam na realização de trabalhos e atividades socioculturalmente associadas ao feminino e masculino, considerando classe e raça como determinante dessa circularidade; e do descentramento da hormonização no (auto) reconhecimento enquanto travestis, incluindo seus empoderamentos, reconhecendo a dimensão de classe social e dos riscos da automedicação.

Longe de corresponder à ideia de “novas travestilidades”, a partir dos contornos delineados com a fluidez e descentramento das performances identitárias das travestis dos contextos rurais e interioranos, a proposta é apresentar a diversidade envolta nas performatividades travestis a partir dos contextos que constroem e são construídas, corroborando na expansão do mosaico e do caleidoscópio das travestilidades brasileiras e nordestinas, evidenciando a heterogeneidade a partir dos marcadores diferenciados de subjetivação e de deslocamentos.

A fluidez das/nas performatizações identitárias travestis não representa, em minha análise, a não-binaridade pós-identitária da Teoria Queer. Primeiro porque as travestis interlocutoras reivindicam a feminilidade [travesti] como fundamental para seu (auto)reconhecimento no/do mundo, e segundo porque as identidades travestis ocupam um lugar central na disputa por conquistas no âmbito das demandas materiais de sobrevivência, a partir dos quadros de necropolítica e negação sistemática de direitos do Brasil. As evidências de identidades enquanto descentradas, contingentes, fluídas, difusas e contraditórias não significam a negação da existência e importância destas, e sim a diversidade em torno das travestilidades, que pela materialidade da vida, ainda vivenciam a perseguição, a discriminação e o exterminínio cotidiano, transpostos pela transfobia, pelo transfeminicídio e pela cisnormatividade.

Percebendo as travestilidades a partir de seus contextos formativos e de suas reivindicações identitárias “em seus próprios termos”, nota-se como as travestis de Jardim moldam, sem fixidez, contrastes a partir da alteridade, embora a instabilidade seja potente. Como no caso da diferenciação delas com os “viados” a partir das categorias “bicha de homem” e “bicha de mulher”, onde a distinção de identidade de gênero e orientação sexual é posta pelas relações sociais, sexuais, monetárias e de gênero.

As visibilidades sociais das travestis de Jardim são atravessadas pelas “famas” que constroem entre conhecidos e que são propiciadas pela livre circulação nos lugares. Estas são expressas nas singularidades das trajetórias de cada interlocutora e a partir dos marcadores

sociais da diferença que carregam (raça, classe, geração, deficiência e profissão). Ser travesti e “famosa” relaciona-se ao orgulho de “chamar atenção”, que por conseguinte tensiona a noção de *passabilidade*, aponta os limites da cisnormatividade em controlar/moldar os corpos dissidentes de gênero e dá robustez ao empoderamento travesti nos contextos rurais e interioranos.

Outro atravessamento dessas visibilidades se dá na tentativa social de tornar risível a presença da travesti, através de “brincadeiras” de cunho espetacularizante, ridicularizante e/ou sexualizante, que se banham de estigmatizações das diferenças marcadas nos corpos e nos discursos das travestis. No entanto, as agencialidades se evidenciam nos processos de resignificação e tomada de poder das/nas situações que querem ser constrangedoras e compõem o “divertimento cisgênero”.

Ser um corpo desejado publicamente também transpassa a forma como as travestis são lidas e visualizadas. Diferentemente de certos contextos urbanos, em que geralmente os parceiros sexuais e afetivos têm vergonha da companhia travesti, nos contextos rurais e interioranos há uma “naturalização” social da atração e do afeto para/com as travestis. Dentre as características valorativas para este desejo público, estão a branquitude, as modificações corporais, a “feminilidade”, o fato de ser “de fora” e a juventude. Problematicamente, o envelhecimento travesti liga-se ao desinteresse sexual/afetivo e consequentemente culmina na solidão, e a autoestima travesti ainda imbrica-se com o desejo dos homens cisgêneros.

Em oposição à ideia de hipersexualização do corpo da travesti, vê-se tanto a publicização do afeto quanto a possibilidade de concretização de um relacionamento amoroso duradouro. De um lado, as relações a partir de marcadores sociais comuns se mostram pujantes, do outro, os paradoxos, as negações, submissões, negociações, assimetrias e violências nos/dos relacionamentos se encontram com as agencialidades e as resistências.

Jardim, em seus contextos rurais e interioranos, parece delinear a “terra prometida” para as travestis. A livre circulação, o baixo julgamento social, o acolhimento, os benefícios da popularidade, a solidariedade, a vivência do amor público, etc. tornam a localidade um lugar próspero para uma travesti viver. Porém, não tenho interesse em romantizar estes contextos, nos quais os deslocamentos são intensivos, cujas motivações são tanto de trabalho, no circo ou na pista, como de lazer ou passeio, e o desejo de migrar, embora ameno, também se faz presente, cujo estímulo é a busca de oportunidades de crescimento socioeconômico.

Esta realidade é semelhante ao que foi observado nos interiores paraibanos, em que a migração travesti para contextos metropolitanos/urbanos é ocasionada pela procura de

valorização social, de maior retorno financeiro e de variedade de espaços de lazer e sociabilidade (NASCIMENTO, 2014b; GUERRA, 2016b); e destoante do que Franco e Nayara Salvador (2020) argumentaram acerca de duas cidades de contextos interioranos e características rurais do Rio de Janeiro, onde as pessoas LGBTIs migram porque são vítimas do machismo, da homo-transfobia, de constrangimentos públicos e sofrem com a pouca liberdade, vigilância e violência simbólica, mesmo reconhecendo os altos índices de homicídio contra elas nas “cidades grandes”.

Ao invés do “êxodo rural”, acompanhei, no caso das interlocutoras Edelvais, Girassol e Margarida, o “êxodo urbano” em detrimento das vantagens supracitadas da “terra prometida” para as travestis. Embora, certa vez Margarida tenha pontuado: “eu viajo em toda época. Tanto faz eu viajar em circo, como de ônibus, como de moto. A minha vida sempre foi essa... voar como um passarinho”.

De um lado, desmistifica-se o Nordeste e seus interiores [rurais] como “atrasados” e locus da moralidade conservadora e repressora, e problematiza-se a geometria dos espaços, que socioculturalmente propaga e defende a hierarquia do urbano/metropolitano “civilizado” sobre o rural/interiorano “primitivo”. Do outro, alega-se a reconhecimento das cidades como lugares de trânsitos, onde os municípios urbanos ou rurais estão interligados pelos deslocamentos multilaterais, portanto as fronteiras territoriais e de gênero devem ser compreendidas por meio das especificidades locais. Inclusive, estes empreendimentos colocam em questão a essencialização e a binariedade do rural, urbano, interior e metrópole.

A proclamação “as travas de Jardim são unidas” anuncia a sororidade travesti. Se coercitivamente a rivalidade, a desconfiança e a competição tentam assolar as relações estabelecidas entre nós, travestis, as travas de Jardim resistem ao exprimirem e alastrarem o afeto, a solidariedade, o companheirismo e o cuidado travesti.

Jaqueline de Jesus ao apresentar a estória de Xica Manicongo, conhecida atualmente como a primeira travesti da História do Brasil, diz “para termos consciência de quem somos, precisamos de memória, de ter conhecimento de nossa história, de onde viemos, de que a nossa população lutou, e morreu, para que tivéssemos os mínimos direitos dos quais hoje gozamos” (DE JESUS, 2019, p. 254). É com base nesta consciência histórica que sistematizei os percursos da performatização identitária de cinco travestis nos contextos rurais e interioranos do sertão potiguar. Contemplações travestis simbolizam, portanto, um olhar profundo e um refletir repleto de abstrações sobre nós, para nós e conosco, onde, parafraseando a cantora travesti Linn

da Quebrada, possamos ter um amanhã diferente, com outros problemas para solucionarmos e compreendendo que são nas memórias travestis que nos fazemos vivas, atrevidas e aguerridas.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guilherme. “Homens Trans” novos matizes na aquarela das masculinidades? **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): 256, maio-agosto/2012.
- ANDRADE, Luma. **Travestis na Escola**: assujeitamento e resistência à ordem normativa. 2012. Tese (doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- ANTRA. **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. Bruna G. Benevides, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (Orgs). São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.
- ANTRA. **Dossiê: assassinatos e violência contra travestis e transexuais no Brasil em 2018**. Bruna G. Benevides, Sayonara Naider Bonfim Nogueira (Orgs). Brasília: Distrito Drag, ANTRA, IBTE, 2019.
- ANTRA. **Mapa dos assassinatos de travestis e transexuais no Brasil em 2017**. Brasília, DF: em 29 de Janeiro de 2018.
- ANTUNES, Pedro P. S. **Travestis envelhecem?** 2010. Dissertação (Mestrado em Gerontologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ASAD, Talal. Introdução à Anthropology and the Colonial Encounter. In. Dossiê Antropologia e Crítica Pós-colonial. **Revista Ilha**, Florianópolis, 19, vol 2. 2017.
- AZEVEDO, Pietra. "Fazendo a linha cdzinha": performance transidentitária de crossdressers brasileiras em Lisboa/PT. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, v. 7, n. 12, p. 1-28. 27 fev. 2020.
- AZEVEDO, Pietra. “**Travesti não é bagunça**” - etnografia da performance identitária das travestis no contexto urbano mossoroense. 2017. Monografia (Graduação em Ciências Sociais - Bacharelado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/UERN, Mossoró/RN, 2017.
- BAGAGLI, Beatriz. A diferença trans no gênero para além da patologização. **Periódicus**, Salvador, n. 5, v. 1, maio/out. 2016.
- BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda Feita**: o corpo e o gênero das Travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 19, n.2. 2011.
- BHABHA, Homi K. Introdução, Capítulo II e Capítulo IX. In. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BONASSI, Brune. **Cisnorma**: acordos societários sobre o sexo binário e cisgênero. 2017. Dissertação (mestrado em Psicologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2017.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina & FERREIRA, Marieta M. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In. **A Miséria do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise** (tradução, introdução, cronologia e notas de Sergio Miceli). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRUNER, Edward. “Ethnography as narrative”. In. TURNER, V. & BRUNER, E. (eds.). **The Anthropology of experience**. Urbana/Chicago: The University of Illinois Press. 1986.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra - quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CABRAL, Raíssa Éris Grimm. **Abrindo os códigos do tesão: encantamentos de resistência entre o transfeminismo pós-pornográfico**. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, Florianópolis/SC, 2015.

CAMARGO, W X. Entre Corpos Suados e Excitados: considerações sobre sexo e sexualidade no trabalho de campo. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife. Ano 20, 27(2): 196-214, 2016.

CARNEIRO, Maria José. “Rural” como categoria de pensamento. **Ruris**, Campinas, volume 2, número 1, março. 2008.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, 11, outubro 1998: 53-75.

CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In. **A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988

CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CLIFFORD, James. “Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of Anthropology”. GUPTA, Akhil e FERGUSON, James (eds.). **Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science**. Berkeley: University of California Press. 1997.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

CONRADO, Mônica & RIBEIRO, Alan Augusto. Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2017, vol. 25, n. 1, p. 73-97.

DA MATTA, Roberto. **O Ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues**. Boletim do Museu Nacional. Nº 27, Rio de Janeiro, Maio de 1978.

DOS PASSOS, Maria Clara Araújo. O currículo frente à insurgência decolonial: constituindo outros lugares de fala. **Cad. gên. Tecnol.**, Curitiba, v.12, n. 39, p. 196-209, jan./jun. 2019.

DUMARESQ, Leila. Ensaio (travesti) sobre a escuta (ciscônera). **Periódicus**, Salvador, n. 5, v. 1, maio/out. 2016.

DUQUE, Tiago. **Montagens e desmontagens**: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes. São Paulo: Annablume, 2011.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece o seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. **Equatorial** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, v. 7, n. 12, p. 1-22, 27 fev. 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado” (Tradução: Paula Siqueira). **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005

FERNANDES, Eliane Gamas. **A cor do amor**: o racismo nas vivências amorosas de mulheres negras. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, RO, 2018.

FERREIRA, Paulo Rogers da Silva. **Os afectos mal-ditos**: o indizível das sexualidades camponesas. 2006. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FLEISCHER, Soraya & BONETTI, Alinne. Etnografia Arriscada: dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo (dossiê). **Teoria & Pesquisa**: Revista de Ciência Política, São Carlos (SP), v. 19, n. 1, 2010.

FONSECA, Cláudia. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1 e 2. 2011.

FONSECA, Cláudia. PESQUISA ‘RISCO ZERO’: é desejável? é possível? In. GROSSI, Miriam Pillar... [et al.] (organizadores). **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. 1. ed. Tubarão (SC): Copiart. Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2018.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso. **Revista Brasileira de Educação**, Jan/Fev/Mar/Abr 1999 Nº 10, 1999.

FOOTE WHYTE, William. “Sobre a evolução de Sociedade de esquina”. In. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCO, Neil & SALVADOR, Nayara R. C. “Todo mundo tá sempre tomando conta da vida dos outros”: vivências e trajetórias lgbtqi+ em contextos interiorano. **REVISTA DEBATES INSUBMISSOS**, Caruaru, PE. Brasil, Ano 3, v.3, nº 9, Edição Especial. 2020.

FRY, Peter & MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Abril Cultural e Brasiliense, 1984.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4. Ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GOMES, Laura Graziela & LEITÃO, Débora K. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica**, 42. Niterói, RJ, UFF. 2017.

GONTIJO, Fabiano. As experiências da diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais. **Ciência e Cultura**, São Paulo, vol. 69 n.1, Jan./Mar. 2017.

GONTIJO, Fabiano. Diversidade sexual e de gênero no mundo rural brasileiro: esboço de reflexões preliminares. **Revista FSA**, Teresina, v. 10, n. 2, art. 5, pp. 84-100, Abr./Jun. 2013.

GONTIJO, Fabiano. Kátia Tapety: ora mulher, ora travesti? Gênero, sexualidade e identidades em trânsito no Brasil. **Cadernos Pagu**, Campinas, (43), jul./dez. 2014.

GONTIJO, Fabiano; COSTA, F.C.S. “Ser Traveco é Melhor que Mulher”: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimentismo e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. **Bagoas**, Natal, n. 08, p. 171-186. 2012.

GUERRA, Verônica. Emoção e morte: sobre as dores do desejo de ser travestis no Nordeste brasileiro. **REIA - Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, ano 3, volume 3(1):288-302, 2016a.

GUERRA, Verônica. Travestilidade e moralidades: análise da experiência do retorno ao interior paraibano. **Amazôn., Rev. Antropol.** (Online) 8 (1): 38 - 60, 2016b.

GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, A. A. (Org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papyrus, 2000.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz T. (Org.) **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000. p. 103-133.

HANNERZ, Ulf. “Pensando com redes”. **Explorando a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. Londres: Sage, 2000.

HOLY, Ladislav. “TEORÍA, METODOLOGÍA Y PROCESO DE INVESTIGACIÓN”. En: R. F. Ellen (comp.): **Ethnographic Research**. A Guide of General Conduct, London, Academic Press, 1984, pp. 13-34.

hooks, bell. **Ain’t I a Woman? Black Woman and Feminism**. London: Pluto Press, 1982.



JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre a população transgênero: conceitos e termos**. Brasília: Autor, 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma palavra. **Redoc**. Rio de Janeiro. v.3. n.1. p.250. Jan/Abr. 2019.

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

LOPES, M.; GONTIJO, F.; FERNANDES, E. & TOTA, M. Ainda sobre novos descentramentos em outras axialidades da diversidade sexual e de gênero (dossiê). **Amazônica, Revista de Antropologia**. 8 (2): 261 - 262, 2016a.

LOPES, M.; GONTIJO, F.; FERNANDES, E. & TOTA, M. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades (dossiê). **ACENO**, Cuiabá, Vol. 3, N. 5. Jan. a Jul. de 2016b.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

MAUSS, M. “Ensaio sobre a dádiva”. **Sociologia e Antropologia**. SP: Cosac & Naify, 2003.

MBEMBE, Achille. Necropolítica, una revisión crítica. In: GREGOR, Helena Chávez Mac (Org.). **Estética y violencia: Necropolítica, militarización y vidas lloradas**. México: UNAMMUAC, 2012.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1988.

MELLO, Anahi Guedes de. **Gênero, Deficiência, Cuidado e Capacitismo: uma análise antropológica de experiências, narrativas e deficiência**. 2014. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

MIRELLA, Luanna. **Localidade ou Metrôpole?** demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade. 2010. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília: Brasília, 2010.

MOIRA, Amara. **E se eu fosse puta**. São Paulo: Hoo Editora, 2018.

MOIRA, Amara. O cis pelo trans. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.25, n1, p. 365-373, abr. 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **Faculdades femininas e saberes rurais**. Uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás. São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008.

NASCIMENTO, Silvana. Corpo-afeto, corpo-violência: experiências na prostituição de estrada na Paraíba. **Revista Ártemis**, Vol. XVIII nº 1; jul-dez, pp. 69-86. 2014a.

NASCIMENTO, Silvana. Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 57 nº 2. 2014b.

OLIVEIRA, E.; NASCIMENTO, L.; MORAES, L.; CAETANO, M. Dissidências de Gênero e Sexualidade(s) em Contextos Interioranos e/ou Rurais (dossiê). **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru, PE. Brasil, Ano 3, v.3, nº 9, Edição Especial. 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara. Entre o grotesco e o risível: o lugar da mulher negra na história em quadrinhos no Brasil. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 16, pp. 65-85, jan./abr. 2015

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. In. GROSSI, M; ECKERT, C; FRY, P. (orgs.). **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas**. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007, p.45-80.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. **Batalha de Confete no "Mar de Xarayés"**: condutas homossexuais, envelhecimento e regimes de visibilidade. 2015. Tese (doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2015.

PEIRANO, Marisa. **A favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 1995.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

PELÚCIO, Larissa; DUQUE, Tiago. "Cancelando" o cuier. **Contemporânea**. v. 10, n. 1, p. 125-151, Jan./Abr. 2020.

PERLONGHER, N. **O negócio do michê**. A prostituição viril. São Paulo: Brasiliense, 1987.

REINHARDT, Bruno e CESARINO. Antropologia e crítica pós-colonial. In. Dossiê Antropologia e Crítica Pós-colonial. **Revista Ilha**, Florianópolis, 19, vol 2. 2017.

ROSALDO, Renato. **Cultura y verdad** - La reconstrucción del análisis social. Quito – Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2000.

SANDER, Vanessa & OLIVEIRA, Lorena. “Tias” e “novinhas”: envelhecimento e relações intergeracionais nas experiências de travestis trabalhadoras sexuais em Belo Horizonte. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 69-81, jul./dez. 2016.

SANDER, Vanessa. **Entre manuais e truques: uma etnografia das redes do trabalho sexual entre travestis em Belo Horizonte**. 2015. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas/SP, 2015.

SANTOS, Rafael França Gonçalves. Amizades e invenções de si: As experiências trans em Campos dos Goytacazes. **Sociabilidades Urbanas: Revista de Antropologia e Sociologia**, João Pessoa, v. 1, n. 3, p. 136-148, nov. 2017.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno: elemento constitutivo da condição do migrante. **Travessia**, São Paulo, 13 (número especial): 7-32, jan. 2000.

SCHWADE, Elisete. Etnografia e subjetividade na pesquisa etnográfica. In. MOURA, Cristina; CORADINI, Lisabete (orgs.). **Trajetórias antropológicas: encontros com Gilberto Velho**. Natal: EDUFRN, 2016.

SILVA, Tomaz T. A produção social da identidade e da diferença. In. SILVA, Tomaz T. (Org.) **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000. p.73-102.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: **O fenômeno urbano**. VELHO, Otávio (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de Sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). **Georg Simmel: Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983. p. 165-181.

SPIVAK, Gaytari. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: ficções persuasivas da antropologia. In. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TOTA, Martinho. Cinco Vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, São Paulo, 58(2). 2015.

VANCE, Carole S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **Physis**, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p. 1-31, 1995.

VELHO, Gilberto. Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas. In. **Individualismo e Cultura: notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. Zahar editores: Rio de Janeiro, 1981.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. In. **Projeto e metamorfose**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (mestrado em Cultura e Sociedade) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

WELZER-LANG, Daniel. A Construção do Masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Estudos Feministas**, Florianópolis, Ano 9, 2º Semestre, 2/2001. p. 460-482.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In. SILVA, Tomaz T. (Org.) **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000.

XAVIER, Alinny Lima. **Pedagogia no salto alto**: memórias de uma travesti no processo de formação docente. Monografia (Graduação em Pedagogia) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró/RN, 2019.

ZENOBI, Diego. O antropólogo como “espião”: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. **MANA**, Rio de Janeiro, 16(2): 471-499, 2010.

## ANEXO 1

Perfis das interlocutoras					
Nome	Idade	Raça	Ocupação	Naturalidade e Residência	Afinidade c/ a pesquisadora
Dália	32 anos	Negra	Merendeira na escola do município, promotora de eventos e ocasionalmente prostituta.	Natural de Jardim e residia sozinha no “Centro”.	Relação de cumplicidade, carinho e atenção.
Edelvais	40 anos	Negra	Prostituta andarilha.	Natural de uma cidade vizinha. Vivia em deslocamento, trabalhando. Porém no final da pesquisa estava morando temporariamente no “Centro” com Dália.	Relação principalmente de respeito mútuo.
Girassol	24 anos	Negra	Trabalhava braçalmente, manuseando um produto típico do município.	Natural de uma cidade potiguar distante de Jardim. Residia com familiares no “Centro”.	Relação afetuosa, mas distante.
Magnólia	27 anos	Negra	Prostituta.	Natural de Jardim. Residência múltipla: por vezes estava na casa de seus pais em uma comunidade próxima do “Centro”, por outras em uma cidade vizinha trabalhando.	Relação respeitosa, porém sem muita proximidade.
Margarida	52 anos	Branca	Dona de casa, agricultora, fazia trabalhos publicitários e participações em alguns circos que estavam na redondeza.	Natural de uma cidade distante de Jardim, ainda no RN. Residia sozinha numa comunidade próxima do “Centro”, após cinco anos morando em um <i>trailer</i> no “Centro”.	Relação próxima de amizade, cuidado e proteção.

## ANEXO 2

## GLOSSÁRIO DO PAJUBÁ

- Acué:** dinheiro;
- Aquendar:** ação relacionada a algo ou alguém; prestar atenção;
- Batalha:** trabalhando na prostituição; buscando qualidade de vida;
- Bofe escândalo:** homem muito bonito;
- Boneca:** travesti;
- Cara lavada:** sem maquiagem;
- Carão:** expressão facial de deboche;
- Chuchu gritando:** barba acentuada e visível;
- Chuchu:** barba; pelos no rosto;
- Dar um close:** ser vista, notada;
- Descer pra bia:** se prostituir nas rodovias federais;
- Edi:** bunda;
- Enjoada:** travesti mais reservada e não muito simpática;
- Erê:** adolescente ou rapaz com feições muito joviais;
- Fazera linha ativa:** ser penetradora no sexo;
- Fazer:** transar;
- Fleur-de-rose no edi:** sexo oral anal;
- Fojo:** transa;
- Gayzinha:** fase anterior ao autoreconhecimento travesti;
- Mafai:** dinheiro;
- Mapôa:** mulher;
- Meter a carteirada:** cobrar por sexo;
- Montagem:** práticas de manipulação do feminino travesti;
- Multa:** cobrar por sexo;
- Neca:** pênis;
- Necuda:** pessoa de pênis grande;
- Ocó:** homem;
- Oxanã:** cigarro de tabaco;
- Ploc:** trabalho com prostituição; programa;
- Ponto:** vitrine de prostituição;
- Toda quebrada:** repleta de cirurgias e intervenções plásticas;
- Truque:** disfarce;
- Truqueira:** audaciosa e perspicaz;
- Vício:** transar sem cobrar.